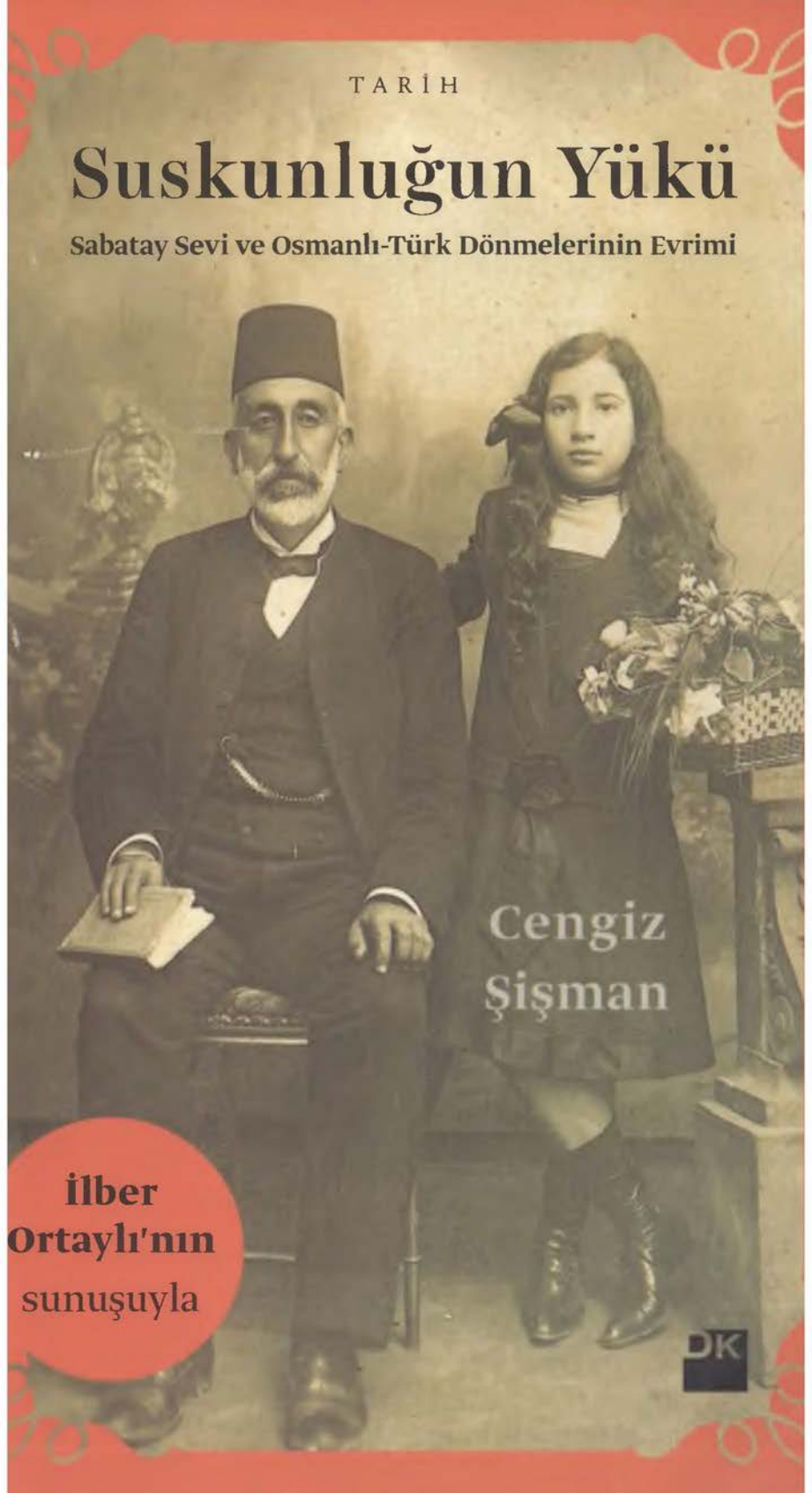
TARİH

Suskunluğun Yükü

Sabatay Sevi ve Osmanlı-Türk Dönmelerinin Evrimi



Cengiz Şişman

İlber Ortaylı'nın sunuşuyla

DK

Suskunluğun Yükü

Sabatay Sevi ve Osmanlı-Türk Dönmelerinin Evrimi

SUSKUNLUĞUN YÜKÜ
Sabatay Sevi ve Osmanlı-Türk Dönmelerinin Evrimi

Orijinal adı: The Burden of Silence: Sabbatai Sevi and the Evolution of the Ottoman-Turkish Dönmes
© Cengiz Şişman, 2015
Yazan: Cengiz Şişman
İngilizce aslından çeviren: Ahmet Demirhan

Türkçe yayın hakları: © Doğan Egmont Yayıncılık ve Yapımcılık Tic. A.Ş.
Bu kitap Oxford University Press'in işbirliğiyle yayımlanmıştır.
1. baskı / Eylül 2016 / ISBN 978-605-09-3672-8
Sertifika no: 11940

Kapak tasarımı: Geray Gençer
Kapak fotoğrafı: Şemsi Efendi ile öğrencilerinden Nuriye Fuat (Akev Eden), İstanbul, 1911.
Baskı: Yıkılmazlar Basın Yayın Prom. ve Kâğıt San. Tic. Ltd. Şti.
Evren Mah. Gülbahar Cad. No: 62 / C Güneşli - Bağcılar - İSTANBUL
Tel: (0212) 515 49 47
Sertifika no: 11965

Doğan Egmont Yayıncılık ve Yapımcılık Tic. A.Ş.
19 Mayıs Cad. Golden Plaza No. 1 Kat 10, 34360 Şişli - İSTANBUL
Tel. (212) 373 77 00 / Faks (212) 355 83 16
www.dogankitap.com.tr / editor@dogankitap.com.tr / satis@dogankitap.com.tr

Suskunluğun Yükü

Sabatay Sevi ve Osmanlı-Türk Dönmelerinin Evrimi

Cengiz Şişman

Çeviren: Ahmet Demirhan

DK DOĞAN KİTAP

Özlem'e ve çocuklarıma

İçindekiler

Teşekkür 13
Sunuş / İlber Ortaylı 17
Fotoğraf listesi 19
Kısaltmalar listesi 20
Giriş 21

1 / Erken modern dünyada mesihçi bir hareketi konumlandırmak 35
Bir Osmanlı kenti "mesihi" 39
Erken modern dönem Osmanlı krizi, Osmanlı Yahudiliği ve Sabataycı hareket 41
Osmanlı sultanları, Avrupalı krallar ve Sabatay Sevi 49
Sadrazamlar, Osmanlı püritenleri ve Sabatay Sevi 55
Doğal afetler, çevre krizleri ve Sabataycı hareket 59
Sabatay Sevi ve Gazzeli Nathan: Mesihçi bir hareketin başlangıcı 64

2 / Sabataycı hareketin yükselişi ve çöküşü 71
Sultanın seyr ü temaşası: Osmanlıların Sabataycı hareketi algılaması 72
İzmir: Mesihin zuhuru 74
İstanbul: Tutuklu mesih 83
Çanakkale: Sürgündeki mesih 87
Londra: Avrasya'da hareketin yayılması ve büyüklüğü 90
Edirne: Mahkûm mesih 101
İspanya ve Portekiz: Sabataycılıkta Marrano etkisi 104
Sultanın Sarayı: "Ya Müslüman ol ya da öl!" 107

3 / Küresel bir hareketten Osmanlı mezhebine: Gizli mesihçi bir cemaatin doğuşu 117

Osmanlı dünyasında yeni bir Müslüman 119

"Firavunun Sarayı"nda yaşam ve eğitim 122

Sabatay'ın kendi algısı ve Tanrı'nın sırrı 128

İlk Sabataycı cemaat 136

Sürgün mesih 143

Ölen mesih? 148

4 / İktidar, sahihlik ve liderlik: Gerçekleşmeyen kehanet ve Dönme mezheplerinin ortaya çıkışı 157

Yakubi mezhebinin doğuşu 162

Dönmeler arasındaki Yahudi Sabataycılar Gazzeli Nathan ve Luriacı Kabala 165

Miguel Cardozo ve "İkinci Geliş" teolojisi 169

Mesihçi beklentilerin alevlenmesi 171

Büyüyen bir cemaat: Bireysel ihtidalar ve toplu ihtidalar 176

Karakaş mezhebinin doğuşu 181

Kapancı mezhebinin doğuşu 186

5 / Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında gizli ve melez kimlik siyaseti 190

Melez Yahudi ve Osmanlı cemaatlerini adlandırmak 193

Avrupa'yla bağlar: Karakaşlar ve Polonyalı Gizli-Yahudi Frankistler 196

Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında Dönmeler 202

Hıristiyan misyonerlerin Dönmeleri "keşfetmesi" 208

Osmanlı otoritelerinin Dönmeleri "keşfi" 212

6 / Dönme Kabalası: Paralel bir zaman ve mekânda inançlar ve uygulamalar 219

Kabalistik bir anayasa olarak On Sekiz Emir 220

İman ve ibadet fıkhının değiştirilmesi 227

Dil ve litürji 229

Dini takvim ve bayramlar 232

Gizli-özyönetim ve kurumları 242
Doğum, sünnet, soykütüğü ve evlilik 243
Evler ve mahalleler 249
Yardımlaşma ve cemaat sandığı 252
İdari komite ve cemaat evleri 253
İbadethaneler ve tapınaklar 255
Mahkemeler 257
Ölüm, gömülme ve mezarlıklar 260

7 / Modernlik tecrübesi: Ortodoks, Reformcu ve Liberal Dönmelerin ortaya çıkışı 271
Modern okullar ve yeni bir neslin ortaya çıkışı 274
Selanik ve Dönmelerin dünyaya açılmaları 287
Alternatif aidiyetler: Sufi ve mason olarak Dönmeler 297
Selanik'ten imparatorluğa: Devrimci Jön Türk olarak Dönmeler 304
Gelenek ile modernlik arasında 313
Selanik'in "Altın çağı"na elveda 318

8 / İmparatorluktan ulus-devlete Modern Türkiye'de yeniden iskân 326
Dönme *Altneuland*'i: Türkiye 328
Modern Türkiye'nin kurucu elitleri olarak Dönmeler ve Mustafa Kemal [Atatürk] 332
Yeni "ideal" yurttaşlar ve gizli kimlikler 335
Bir ulus-devlette yeniden konumlanmak: Mustafa Kemal'in "Aydınlanma bombası" ve Karakaş Rüştü hadisesi 338
Dönmeleri susturmak: Sonun başlangıcı? 350

Sonuç / Bekleme tutkusu 355

Teşekkür

Kütüphanede veya kitapçıda bir kitabı karıştırırken, önce teşekkür kısmına bakarım. Yazarın kitabı için araştırma yaparken ve kitabını yazarken yaşadığı serüveni okumak hoşuma gider. Eğer bu kitap bir doktora tezi ise, teşekkür kısmına daha yakından göz gezdiririm; zira burada, yaşanan zorluklar ve bunları aşmak için yapılan girişimlerle, esprili izahatla, düşlerle ve düş kırıklıklarıyla dolu olan kendi hikâyemin bir benzeriyle karşılaşırım. Elinizdeki kitap, yirmi yıl önce yazılmaya başlanmış doktora tezimin ciddi şekilde genişletilmiş ve yeniden gözden geçirilmiş halidir.

Bu zahmetli, ancak bir o kadar da zevkli yolculuk sırasında, çeşitli kişi ve kurumların maddi ve manevi desteği olmasa bu kitap ortaya çıkamazdı. Öncelikle, yardımı, teşviki ve ferasetini biz öğrencilerinden hiçbir zaman esirgemeyen danışmanım Cemal Kafadar'a yürekten müteşekkirim. Kafadar, titizliğini, nazik, cana yakın, zeki ve esprili kişiliği ile kaynaştırabilmiş biridir. Harvard'da geçirdiğim yıllar boyunca, benim için yalnızca bir danışman değil, bir *abi* ve *hezarfen*'di; hayatın neşesini ve kederini her zaman paylaşmaya hazırdı. Bana, özelde Sefarad tarihinin ve genelde de Yahudi tarihinin ayrıntılarıyla uğraşmanın ne demek olduğunu öğreten, titiz akademisyen Bernard Septimus'a da teşekkür borçluyum. Jay Harris'in kışkırtıcı soruları, hep derinleşmemi sağladı ve dağılıp konudan uzaklaştığımda bana içinde kalmam gereken sınırları gösterdi. Mekân olarak uzakta olmasına rağmen Stanford Üniversitesi'nden Aron Rodrigue ise, bu projeye, hep müspet yaklaştı, derinlikli yorumlarda bulundu ve sarsılmaz bir güven besledi.

İsrail'de geçirdiğim zaman diliminde ise, projeme desteklerini

esirgememiş ve bilgilerini benimle paylaşmış olan bir dizi önemli uzmanla tanışma şansını yakaladım. Özellikle Harvard'daki ve daha sonra da Hebrew Üniversitesi'ndeki akşam dersleri sırasında Sabataycılık konusuna tutkumu ateşleyen Joseph Dan'ı anmak isterim. İsrail'de, Moshe Idel, Yahuda Liebes, Immenuel Etkes, Yom-Tov Assisi, Joseph Hacker, Amnon Cohen, Yaron Ben-Neah, Eyal Ginio, Abraham Elqayam ve Boaz Huss gibi alanın önde gelen uzmanlarının bazılarının derslerine katılma şansım oldu. Milli Kütüphane'deki sayısız *hafukh* kahve molasında müteveffa Micheal Heyd'la yaptığım sohbetler sırasında, Sabataycılık olgusunun, modern dönemin başlarında dünyanın birçok yerinde ortaya çıkan ateşli (Enthusiastic) hareketlerin parçası olduğu fikrini edindim. Pawel Maciejko ile Marcin Wodzinski'den, Sabataycılığın Doğu Avrupa'daki Frankizm* ile Hasidizm** üzerine etkisini öğrendim. Hebrew Üniversitesi Gershom Scholem Kütüphanesi'nde çalışmak, hakikaten ilham verici bir tecrübeydi. Bu kütüphanede, derkenarlarında Scholem'in bol bol notunu, ayrıntılı yorumunu ve sayısız soru işaretini taşıyan birçok makaleyi ve kitabı okudum; birçoğunun da kopyasını edindim.

2000'li yılların başında Selanik'te Makedon Milli Arşivi'ndeki tecrübem, arşivde çalışan personelle, özellikle de Costa ve Eleni ile uzun soluklu dostluk geliştirmemi sağladı; bu kişiler, çeşitli belgelere ulaşmama yardımcı olmakla kalmadılar, Karaburun'daki en iyi balık lokantaları ile eski Yalılar Caddesi'ndeki pastaneler konusunda da tavsiyelerde bulundular.

Yaz aylarının çoğunu geçirdiğim İstanbul'daki Süleymaniye Kütüphanesi, Başbakanlık Osmanlı Arşivi ve İslam Araştırmaları Merkezi İSAM'daki personele de teşekkür borçluyum. Bu ortamlarda sayısız değerli belgeye ulaştığım gibi dünyanın birçok yerinden değerli genç veya kıdemli araştırmacılarla tanıştım.

2004'te tezimi bitirene kadar, projemin farklı kısımlarını çeşitli dönemlerde çeşitli ülkelerden birçok kimseyle tartışma şansını yakaladım. Projenin oluşum ve olgunlaşma aşamasında, birçok hocaya, meslektaşa ve arkadaşa teşekkür borçluyum: Avigdor Levy, Ali Asani, Nur Yalman, Heath Lowry, Engin Akarlı, Cornell Fleischer, Emily Gottreich, Jonathan Sarna, Paul Bessemer, Gia-

* Frankizm: 18. ve 19. yüzyıllarda Doğu Avrupa'da kendisini Mesih ilan eden Jacob Frank'ın başını çektiği ve dini kuralları tanımayarak, hatta bu sınırları aşmayı herkesin vazifesi sayarak gelişmiş bir hareket. (ç.n.)

** 18. yüzyılda Haham İsrail Baal ShemTov tarafından kurulan, Musevi şeriatı yerine mistisizmi tercih eden hareket. (ç.n.)

como Saban, İlber Ortaylı, Faruk Birtek, Cem Behar, Nükhet Sirman, Gad Nasi, Rifat Bali, Oktay Özel, Cemil Aydın, Himmet Taşkömür, Hayrettin Yücesoy, Hüseyin Yılmaz, Giancarlo Casale, Dimitri Kastritis, Avi Rubin, Derin Terzioğlu, Hülya Canbakal, Türkay Nefes, müteveffa Haluk Bitek, müteveffa Seli Kibar, müteveffa Pamir Bezmen, Haluk Arığ, Ali Yalman, Mehmet Ö. Alkan, Vahit İpekçi, Mert Sandalcı, Barry Kapandji, Cem Kapancı, Nejdet Bezmen, Esin Edin, Jak Sigura, Ahmet Kuyaş, Irvin Cemil Shick, Lane Harris ve Özlem Madi-Şişman. İsimlerini saydıklarım yanında Türkiye, İsrail, Avrupa ve Amerika'dan sayısız anonim "inançlı" veya "asimile olmuş" Dönme, projenin çeşitli aşamalarında çalışmayı benimle tartıştı ya da bazı bölümlerini okudu; bu çok katmanlı ve kompleks proje hakkmdaki varsayımlarımı ve tezlerimi zenginleştirdi, düzeltti ya da bazen tamamıyla değiştirmeme yol açtı. Eser yıllardır üzerinde çalışılan bir çalışma olduğundan, bana fikir ya da öneri sunan bazı isimleri unutmuş ya da katkılarını yeterince değerlendirememiş olabilirim; bunun için özür dilerim. Hafızamızın zamanla bizi yanıltabildiğini söylememe gerek yok.

Yıllardır farklı kurumlardan, akademik amaçlarımı gerçekleştirmemi mümkün kılan destek alma şansına eriştim. Bunlar arasında, Harvard Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'ni, Harvard Yahudi Çalışmaları Merkezi'ni, Harvard Üniversitesi Kokalis Programı'nı, Brandeis Üniversitesi Tauber Enstitüsü'nü, Hebrew Üniversitesi Institute of Advance Studies'i, İstanbul'daki İslam Araştırmalar Merkezi İSAM'ı, FLAS, MELLON, ARIT-NEH burslarını, Institute of Turkish Studies'i, National Foundatiton of Jewish Culture'ı, Furman Üniversitesi'ni, Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi'ni ve TÜBİTAK'ı özellikle zikretmeliyim.

Son olarak, Oxford'daki editörüm Cynthia Read ile muhteşem ekibi Gina Chung, Alyssa Bender ve Narmatha Vaithiyanathan'a, kitabın müsveddesinin hakkını verdikleri ve onu mükemmel bir kitaba dönüştürdükleri için teşekkür ederim.

Bu bölümü bir anekdotla bitirmek isterim. Bundan yıllar önce Connecticut College'da Sabataycı hareket konulu bir konuşma yapmıştım. Konuşmanın sonunda Yahudi Çalışmaları'ndan bir profesör şaşkınlık içinde yanıma yaklaştı ve Sabatay ile takipçilerini "normal" insanlar olarak hiç düşünmemiş olduğunu söyledi. Şimdiye kadar bildiği, Sabatay'ın sahte bir mesih, korkak ve manik-depresif; takipçilerinin de bön bir kalabalık olduğuydu. Onun tepkisi, Sabatay ile takipçilerinin şahsiyetlerini, faali-

yetlerini ve dünya görüşlerini, yargılayıcı ve teleolojik olmayan bir biçimde sunmaya aşırı gayret göstermemi sağlayan etkenlerden birisidir. Gerschom Scholem, 1937'de, ufuk açıcı "Redemption through Sin" adlı makalesine, şu uyarıyla başlıyordu: "Son yüzyıllar boyunca Yahudi halkının tarihindeki hiçbir başlık, Sabataycı hareketinki kadar sırla örtülmüş değildir." Sabatay ve takipçileri, Yahudilik, İslam ve modern psikolojinin katı sınırlarının ötesinde değerlendirilmesi gereken davranışlara sahip ekzantrik karakterlerdi. Ne var ki, hepimiz gibi, bir parça tuhaf da olsalar, "beşer"dirler.

Bu arada kitabın Türkçe baskısı için de birkaç şey söylemek isterim. Kitabın İngilizcesinin okuyucu ve eleştirmen yorumlarını aldıkça, kitabın en temel fikri olan, ve Kabbala'dan alınan "suskunluğun yükü" kavramını yeterince açıklamamış olduğumu fark ettim. Bir şeyler hakkında konuşmama/konuşamamanın yani suskun kalmanın "yük"ü daha ziyade olumsuz anlamıyla anlaşılmış. Oysa bu kavramın zengin bir içeriği ve çağrışımı var. Eğer söz konusu olan bir sırra sahip olmak ve bu sırrı saklamaksa, bu bir kimse için yük olduğu kadar bir imkân, bir ayrıcalık, hatta bir çeşit özgürlüktür de. Bu paradoks Mevlana'nın "Kişi söylediklerinin kölesi, söylemediklerinin efendisidir" ifadesinde anlatılmak istenene benzer biraz. O yüzdendir ki mistik, mehdici ve gizli ideolojik grupların mensupları bir sırra sahip olduklarını düşündüklerinden, kendilerini seçilmiş, ayrıcalıklı ve güçlü hissederler. Ama söz konusu sır mensupların bazıları için kaldırılamayacak bir yük haline de gelebilir. Özellikle de söz konusu sırdan kurtulmaya çalışıyorlarsa. İşte elinizdeki kitap "aşikâr gizli" bir cemaatin bu yükle yüzyıllar süren mücadelesini konu edinmektedir.

Son olarak kitabı güzel bir Türkçe ile dilimize aktaran Ahmet Demirhan'a ve tercüme edilmiş metni titiz bir okuma ve bana sorduğu sorularla daha da zenginleştiren editörüm Hülya Balcı'ya teşekkürü borç bilirim.

Sunuş

İlber Ortaylı

1660'lar Osmanlı ve Yahudi tarihinin önemli dönem noktalarından biridir. Bu tarihlerde ortaya çıkıp kendini Yahudilerin beklenen mesihi ilan eden Sabatay Sevi, sadece İzmir'den Selanik'e, İstanbul'a, Kudüs'e Kahire'ye Osmanlı Yahudilerini etkilememiş, aynı zamanda Avrupa ve Doğu Avrupa ve Mağrip'teki Yahudi ve Hıristiyanları da etkisine alarak dünya tarihinin en mühim dini hareketlerinden birisini yaratmıştır. İmparatorlukta yol açtığı karmaşa yüzünden önce uyarılarak hapsedilmiş, daha sonra da padişahın da olduğu bir ortamda Osmanlı divan üyeleri ve hukuk adamları tarafından yargılanmıştır. Yargılanma sonunda Sabatay Sevi'nin sözde Müslümanlığı seçmesiyle takipçileri arasında büyük bir kargaşa çıktı. Bir kısmı Osmanlı İmparatorluğu'nda kalarak Dönmeler dediğimiz mezhebi oluştururken bir kısmı da daha sonra Doğu Avrupa'da Frankistler mezhebini oluşturdular. Bu mezheplerin mensupları bulundukları toplumlarda oldukça mühim yerlere gelip yüzyıllar boyunca önemli roller oynadılar.

17-20. yüzyıllar Osmanlı ve Türkiye tarihinin az bilinen ve ama oldukça önemli olan bu hadisesi hakkında bilimsel çalışmalar yeni yeni ortaya çıkmaya başlamıştır. Ancak Türk toplumunun çok tartışılan mevzularından biri olsa da, konunun tarihi, dini ve felsefi veçhelerini anlatan doyurucu bir eser henüz yazılmamıştır. Konu az bilindiğinden tartışmalar da önyargı ve klişelerden bağımsız yapılamamaktadır. Özellikle Türkiye'de şimdiye kadar bu konudaki araştırmaların ve yazılan yazıların soğukkanlılıkla yapıldığını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Konu hakkındaki çalışmaların sağlıklı olabilmesi için Yahudi ve İslam bilimlerinin çok iyi bilinmesi ve gerekli kaynak dillerine hâkim olunması gerekmektedir. Bunların dışında bir de sağlam arşiv bilgisi gerekmektedir.

Dr. Cengiz Şişman hem Yahudilik hem İslam hem de Osmanlı tarihi bilgisi ve hem de filolojik yeterliliği ile Sabataycılık tarihi üzerinde yıllarca çalışmış, arşivlerde vakit geçirmiş, şifahi kültür kaynaklarından yararlanmış ve sonuçta dünya çapında bir eser ortaya çıkarmıştır. Bu donanımdaki birisinin söz konusu hadise üzerine bunca emek vermesi sahamız için bir şans olarak görülmelidir. Zira bu aydınlatıcı eser sadece Sabataycılık için değil, Yahudilik, Osmanlı ve Türk tarihleri için de çok önemli bir vesika mahiyetindedir.

Fotoğraf listesi

Figür 1.1 – Sabatay Sevi'nin bir portresi, 1660'lar. 1667'de yayımlanan anonim bir kitaptan alınma: *Relation de la veritable imposture du faux messie des juifs nomme Sabbatay Sevi: juif natif de Smyrne, maintenant nommé Achis Mehemet Aga, Turc, portier du Serrail du grand Seigneur/ escrite de Constantinople le vingt-deuxiesme novembre 1666 par un religieux digne de foy, fidelle tesmoin de ce qu'il escrit,& envoyée a un de ses amis a Marseille* (Avignon: Chez Michel Chastel, 1667).

Figür 1.2 – Sabatay Sevi'nin İzmir'de restore edilmekte olan evi, 2016. Yazarın izniyle.

Figür 1.3 – IV. Mehmed'i 1670'lerde elçileri kabul ederken gösteren hayali bir tablo. Paul Rycaut'un *The History of the Present State of the Ottoman Empire*'ının kapağı (Londra: Printed for J. Starkey, 1675).

Figür 2.1 – 17. yüzyıla ait bir İzmir panoraması ve kadı mahkemesi. Hollandalı sanatçı ve seyyah Cornelis de Bruijn'e ait, 1683.

Figür 2.2 – Kilitbahir Kalesi, Çanakkale, 2004. Fotoğraf yazar tarafından çekilmiştir.

Figür 3.1 – Mezar taşı: Sabataycı kozmolojide dört unsuru simgeleyen dört sütun. Bülbülderesi Mezarlığı, İstanbul. Yazarın izniyle.

Figür 4.1 – Mezar taşı: Sabatay Sevi ile takipçilerini yansıtan, Satürn ve diğer yıldızlar. Bülbülderesi Mezarlığı, İstanbul. Yazarın izniyle.

Figür 6.1 – Yılan Mermeri Meydanı, Selanik, 1912. Hüseyin Mevsim'in izniyle.

Figür 6.2 – Selanik Mevlevihanesi, 1900'ler.

Figür 6.3 – Bülbülderesi Mezarlığı'nın genel görünümü.

Figür 6.4 – Mezar taşı: Hurma Ağacı, Maçka Mezarlığı, İstanbul. Yazarın izniyle.

Figür 6.5 – Mezar taşı: Turunçgillerden Bir Ağaç, Bülbülderesi Mezarlığı, İstanbul. Yazarın izniyle.

Figür 6.6 – Mezar taşı: Bülbüller, Bülbülderesi Mezarlığı, İstanbul. Yazarın izniyle.

Figür 6.7 – Mezar taşı: Sakladım Derdimi, Bülbülderesi Mezarlığı, İstanbul. Yazarın izniyle.

Figür 7.1 – Şemsi Efendi'nin mezarı. Yazarın izniyle.
Figür 7.2 – Selanik Erkek Terakki Mektebi, 1900. Şişli Terakki Vakfı'nın izniyle.
Figür 7.3 – Selanik Terakki Mektebi öğrencileri ile öğretmenleri, Selanik, 1916. Şişli Terakki Vakfı'nın izniyle.
Figür 7.4 – Yeni Cami, Selanik, 1901.
Figür 7.5 – Kapancı Konağı, Selanik, 1900'ler. Selanik ELIA Archives'ın izniyle yayınlanmıştır.
Figür 7.6 – Mezar taşı: Kethüda Motoş Efendizade, Bülbülderesi Mezarlığı, İstanbul. Sinan Çuluk'un izniyle.

Kısaltmalar listesi

BOA	Başbakanlık Osmanlı Arşivi
DIA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
İTC	İttihat ve Terakki Cemiyeti
EI2	Encyclopedia of Islam (Brill)
Judaica	Encyclopedia of Judaica
IA	İslam Ansiklopedisi (Milli Eğitim)
IJMES	International Journal of Middle Eastern Studies
İŞSA	İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi
JJS	Journal of Jewish Studies
JQR	Jewish Quarterly Review
MES	Middle Eastern Studies
REJ	Revue des Études Juives
TTK	Türk Tarih Kurumu
TVY	Tarih Vakfı Yurt Yayınları

Giriş

Peki ben kimim?
Nasıl söyleyebilirim ki gerçekte Yahudi inancını taşıdığımı... Hep susmak zorundayım, çevremdekilere başka inanç söylemeliyim, buna mecburum... Günaha girmenin, günahı kabul etmenin en masum yolu bu olsa gerek dostum. Belki Tanrı kızacak, "inancını söyleyebilirsin" diyecek. Ancak bunun için büyük bir güç, uygun bir sosyal atmosfer gerekmez mi? Musa bile o yükü kaldıramamıştı... Ben bunun en küçük ağırlığını bile taşıyamam...
Ben kim miyim?
İnandığı dini kimselere söyleyemeyen, hep susmak ve içine gömmek zorunda kalan şanssız biriyim...
Kim olduğumuzu, gerçekte neler yaşadığımızı, suskunlukla içimize gömmek ne zormuş... Suskunluk... Hep suskunluk...[1]

Bir kişi (ya da cemaat) asırlardır böyle bir suskunluğun yükünü neden ve nasıl taşır? Bu kitap bu soruya bir cevap mahiyetindedir. 17. yüzyılda Osmanlı-Yahudi mesihçi bir harekete katılan ve sonraki yüzyıllarda da bu hareketin bir sonucu olan Yahudi-İslami kripto-cemaatlerin üyeleri Dönmelerin, tarihsel ve dini açıdan incelenmesi aracılığıyla, bu soruya cevap verilecektir. Osmanlı, Türk, Yahudi ve Avrupalı yazılı ve sözlü kaynakları kullanan kitap, mesihçilik, mistisizm, ortodoksluk, din değiştirme, kripto ve melez kimlikler, modernizm ve hafıza gibi çeşitli konuları birbirlerine bağlayan enteresan bir konuyu ele almaktadır. Bilhassa da, şu tarihsel soruları ele alıp onları dinsel, toplum-

1. İzmir Yahudi cemaatinin iki aylık bülteni *Diyalog*'daki isimsiz bir mektuptan alıntı. "Acıları Anlamak", Aralık 2011, s. 89-95.

sal ve küresel tarihe yayılan geniş bir tarihyazımı içine oturtmayı hedeflemektedir: Hareketin Osmanlı ve Türk bağlamı ile bunu müteakip ortaya çıkan mezhebi gelişmelerinin anlamı nedir? Hareket erken modern dönemde nasıl hızla küresel bir karakter kazanmış ve hemen ardından, kendisini mezhebi bir varlığa dönüştürmüştür? Dönmeler, erken modern dönemden modern zamanlara geçiş sürecinde gizemli kripto-kimliklerini nasıl elde etmişlerdir? Dönmeler, grup olarak da, birey olarak da, farklı zaman dilimlerinde, mesihçilik, modernizm, hafıza gibi harici ve dahili toplumsal ve entelektüel baskıları nasıl sürekli dönüştürmüşler ve bunlara nasıl tepki göstermişlerdir? Ve son olarak, Dönmelerin, Osmanlı ve Türk modernleşmesindeki rolü nedir?

Sabataycı hareketin ortaya çıkışı ve çöküşü (1665-1666), erken modern dönem tarihinin en çarpıcı hadiselerinden birisidir. Dinin belki de en çok dikkate alındığı bir zamanda, on binlerce insan, dünyanın farklı diyarlarından mesihçi şevkle harekete katılmış, gündelik hayatlarının akışını bir kenara bırakmış, kıymetli eşyalarını satmış ve Vaat Edilmiş Topraklar'a giden yolda, mesih olduğu iddiasındaki Sabatay Sevi'nin (1626-1676) safına katılmak için yollara düşmüştür. Ancak kısa bir müddet sonra bu büyük beklentiler, mesihin beklenmedik bir şekilde Müslüman olmasıyla yıkılmıştır. Hareketin hâlâ varlığını sürdüren grift mirası, Yahudi toplumsal hafızasında, Carlebach'ın ifadesiyle, birbirleriyle ilişkili, ancak özdeş olmayan iki biçimde kendisini tezahür ettirir: "heretik teoloji" ve "mezhepçilik."[2] Ancak, hareketin, yalnızca Yahudilikte değil, Dönmeler vasıtasıyla İslam'da ve Polonya ile Doğu Avrupa'daki Frankistler (veya Dönmelerin tabiriyle, *Polonyoz*lar) vasıtasıyla da Hıristiyanlıkta süregiden bir mirası olagelmiştir.[3] Büyük dünya dinlerini aynı anda böylesi etkileyebilen birkaç tarihsel hadise vardır. Bu kitapta, Yahudi ve Hıristiyan Sabataycılara yeri geldiğinde işaret edilse de, başlıca odak noktası Dönmeler olarak da bilinen "Müslüman" Sabataycılar olacaktır.

"Din değiştirmiş mesih"in 1676'da ölmesinden sonra, takipçileri, Osmanlı İmparatorluğu'nda kapalı bir hayat yaşamaya başlamışlar ve Yahudi, Hıristiyan ve İslami inanç ve ritüelleri harmanlayan apokaliptik yeni bir teoloji geliştirmişlerdir. 1676 ila 1720 yılları arasında, artık Dönme denilmeye başlanmış cemaat, sa-

2. Elisheva Carlebach, *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moshe Hagis and the Sabbatian Controversy*, New York: Columbia University Press, 1990, 8.

3. Frankistler için bkz. Pawel Maciejko, *Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement 1756-1816*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.

hihlik ve otorite konularındaki çekişmeler üzerine üç alt mezhebe ayrılmıştır. Sıkıca muhafaza edilmiş cemaatleri içinde Dönmeler, günümüze kadar, gizemli ve melez kimliklerini sürdürmeyi başarmışlardır. Daha çok Selanik, İstanbul ve İzmir gibi Osmanlı kentlerinde yaşamışlar ve Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti'nde önemli ekonomik, siyasal ve entelektüel roller oynamışlardır. Tabiatıyla, 17. yüzyıldan beri Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman gözlemciler için, inançları ve uygulamaları, en ilgi çekici ve merak uyandırıcı konuların başında gelmiştir.

Bu kitapta, bir dizi birbirlerine bağlı tez eşliğinde, Sabataycı mesihçiliğin, erken modern dönemde şaşırtıcı bir hızla yayılmasını sağlayan dini-toplumsal-siyasi şartlar bulduğunu göstermeye çalışıyorum. Buna mukabil, Osmanlı otoriteleri, hareketi kontrol etmek için çeşitli tedbirlere başvurmuş; ne var ki karşısında, harici müdahalelerden kaçınmak için esnek kimlikler kullanan kripto-Yahudi Dönmeleri bulmuştur. 18. yüzyıl başlarıyla birlikte, Dönmeler, mesihin "İkinci Geliş"ine kadar Dönme cemaatlerinin ayakta kalmasını temin etmeyi amaçlayan bir dizi katı toplumsal ve dini talimat içeren, ünlü On Sekiz Emir'i takip ederek Müslüman ve Yahudi kimliklerini muhafaza eden üç ayrı kripto-cemaat oluşturmuştur.

Ancak 19. yüzyılda Dönmeler, sayıları giderek artan bir şekilde, dini kimliklerini terk etmiş ve Osmanlı İmparatorluğu ile daha sonra da Cumhuriyet Türkiyesi'nde gelişen etkili Batılı tarzdaki ekonomik ve eğitim ağlarına dahil oldukça sekülerizm, bireycilik ve diğer modern fikirleri benimsemiştir. Bana göre, bu kendini muhafaza süreci sırasında, dinsel ve kültürel Dönmeler, kısmen On Sekiz Emir'de ayrıntılandırılan dahili dini yükümlülükleri nedeniyle ve kısmen de çevrelerindeki harici baskı nedeniyle, bir *suskunluğun yükü* felsefesini veya *maasa duma*[4] felsefesini içselleştirmiştir. Bu kitapta, bu felsefenin, Dönme Kabalası'nın

4. *Maasa duma* ifadesi, Tevrat'tan (İşaya 21/11-12) alınmadır. "Duma diyarının yükü. Biri Seir'den bana sesleniyor: Bekçi geceden ne var? Bekçi, geceden ne var? Bekçi dedi: Sabah geliyor, gece de geliyor; eğer sormak istiyorsanız sorun; geri dönüp gelin." [Kitab-ı Mukaddes alıntılarında, Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin çevirisi esas alınmış, uygun yerlerde metinle mutabakatı sağlamak amacıyla küçük değişikliklere gidilmiştir. ç.n.] Bu kıssanın Babil tutsaklığı esnasında Yahudileri işaret ettiği, yaygın olarak kabul edilir. Bir yoruma göre, Duma suskunluk ile ölümün sakinliğinin meleğidir. Bkz. Gustav Davidson, *A Dictionary of Angels*, New York: Free Press 1994, s. 99. Bu hayli simgesel ve muğlak terim, Yahudi ve diğer ezoterik geleneklerde bir dizi anlama ve temsile sahiptir. (Sayısal değeri, *gematria*'sı, 415 olan) *maasa*, iş, faaliyet, emek, ağırlık ya da yük şeklinde tanımlanabilir. (Sayısal değeri, *gematria*'sı, 65 olan) *dumah* da, sükût olarak tanımlanabilir. *Maasa dumah*'ın *gematria*'sı 480'dir; bu da, ("Rabbin yükü/işi" demek olan) *maasa adonai*'nin 480 olan *gematria*'sına denktir. *Dumah*, Edom'a (Hıristiyanlığa) da İsmail oğullarına da (Tekvin, 25:14) işaret edebilir. Dolayısıyla, terim, Edomitlere (Hıristiyanlara) ve İsmaililere (Müslümanlara) karşı bir kehanet olarak okunabilir: Edomitlerin/İsmaililerin Yükü.

merkezini oluşturduğunu ileri sürüyorum. Dönmeler, yüzyıllar boyunca mesihçilik, modernizm ve hafızanın dahili ve harici meydan okumalarına tepkilerini biçimlendiren, "manevi" ve maddi cezaların tehdidi altında kimliklerini gizli tutmaları gerektiğine inanmaya başlamışlardır. 20. yüzyılda "özgürleşmiş" Dönmeler dahi, tıpkı bugün Müslüman bir toplumda konumlarını emniyete almak için geçmişleri hakkında bu suskunluğu sürdürmeye devam eden Dönmeler gibi, bir biçimde travmatik ve sekülerleşmiş bir *suskunluğun yükü*nü taşımayı sürdürmüşlerdir.

Dönmeler mahrem yaşam ve inançlarıyla ilgili olarak nüfuz edilemez ve "zorunlu" kalınmış bir suskunluk taşısalar da, varlıkları her zaman "aşikâr bir sır" olmuştur. *Suskunluğun yükü*nü taşımaları dolayısıyla baskılanmış duygular Dönme tarihinin karmaşıklığına başka bir kademe daha eklemiş ve bilişsel bir ahenksizlik, bir travma ya da Houman Sarshar'ın başka bir bağlamdaki nitelemesiyle, geçmişi bir tür "hatırlama endişesi" oluşturmuştur.[5] Bazıları için, derununda taşman anlatılmamış bir hikâyeden daha büyük bir ıstırap olamaz. Giriş'in başındaki epigraftaki duygular, çağdaş bir Dönme'nin ifadeleridir, ne var ki asırlar boyunca Dönmelerin matemini de yansıtmaktadır.

Dönmelerin ilginç tarihi, yakın zamanlarda bir dizi Yahudi, Avrupa ve Osmanlı tarihi uzmanı tarafından incelenmiştir; ne var ki Sabataycı hareket ve sonrasındaki gelişmeler Osmanlı ve Türk toplumsal ve dini bağlamında uygun bir yere tam olarak oturtulamamıştır. Örneğin, Gershom Scholem'in 1973 tarihli, bin sayfayı bulan meşhur *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah* adlı kitabında, hareketin fiziksel ve toplumsal bağlamına dair bir anlam elde etmek neredeyse imkânsızdır; öyle ki okuyucu bu eserde anlatılan hadiseleri, dünyanın herhangi bir yerinde meydana gelmiş zannedebilirdi. *Longue durée* yaklaşımına sahip olan elinizdeki çalışma ise, Sabataycı hareketi 17. yüzyıl Yahudi ve Avrupalı dinsel bir çerçeve içine yerleştiren, Scholem'in *Sabbatai Sevi* adlı eseri de dahil, birçok çalışmayı tamamlamayı ve kimi zaman da onları revize etmeyi amaçlamaktadır. Örneğin konunun ilk Türkçe akademik çalışması olan, ne var ki büyük oranda dini-milliyetçi, Dönme karşıtı bir duygusallığa yaslanan Abdurrahman Küçük'ün 1979 tarihli *Dönmeler Tarihi* adlı eserini de, çeşitli açılardan, revize etmeye çalışır. Bunun yanı sıra, Sabataycı hareketle ve sonrasıyla erken dönem modern Avrupa bağlamında

5. Houman Sarshar, "Foreword," Hilda Nissimi, *The Crypto-Jewish Mashhadis* içinde, Portland, OR: Sussex Academic Press, 2007, s. 7.

ilgilenen, Elisheva Carlebach'ın 1990 tarihli *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moshe Hagis and the Sabbatian Controversy*'sine; Matt Goldish'in 2005 tarihli *The Sabbatean Prophets*'ine ve Ada Rapoport-Albert'in 2011 tarihli *Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zevi, 1666-1816* adlı çalışmalarına da katkıda bulunmaya gayret eder. Türkçe kaynakların önemine dikkat çeken, lakin dil engeli nedeniyle onları yeterince kullanamayan Jacob Barnai'nin 2000 yılında İbranice olarak yayımlanan *Sabbatianism: Social Perspectives*'ine eklemeler yapar. Son olarak, ilk kez Türkçe kaynakları sistematik olarak kullanan, ancak Dönmelerin toplumsal tarihini Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyet'in ilk dönemi aralığında inceleyen Marc Baer'in 2007 tarihli önemli kitabı *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks* adlı çalışmasında ortaya atılan, Dönmelerin, mutasavvıflarla ilişkilerine ve modern dönemlerdeki hayatta kalma mekanizmalarına dair çeşitli soruları yanıtlamaya girişir. Elinizdeki kitabın ana amacı, konu hakkındaki mevcut literatürde var olan hatırı sayılır bir boşluğu doldurmak ve hareketi geniş bir dini, kültürel ve toplumsal bağlamda ele alarak bu tarihe daha fazla nüans sağlamak; ikinci olarak da, konu hakkındaki çalışmalarda eksik olan Osmanlı-Türk bağlamını inceleyerek hareketin ve akabindeki mezhepçi gelişmelerin kapsamlı bir toplumsal ve dini tarihini ortaya çıkarmaktır.

Kitabın bölümlerine dair kısa bir özet sunmadan önce, "gizli" cemaatleri çalışırken karşılaşılan şahsi ve metodolojik meseleler üzerine bir şeyler söylemek isterim. Dönmeler gibi gizli ya da yarı-gizli topluluklar, tabiatıyla büyüleyicidir; lakin akademik bir araştırma konusu olarak çalışılması çeşitli güçlükler çıkarır. Suskunlukları nedeniyle kaynak kıtlığıyla karşılaşılmakla kalınmaz, suskunluk hakkında yazmak da, topluluğun "sırları"nı açığa çıkarmak gibi ahlaki bir ikilem doğurur. Dönme cemaatinin günümüzde de varlığını sürdürmesi, bu cemaat ya da üyeleri hakkında yazmayı daha da zorlaştırır. Böylesi güçlüklerin üstesinden gelmek için, özellikle Dönme tarihinde hiçbir şey basit olmadığı veya yüzeysel olarak değerlendirilemeyeceği için, araştırmacının yeni metodolojik yaklaşımlara ihtiyacı vardır. Doğru ve yanlışın değişken doğasının sürekli olarak bilincinde olmak gerekmektedir. Her şeyin çok katmanlı bir anlamı vardır. Elinizdeki çalışma, nadiren de olsa, Dönmeler ve gözlemcileri tarafından üretilen söylentileri dahi dikkate alır. Sözlü geleneğin ana kaynaklarından birisi olarak söylentiler, üretilen mesajın nesilden nesile aktarılmasına yar-

dım eder; ancak söylentilere dayalı rivayetler, Vansina'nın da belirttiği gibi, hadiselerin kendilerinden ziyade ifade olundukları zamandaki zihniyet hakkında daha fazla şey söylerler.[6] Bu açıdan, elinizdeki çalışma, gizli bir cemaat hakkındadır; lakin aynı zamanda bu cemaatin gözlemcileri de hakkındadır.

Tarihsel hafıza konusundaki çalışmasında Le Goff, toplumsal hafızaları "aslen sözel" olan toplumlar ile "aslen yazılı" olan toplumlar arasında bir ayrım yapar.[7] Dönmeler birinci kategoriye yakındır, zira "kripto" tarihlerinin çoğunluğu, sözel geleneğin çeşitli biçimleri aracılığıyla aktarılmıştır. Ancak 15. ve 16. yüzyıl İspanya ve Portekiz'indeki kripto-Yahudi Marranoların aksine, Dönmeler, Osmanlı İmparatorluğu'nda Engizisyon'a tabi tutulmamış ve dua kitapları, ilahiler, mimari şaheserler, mezarlar, mezar taşları, fotoğraflar ve yemek pişirme yöntemleri de dahil, çeşitli görülür ve görünmez sözlü ve yazılı "metin" türleri vasıtasıyla, hafızalarını aktarabilmişlerdir. Her nesil, unutmalar ya da ilaveler olsa da, bu hafızaları, amaca matuf olarak yapılandırılmış bakış açısıyla yeniden biçimlendirmiştir. Belirli bir anda kullanılan geçmiş, bizatihi geçmiş değildir; siyasal fikirlere, şahsi arkaplana ve Dönme veya Dönme olmayan yazarların mizacına uygun olarak, "süzülmüş", "muhayyel" ve "nakledilmiş" bir şeydir. Dolayısıyla, Le Goff'un da belirttiği gibi, tarihçinin görevi, bu hafızayı disipline sokmak ve "bu hafızalardan ve unutulanlardan bir hikâye geliştirmek, bunları kavranılabilecek bir şeye dönüştürmek"tir.[8]

Smart'a göre, bütün dinler, belirli "tarihsel" ve "tarih-üstü" boyutlar taşır. Bu boyutlar, ameli ve törenseldir; deneysel ve hissidir; anlatısal ve mitiktir; öğretisel ve felsefidir; etiksel ve hükmidir; toplumsal, kurumsal ve maddidir. "Tarihsel" boyut ampirik olarak çalışılabilirken, "tarih-üstü" boyutu, inançlarının ve hislerinin anlaşılmasını gerektirdiğinden, yalnızca söz konusu dinin mensuplarıyla diyalog kurulması vasıtasıyla incelenebilir.[9] Dönme geleneğinde de bu boyutlar tespit edilebilir. Ancak, kriptodinleri incelerken, ilave bir boyuta, "sır ve görülmezlik" boyutuna ihtiyaç duyarız; bu boyut, diğer boyutları da belirli bir oranda biçimlendirir. Kripto-dinsel bir bağlamda, "tarih-üstü" boyut ne kadar fazla kavranırsa, "sırları" ifşa etme konusunda ahlaki bir iki-

6. Jan Vansina, *Oral Tradition as History*, Madison: University of Wisconsin Press, 1985, s. 6.

7. Jacques Le Goff, *History and Memory*, New York: Columbia University Press, 1996, s. 54.

8. Le Goff, *History and Memory*, s. xii.

9. Ninian Smart, *The World's Religions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 11-22.

lem de o kadar fazla belirginleşir. Araştırmacı kendisine emanet edilen bütün sırları ifşa etmese (ya da edemese) bile, bu sırlar söz konusu kripto-dinler hakkında işitilen ya da okunan şeylerin makul olup olmadıklarını değerlendirmeye ve aydınlatmaya yardım eden yeni bir bilgelik biçimi sağlar. Fakat profesyonel bakış açısından araştırmacı, bazı tezleri için yeterince somut delil sunamayabileceğinden dezavantajlı bir konumdadır; çünkü söz konusu delil, söz konusu cemaatin mevcut üyelerine zarar verebilecek sır bir bilgiyi ifşa edebilir.

Çalışmalarım sırasında karşı karşıya kaldığım başka bir zorluk da, Dönmelerin, bazı gözlemcileri tarafından homojenleştirilmesi ve birbirine karıştırılmasıdır. Bu, "çifte birbirine karıştırma" (*double conflation*) adını verdiğim bir yanlışlığa (*fallacy*) yol açar. İlk karıştırma düzeyinde, Yakubi, Karakaş ve Kapancı olarak, üç ayrı Dönme mezhebi ayrışmamış ve homojen tek bir cemaatmiş gibi değerlendirilir. Karıştırmanın ikinci düzeyi ise, Dönme mezhepleri arasında, 19. yüzyılda etkisini hissettirmeye başlayan başka bir ayrışmanın farkına varılmamasıdır. Modernleşme döneminde, her bir mezhep, ortodoks, reformist ve asimilasyoncu eğilimlere göre, bir kez daha bölünmüştür. Başka bir ifadeyle, artık önümüzde ortodoks, reformist ve asimilasyoncu Yakubi, Karakaş ve Kapancı Dönmeler vardır. Dolayısıyla, farklı Dönme tarihleri gerektiği gibi tespit edilebilmelidir ki zamanla hangi mezhebin yok olduğunu ve hangi mezhebin de hayatta kaldığını görebilelim. Örneğin, ortodoks Karakaş Dönmeler, diğer gruplardan daha uzun hayatta kalmışlar ve günümüze kadar yaşayabilmişlerdir. Dolayısıyla, çağdaş araştırmacıların, Dönme tarihini, Dönmelere dair bilgimizin çoğu onların geleneğinden geldiğinden, ortodoks Karakaş perspektiften yeniden inşa etme ihtimalleri söz konusudur.

Dönmeler mevzusu, modern Türkiye'de ve Ortadoğu'nun bazı bölgelerinde, halihazırda, hayli su götürür komplo-yüklü konulardan birisidir ve çeşitli spekülatif ve komplocu çalışmalara konu olmuştur ve olmaya da devam edecek gibi görünmektedir. Bu çalışma ise Dönmeleri ötekileştirmeden, homojenleştirmeden ve klişeleştirmeden, sansasyonel olmayan dengeli ve akademik çalışmalara duyulan ihtiyacı karşılamaya yöneliktir. Çoğunlukla –ama her zaman değil–, dinsel sağdan neşet eden komplo teorileri, Dönmeleri, Osmanlı rejimini ortadan kaldıran ve onun yerine, seküler bir Türk cumhuriyeti kurmak için imparatorluğu çöküşe sürükleyen, Yahudiliğin ve Siyonizmin gizli

bir kolu olarak göstermeye çalışmaktadır. Türkay Salim Nefes, başarılı çalışmasında, Dönmeler hakkındaki komplo teorilerini, onları siyasal patolojiler olarak değerlendiren klasik bir yaklaşımla değil, toplumsal ve siyasal semptomlar olarak gören kültürel bir bakışla anlamaya çalışır. Komplo teorilerine dair tarihsel analizlerden topladığı delillere ve Türkiye'deki çeşitli siyasal partilerin mensuplarıyla yaptığı görüşmelere dayanan Nefes, Dönme cemaatinin sırrının, hariçten algılandığı şekliyle, komplo teorilerinin üretiminde ve yayılmasında önemli bir rol oynadığı sonucuna varır. Bütün siyasal parti mensupları, kendi siyasal duruşlarını ispat etmek için komplo teorilerini ya kabul etmekte ya da reddetmektedir.[10] Dönmelerin dini ya da toplumsal baskıdan kurtulmuş özgür bir hayatı yalnızca modern seküler Türkiye'de yaşayabildiklerini teleolojik bir tarzda varsayan çalışmalar da vardır. Böylesi teleolojik akıl yürütmelerin tehlikesine dikkat çeken Kafadar, Osmanlı ve Türkiye çalışmalarındaki genel bir eğilimi şöyle vurgular: "Kemalist pozitivizm" etkisi altındaki birçok entelektüel ve bilim insanı, katı bir seçmecilikle Osmanlı tarihine bakar ve o tarihi de Türk milli-devletinin kaçınılmaz ve muzaffer doğuşu için bir arka plan olarak değerlendirir.[11]

1990'ların ortalarından beri Dönmelikle ilgili konularda çalışıyorum ve çalışmalarımda Osmanlı'yı/İslam'ı çalışan bir uzmanın vasıflarını Yahudi ve Avrupa tarihini çalışan bir uzmanın vasıflarıyla birleştirmeye gayret ediyorum. Yıllar geçtikçe, bizzat Dönmeler konusunda çalışma sürecim, kendi başına ilginç bir konu haline geldi. Konu hakkındaki kaynak eksikliği, araştırmam sırasında sayısız tıkanma, geri dönüş ve zorluk yaşamama neden olduğu gibi, bazı yeni kaynaklar ile "hatırlama endişesi" ve "suskunluğun yükü"nden kurtulan bazı Dönmeler sayesinde, sayısız aydınlanma anı da yaşadım. Bu Dönmeler suskunluklarını, sıradan mülakatlar esnasında değil, daha ziyade, yıllar içinde karşılıklı güven, takdir ve dostluk geliştikçe yaptığımız sayısız muhabbette bozdular. Benim gibi "harici" birisiyle konuşmaları aslında "günah"tı; ama yine

10. Türkay Salim Nefes, "The Function of Secrecy in Anti-Semitic Conspiracy Theories: The Case of Dönmes in Turkey", *Conspiracy Theories in the United States and the Middle East: A Comparative Approach* içinde, der. M. Reinkowski ve M. Butter Berlin: De Gruyter, 2014, s.139-156. Dönmelerle alakalı komplo teorileri için ayrıca bkz. Marc Baer, "An Enemy Old and New: The Dönme, Anti-Semitism, and Conspiracy Theories in the Ottoman Empire and Turkish Republic", *Jewish Quarterly Review*, 103.4 (Sonbahar 2013): s. 523-555.

11. Cemal Kafadar, "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature", *Studia Islamica*, 69 (1989), s. 126.

de konuştular. Onlara duyduğum saygıdan bu kişilerin adlarını veya bazı "sır"larını bu çalışmada açıklamayacağım.

Dönmelerin sözlü ve yazılı gelenekleriyle uzun meşguliyetimin, ayrıca yukarıda zikrettiğim metodolojik meselelere dair düşüncelerimin bir sonucu olarak, 2004'te bitirdiğim doktora tezimi ve Türkçede 2007'de *Sabatay Sevi ve Sabataycılar* adıyla yayımlanan kitaptaki Dönme tarihine ilişkin varsayımlarımdan ve tezlerimden bazılarını gözden geçirmeye mecbur kaldım. Bazı yeni kaynaklar ve bilinen kaynakların yeniden okunması, özellikle de Osmanlı arşiv belgeleri, 19. yüzyıl misyoner kayıtları ve 20. yüzyılda 1924 tarihli [Dönme] Yalman'ın,[12] 1924-25 tarihli [Dönme] Karakaş Rüştü'nün, 1924 ve 1939 tarihli [Dönme] Gövsa'nın,[13] 1927 tarihli [muhtemelen Dönme] Oruç'un[14] beyanları ile çağdaş Dönmelerin önemli şahitlikleri, konuya vâkıf bir harici olarak tarihsel meseleleri yeniden düşünmeme yol açtı. Dönmelerin sırları, Dönmelerin sufizmle ilişkilerinin boyutu ve çağdaş dönemlerde varlıklarına dair (yanlış) algılar konusundaki önceki varsayımlarımı ve tezlerimi yeniden ele almama neden oldu.

15. ve 16. yüzyıl İspanya ve Portekiz Marranoları ve Moriskoları; 17. yüzyıl Fransız Huguenotları; 19. yüzyıl İranlı Meşhediler ya da Osmanlı İmparatorluğu Bogomilleri, Hubmesihileri, Kromluları, İstavrileri, Hemşinlileri ve Patriyotlar (Vallahiler) gibi tarihsel ve çağdaş gizli cemaatleri çalışanların, çalışmaları esnasında benzeri zorluklarla ve anlık aydınlanmalarla karşılaştıklarına inanıyorum.

Sabataycı hareketin ve mezhepçi gelişmelerinin kapsamlı bir tarihini sunmayı amaçlayan bu kitap sekiz bölüme ayrılmıştır. Hadiselerin ana hikâyelerini merkezde tutarak her bir bölümde siyasal, toplumsal ve kültürel meseleler ele alınmaya çalışılmıştır. İlk bölüm, Sabatay Sevi'nin (1626-1676), 1665'teki mesihçi hareketin ortaya çıkışına kadarki hayatıyla ilgilidir. Sadece mesihçi bir figür veya küçük bir mesihçi çevreyi değil, kitlesel bir hareketi anlama çabası, geniş çaplı dini, sosyal, siyasal ve ekonomik etkenleri dikkate almalıdır. Dolayısıyla, Osmanlı siyasal, toplumsal, ekonomik ve dini bağlamı, hareketin kabullenilmesini, yayılmasını ve gidişatını biçimlendiren en önemli etkenlerden biridir. 17. yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu farklı düzeylerde bir dizi

12. Ahmet Emin Yalman on bölüm halindeki beyanlarını "Bir Tarih Müdekkiki" mahlasıyla yayımladı: "Tarihin Esrarengiz Bir Sahifesi", *Vatan*, 11-22 Ocak 1924.

13. İbrahim Alaattin Gövsa, *Sabatay Sevi*, İstanbul: Semih Lütfi Kitapevi, 1940.

14. Arif Oruç, tarihsel bir kısa roman şeklinde ve elli dört bölüm halinde olan beyanını, Ayhan mahlasıyla yazdı, "Dönmelik Nasıl Çıktı Nasıl İnkişaf Etti?", *Son Saat*, 24 Mayıs-20 Ağustos 1927.

krize ve değişime tanıklık etmişti. Ortaya çıkan savaşlar, şiddetli ayaklanmalar ve bunların amansızca bastırılması, birçok tarihçinin, bu yüzyılı, ya "çöküş çağı" ya da "kriz ve değişim çağı" olarak görmesine yol açtı. Sabataycı hareket, bu yüzyıldaki çalkantıların içinde filizlendi.

İkinci bölüm, Avrasya eksenindeki Yahudi, Hıristiyan ve diğer mesihçi binyılcı cemaatlerin farklı nedenlerden dolayı inançlarının doruğuna eriştiği dönemde, Sabataycılığın yaşadığı medcezirleri izah ediyor. Osmanlı otoriteleri Sevi'yi affetme karşılığında İslam'ı benimsemeye zorladıklarında hareket de sona erdi; lakin mesihçi inananlardan bazıları gizli bir mezhep kurdu. Bu bölüm, Sevi ile takipçilerinin ihtida etmiş Müslüman'a dönüşümlerinin hikâyesini anlatıyor. Yeni ve mevcut kaynakların yeniden okunmasına dayanarak hareketin büyüklüğü, Sabataycı hadiseye Osmanlı sultanının dahli, Sevi'nin ihtidadan sonra edindiği mevki gibi tarihçiler arasında tartışılıp durulan sorulara cevaplar aranıyor. Bölümün ana tezi, Osmanlıların Sabataycı hareketi olası bir şiddetli kalkışmaya sahip siyasal bir ayaklanma (*huruc*) olarak değil, heretik dini bir hareket (*fitne*) olarak gördüğü şeklindedir. Netice itibarıyla, Sabataycı hareketin kaderi, yeraltına inen ve mezhepçi bir hayatı benimseyen diğer Osmanlı non-konformist hareketlere benzemiştir. İkinci olarak –yaygın kanaatin aksine– hareketin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki tesiri, Avrupa'nın Yahudi ve Hıristiyan cemaatlerine tesiri kadar güçlü ve yaygın olmamıştır. Bunun nedeni, bana göre, Osmanlı Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanları arasında binyılcı kaygıların görece zayıf olmasıdır.

Üçüncü bölüm, Sabatay Sevi'nin ölümüne kadarki hayatıyla ilgilidir. Sevi, ihtida ettikten sonra, İslam ile Yahudilik arasında geliş gidişlerle dolu bir on yıl kadar daha yaşamıştır. 1666'da Edirne Sarayı'nda Abdullah oğlu Aziz Mehmet Efendi olarak yeni hayatına başlamış ve 1676'da Arnavutluk'ta sürgünde, Sabatay Mehmet Sevi gibi melez bir kimlikle hayata gözlerini yummuştur. Bu yıllarda, ihtidası ile yeni kimliği arasındaki hadiseler kendisi ve takipçilerinin kimliklerini yeniden ve yeniden biçimlendirmiştir. Sabatay Sevi'nin benlik algısı, takipçilerinin algısı ve Osmanlı otoritelerinin algısı, kimliğinin, Yahudiliğin ve İslam'ın sınırları arasında salınıp durmasına yol açmış; sonuçta da, sonraları Dönme diye bilinen, nevi şahsına münhasır bir mesihçi cemaatin ortaya çıkmasıyla neticelenmiştir. En önemlisi de, uluhiyete *(Godhead)* yeni bir anlam vererek "sır"rının ölçütlerini kendisi biçimlendirmiş ve bunu "seçilmişin seçilmişi" mensuplarıyla paylaş-

mıştır. Bu, *suskunluk yükü* felsefesinin Dönme Kabalası'nın bir parçası olmaya başladığı bir dönemdir.

Dördüncü bölüm, 1676 ila 1720 yılları arasında Dönme mezheplerinin oluşum dönemini, özellikle "kehanet gerçekleşmediğinde" dini cemaatlerin başına gelenler açısından ele almaktadır. Sevi'nin ölümünden dolayı mesihçi zafer kehaneti gerçekleşmediğinden, Sevi'ye inananlar içine kapalı mesihçi bir cemaate dönüşmüştür; bunlar, *suskunluğun yükü* felsefesinin ilkelerini belirleyen On Sekiz Emir diye bilinen belirli toplumsal ve dini ilkeler etrafında örgütlenmiştir. Bu emirler, asırlardır süregelen Dönme cemaat kimliğinin ve uygulamalarının devam etmesindeki en temel unsurlardan biridir. Ne var ki cemaat, mesihçi ruhun hakiki hamisinin kim olduğu konusundaki ihtilaflar nedeniyle üç mezhebe bölünmüştür. Bu gruplar, birçok farklı isimle anılan, ancak nihayette 20. yüzyılda Yakubi, Karakaş ve Kapancı diye düsturlaştırılan üç çeşit Sabataycılık oluşturmuştur. Bu bölümde, erken modern dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda dini bir cemaat olmanın anlamı da tartışılmaktadır.

Beşinci bölüm, 18. yüzyıl ile 19. yüzyıl başlarına kadar süren ve genellikle Dönme karanlık çağı olarak bilinen dönemin tarihini yeniden inşa etmeyi hedeflemektedir. Bu bölümde, söz konusu dönemin Dönme tarihi için hayli önemli olduğu ileri sürülmektedir; zira paralel bir zaman ve mekân içinde, mesihçi özyönetimlerini sürdürmelerine imkân tanıyan kendine münhasır teolojik ve toplumsal uygulamalarını "suskunluk içinde" bu dönemde geliştirdiler. Bu dönem zarfında, Dönmeler ile Avrupa'daki gizli Sabataycılar arasındaki ilişki hiç kesilmemiştir.

Altıncı bölüm, 18. ve 19. yüzyıllarda Dönme cemaatlerinin muamma toplumsal ve dinsel kimliklerini nasıl sürdürdükleri sorunuyla ilgilidir. Ayrıca Dönme Kabalası'nın çerçevesinin nasıl inşa edildiğini inceler. Bu meseleyi değerlendirirken, İber Yarımadası'ndaki Marranolar ile İran'daki Meşhediler gibi benzeri kripto-Yahudi örnekleri tabloya dahil edilmeye çalışılmaktadır.[15] Cemaatin hayatta kalabilmesine dair soruya verilebilecek kısa cevap, Dönmeler için manevi ve maddi rehberlik ile uygulama çerçevesi sunan yukarıda sözü edilen On Sekiz Emir'dir. Kendi hayatlarını sürdürebilmek ve bilgilerini gelecek nesillere aktarabilmek

15. 1839'da, İran'daki Meşhedi Yahudileri İslam'ı benimsemeye zorlanır. Bazıları kaçmayı başarırsa da çoğu yalnızca haricen İslam'ı kabul eder. Bunların soyundan gelenlerin çoğu, 20. yüzyılda Batı'ya göç etmiş ve Yahudiliğe dönmüştür. Bkz. Raphael Patai, *Jadid al-Islam: The Jewish "New Muslims" of Meshhed*, Detroit: Wayne State University Press, 1997; Hilda Nissimi, *The Crypto-Jewish Mashhadis*.

amacıyla, Dönmeler, kendi mezarlıklarının, ibadethanelerinin, törenlerinin, yardımlaşma tarzlarının ve hatta mahkemelerinin olduğu paralel bir zaman ve mekân oluşturmuşlardır. Bu alanda daha çok evde yaşayan kadınlar, kültürü taşır ve "bilgi"yi gelecek nesillere aktarırken, erkekler de paralel dünyalar arasında bir tür "aracı" rolü oynamışlardır. Paralel dünyalarında, Dönmeler, kendilerini, post-mesiyanik ve mistik bir Yahudi dünya içinde yeniden yeniden biçimlendirmişler ve kendi Kabalalarını yaratmışlardır. Klasik Luriacı Kabala'da,[16] bu dünya *atzilut* (sudur âlemi) olarak tasvir edilir ve dört manevi âlemin (*assiah*, *yetzirah*, *beria* ve *atzilut*) en yücesidir. *Atzilut* âlemi, mesihin gelmesiyle ve mevcut *beria* âleminin yasasını iptal ederek mesihçi çağı başlatmasıyla, *beria* Torasını da *atzilut* Torasıyla değiştirmesiyle başlar. Ancak, Dönme Kabalasında, onu geleneksel Yahudi mesihçi tahayyülden ayıran önemli bir nokta vardır: Dönmeler, mesihin zaten gelmiş olduğuna, ama nihai kurtuluşa kadar gizlendiğine inanır. Bu yeni mesihçi teolojiye göre, mesih, onlara, mesihçi çağın gelişinin müjdesini vermiş ve ardından da onları çok ince bir örtünün altında uyumaya bırakmıştır. Mesihin ruhu seçilmiş Dönme ailelerinden birisinin bir mensubu olarak geri gelecektir. Bu teosofi, Karakaş mezar taşlarından birisine kazınan "Sakladım söyleyemedim derdimi gizli tuttum uyuttum" sözlerinde görülebilir. Kendilerini "seçilmişin seçilmişi" olarak düşünen Dönmeler, kamusal alanda İslami bir hayat tarzını yaşamaları ve dini ibadetleri yerine getirmeleri; Sabatay'ın İkinci Gelişi'ne inanmaları; kendi aralarında evlenmeleri; domuz eti yenmesi, memnu

16. Luriacı Kabala, Osmanlı Safed'inden Isaac Luria (1534–1572) tarafından geliştirilmiştir. Ari olarak da bilinen Luria, dünya tarihinin en büyük mistiklerinden birisidir ve kendinden sonraki bütün kabalistleri ve diğer mistikleri derinden etkilemiştir. Luria'nın hayli karmaşık öğretisinin merkezinde, Tanrı'nın evreni yaratmasına ve evrende şerrin varlığına dair eksiksiz bir mitolojik açıklama bulunur. Basitçe izah etmek gerekirse, bu açıklamaya göre, başlangıçta yalnızca Tanrı vardı. Bir gün Tanrı evreni yaratmaya karar verdi. Ancak yaratma için kendi içinde bir boşluk hazırlamaya ihtiyaç duydu; zira kendisi dışında başka hiçbir mekân yoktu... Boşluk içindeki karanlığı ve şer güçleri yok etmek için içinde on sefirot olan muazzam bir aygıt tasarladı; bu aygıt vasıtasıyla kendi ilahi nurunu göndermeyi ve hiçliğin bütün karanlık köşelerini aydınlatmayı planladı. Ancak bu planda bir şeyler yanlış gitti. İlahi nurun yükü ve akışıyla sefirotlar parçalandı (*Shevirat ha-Kelim*). Nurun kıvılcımları (*nitzotzot*), her tarafa yayıldı ve düştükleri yerde şer kabuklarının (*kelippot*) içine hapsoldu. Bunlar, bu dünyada kötülüğün ve şahsi acıların kökenini oluşturdu. Tanrı mükemmel bir evren yaratamadı ve sefirotları tamir ederek yaratılışı tamamlamak yani bütün nurları hedefine göndermek için yardıma ihtiyaç duydu. Bunun için insanları yarattı ve onları tamamlanmamış, kusurlu ve dağınık evrene gönderdi. Emirlere itaat ederek insanlar nur kıvılcımlarını şer kabuklardan kurtarabilecek, onları sefirotlara geri göndererek onarabilecek ve böylece Tanrı'ya dağılmış evreni tamir etmede (*tiqqun ha-olam*) yardım edebilecekti. Ancak son kıvılcım yalnızca Mesih tarafından kurtarılabilecekti. Bu sistemin en önemli özelliklerinden birisi, varoluştaki düşüşün suçunu Âdem ile Havva'dan alıp Tanrı'ya atfetmesi ve insanı evreni tamir etmekle yükümlü kılmasıdır. Ayrıntılar için bakınız 4. Bölüm. Luriacı Kabala'nın ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah*, 1626-76, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973, s. 22-43.

cinsel uygulamalara girişilmesi ya da Şabat kurallarına uyulmaması gibi, bazı Yahudi Halaka yasaklarının ihlal edilmesi ve *suskunluğun yükü*nün taşınması dahil, On Sekiz Emir'i yerine getireceklerdir.

Yedinci bölüm, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında modernleşmenin ve sekülerleşmenin bir neticesi olarak yeni bir "özgürleşmiş" Dönme elitinin ortaya çıkışına dairdir. Bazı Dönmeler ortodoks değerlerini sürdürmeyi isterken bazıları da bunları reforme etmeyi istemiş; yine, bazıları ise onlardan tamamıyla kurtulmaya çalışmıştır. José Faur *Conversos* adlı kitabında, Converso'ların ya da (14. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar İspanya ve Portekiz'de zorla Hıristiyanlığı kabul eden Yahudi mühtediler olan) Marranoların, Ortaçağlar'ın kiliseye dayalı toplum yapısının çöküşü yanında sekülerlik ile modernliğin ortaya çıkışında bir etken olduğunu ileri sürer.[17] Bu tezin, modernlik ve sekülerlik konusunda Türkiye örneğinde de geçerli olduğunu düşünüyorum. Teleolojik bir mantığa saplanmadan, Dönmelerin Osmanlı ve Türk modernleşme projesinde önemli bir etken olduğunu ileri sürmek mümkündür. Selanik, Osmanlı-Türk modernleşmesinin merkeziydi ve Dönmeler de, bu kentin modernleşmesinin belki de en önemli aktörüydü. 19. yüzyıl sonlarında Dönmelerin Selanik'teki ilk görünür kurumu olan modern okulların kurulması; grubun kentin uluslararası ticaret ve ekonomide hatırı sayılır gücü; Avrupa'ya yaygın seyahatleri ve Avrupa'da eğitim görmeleri; kentin işleyişine siyasal olarak giderek daha da fazla dahil olmaları, yeni, seküler ve mezhepçi olmayan bir Dönme elitinin oluşmasını sağlamıştı. Ortodoks ve "özgürleşmiş" Dönmeler arasındaki gerilim, Selanik'in ekonomik, siyasal, entelektüel, eğitimsel ve basın hayatında önemli bir rol oynamış ve kentin modernleşmesine büyük oranda katkı sağlamıştı. Yeni Dönme elitleri, kentin filizlenen mason localarının; Jön Türk hareketinin ve onun siyasal tezahürü olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ateşli savunucuları ve mensupları olarak; son olarak da, askerler, siyaset adamları, diplomatlar, işadamları, gazeteciler, doktorlar, hukukçular ve profesörler olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemlerinin elitleri olmuştu.

Sekizinci bölüm, Sabataycılar gibi kripto-dini cemaatleri, modern dünyada ulus-devletlerin doğuşunun merkezine yerleştirerek onları, göç politikaları, modern vatandaşlık, komplo teorile-

17. Jose Faur, *in the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*, New York: State University of New York Press, 1992.

ri, kültür siyaseti ve melez etnik ve dinsel kimlikler gibi siyasal, ekonomik ve toplumsal meselelerle birlikte değerlendirir. Bu dönemlerde, özgürleşmiş ve sekülerleşmiş Dönmeler bile, Müslüman bir toplumda mevkilerini korumak amacıyla *suskunluğun yükü*nü taşımayı sürdürmüştür.

Bu kitap 17. yüzyıl ile 20. yüzyılın başları arasındaki bir dilimi kapsasa da, Dönme toplumu iki önemli değişiklik dışında, modern Türkiye'de büyük oranda aynı kaldığından çağdaş döneme de ışık tutmaktadır. Bu iki değişiklikten birincisi, asimile olmuş Dönmelerin sayısı artarken, ortodoks Dönmelerin sayısı da aşırı sekülerleşme ve karma evlilikler nedeniyle sürekli olarak azalmaktadır; ikinci olarak da, Dönme cemaatleri yani Yakubi, Karakaş ve Kapancılar arasındaki geleneksel ayrımlar kalkmış ve yeni ayrımlar ortaya çıkmaya başlamıştır: Artık "inananlar" ile "inanmayanlar" ya da "kültürel Dönmeler" vardır. Bugün, Türkiye'de tahmini olarak 60-70 bin ve dünyada belki de 10 bin Dönme kökenli kişi yaşamaktadır. Düzenli bir biçimde hazırlanan dini takvimlere, yemek kitaplarına, mezarlıklara ve mezar taşlarına bakıldığında, kültürel Dönmelerden yalnızca 3-4 bin kadarının ortodoks inancı sürdürdüğünü söylemek mümkündür.

İnanıyorum ki hem tarihte ve hem de çağdaş dönemlerde var olan dinleri ve bölgeleri aşan Sabataycı harekete dair bu çalışma, Avrupa, İslam, Osmanlı, Türk ve Yahudi çalışmalarındaki birçok ana konuyla alakalıdır. Umarım bu kitap ihtida, dinden çıkma, "kripto inananlar", gayrimüslimler ve kimlik politikaları gibi konular karşısında farklı İslami tavırları (hoşgörüyü ya da hoşgörüsüzlüğü) anlamada Osmanlı ve Türkiye çalışmalarına; kripto-cemaatlerin hayatta kalma stratejilerini anlamada dini çalışmalara; "postmesiyanik Yahudileri" anlamada Yahudi çalışmalarına; ve modern dönem başları ile modern dönemlerde Avrasya dünyasını ilişkili kılmada da küresel tarih çalışmalarına katkıda bulunur.

1

Erken modern dünyada mesihçi bir hareketi konumlandırmak

1666'da Osmanlı İmparatorluğu tarihindeki en büyük mesihçi hareketlerden birisine şahit oldu. Hareketin etkisi imparatorluk sınırları dışında daha da güçlü hissedildi. Bu mesihçi hareketin karmaşık kökleri daha önceki dönemlere, hatta önceki asırlara dayanıyorsa da, Sabataycı kitle hareketi, Sabatay Sevi'nin (Figür 1.1) kendisini uzun süredir beklenen Yahudi mesihi ilan ettiği Mayıs 1665'te Osmanlı Kudüs'ünde başladı. "Mesihçi ayaklanmaya yol açan asıl sebep tam olarak neydi?" Bu, Scholem'in başyapıtı *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah*'ının girişindeki ünlü sorusudur.[1] Hareketin ortaya çıkışını tek bir nedene, 1648-49'da Polonya Yahudilerinin katledilmesine bağlayan tezleri eleştiren Scholem, her ne kadar kendisi de neredeyse tek bir nedene bağlı bir izah geliştirse de, hareketin hızla yayılmasını açıklamak için ayrıntılı, ancak hayli ihtilaflı bir tez ileri sürdü. Ona göre, hareketin arkasındaki ana neden, Luria Kabalası'nın 16. ve 17. yüzyıllarda yayılmasıydı; bu, Afro-Avrasya'daki Yahudileri Sabataycı harekete çekmişti.

Scholem'in tezi, Yitzhak Ben-Zwi, Moshe Idel, Yehuda Liebes, Jacob Barnai, Elliot Wolfson, Abraham Elqayam, Ada Rapoport ve Matt Goldish gibi önde gelen Yahudi ve Avrupalı uzmanların takdirini kazandığı gibi eleştirilerine de uğradı. Scholem'in açıklamasını eleştirenler, bu popüler Yahudi eskatolojisinin nasıl sınırlar ötesine hızla ve yaygın bir şekilde yayıldığını izah etmek için alternatif yorumlar ve nedenler sundular. Scholem'in tezine alternatif ya da tamamlayıcı yorumların bazıları, şunlardır: 15. yüzyıldan sonra Yahudilerin katastrofik bir biçimde İspanya'dan

1. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 1.



Figür 1.1 – Sabatay Sevi'nin bir portresi, 1660'lar. 1667'de yayımlanan anonim bir kitaptan alınma: *Relation de la vèritable imposture du faux messie des juifs nommè Sabbatay Sevi: juif natif de Smyrne, maintenant nommè Achis Mehemet Aga, Turc, portier du Serrail du grand Seigneur/escrite de Constantinople le vingt-deuxiesme novembre 1666 par un religieux digne de foy, fidelle tesmoin de ce qu'il escrit,& envoyee a un de ses amis a Marseille* (Avignon: Chez Michel Chastel, 1667).

kovulmalarını müteakip Marranoların mesih inancı başta olmak üzere, popüler inançlar;[2] 16. yüzyılda katı Yahudi mesihçiliği;[3] Luria öncesi Ezoterik ve Bizans Kabala inançları;[4] Sabatay Sevi'nin kendi dinsel inancı ve kendisine dair algısı;[5] Sabatay'ın, mistik sefirotlar (südurlar) arasındaki belirli ilişkilere vücut ka-

2. Jacob Barnai, *Sabbatianism: Social Perspectives* [İbranice], Kudüs: Zalman Shazar Center, 2000; Y. H. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso*, New York: Cambridge University Press, 1971.

3. Isaiah Tishby, "Acute Apocalyptic Messianism", *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History* içinde, der. Marc Saperstein, New York: New York University Press, 1992, s. 259-289.

4. Moshe Idel, *Messianic Mystics*, New Haven, CT: Yale University, 1998; Idel, "One from a Town and Two from a Family: A New Look at the Problem of Dissemination of Lurianic Kabbala and the Sabbatean Movement", *Jewish History*, 7 (1993): s. 79-104.

5. Yehuda Liebes, *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, Albany: SUNY Press, 1993; Liebes, *Sod ha-Emunah ha-Shabtait: Kovets Maamarim*, Kudüs: Bialik Institute, 1995.

zandıran "ilahi androjen" olarak Kabalacı yorumları;[6] Gazzeli Nathan'ın Sabataycılık üzerine etkisi;[7] Yahudilerin, Hıristiyanların ve Müslümanların ortak binyılcı coşkusu ve beklentileri.[8]

Bu tezlerden bazıları Sabataycı hareketin ortaya çıkışında, kabullenilmesinde ve yayılmasında, Osmanlı bağlamının önemini işaret etse de, hiçbiri "Osmanlı faktörü"nü sistematik bir şekilde ele almamıştır. Daha geniş tarihsel, toplumsal ve ekonomik bağlam anlaşılamadan, ne mesihçi bir figür ve ne de kitlesel bir hareket anlaşılabilir. Doğu Avrupa'da 18. ve 19. yüzyıllarda yaygın başka bir Yahudi mistik-mesihçi hareket olan Hasidizm üzerine çalışmaların da gösterdiği gibi, dini hareketlerin sosyo-ekonomik ve kültürel bağlamını incelemek, gelişimlerini ve başka tarihlerle bağlantılarını daha derinden kavramamızı sağlar.[9] Aynı anlayışla hareket eden Ruderman da, modern dönem başlarında Yahudi cemaatlerinin birbirleriyle şaşırtıcı bir biçimde nasıl bağlantılı olduğunu gösterir. Ona göre, özellikle iki çağdaş Sabatay Sevi ile Marrano kökenli Baruch Spinoza, erken modern dönemin Yahudi dini ve kültürel dünyasını tamamen dönüştürmüştür.[10] Dolayısıyla, bu bölümde, Yahudi Kabalacı ya da Hıristiyan Binyılcı gelişmelerin önemini inkâr etmeden, Sabataycı hareketin kayıp halkası olan Osmanlı siyasal, toplumsal, ekonomik ve dinsel bağlamının, Sabataycı hareketin kabullenilmesinde, yayılmasında ve gidişatının biçimlenmesinde en önemli etkenlerden birisi olduğu öne sürülecektir.

Geniş bir Osmanlı bağlamının önemini izah ederken bir dizi birbirleriyle bağlantılı teze başvuruldu. Osmanlı İmparatorluğu, 17. yüzyıl boyunca, ekonomik, siyasal, askeri ve dini-manevi düzeylerde bir dizi kriz ve dönüşüm geçirdi. Bunun neticesinde ortaya çıkan savaşlar, şiddetli isyanlar ve bunların Osmanlı otoritelerince acımasızca bastırılması, yüzyılın, "şiddetin hükümranlığı", "çözül-

6. Elliot Wolfson, "The Engenderment of Messianic Politics: Symbolic Significance of Sabbatai Sevi's Coronation", *Toward the Millennium* içinde, der. P. Shafer ve M. Cohen, Leiden: Brill, 1998, s.204-254.

7. Abraham Elqayam, "The Mystery of Faith in the Writings of Nathan of Gaza" [İbranice], yayınlanmamış doktora tezi, (Hebrew University, 1993); Elqayam, "Sabbatai Sevi's Holy Zohar" [İbranice], *Kabbalah* 3 (1998): s. 345-387.

8. Matt Goldish ve Richard Popkin, *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*, Londra: Kluwer, 2001; Popkin, "Jewish Messianism and Christian Millenarianism", *Culture and Politics from Puritanism to the Enlightenment* içinde, der. Perez Zagorin, Berkeley: University of California Press, 1980, s. 67-90.

9. Hasidizmin sosyo-ekonomik bağlamı için bkz. Jay Rosman, *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov*, Berkeley: University of California Press, 1996.

10. David Ruderman, *Early Modern Jewry: A New Cultural History*, NJ: Princeton University Press, 2010.

me çağı", "kriz ve değişme çağı"[11] ya da "ikinci İmparatorluk"[12] dönemi olarak yorumlanmasına neden oldu. Dünyadaki en büyük Yahudi cemaatlerinden birisi olan Osmanlı Yahudileri de, dönemin krizlerinden, değişimlerinden ve "şiddet"inden muaf değildi.

Ne var ki, Osmanlı tarihi boyunca, bazı önemli istisnai olaylar hariç, Osmanlı-Yahudi ilişkilerinin "eğilim"i, Avrupa'daki Yahudi tecrübesiyle kıyaslandığında, Braudelci anlamıyla, görece olarak barışçıldı. Böylesi istisnai hadiselerden birisi, 17. yüzyılda, hatırı sayılır sayıda Yahudi'nin, tabiplik, iltizam, tefecilik, saray tedarikçiliği, Osmanlı ile Avrupalılar arasında aracılık gibi geleneksel işlerdeki hâkimiyetlerini yitirmeye başlamasıydı. İmparatorlukta büyük bir Yahudi katliamı olmamışsa da, 1600'de Ester Kyra ile bazı zengin Yahudilerin cinayete kurban gitmesi[13] ve 1660'taki büyük yangından sonra Yahudilerin İstanbul'un zengin semtlerinden varoşlarına sürülmesi gibi hadiselerle, Yahudilerin emniyetsizlik hissi artmıştı. 16. yüzyılda devlet ile Yahudi cemaatleri arasında aracı bir rol oynayan Moses Hamon, Dona Gracia Mendes, Joseph Nasi, Salamon Nathan Eskenazi ve Ester Kyra gibi nüfuz sahibi hayırseverler, 17. yüzyılda etkilerini kaybetmişti. Bir biçimde 16. yüzyılın "Altın Çağ"ından[14] sonraki dönem, Osmanlı Yahudileri için giderek artan bir ekonomik, siyasal ve dinsel istikrarsızlık yüzyılına dönüşmüştü. Yahudilerin endişeleri ve "çöküş" duygusu, zamanın Osmanlı ve Yahudi eserlerine de yansımıştır. Örneğin, Ben-Naeh'in de gösterdiği gibi, 17. yüzyıldan itibaren İbranice metinler Yahudilerin imparatorlukta yaşadıkları zor şartları ve Yahudilerin Müslümanlara dair giderek sertleşen görüşlerini açıkça betimler.[15]

11. Suraiya Faroqhi, "Crisis and Change, 1590-1699", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* içinde, der. H. İnalcık, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 411-623.

12. Baki Tezcan, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Çözülmenin belirli alanlarda yaşandığını ileri süren Tezcan, bu krizlerin Osmanlı siyasetinin proto-demokratikleşmesinin müjdecisi olduğunu iddia eder.

13. Salomon Rosanes, *Divrei Yemei Yisrael be-Togarmah 'al pi Mekorot Rishonim*, Sofya: Devir, 1933, III: s. 364-375.

14. İhtilaflı olsa da, Salo Baron'dan başlayarak, Osmanlı Yahudiliği tarihçilerinin çoğu, 10. yüzyıl Abbasi Bağdat'ı ve 11. yüzyıl Endülüs'ü gibi, 16. yüzyılı da başka bir altın çağ olarak düşünür. Modern tarihçilikte Müslümanlar idaresindeki Yahudilerin statüsünü tarif ederken, "altın çağ", "hoşgörü" veya hoşgörüsüzlük gibi aşırı genelleştirilmiş sıfatlar, yazarın kendi siyasal veya dini angajmanına bağlı olarak, analitik araçlar olarak tercih edilen sıfatlardır. Mark Cohen Yahudi-Müslüman ilişkilerine dair çalışmalarda bu karşıt tavırları, mit ve karşı mit olarak betimlemektedir. Bkz. Cohen, *Under Crescent and Cross*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994, s. 3-14.

15. Yaron Ben-Naeh, *Jews in the Realm of the Sultans: Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century*, Tubingen: Mohr Siebeck, 2008, s. 139-141.

Bu ve benzeri zorluklar Osmanlı Yahudilerini kurtarıcı mesihçi bir çağrıya duyarlı hale getirdi. Daha iyi bir hayat vaat eden Sabatay'ın daveti, acı çeken bu ruhlar için tam zamanında yetişmişti. Ne var ki, bir sonraki bölümde öne sürüleceği gibi, hareket, imparatorluk içinde, Avrupalı Hıristiyan ve Yahudi cemaatleri arasında olduğu kadar yaygın ve yıkıcı olmadı.

Bir Osmanlı kenti "mesihi"

Sabatay Sevi, yeni yeni palazlanmaya başlayan bir Osmanlı kenti olan İzmir'de, hali vakti yerinde sayılabilecek bir Yahudi ailesinin oğlu olarak, 1626'da Ağustos ortalarında bir tarihte (Yahudi takvimine göre, Tisha be-Av) doğdu. Kendisine, Yahudilerin dinlendiği, manevi tekâmülle uğraştığı ve Mesihçi çağı beklediği haftanın yedinci günü Şabat'ta doğan birçok Yahudi çocuk gibi, Sabatay adı verildi. Sabatay'ın doğduğu kent, 17. yüzyıl ortalarında küçük bir liman kentinden büyük bir ticaret merkezine dönüşmüştü. Bu durum, Osmanlı'nın değişen iç dinamikleri ile uluslararası etkenlerin bir sonucuydu. 17. yüzyılın dönümünde Anadolu'daki Celali[16] isyanlarını ve akabindeki isyanları bastırmaya çalışan devlet terörü nedeniyle, Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar kente göç etmişti. Bu arada, İzmir giderek büyüyen İngiliz, Fransız ve Hollanda ticareti için bir cazibe merkezi oldu. 1620'lerde İpek Yolu İzmir'e kadar uzanınca, kentin gelişimi daha da hızlandı. 17. yüzyıl ortalarında çeşitli Avrupalı seyyahlar kenti zengin ve müreffeh bir ticaret merkezi ve Levant'taki en büyük ve en güzel limanı olarak betimliyorlardı.[17]

Yahudiler İzmir'e, yalnızca Anadolu'daki karmaşa nedeniyle değil, Selanik, Halep ve Safed'deki geleneksel Yahudi tekstil endüstrisinin gerilemesi neticesi ortaya çıkan zor şartlar nedeniyle de göç etti. 1480'lerde İstanbul, İzmir ve Halep'te İngiliz Levant Şirketi'nin (English Levant Company) kuruluşundan sonra, İngiliz tüccarlar dünya pazarlarında büyük oranda düşük fiyatlarla yün satabiliyordu ve bu da, nihayette, hayatı çoğunlukla tekstil endüstrisine dayalı Yahudi cemaatleri için bir darbeydi.[18] Yahudiler

16. Celali isyanları ve etkileri için bkz. Oktay Özel, "The Reign of Violence: The Celalis (c.1550-1700)", *The Ottoman World* içinde, der. Christine Woodhead, Londra: Routledge, 2013, s. 184-204.

17. İzmir'in yükselişi için bkz. Daniel Goffman, *Izmir and the Levantine World 1550-1650*, Seattle: University of Washington Press, 1990.

18. Faroqhi, "Crisis and Change", s. 505.

İzmir'e daha çok Manisa, Tire, Bergama, Safed, Selanik, İstanbul, Ankara, Ege ve Akdeniz Adaları, İtalya ve Hollanda'dan göç etmişti. O yıllarda imparatorluğa yeni bir Aşkenazi göç dalgası da yaşandı. Bu göçmenler, kötüleşen şartlar ya da Türkler ile Lehler arasındaki savaşlar neticesi, Doğu Avrupa'dan mülteci ya da tutuklu olarak geldi. Hahamların da aralarında olduğu binlerce Yahudi, imparatorluğun köle pazarlarında satıldı. Bazıları fidye ile serbest kalarak evlerine dönmüşse de, çoğu imparatorlukta kalmayı tercih etti. 1650'lerde, İzmir'in Yahudi halkı 7 bine yükseldi ve kentteki 15 bin Rum ve 60 bin Müslüman ile birlikte yaşamaya başladı.[19]

Sevi ailesi de kentin yeni göçmenlerindendi. Muhtemelen Eşkanazi ya da Romaniyot kökenli baba Mordecai, Yunanistan'dan gelmişti ve İzmir'deki Hollanda ve İngiliz şirketlerinin mümessili olarak çalışıyordu. Kendi işleri olan kardeşleri Elijah ve Joseph'in aksine, Sabatay metafizik konulara büyük bir alaka besliyordu.[20] Geleneksel Yahudi Talmud-Tora eğitiminden sonra, önce Isaac de Alba ve daha sonra da Joseph Escapa gibi kentin âlimlerinden dersler aldı. Geleneksel eğitime yatkın olması hasebiyle, daha on sekiz yaşındayken haham olarak atandı. Bu dönem, İzmir Yahudi cemaati, Kemeraltı pazarı ve Sevi'lerin evinin (Figür 1.2) bulunduğu mahalle civarlarına kendi mahallelerini, sinagoglarını, okullarını ve dükkânlarını kurarak yayılmaya devam ediyordu.[21]

Yahudiler ve Hıristiyanlar –yani, teknik olarak bilinen adlarıyla *zımmi* olan gayrimüslimler– imparatorlukta yasal olarak tanınmış bir çerçevede yaşasalar da, siyasi kriz ve dindarlığın yükseldiği dönemler haricinde, çoğu zaman bu çerçeve içinde kalmıyorlardı. Zımmilerin yeni ibadethaneler inşa etmesine yasal olarak (*de jure*) izin verilmiyordu; ancak fiili olarak (*de facto*) Balkanlar'da ve Anadolu'da sık sık yeni kiliseler ve sinagoglar inşa ediliyordu. Örneğin, 1452'de İstanbul'da sadece üç sinagog vardı; ama iki asır sonra bu sayı on yediye yükselmişti. Benzer şekilde İzmir'de de 1620'lerde üç, 1640'larda altı ve 1650'lerde ise dokuz sinagog vardı. İlk cemaatler (*kehalim*) Anadolu'dan göçenlerce kurulmuştu; geri kalanları ise, Selanik, Portekiz ve İspanya'dan gelen göçmenler tarafından kuruldu.

19. Goffman, *Izmir and the Levantine World*, s. 83.

20. Paul Rycaut, *The History of the Turkish Empire from the Year 1623 to the Year 1677*, Londra: Printed by J. M. for John Starkey, 1680, s. 201.

21. Sabatay'ın evi için bkz. Cengiz Sisman, "Cortijo de Sevi as Lieu de Memoire: The Past, Present, and Future of Sabbatai Sevi's House", *Journal of Modern Jewish Studies*, 11:1 (2012): s. 61-84.



Figür 1.2 – Sabatay Sevi'nin İzmir'de restore edilmekte olan evi, 2016. Yazarın izniyle.

İzmir'de Yahudi cemaati büyüdükçe cemaat içi çekişmeler de hız kazandı. İmparatorluk çapma yayılan merkezi bir Yahudi otoritenin yokluğunda, her bir cemaat yeni ortaya çıkmakta olan Yahudi topluluğuna kendi dini ve toplumsal geleneğini dayatmaya çalışıyordu. Örneğin, nüfuz sahibi bir cemaat lideri olan Selanikli Haham Joshua Ashkenazi (ö. 1647), perhiz kuralları, hayvanların kesimine dair kurallar, Tapınağın yıkımının hatırlanarak yas tutulması olan *Tisha be-Av* gibi belirli Yahudi geleneklerinin uygulanması açısından, 1630'lardan sonra bütün bir Yahudi topluluğuna önderlik eden, kentin ilk hahambaşısı Selanikli Haham Joseph Escapa'yla (ö. 1662) ihtilaf halindeydi. Böyle ihtilaflar İzmir cemaatinde ciddi bir bölünmeye yol açmıştı; ancak Osmanlı kentlerindeki bütün hahambaşıların hiyerarşik olarak üstünde yer alan İstanbullu Hahambaşı Fresco'nun müdahalesiyle cemaat içi bölünme 1665'teki Sabatay hadisesine kadar sona erdi.

Erken modern dönem Osmanlı krizi, Osmanlı Yahudiliği ve Sabataycı hareket

17. yüzyılda İzmir de dahil birkaç kent zenginleşse de, imparatorluğun geri kalanı toplumsal, ekonomik ve siyasal sorunlarla boğuşuyordu. 16. yüzyılda Osmanlı "altın çağı"na ve akabindeki Osmanh "çöküşü"ne dair zengin bir tartışmanın ayrıntılarına girmeden, bu konuda şunu söylemek yeterli olacaktır: Hem çö-

küş tezini savunanlar ve hem de onları eleştirenler, imparatorluğun birçok farklı zeminde bir krize ve değişime şahit olduğu konusunda hemfikirdir. Mustafa Ali, Koçi Bey, Kâtip Çelebi, Hezarfen Hüseyin Efendi ve Naima gibi dönemin çeşitli Osmanlı bürokratları ve entelektüelleri, imparatorluğun karşı karşıya kaldığı zorlukları fark etmişlerdi. Sarayda şiddetli güç mücadeleleri ve bunun neticesinde sultanın gücünün azalması, bu sorunların bir işaretiydi. 17. yüzyıldaki on bir sultandan üçü suikasta uğramış, beşi de tahtan indirilmişti. Buna mukabil, 16. yüzyılda sadece beş sultan vardı ve yalnızca ikisi tahttan indirilmişti. Benzer şekilde, misli görülmemiş sayıda sadrazam, yolsuzluk ya da kötü yönetim suçlamasıyla azledilmiş veya öldürülmüştü. Bu nedenle, 1638 ila 1656 yılları arasında on dokuz sadrazam görev yapmıştı.

Ticaret yollarının değişmesi, Yeni Dünya'nın "sömürülmesi" ve gümüş bolluğu gibi küresel gelişmeler de, erken modern dönem Osmanlı, Safavi ve Moğol imparatorluklarının güç dengelerini geri dönülmez şekilde değiştirdi. Örneğin Osmanlı para birimi akçe, muazzam derecede değer kaybetti ve bütçe açıkları giderilemez ölçüde arttı.[22]

Dönem, tımar sistemiyle askerlik sisteminde de büyük değişikliklere tanıklık etti. Din değiştirmiş zımmilerle sınırlandırılan yeniçerilik kurumu, kapılarını Müslümanlara açtı. Tımarlı sipahi kurumunun çöküşüyle birlikte sipahilerin miktarı ve önemi azaldı; neticede, askeri idarenin bir parçası olarak taşrada yeni Müslüman elitleri ortaya çıktı.

Doğu ve Batı sınırlarındaki uzun askeri seferler Osmanlıları yordu ve kentli ve köylü nüfus üzerine ek ekonomik ve toplumsal zorluklar yükledi. Yüzyıl boyunca, Osmanlılar, Katolik Habsburglar (1593-1606, 1663, 1683, 1699); Venedikliler (1645-1669); İranlılar (1603-1638) ve Lehler, Ukraynalılar ve Ruslar (1600-1681) ile sürekli savaş halindeydi. İmparatorluğun seferberlik ve seferberlik harcamaları olmadan geçirdiği bir yıl neredeyse yok gibiydi. Avrupa ve Moğol İmparatorluğu'ndaki mali ve merkantilist gelişmelerle birlikte, ithalatı yasaklayan, ihracatı teşvik eden klasik iaşeci ve korumacı pazar, sürekli nakit sıkıntıları doğurdu. Bu gelişmeler paranın değerini sürekli düşürdü ve hayatın her alanındaki vergileri artırdı.

Kunt'un da ileri sürdüğü gibi, 17. yüzyılda Osmanlı siyaseti, bir

22. Amerika kıtasından gelen gümüşün Akdeniz ekonomileri üzerindeki etkisi için bkz. Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, New York: Harper & Row, 1972. Braudel'in yaklaşımı ve bulguları, Osmanlı bağlamında Ömer Lütfü Barkan tarafından da tekrar edilir. Bkz. Barkan, "The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East," *IJMES*, 6 (1975): s. 3-28.

"İslamlaşma" sürecine girdi; bu süreç, nihayette, toplumdaki *askeri* (yönetici sınıf) ve *reaya* (yönetilen sınıf) şeklindeki ana ayrım çizgisini, Müslümanlar ve gayrimüslimler şeklinde dönüştürdü. Kunt'a göre imparatorluk daha etkin bir biçimde Sünnileşmeye başlarken, Osmanlı'nın kendine dair imgesi de yalnızca Hıristiyan Avrupa'ya karşı değil Safavi Şii "heretikler"e karşı İslam'ın savunucusu şekline büründü.[23] Şii eğilimli Anadolu Kızılbaşlarının yıkıcı unsurlar olarak algılanmasının ve çeşitli dönemlerde şiddetle bastırılmasının nedeni budur. Duayen Osmanlı tarihçisi Mehmed Genç, askeri-reaya ikiliğinden ehl-i İslam-gayrimüslim ikiliğine gerçek geçişin 1700'lerde gerçekleştiğini ve 1820'ler civarında kurumsallaştığını ileri sürer.[24] Bu dönüşümün bütüncül bir tetkiki hâlâ yapılmayı bekliyor. Osmanlı İmparatorluğu'nun inanç eksenli kutuplaşmasını ve "Sünnileşmesi"ni inceleyen Kristic ile Terzioğlu, 16. yüzyıldan itibaren, özellikle ihtidaya dair kıssaların[25] ve dini öğretiler içeren İslami kılavuz kitapların[26] üretiminin ve yayılmasının Osmanlı emperyal Sünni kimliğinin oluşumu için merkezi olduğunu iddia eder. İleride değerlendirileceği gibi, "ortodoks" Kadızadeliler hareketi, bu gelişmelerin akabinde ortaya çıktı ve başka şeyler yanında, Sabataycı hareketin gidişatını da biçimlendirerek 17. yüzyılın ikinci yarısında devlet ideolojisinin bir parçası oldu.

Bu tür ekonomik, siyasi ve dini istikrarsızlıklar imparatorluk çapında şiddet ve teröre yol açtı. 1590, 1650 ve 1656 yıllarında ayarı düşürülmüş (tağşiş edilmiş) paranın sebep olduğu huzursuzluklar sonucu tüccarlar ile Yeniçeriler İstanbul'da çatıştı. Barkey'in de belirttiği gibi, "17. yüzyılda Osmanlı devleti için başlıca sorun, köylü ya da üst tabaka kesiminin isyanları değil, eşkıyalık oldu."[27] Devletin bunlara tepkisi çok şiddetliydi. Mesela, yalnızca 1606-1608'de Sadrazam Kuyucu Murad Paşa tarafından 80 bin Celali isyancısının ve eşkıyanın öldürüldüğüne inanılmak-

23. Metin Kunt, "Transformation of Zimmi into Askeri", *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, der. Bernard Lewis ve Benjamin Braude, New York: Holmes, 1982, s. 63.

24. Mehmet Genç'le şahsi görüşme (Yaz 2014).

25. Tijana Krstic, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2011, s. 12-15.

26. Derin Terzioğlu, "Where Ilmihal Meets Catechism: Islamic Manuals of Religious Instruction in the Ottoman Empire in the Age of Confessionalization", *Past and Present*, 220 (2013): s. 79.

27. Karen Barkey, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994, x.

tadır. 1595-1610, 1654-1655 ve 1658-1659'da meydana gelen bu isyanlar, Osmanlı tarihindeki en geniş çaplı ve en uzun süreli isyanlardı. Hem ağır kayıplara yol açmışlar hem de imparatorluk içinde binlerce insanın yerlerini yurtlarını değiştirmesine sebebiyet vermişlerdi.[28]

İmparatorluk 16. ve 17. yüzyıllarda önemli dönüşümler geçirirken, Osmanlı Yahudileri de onunla birlikte aşağı yukarı aynı yörüngeyi izliyordu. Dünyanın farklı diyarlarından değişik dönemlerde gelmiş Osmanlı Yahudileri, Osmanlı ekonomisinin ve toplumunun bütünleyici bir parçası olmuş ve büyükelçi, siyasal danışman, vergi tahsildarı, banker,[29] Ocak bezirgânlığı (Yeniçeri teşkilatlarının tüccar-bankeri),[30] hekim[31] ve saray müzisyeni[32] gibi önemli mevkilerde görev almışlardı. Osmanlı öncesi Bizans topraklarında yaşayan Romaniyotlar ile Karaimler ilk Yahudi cemaatleriydi. Farklı ülkelerden gelen Yahudiler Osmanlı kentlerinde yeni cemaatler oluşturmaya başlamışlardı. 15. yüzyılın sonunda Edirneli Haham Tsarfati, Avrupalı Yahudilere hitaben yazdığı meşhur mektubunda, Osmanlı İmparatorluğu'nu, sadece sığınacak bir yer olarak değil aynı zamanda başka diyarların aksine Yahudilerin özgürce yaşayabildiği ve ibadetlerini özgürce yerine getirdikleri bir ekonomik fırsatlar ülkesi olarak da tanımlamıştı.[33] Bu mektup, imparatorluğa Aşkenazi göç dalgasına neden oldu. Ardından, 16. ve 17. yüzyıllarda İber Yarımadası'ndan sürülen Sefardik Yahudiler ile zorla Hıristiyanlaştırılan Marranolar geldi. Bundan dolayı, Elijah Capsali, Joseph ha-Kohen ve Samuel Usque gibi 16. yüzyıl Yahudi yazarların, Osmanlı İmparatorluğu hakkında birbirine benzer ve bazen de aşırı olumlu fikirlere sahip olması şaşırtıcı değildi. Örneğin, Capsali, mesihçi bir söz dağarcığı kullanarak Kanuni Sultan Süleyman'ı, Yahudilerin koruyucu-

28. Özel, "The Reign of Violence: The Celalis (c.1550-1700)".

29. Halil İnalcık, "Jews in the Ottoman Economy and Finances, 1450-1500", *Islamic World from Classic to Modern Times* içinde, der. C. E. Bosworth, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989, s. 513-550.

30. Stanford Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*, New York: Macmillan, 1991, s. 148-149.

31. Bernard Lewis, "The Privilege Granted by Mehmed II to His Physician", *The Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, (1952): s. 550-563; ve Uriel Heyd, "Moses Hamon, Chief Jewish Physician to Suleiman the Magnificent", *Oriens*, 16 (1963): 152-171.

32. Pamela Sezgin, "Hakhamim, Dervishes and the Court Singers", *Jews of the Ottoman Empire* içinde, der. Avigdor, Levy Princeton, NJ: Darwin, 1994, s. 575-585.

33. Franz Kobler, *A Treasury of Jewish Letters*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1953, s. 53.

su olarak, Süleyman Peygamber'e benzetmişti.[34] 1540'larda, daha çok Avrupa'da muazzam bir baskı altında olan Marranolara hitap eden Usque, imparatorluğu, "Özgürlük kapıları, Yahudiliğinizi tam olarak yaşayabileceğiniz şekilde her zaman açık" bir yer olarak tanımlamış ve "Burada gerçek fıtratınıza dönebilir, fıtratınızı dönüştürebilir, yolunuzu değiştirebilir ve yanlış ve hatalı fikirleri kafanızdan kovabilirsiniz" demişti.[35]

Osmanlı Yahudiliğinin genel statüsüne dair olumlu değerlendirmeler, Salo Baron, Bernard Lewis, Stanford Shaw ve Avigdor Levy gibi çeşitli modern akademisyenler tarafından da paylaşılır. Levy, Osmanlı'nın gayrimüslim tebaasına üç nedenden dolayı iyi davrandığını ileri sürer: Birincisi, Osmanlılar, en hoşgörülü mezhep olan, Sünni İslam'ın Hanefi fıkıh ekolüne mensuptu. İkincisi, Osmanlı İmparatorluğu, 16. yüzyılın başlarında Arap topraklarını fethetmeden önce büyük bir gayrimüslim tebaaya sahipti; söz konusu fetihlerden sonra Müslüman nüfus arttıkça, muhafazakârlık da arttı. Son olarak, Osmanlı hukuku pragmatikti ve kanun adı verilen seküler kurallara yer veriyordu.[36] Ancak önemli istisnalar, hayli yaygın olan olumlu fikirleri sarsmıştır. Örneğin, Yahudiler, 1453'te İstanbul'da ve 1571'de Kıbrıs'ta yeni fethedilmiş topraklara yerleştirilmek üzere, bir yerden başka bir yere göç etmeye zorlanmıştır.[37] 1597 ve 1661'de Yeni Cami'nin inşası örneğinde görüldüğü üzere, mülklerine, sözde kötü yönetim veya suiistimal sebebiyle el konulmuştur.[38]

Osmanlı Yahudiliği içinde Sefarad Yahudilerinin oranı, Osmanlı'nın, Sefarad Yahudilerinin zaten yerleşmiş oldukları Arap topraklarını fethettikleri 16. yüzyılın ilk yarısında kendiliğinden artmıştır. Bu fetihler, Osmanlı Yahudilerine başka bir tabakanın eklenmesine neden olur: Arapça konuşan Yahudiler, yani *Mustarab*'lar.

34. Charles Berlin, "A Sixteenth Century Hebrew Chronicle of the Ottoman Empire: *The Seder Eliyahu Zuta* of Elijah Capsali", *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature* içinde, der. Charles Berlin, New York: Ktav, 1971, s. 21-44.

35. Samuel Usque, *Consolation for the Tribulations of Israel*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1977, s. 231.

36. Levy, *Jews of the Ottoman Empire*, s. 17.

37. Joseph Hacker, "*Surgun* System and Jewish Society in the Ottoman Empire", *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership* içinde, der. Aron Rodrigue, Bloomington: Indiana University Press, 1992, s. 1-67.

38. Lucienne Thys-Senocak, *Ottoman Women Builders: The Architectural Patronage of Hadice Turhan Sultan*, Londra: Ashgate, 2007, s. 187-256; ve Marc Baer, "The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul". *IJMES*, 36:2 (2004): s.159-181.

17. yüzyılla birlikte Osmanlı Yahudileri, çoğunluğu İstanbul (30-40 bin); Selanik (30-40 bin); Kahire, Belgrad, İzmir (5-7 bin); Edirne (4-5 bin) ve Safed, Halep ile Kudüs (3-4 bin) gibi büyük şehirlerde yaşayan, toplamda yaklaşık olarak 150-200 bin kişiyle, dünyadaki en büyük Yahudi topluluklarından birisini oluşturmaktaydı.

Sefarad Yahudileri, özellikle de Marranolar, ya da Benardete'nin ifadesiyle "Rönesans Yahudileri",[39] Osmanlı topraklarına, matbaa, ilaç, silah ve bankacılık gibi, birçok alanda yenilikler getirmişti. Bu yüzden, Sefarad Yahudileri Osmanlı topraklarına yerleşir yerleşmez, bazen zaten var olan yerel Yahudi gelenekleri pahasına, Osmanlı Yahudi kültürüne hâkim olmaya ve böylece de onu dönüştürmeye başlamıştı. 16. yüzyılda Selanikli Haham Samuel de Medina'ya, Sefarad çoğunluğun usul ve erkânlarını Sefarad olmayanlara dayatmaya hakkı olup olmadığı sorulduğunda, onun, "hemen hemen herkes Sefarad tarzı ibadete döndü, çünkü onlar bu sultanlıkta çoğunluk ve ibadetleri de açık ve güzel" dediği söylenir.[40] O dönemde Sefarad cemaatler arasındaki katı sınırlar da gevşemiş ve Sefarad, Romaniyot, Aşkenazi ve Marrano gelenekleri yanında daha geniş Osmanlı dini ve kültürel uygulamaları arasında süregiden pazarlığın bir sonucu olarak "Osmanlı Yahudiliğinin Sefaradlaşması" adını verdiğim süreç ortaya çıkmıştı. Cohen'in de gösterdiği gibi, "Osmanlılaşma" süreci tam olarak 19. yüzyılda gerçekleşmişse de,[41] sürecin erken evreleri daha 17. yüzyılda kendisini göstermeye başlamıştı. Barnai de, 17. yüzyılın, Yahudi mirasının daha geniş bir toplum kesimiyle derin etkileşim içinde dönüştüğü bir oluşum süreci olarak ele alınması gerektiğini düşünür. Osmanlı toplumuyla etkileşim noktaları, hem grup olarak ve hem de birey olarak Yahudilerin değerlerini, normlarını ve zihniyetini biçimlendirmişti. O zamandan sonra, Osmanlı Yahudilerinin kaderi İmparatorluğun kaderine bağlanmış ve Yahudiler yirminci yüzyıla kadar büyük oranda kopmaz bir tarihi paylaşmaya başlamıştı.

Ne var ki, 17. yüzyılın ikinci yarısında Yahudiler imparatorluktaki Hıristiyanlar karşısında rekabetçi güçlerini kaybetmeye başladılar. Avrupalıların desteklemesi ve Avrupa üniversitelerinde aldıkları üstün eğitim sebebiyle, özellikle Rumlar diplomatik ve

39. Meir Benardete, *Hispanic Culture and Character of Sephardic Jews*, New York: Hispanic Institute, 1952. Benardete, 1492'de sürülen Yahudilere "Ortaçağ Yahudileri" ve Avrupa'da birkaç yüzyıl daha yaşayan Marranolara da "Rönesans Yahudileri" adını verir.

40. Marc Angel, *Foundations of Sephardic Spirituality*'den alıntı, Woodstock, VT: Jewish Lights, 2006, s. 25.

41. Julia Cohen, *Becoming Ottomans: Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era*, New York: Oxford University Press, 2014.

ticari meselelerdeki aracı rollerde Yahudilerin yerini aldı.[42] Koskoca bir nesil 15. ve 16. yüzyıllarda İspanya ve Portekiz'den sürüldükten sonra, Osmanlı Yahudileri için, Latin Batı dünyasıyla aşinalığı sürdürmek hayli zordu. Eğitimleri ve Hıristiyan Batı ile bağlantıları nedeniyle, Rumlar –özellikle de Fenerliler diye bilinen Rum soylu aileleri–, Yahudilerin sahip olduklarına eşdeğer pazar becerilerine kavuşmuşlardı. 1660'larda, en önemli saray mütercimi (dragoman) Rum Panayoti idi; onu, başka bir Rum, Mauro Cordato izledi; Cordato'nun evlatları da, yüzyıllar boyunca imparatorluğa hizmet edecekti. Rumların Latin Hıristiyanlarla aşinalığı, onları, "gizemli" ama zorlu "Frenkler"le ilişkiler sözkonusu olduğunda Osmanlılar için değerli hale getirmişti.[43] 17. yüzyıldan itibaren Osmanlı liman kentlerinde İngiliz ve Fransız şirketleri kurulmuştu ve Avrupalılar ile Osmanlılar arasındaki ilişkiler yeni bir döneme girmişti. Örneğin, Fransız konsolosları imparatorlukta sürekli görev yaparken, Osmanlı konsolosu Süleyman Ağa, Osmanlılar için Paris'e ilk ziyaretlerden birini XIV. Louis zamanında yapmıştı.[44] Yahudilerin Avrupa'yla zayıflayan bağlarıyla birlikte böyle gelişmeler de, Hıristiyanları, imparatorluktaki rekabette daha avantajlı bir konuma getirdi.

Minkov ve Baer, Zımmilerin Osmanlı sarayında yüksek mevkilere gelebilmesi için ihtida etmesi gerektiğini ileri sürerlerken,[45] McNeill "[Rumların] İslam'a geçmeleri pek sık olmazdı; yükselen bireylerin, imtiyazlı makamlara gelebilmesi için dinlerini değiştirmeleri artık gerekmiyordu" tezini ileri sürer.[46] 1820'lerdeki Yunan isyanına kadar, Rumlar, Osmanlı ileri gelenleri için diplomat, tedarikçi ve tercüman olarak hizmet gören hâkim unsurdu. O tarihten sonra Yahudiler ve Ermeniler yeniden sarayda onların yerini almaya başladı.

42. Traian Stoianovich, "The Conquering Balkan Orthodox Merchant", *Journal of Economic History*, 20:2 (1960): s 234-313.

43. William McNeill "Hypotheses concerning Possible Ethnic Role Changes in the Ottoman Empire in the Seventeenth Century", *Social and Economic History of Turkey (1071-1920)* içinde, der. İnalcık, Halil, Ankara: Meteksan, 1980, s. 127-129.

44. Süleyman Ağa, 1668'de XIV. Louis'in sarayına konsolos atandı. Paris'te bir aydan biraz fazla kaldığı cezbedici bir çadır/ev kurdu ve burada Paris elitini ağırlayarak, onlara, ilk kez takdim edilen kahve de dahil, Osmanlı "modası"nı gösterdi.

45. Marc Baer, "17. Yüzyılda Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Nüfuz ve Mevkilerini Yitirmeleri", *Toplum ve Bilim*, 83 (2000): s. 202-223; Anton Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans: Kisve Bahasi Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Leiden: Brill, 2004.

46. McNeill, "Hypotheses concerning Possible Ethnic Role Changes in the Ottoman Empire", s. 129.

Bu etnik düzenlemeden sonra Yahudiler Osmanlı iktidar yapısındaki hâkim rollerini kaybetti. Örneğin, 16. yüzyılda Yahudiler mültezimlikte hayli önemli rollere sahipti; ancak 17. yüzyıl ortalarından itibaren, onlardan neredeyse hiçbir iz kalmadı.[47] Yahudiler, hem kendi cemaatlerine ve hem de devlete ödedikleri ağır vergiler altındaydı. 1653'te *yave* adı altında başka yeni bir vergi konuldu ve yeni yerlerine yerleştirildikten sonraki on yıl süresince bütün zımmi göçmenlerden toplandı. Yahudilere hahambaşılarını atama imkânı tanıyan bir vergi olan *rav akçesi* de, sadece Yahudilere mahsustu.[48] Osmanlı'nın "gerileme"si tezlerinin taraflarından birisi olan Lewis, İberyalı Yahudilerin göçünün durması, imparatorluktaki fırsatların azalması, Hıristiyanlarla rekabetin artması nedeniyle bu yüzyılda Yahudilerin şartlarının kötüleşmeye başladığını iddia eder.[49]

Bu gelişmeler Yahudiler arasında Osmanlılara karşı karmaşık duyguların ortaya çıkmasına yol açtı. Örneğin, İstanbul'dan Yeshua Benveniste sultanlardan "şefkatli krallar" diye bahseder ve vergi yüklerinin "ahlaksız Edom [Hıristiyanlık] altında olduğu kadar ağır olmadığını" söylerken,[50] 17. yüzyılın başlarına ait İbranice metinler Müslümanlara karşı giderek çoğalan olumsuz duygularla doludur.[51]

Bu tarihi ve siyasi krizler, Sabatay hareketinin doğuşunu açıklar mı? Moshe Idel, Scholem'inki de dahil, mesihçiliğin kriz dönemlerinde çıktığı şeklindeki yaygın kanıya itiraz eder. Idel, mesihçiliğin, Yahudilerin 1492'de İspanya'dan sürülmesi gibi felaketlere bir tepki olarak ortaya çıktığı yönündeki bu tipik kanı yerine, mesihlerin genellikle siyasal sükûnet dönemlerinde popülerlik kazandığını iddia eder.[52] Ancak Sabatay hadisesi, bu fikirleri gözden geçirmeye zorlar bizi; çünkü mesihçi hareketler hem kaotik hem de sakin siyasal ortamlarda ortaya çıkabilmektedir.

47. Haim Gerber, "Jewish Tax Farmers in the Ottoman Empire in the 16th and 17th Centuries", *Journal of Turkish Studies*, 10 (1986): 154.

48. Ben-Naeh, *Jews in the Realm of the Sultans*, s. 154.

49. Lewis ve Braude, *Christians and Jews*, s. 24.

50. Ben-Naeh, *Jews in the Realm of the Sultans*, s. 136'dan alıntı.

51. Ben-Naeh, *Jews in the Realm of the Sultans*, s. 140.

52. Idel, *Messianic Mystics*, s. 183.

Osmanlı sultanları, Avrupalı krallar ve Sabatay Sevi

Osmanlı İmparatorluğu ile Yahudi cemaatleri böylesi zorluklarla karşı karşıyayken genç Sabatay da dini ve mistik çalışmalarıyla meşguldü. Sultan I. İbrahim'in (1640-1648 yılları arasındaki) fırtınalı saltanatı sırasında, Sabatay inzivaya çekildi ve çoğu modern psikoloğun onu manik depresif olarak adlandırmasına yol açan duygusal gelgitler yaşadı.[53] Scholem, Sabatay'ın "arada bir normalliğe dönüşle kesilen, manik vecd ile aşırı neşe nöbetlerinin dönüşümlü izlendiği derin depresyon ve melankoli"den mustarip olduğunu düşünür. Modern psikolojinin etkisi ve tarih-dışı kavramlarla beslenmiş bu yaklaşım, söz konusu "gelgit"lerin, mistikler için olağan nitelikler olduğu gerçeğini gözardı eder. Takipçileri ise bu çalkantı anları bir mistiğin "aydınlanma" anları olarak görür. Bu "aydınlanma" dönemleri sırasında, Sabatay, dindaşları tarafından zındıklık olarak yorumlanan bazı "tuhaf fiiller (*avodot zarot*)" işledi. Dolayısıyla, Sabatay, nevi şahsına münhasır ve eksantrik bir şahsiyetti; ancak bu onu ille de "akıl sağlığı bozuk" biri yapmaz.

1640'larda Osmanlı tahtında başka bir eksantrik şahsiyet oturuyordu: Padişah "Deli" İbrahim. İbrahim, Osmanlı tarihinde en önemli meşruiyet krizlerinden birisinin kahramanıydı. 1623-1640 yılları arasında tahta oturan IV. Murad'ın geride bir oğul bırakmadan zamansız ölümü, İbrahim'i, tahtın tek vârisi kılmıştı. İbrahim, hayatının ilk yıllarını, kapalı kapılar ardında, sürekli dört ağabeyi gibi öldürülme korkusuyla geçirmişti. Çok tecrübesizdi ve imparatorluğu yüzyılın fırtınalı ortamında yönetme kapasitesinden yoksundu. 1589-1651 yıllarında yaşayan, Osmanlı tarihinin en güçlü valide sultanlarından olan Kösem Sultan'ın gözetiminde, Kantorowiczçi anlamıyla[54] "manevi bedeni" imparatorluğun "devlet teşkilatı"nı yönetirken "doğal bedeni" de zamparalık ve içki peşinde, çoğunlukla savurgan bir hayat yaşadı. Hanedanlığın geleceği ve meşruiyeti bir erkek evlada sahip olmasına bağlıydı. Hanedanlığın soyunun biteceği endişesine kapılan bazı bürokratlar ve aydınlar, imparatorluğu bir felaketten korumak amacıyla –Osmanlıların

53. Örneğin bkz. Avner Falk, "The Messiah and the Qelippoth: On the Mental Illnesses of Sabbatai Sevi", *Journal of Psychology and Judaism*, 7 (1982): s. 5-25.

54. *The King's Two Bodies*'te (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), Ernst Kantorowicz, Ortaçağlar boyunca siyasal "teoloji" kavramında derin bir dönüşüm yaşandığına işaret eder. Kralın doğal bedeni, *corpus naturale*'si, bütün beşerler gibi, fiziksel niteliklere sahiptir, doğal olarak acı çeker ve ölür; ancak kralın diğer bedeni, manevi bedeni, *corpus mysticum*'u, dünyevi olanı aşar ve ilahi yönetme hakkına sahip bir hükümdar olarak görevinin bir simgesi gibi hizmet eder.

yerini almak üzere Cengiz soyundan gelen Kırım hanedanlığını davet etmek gibi– alternatifleri ciddi ciddi düşünmeye başladı.

Meşruiyet krizi, İbrahim'in üç oğlu doğunca çözüldü. Belki de imparatorluğun parlak yıllarına dönüş nostaljisiyle, bu çocuklara IV. Mehmed (d. 1687), II. Süleyman (d. 1691) ve II. Ahmed (d. 1695) isimleri verildi. İbrahim'in müsrif hayat tarzı, canına mal oldu. Savaşın yürütülmesi için değil eksantrik arzularının tatmini için ağır vergilerin uygulanmaya konulması, imparatorlukta hoşnutsuzlukları artırdı. İbrahim tahttan indirildi, hapsedildi ve ardından da sarayında boğuldu. Yerine, Yeniçerilerin ve ulemanın da ittifakıyla, daha sonra Sabatay hadisesinde en önemli Osmanlı aktörü olacak sekiz yaşındaki oğlu IV. Mehmed (Figür 1.3)[55] tahta geçti.

Sarayda taht mücadeleleri sürerken yeni jeopolitik ve stratejik gelişmeler Osmanlıları Venedik'le savaşın eşiğine getirdi. Anlaşmazlık 1645'te çıktı ve neredeyse çeyrek yüzyıl sürdü. Sonuçta kazanan taraf Osmanlı İmparatorluğu olsa da, bu çok pahalıya patlayan, sürüncemeli bir savaş oldu. Mücadele esnasında Akdeniz ve Ege Denizi'nden Çanakkale Boğazı ve Boğaziçi kanalları yıllarca kapalı kaldı. Bu, 1666'da Sevi'nin takipçilerininki de dahil, Osmanlı İmparatorluğu'na başka ülkelerden geliş-gidişleri etkiledi. Savaş, Sabatay'ın memleketi olan İzmir'in, yüzyılın ortasında İstanbul'a alternatif olarak, yeni bir uluslararası liman haline gelmesine yol açtı.

1648'de Polonya'daki Yahudi katliamı, Sabatay'ın, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Polonya'nın hikâyelerini birbirine bağladı. 1648'de Ukraynalı yönetici Bogdan Hmelnitski, Kırım Tatar Ham'nın da desteğiyle, köylüleri, Polonyalı derebeylerine karşı savaşmaya kışkırttı ve Yahudiler dahil binlerce kişi öldürüldü. Yahudilerin Polonya soylularıyla müttefik oldukları ve onlara tedarikçi, vergi tahsildarı ve mali danışman olarak hizmet ettikleri düşüncesiyle Kazaklar onları da katletti. 1648-1649 yılları arasındaki isyan sırasında 100 ila 200 bin Yahudi'nin öldürüldüğü tahmin edilmektedir. Bu hadise, Kazak terimi olan "pogrom"u kelime dağarcığımıza eklemiştir.

Kazaklar ile Polonya kralı ve soyluları arasındaki uzun dönemli gerilimin, dini bir niteliği vardı. Polonya kodamanları, Habsburg yöneticilerine benzer şekilde, Roma Katolikliğini egemen dini inanç olarak yerleştirmeye çalışıyorlardı, ne var ki Ukrayna topraklarında köylüler genelde Ortodoks'tu. 1596'da iki kilise arasındaki zorla "birleşme" çabaları, ciddi bir gerginliğe yol açtı ve uzun

55. Paul Rycaut, *History of the Present State of the Ottoman Empire*, Londra: Printed for J. Starkey, 1680, s. 6.



Figür 1.3 – IV. Mehmed'i 1670'lerde elçileri kabul ederken gösteren hayali bir tablo. Paul Rycaut'un *The History of the Present State of the Ottoman Empire*'ının kapağı (Londra: Printed for J. Starkey, 1675).

vadede 1648'deki Kazak ayaklanması için başlıca nedenlerden biri oldu. İsyanın lideri Hmelnitski, öncelikle, Polonya'yla zaten çatışma halinde olduklarından, Tatarlar ve Osmanlı sultanıyla ittifaka yöneldi. Kırımlılardan ve ardından da Osmanlılardan hatırı sayılır destek gördü; lakin bu destek uzun süreli olmadı.[56]

Polonya'dan kaçanların pogromlar hakkında yaydığı haber-

56. 1653'te, Bogdan Hmelnitski, 1655'teki savaşta, Polonya-Tatar ve Rus-Kazak ittifakı birbirleriyle karşılaşabilsin diye, Moskova prensliğini kabul etti.

ler, kötümser ve mesihçi Yahudi çevrelerdeki kıyamet senaryolarına muazzam derecede katkıda bulundu. Birçok uzmana göre, Hmelnitski katliamı Avrasya Yahudi cemaatleri arasındaki mesihçi beklentilere yol açan –en esaslı olmasa da– en önemli etkenlerden biriydi.[57]

Polonya'daki Hmelnitski katliamından gelen haberler, 1648'lerde İzmir'e ulaştığında, Yahudi mesihinin doğası hakkındaki Kabalacı metinler üzerinde çalışan Sabatay, hâlâ kendi dünyasındaydı.[58] Sabatay'ın Yahudi dünyasını böylesi bir şoka uğratan bu korkunç haberlerden etkilenip etkilenmediğini bilmiyoruz; ancak muhtemelen ilk kez 1648'de kendisinin uzun zamandır beklenen mesih olduğunu ilan etti ve Yahudilerin İkinci Tapınak'ın yıkılmasından sonra telaffuz etmeleri yasaklanmış olan Tetragrammaton'u, yani Tanrı'nın ağza alınmaz ismini, alenen telaffuz etti. 1670'te ölmüş olan dönemin Ermeni tarihçisi Arakel'in de teyit ettiği üzere, "O kurtarıcı benim ve İsrail'i kurtarmaya geldim" dedi.[59]

Sabatay'ın "ortodoks olmayan" görüşleri ve "tuhaf fiilleri", kendi hocaları da dahil ortodoks Yahudileri ve hahamları rahatsız etti ve İzmir'de *persona non grata* haline geldi. Bu yıllarda, belirli derûni bir ilişki hissettiği "inancının Tanrısı"ndan bahsetmeye başladı.[60] O zamanlar, o tarihin Sabatay hareketinin ortaya çıkışında bir dönüm noktası olduğunu kimse hayal dahi edemezdi.

Sabatay Sevi o zamana kadar iki kez evlenmiş, ancak evlilikleri yürümediğinden boşanmıştı. Kentte kendisine karşı hoşnutsuzluklar artınca, 1650'lerin başında kentten ayrılmaya ve diğer Yahudi cemaatleri ziyaret etmeye karar verdi. Bu, onun, ölümüne kadar devam edecek olan "gezgin Yahudi" halinin başlangıcını teşkil eder.

Önce Ege Denizi'nde Osmanlılar ile Venedikliler arasındaki savaş sırasında babasının Mora'daki doğum yerine gitti. Sonra Yunanistan'ı ve Anadolu'yu dolaştı, Yahudi ve sufi çevrelerde dostlar edindiği Selanik ve İstanbul'da uzun süreler kaldı. Selanik'te kalışı Dönme tarihinde bir dönüm noktası oldu; çünkü Dönmeler, burada Sabatay'ın, Tevrat yazmasıyla ve Tanrı'nın ilahi mev-

57. Jacob Barnai, "The Outbreak of Sabbateanism—The Eastern European Factor", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 4 (1994): s. 171-183.

58. Moshe Idel, "Saturn and Sabbati Tzevi: A New Approach to Sabbateanism", *Toward the Millenium* içinde, der. P. Shafer ve M. Cohen, Leiden: Brill, 1998, s. 178.

59. Arakel of Tabriz, *Book of History*, der. G. Bournoutain, Costa Mesa, Calif: Mazda, 2010, s. 548.

60. Gershom Scholem, "Shabbetai Zevi", JUDAICA, online edisyon.

cudiyeti Şehina (Shekhina) ile nikâhlanması gibi, "tuhaf fiiller" işlediğine inanmaktaydı (ve hâlâ inanmaktadır). Bu geleneğe göre, Şehina Selanik'te Sevi'nin şahsında vücut bulmuştur ve bu hadise Selanik'i Kudüs'ten daha kutsal bir mekân kılmaktaydı.[61] Selanik'teki birkaç yıldan sonra, Sabatay'ın "kabul edilemez" ve "tuhaf" fiilleri, Yahudi otoriteler arasında hoşnutsuzluk yarattı ve 1658'de kentten sürüldü. Sabatay daha "hoşgörülü" bir Yahudi kitle bulmak umuduyla, İstanbul'a gitti. Orada dokuz ay kaldı ve David Habillo gibi meşhur Kabalacılar, Müslüman mistikler ve muhtemelen Niyazi-i Mısri ile arkadaş oldu.[62] Sufilerle bağlantıları, yıllar sonra kenti tekrar ziyaret ettiğinde de sürdü. İstanbul'dayken bazı dini emirleri feshettiğini açıkladı ve Hamursuz, Hamsin ve Sukot bayramlarının hepsini tek bir haftada kutladı. Fiillerini, "haram olana izin veren"in Tanrı olduğunu söyleyerek meşrulaştırdı. Böylesi memnu davranışları, kendisine karşı yeni bir düşmanlık dalgası yarattı; bir kez daha sürüldü ve 1658'de İstanbul'u terk etti.

Yaklaşık on yıllık bir sürgünlükten sonra Sabatay artık orta yaşlarında ünlü bir şahsiyetti. Yeniden memleketine dönmeye karar verdi. Ancak bu kez, muhtemelen yeniden sürülme endişesiyle, daha münzevi bir hayatı seçti. Bu münzevilikte ve onun İzmir'de "skandal" faaliyetlerde bulunmasının engellenmesinde ailesinin payının olması muhtemeldir. Yakın arkadaşlarıyla ve sempatizanlarıyla evlerinin üst katında toplanmayı sürdürdüğü söylenir. İstanbul'da en eski ve en büyük Yahudi mahallesini yok eden 1660 Büyük Yangını'nın haberleri İzmir'e ulaştığında Sabatay, bu hadisenin, mesihçi çağın alameti olduğunu düşünmüş olmalıdır.

1662'de Sabatay, Rodos ve Kahire üzerinden Kudüs'e geçti. 1662 yılının sonunda Kudüs'e vardı ve orada bir yıl kadar kaldı. 17. yüzyılda Kudüs de, kentin Yahudi cemaati de küçük ve yoksuldu.[63] Değişik yüzyıllarda hacılar Kudüs'e yerleşmeye çalışmış, lakin hayatın çok zor olması nedeniyle bu çabalarından vazgeçmişti. Kentteki Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman cemaatler, her zaman dışarıdan gelecek yardıma muhtaçtı.

Bu sırada Sabatay'ın babası da vefat etmişti (annesini daha önce kaybetmişti). Yahudiliğe dair derin bilgisi ve imparatorluktaki

61. Bunu bana bir Dönme aktarmıştır.

62. Heinrich Graetz, "Uberbleibsel der Sabbatianischen Sekte in Saloniki", *Monatsschrift fur Gesechischte und Gissenschaft des Judenthums*, (1884), 60; Paul Fenton, "Shabbatay Sebi and His Muslim Contemporary Muhammed an-Niyazi", *Approaches to Judaism in Medieval Times* içinde, der. David Blumenthal, Atlanta: Scholars Press, 1990, s. 81-88.

63. Dror Zeevi, *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s*, Albany: SUNY Press, 1996.

başka Yahudi cemaatleri hakkındaki malumatı sayesinde, Kudüs'te saygın bir şahsiyet oldu. 1663'ün sonunda, Kudüs Yahudilerinin bir elçisi olarak, yoksulluk içindeki Kudüs Yahudileri için yardım toplamak amacıyla Kahire'ye gitti. 1663'ten 1665'e kadar daha çok Kahire'de kalmasına rağmen, iki kent arasında mekik dokudu. Kahire'de, Yahudi mistisizmine ve mesihçiliğe derin bir ilgi duyan, Mısır Yahudiliğinin lideri ve Mısır'daki Osmanlı hazinesinin yöneticisi, yani Sarrafbaşı olan Raphael Joseph Çelebi'nin mistik çevresinde himaye gördü.[64] Kesin kanıt olmamasına rağmen, Sabatay'ın, Çelebi'nin sarayının müdavimlerinden, dönemin ünlü Yahudi tarihçisi Joseph Sambari ile karşılaşmış olması da muhtemeldir.[65]

Sabatay Kahire'de, 31 Mart 1664'te, kökeni belirli olmayan Aşkenazi bir kadınla, Sarah'la evlendi. Boşanmayla sonuçlanan önceki iki başarısız evliliği, iktidarsız olduğuna dair söylentilere yol açmıştı. Sarah'la evliliği bu söylentilere son verdi ve ondan iki çocuğu oldu. Sabatay'a göre Sarah, 1648 Hmelnitski katliamı neticesinde öksüz kalmış ve Polonyalı bir soylu tarafından yetiştirilmişti. Amsterdam'da bir manastırda bir müddet kaldıktan sonra İtalya'nın Livorno kentine göç etmişti. Rüyalarında mesihle evlenmesinin mukadder olduğunu görmüştü. Sabatay hakkındaki haberleri duyunca onunla görüşmek için Kahire'ye gelmişti. Sabatay'ın aktardıklarının aksine, Sarah'ın iffetsiz bir kadın, hatta fahişe olduğu yönünde yaygın söylentiler vardır. Sabatay'ın takipçileri, bu evliliği, bir fahişeyle evlenen Hoşea peygamberin evliliğine benzetir. Sabatay ile Sarah'ın evliliğiyle birlikte harekete, belirli bir cinsel düşkünlük de girmiştir. Bununla birlikte, haram fiiller işleme, "Mesih Çağı, bütün insanlar salih ya da bütün insanların günahkâr olduğu zaman gelecektir" şeklindeki Talmutçu öğretiye dayalı olarak, Sabataycı teolojinin hep bir parçası da olmuştur. Van der Haven, Sarah'ın rolünün Sabataycı harekette norm karşıtlığının (*antinomianism*) giderek hâkim olması açısından önemli olmakla kalmadığını, aynı zamanda zorunlu olduğunu ileri sürer.[66]

Sabatay 1665'te Kahire'den Kudüs'e dönerken, Nathan adında Gazzeli bir gençle karşılaştı. Bu, Sabataycı hareketin gelişimi açısından hayati önemi olan bir karşılaşmaydı. Ancak ikili arasında-

64. Jane Hathaway, "The Grand Vizier and the False Messiah: The Sabbatai Sevi Controversy and the Ottoman Reform in Egypt", *Journal of the American Oriental Society*, 117: 4 (1997): s. 665-671.

65. Martin Jacob, ikilinin buluştuğunu ve Sambari'nin bir Sabataycı olduğunu düşünür. Bkz. "An Ex-Sabbatean's Remorse? Sambari's Polemics against Islam", *Jewish Quarterly Review*, 97: 3 (2007): s .347-378.

66. Alexander van der Haven, *From Lowly Metaphor to Divine Flesh: Sarah the Askenazi, Sabbatai Tsevis' Messianic Queen and the Sabbataian Movement*, Amsterdam: Menasseh ben Israel Institute, 2012.

ki ilişkinin doğasını incelemeden önce, yeniden Osmanlı bağlamına dönmemiz gerekmektedir. 1660'larda dini olarak hâlâ kaotik de olsa, imparatorluk, Sabatay'ın veya herhangi bir başkasının, eşkıya tehdidiyle karşılaşmadan bir kentten başka bir kente yolculuk edebileceği, göreli bir huzura kavuşmuştu. Osmanlılar, imparatorluktaki kaos dönemlerinden sonra bu siyasal istikrarı nasıl kazanmıştı?

Sadrazamlar, Osmanlı püritenleri ve Sabatay Sevi

Osmanlı tarihinde 1656 ila 1702 arasındaki yıllar, genel olarak Köprülü dönemi olarak bilinir. Bu dönem, imparatorluk için iki nedenle önemliydi: Osmanlı gücünün içerde ve uluslararası alanda yeniden tesisi ve devlet destekli İslami ortodoksinin yükselişi. Bu gelişmeler Osmanlı Yahudileri ve Sabataycı hareket için de birçok açıdan önem taşıyordu. Bu dönemde sadrazamlık kurumu güçlenmiş, Abou el-Haj'ın da belirttiği gibi, sultanın iktidarı ve konumu marjinal ve simgesel hale dönüşmüştü.[67] 16. yüzyılın ortalarından itibaren siyasi ve askeri liderlik sadrazamlara geçince, padişahlar Osmanlı imparatorluk şûrası olan Divan toplantılarına şahsen katılmamaya başladı; sadece arada bir kafesli pencere arkasından toplantıyı izledi. 1657'de Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa (1578-1661) kendi konağında ayrı Divan toplantıları düzenlemeye başlayınca, padişahların rolü günlük devlet işlerinde giderek asgari düzeye çekildi. Kantorowicz'in terminolojisiyle söylersek, Osmanlı sultanının "manevi bedeni" erken modern dönemde mesele olmaya başlamıştı.

1656'da, kendi ricasıyla, Köprülü Mehmed Paşa'ya, IV. Mehmed'in validesi olan Hatice Turhan Sultan'ın himayesi altında emsalsiz bir otorite verildi. Bu belki de imparatorlukta yönetici ile devlet aygıtlarının ilk etkin ayrışmasıydı. Disiplin yanlısı, epey muhafazakâr biri olan Köprülü, merkezi otoriteyi ve imparatorluğun askeri başarısını hızla yeniden tesis etti. İlk hedefi, IV. Murad döneminden beri İstanbul'da hizipçi sorunlar çıkaran sofu Kadızadelilerdi. Daha sonra ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, Köprülü Kadızadelilerin liderlerini Kıbrıs'a sürdü ve Vani Efendi'nin dönemine (1661-1687) kadar Kadızadeli nüfuzunu sona erdirdi. Ardından harici düşmanlara yöneldi. Çanakkale Boğazı ile Boğaziçi bir zamandır Venediklilerin kuşatması altındaydı. Venediklilerin 1656'da Osmanlılara karşı zaferi ikinci bir İne-

67. Rifat Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005, s. 38, 44.

bahtı olarak düşünülüyordu ve Osmanlı'nın itibarına bir tehditti. Köprülü 1657'de Venedik kuşatmasını kırarak Bozcaada ile Limni adalarını geri aldı ve Osmanlı donanmasının deniz yolunu güvenceye aldı; hatta Girit'i kuşatmasını sağladı.[68] Bir sonraki hedefi, Anadolu'da nizamı sağlamak ve Celali isyanlarına karışanları bastırmaktı.[69] Kuyucu Murad'a benzer şekilde Köprülü Mehmed de Anadolu'da nizamı sağlamak adına binlerce asiyi ve eşkıyayı katletti.

Bu açıdan Sabatay'ın İzmir, Halep, Kudüs ve Kahire'ye seyahatlerinde karayolunu 1658'den sonra kullandığını belirtmek gerekir; o tarihten önce deniz yolunu kullanmayı ve daha çok Balkanlar'ı dolaşmayı tercih etmesinin anlaşılabilir sebebi bahsedilen güvenlik sorunlarıydı. Bir çeşit Yahudi fetvaları olarak da tanımlanabilecek olan *responsa* literatürü, Köprülü döneminden önce Yahudi tüccarların ve çerçilerin soyulduğu ya da öldürüldüğü yüzlerce vakayı kaydeder.[70] Köprülü 1661'de vefat edince, yerine, Sabataycılık meselesinde önemli aktörlerden birisi olacak olan oğlu Fazıl Ahmed (1635-1676) geçti. Fazıl Ahmed hem askeri hem ulema çevrelerine mensuptu. Medreselerde ve vilayetlerde çeşitli görevlerde bulunduktan sonra, uzun ve başarılı kariyerine sadrazam olarak devam etti. Onun döneminde imparatorluk, Hotin ve Kamyanets-Podilski kaleleri ile Polonya ve Güney Ukrayna'daki Podolya bölgesinin ele geçirilmesiyle, o güne kadarki en geniş topraklarına kavuştu. Osmanlı İmparatorluğu ile Polonya arasındaki değişen sınırlar ile ittifaklar, Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerin birbirleriyle etkileşimi ve birlikte yaşamasını mümkün kıldı. Benzer şekilde, bu sınırlar Sefarad ile Aşkanazi dünyaları, Sabataycı ve Hasidik dünyaları ve Osmanlı ve Avrupalı dünyaları arasında etkileşim noktaları oldu. Hasidizmin efsanevi kurucusu Baal Shem Tov, daha sonra Polonya tarafından alınan Podolya'daki bir Osmanlı kasabasında 1699'da doğmuştu.[71]

Fazıl Ahmed'in görevde olduğu dönemde, devlet destekli Ka-

68. Mehmet Halife, *Tarih-i Gilmani*, der. Kâmil Su, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1986, s. 44.

69. Mustafa Naima, *Tarih-i Naima*, İstanbul: n.p., 1864-1866, VI: s. 415-416.

70. E. Eshkenazy, "Jewish Documents about Jews Murdered and Robbed on the Balkan Peninsula during the XVIth and the XVIIth Centuries", *Annual*, 5 (1970): s. 73-102.

71. Değişen sınırların kültürel ve toplumsal etkileri, henüz tam olarak çalışılmamıştır. Örneğin, müziksel etkileşimde, Balkan dünyasından Aşkenazi dünyasına ya da sufi dünyasından Hasidik dünyaya ciddi oranda aktarma olmuştur. Mesela Balkanlar'ın meşhur şarkısı "Kasap havası", Doğu Avrupa Hasidik kültüründe "Kasapiko" halini almıştır.

dızadeli dini nüfuzu yeni bir ivme kazandı.[72] 1630'lar ila 1700'ler arasında üç başarılı dalga halinde özellikle İstanbul'da etkin olan Kadızadeler, 17. yüzyılın İngiliz, Rus, Çinli, İranlı ve Moğol püritenleri gibi, toplumdaki "bidatları" temizlemek ve dinin "saf" biçimini geri getirmek isteyen, şeriat yönelimli kişilerdi. İmparatorluğun askeri yenilgilerini ve ekonomik zorluklarını, Osmanlı elitinin sufi tarikatlarla olan müsamahasına yoruyorlardı.[73] Ayrıca para vakıflarına onay verilmesi, şarap satışından gümrük alınması, zımmilerin devlet hizmetlerinde kullanılması gibi devletin doğrudan dahil olduğu çeşitli meseleler hakkında rahatsızdılar. Zikir, müzik, sema, evliya türbelerinin ziyareti ile kahve, tütün ve afyon kullanımı gibi âdetlere özellikle karşıydılar.

Kadızadelilerin yükselişi ile onun Sabataycı harekete muhtemel etkisi arasındaki bağa, daha önceden Madeline Zilfi, Derin Terzioğlu, Marc Baer ve Karen Barkey tarafından dikkat çekilmiştir. Aynı toplumsal ve siyasal şartlar, hem Kadızadelilerin muhafazakâr hareketine hem de Yahudi mesihçi harekete yol açmıştır.[74] Bu uzmanlar tarafından da dikkat çekildiği üzere, Kadızadeli reformcular ile sufiler arasındaki mücadele kendisini üç evrede gösterir. İlk evre, 1573'te ölen sofu Birgivi Mehmed Efendi'nin bir öğrencisi olan Kadızade Mehmed'in önderliğinde selefi reformcuların seslerini çıkarmaya ve sufi şeyhlerin saray çevresindeki nüfuzuna karşı çıkmaya başladığı IV. Murad dönemiyle (1623-1640) başlar. Kadızadeliler için hakiki Müslüman ve yöneticileri, Kuran'ın "Emr-i bi'l-ma'ruf, nehy-i ani'l-münker" ("iyiliği emretmek, kötülükten vazgeçirmeye çalışmak") buyruğunu teşvik etmekle yükümlüdür. Bu ilke söz konusu yüzyılda o kadar yaygınlaşmıştır ki Sabatay da Yahudilere nasihat vermek amacıyla, ihtidasından sonra bu ifadeyi benimsemiştir (Bkz. 2. Bölüm). Dönemin "liberal" âlimlerinden birisi olan Kâtip Çelebi (1609-1657) için, Kadızadeli tavır "hoşgörüsüz", "idraksiz", "kabul edilemezdir ve hatta daha kötüsü, "zorbalık tehlikesi" taşır.[75] Hareketin ikinci evresi (1648-1656), Kadızadelilerin des-

72. Kadızade hareketi için bkz.Madeline Zilfi, "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in 17th Century Istanbul", *Journal of Near Eastern Studies*, 4 (1986): s. 251-271.

73. Mark Baer, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, New York: Oxford University Press, 2008, s. 70.

74. Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 183.

75. Kâtip Çelebi, *Balance of the Truth*, çev. G. Lewis, Londra: Allen and Unwin, 1957, s. 133.

teklerini artırdıkları ve sufilere karşı daha saldırgan oldukları bir dönem olarak, IV. Mehmed'in saltanatının ilk sekiz yılıdır. Bu evre, Köprülü Mehmed tarafından sona erdirilmiştir. Üçüncü evrede (1661-1703), Kadızadeliler, aslen İstanbullu değil Vanlı olan, 1685'te vefat eden Vani Mehmed Efendi'nin şahsında en kuvvetli destekçilerini bulmuştu. Vani Efendi, Erzurum valisi iken arkadaş olduğu Fazıl Ahmed tarafından İstanbul'a davet edilmişti.

Vani Efendi saraya kabul edildikten kısa bir müddet sonra, padişahın ve valide sultanın güvenini kazandı.[76] Onu önceki reformculardan ayıran şey, yalnızca reform gündeminin saray erkânı tarafından kabul edilmesi değildi, aynı zamanda vecdi sufiler, sapkınlar, gayrimüslimler ve hatta hâkim ulema dahil "ortodoks olmayan" kesimlere karşı aldığı konum, söz konusu saray erkânı tarafından da desteklenmişti. Vani Efendi'nin çabaları sayesinde, yalnızca tütüne ve kahvehanelere karşı değil sufi ayinlerinde müzik ve semanın kullanılmasına karşı da yasak yenilendi ve hatta bazı sufi tekkeleri padişah fermanıyla yıkıldı. Yahudi ve Hıristiyan mülklerine el konuldu, kiliseler tahrip, tavernalar yerle bir edildi ve şarap trafiği yasaklandı.

Vani Efendi'nin hem genel ahaliyi hem de yeni Müslüman olmuş kimseleri eğitme arzusu çok fazlaydı. Azmi o dereceye varmıştı ki sultandan, sarayın bahçesinde kendi İslam anlayışını yayacağı yeni bir okul kurma izni elde etti.[77] Okulun başlıca ders kitapları, Kuran'a yaklaşımı Kadızadeli anlayışıyla uyum içinde olan Kadi Beyzavi şerhi, *Kısas-ı Enbiya* ve *Siyer-i Nebi*'ydi. Sultan da Vani'nin okulundaki bazı derslere sık sık uğrardı ve cuma namazlarına katılırdı. 12 Haziran 1667'de, Balkanlar'a askeri bir seferin arifesinde, Vani Efendi orduyu şevke getirmek için karargâhta ateşli bir konuşma yapmıştı. Bu konuşma esnasında sultan da dahil herkesin gözlerinden yaşlar geldiği aktarılır.[78]

1660'lar imparatorlukta doğal afetlerin de görüldüğü bir dönemdi. Yangınlar, depremler ve veba, imparatorluğun değişik bölgelerini etkilemiş ve Vani bu felaketleri vaazlarına konu etmiş-

76. Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekayiname*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi 250, 80b. Abdi Paşa'dan yapılan alıntılar hem orijinalinden hem de Çetin Derin'in Abdi Paşa Vekayinamesi üzerindeki doktora çalışmasından karşılaştırılarak yapılmıştır. Derin, "Abdi Paşa Vekayinamesi: Tahlil ve Metin." Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, 1993.

77. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 100a.

78. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 82b.

ti.[79] Bu yıllarda imparatorluğu ziyaret eden Dr. Covel, Vani'nin sahip olduğu otoriteyi ve Osmanlı siyaseti üzerindeki nüfuzunu teyit eder.[80]

Kadızadeli hareketin üçüncü evresi, "sapkınlar"ın ve ortodoks olmadığı düşünülen hareketlere mensup olanların takip edildiği, sürüldüğü ve idam edildiği bir dönemdi. Konformist olmayan vecdi bir hareket olarak Sabataycı hareket, bu açıdan istisna teşkil etmiyordu. Lakin Sabataycı hareketi farklı kılan şey, bir sonraki bölümde de göreceğimiz üzere, Sabatay'm ihtidasının, daha fazla insanı İslam'a döndürmek olan Kadızadelilerin hedefleriyle uyuşmasıydı. Kadızadeliler, 18. yüzyılın başlarında, son önemli Kadızadeli olan, Vani Efendi'nin öğrencisi ve damadı Şeyhülislam Feyzullah Efendi'nin 1703'te Edirne isyanından sonra boğulmasıyla hızlarını kaybetti. Geçici de olsa Kadızadeli dönemi, "Osmanlı'nın Sünnileşmesi tarihinde" önemli bir "devre"ydi.[81]

Doğal afetler, çevre krizleri ve Sabataycı hareket

17. yüzyılda Osmanlı Yahudilerini sarsan doğal afetler arasında, *İhrak-ı Kebir* ya da Büyük Yangın adı verilen 1660 yangını, belki de en felaketiydi. Muhtemelen –İngiliz binyılcıları tarafından dünyanın sonunun bir alameti olarak düşünülen[82]– 1666'daki Londra yangınından da büyük olan İstanbul yangını, 24 Haziran 1660'ta Eminönü'nde bir oduncunun mülkünde başladı ve güçlü rüzgârın da yardımıyla hızla yayılarak surlar içindeki kentin ahşap binalarının neredeyse üçte ikisini yok etti; binlerce Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman evsiz kaldı. Kırk dokuz saat içinde birçok ibadethane ve 280 bin ev yandı;[83] 40 bin kişi alevler arasında can verdi.[84] Felaketin merkez üssü yoğun nüfusun yaşadığı, asırlık Yahudi semtiydi. Kentteki tahminen kırk sinagogdan en

79. Joseph Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, çev. Mehmet Ata, Ankara: TTK, 1947, s. 172.

80. "Dr. Covel's Diary, 1670-9", *Early Voyages and Travels in Asia* içinde, Londra: Printed for the Hakluyt Society, 1880, s. 269.

81. Derin Terzioğlu, "Sufis in the Age of State Building and Confessionalization", *The Ottoman World* içinde, der. Christine Woodhead, Londra: Routledge, 2011, s. 86-103.

82. Londra Yangını 2 Eylül 1666'da başladı ve 5 Eylül'e kadar sürdü; yangın eski surlar içindeki kentin neredeyse yüzde 80'ini yok etti.

83. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 46a.

84. Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, s. 76.

azından sekizi yangında yok oldu.[85] Bölge, Bizans döneminden beri uluslararası iş merkezi ve limanı olarak hizmet görüyordu ve Bizans döneminde *Porta Hebraica*, Yahudi Kapısı, Osmanlı döneminde de Çifut Kapısı diye biliniyordu.[86] 16. yüzyılın sonundan itibaren İstanbul Yahudilerinin neredeyse yüzde 60'ı ve Romaniyotların da neredeyse tamamı bölgede veya yakınlarında ikamet ediyordu.[87]

Yangından sonra, bir padişah fermanıyla, bütün Yahudiler surlar içindeki mülklerini satmaya ve sur dışında yer alan Balat, Hasköy ve Ortaköy gibi yerlere taşınmaya zorlandı. Bölgedeki gümrük büroları nedeniyle, Yahudi refahının en önemli kaynaklarından birisi, çoğunlukla Müslümanlara aktarıldı. Karar, Osmanlı entelektüelleri ve bürokratları arasındaki artan Yahudi karşıtı duyguyla meşrulaştırıldı. Bu hadiseler, Romaniyot geleneğin sonunu getirecek ve imparatorluktaki Yahudi cemaatlerinin zaten bozulan şartlarını giderek kötüleştirecek ölçüde Osmanlı Yahudi toplumunun yapısını değiştirdi.

Osmanlı saray erkânı, bürokratları ve entelektüelleri bu yıllarda Yahudilere karşı geleneksel "olumlu" tavırlarını niye değiştirmişti? Yaygın ve uzun dönemli bir olgu muydu bu, yoksa geçici bir devre miydi? Birçokları meseleyi Kadızadeli hareketinin yükselişine ve Osmanlı'nın "mekânın İslamileştirilmesi" yönündeki bilinçli çabalarına bağlamıştır.[88] Örneğin Marc Baer, Valide Sultan Hatice Turhan, Fazıl Ahmed Paşa ve Vani Efendi'nin yangını, farklı siyasi ve dini çıkarların peşinden koşmalarına hizmet edecek bir İslamlaştırma fırsatı olarak gördüklerini ileri sürer.[89]

Kuşkusuz yangınla sur içine yerleşimin yasaklanması, Osmanlı Yahudi cemaatlerine oldukça zarar verdi. Yahudiler arasında artan kötümserlik ve kaygı Sabataycı hareketi besleyen kaynaklardan birisi oldu. Bu arada saraydaki Yahudi karşıtlığını Kadızadeli hareketine bağlamak kronolojik açıdan biraz sorunludur. 1660'taki yangından önce, Kadızadelilerin etkisi Köprülü Meh-

85. Uriel Heyd, "The Jewish Communities of Istanbul in the 17th Century". *Oriens*, (1951): s. 313.

86. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, der. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: YKY, 1996, c. I, s. 124.

87. Stephane Yerasimos, "La Communaute Juive de Istanbul", *Turcica*, 27 (1995): s. 101-102.

88. Bu konu ve 1660 yangını hakkında daha geniş tartışma için, bkz. Lucienne Thys-Senocak, "The Yeni Valide Mosque Complex at Eminönü", *Muqarnas*, 15 (1998): s. 58-70; ve Marc Baer, "The Great Fire of 1660."

89. Baer, "The Great Fire of 1660."

med tarafından etkin bir şekilde kırılmıştı. Kadızadelilerin etkisi yangından bir buçuk yıl sonra Fazıl Ahmed sadrazam olduğunda ve Vani Efendi'yi saraya davet ettiğinde tekrar ortaya çıktı ve devlet ideolojisinin bir parçası haline geldi. Bu nedenle, Kadızadelilerin etkisinin, Yahudilerin sur içinden çıkartılmalarını gerektiren sultan fermanının arkasındaki belirleyici güç olması biraz zordur.

Dönemin Osmanlı tarihçisi Silahtar Mehmed Yahudilerin kent merkezinden çıkarılmalarının mantığını açıklarken, Eminönü'nde, Sultan III. Mehmed'in validesi Safiye Sultan'ın himayesi altında 1597'de inşasına başlanan tamamlanmamış bir cami olduğundan bahseder. Cami, III. Mehmed'in 1603'te vefatı ve validesinin de saraydan uzaklaştırılması üzerine tamamlanamamıştı.[90] Zamanla caminin inşa edileceği alana Yahudi evleri kurulmuştu. Yangından birkaç yıl sonra yazan Silahtar Mehmed, belirli kişilerin projeyi tamamlamaları için sadrazama da valide sultana da tavsiyede bulunduğunu aktarır.[91]

Dönemin başka bir kaynağı da, sadrazamın valide sultanı önce Cerrah Mehmed Paşa Camisi'ni tamir etmeye teşvik ettiğini; ardından ise, mimarbaşı Mustafa Efendi'nin tavsiyesiyle, söz konusu camiyi tamamlamayı önerdiğini rivayet eder.[92] Büyük mimari projelere girişmiş olan valide sultan, kendisini imparatorluğun hamisi ve destekçisi addederek, tamamlanmamış camiyi bitirmeye ve ismini bir başka anıtının daha kitabesine yazdırmaya karar verdi.[93] Ancak, diğer projelerin aksine, bir cami, bir pazar, bir köşk, bir türbe, bir okul, bir çeşme ve bir muvakkithaneden müteşekkil bir külliye öngörüyordu.

1660 yangınından da istifade eden Hatice Turhan, Yahudilerin mülklerini satarak cami bölgesini ve sur içindeki mahallelerini terk etmelerini isteyen bir ferman çıkarılması konusunda padişahı ikna etti. Zachariadou'nun da belirttiği gibi, doğal afetler bazıları için felaket, bazıları için de fırsat demekti.[94] Kendisi de yangından zarar gören Ermeni bir yazar olan Eremya Kö-

90. Thys-Senocak, *Ottoman Women Builders*, s. 187-256.

91. Silahdar Mehmed, *Silahtar Tarihi*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1928, c. I, s. 218.

92. *Risale-i Kurd Hatib*, Topkapı Sarayı Eski Hazine, 1400, fol. 20a-21a.

93. Valide sultanın diğer mimari projeleri için bkz. Thys-Senocak, *Ottoman Women Builders*.

94. Elizabeth Zachariadou, "Natural Disasters: Moments of Opportunity", *Natural Disasters in the Ottoman Empire* içinde, der. Zachariadou et al., Rethymnon: Crete University Press, 1999, s. 7-14.

mürcüyan, Yahudilerin yangından sonra Hasköy'e sürüldüğünü ve karşılığında kendilerine evler verildiğini, bir dönem de vergiden muaf tutulduklarını aktarır. Kömürcüyan, bazı Yahudi vakıflarının cami alanında kaldığını ve Osmanlılara kiralandığını belirtir.[95]

Sadrazama rüşvet vermek de dahil birçok taktiği deneyen Yahudiler, sultanın fermanını değiştiremediler. Nüfuz sahibi bazı Yahudiler, Hatice Turhan'ın Yahudileri sur içinden çıkartma planına engel olamadı. Yangın ve Yahudilerin sur içinden sürgününe dair haberler İzmir, Selanik ve Kudüs'e ulaşınca, oralardaki Yahudi cemaatleri, Yahudilerin imparatorluktaki kötüleşen şartlarından endişe etti. İstanbul'u 1660'ların başlarında ziyaret eden Sabatay, İstanbul Yahudilerinin perişanlığına şahit olmuş, onların acılarını paylaşmış ve onlara dair haberleri de İzmir, Kahire ve Kudüs'teki diğer Yahudi cemaatlere aktarmış olmalıydı.

Yahudi karşıtlığıyla tanınan Evliya Çelebi, yangını tasvir ederken, "İstanbul'da büyük bir yangın çıktığında Çifut Kapısı'nda oturan Yahudilerin pis evleri yandı, kül oldu" ve "Allah'ın emriyle, bütün Yahudi evleri yandı ve Yahudilere bu bölge yasaklandı" diye yazar.[96] Fazıl Ahmed'in mührünün olduğu külliye vakfiyesinde daha güçlü bir Yahudi karşıtlığı hissedilebilir.[97] Bu vakfiyede yangın "İslam düşmanları" Yahudiler için ilahi bir ceza olarak tasvir edilir.

Vakfiye camiinin 1665'te inşasından sonraki bir zamanda kaleme alındığından, burada, o dönemde saraydaki iktidar ilişkilerinin bir parçası olmuş olan Kadızadeli zihniyetin izleri görülebilir. Yeni Valide Camii külliyesi, Sabataycı hareketin hız kazanmaya başladığı bir zamanda, 30 Ekim 1665'te açılır. Cuma günü açılan camide ilk hutbeyi Vani Efendi verir. Yangından neredeyse bir on yıl kadar sonra yazan, ünlü Osmanlı Yahudileri vakanüvislerinden birisi olan Yosef Sambari, yangının İstanbul Yahudileri üzerindeki tahrip edici etkisinden bahseder, ancak ilginç bir şekilde o dönemdeki Yahudi karşıtı duygulardan hiç söz etmez.[98]

Bu doğal afetlerden başka, bazı tarihçiler, Sabataycı hareke-

95. Eremya Kömürcüyan, *İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul*, der. Kevork Pamukciyan, İstanbul: Eren 1988, s. 164.

96. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, I: 125, s. 176.

97. Baer, "The Great Fire of 1660"ta zikredilir.

98. Joseph Sambari, *Divre Yosef*, Kudüs: Mekhon ben-Tsevi, 1984, s. 86.

tin hızla yayılmasını, kısmen, Küçük Buz Çağı'yla bağlantılı olabilecek 17. yüzyıldaki Genel Kriz'den kaynaklanan, dine ve siyasetteki değişmelere borçlu olduğunu ileri sürer.[99] Küçük Buz Çağı, Ortaçağ Isınma Dönemi diye bilinen daha ılık bir dönemi takip eden ve 14. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar süren küresel soğuma dönemidir.[100] Bu dönemde sıcaklık 2 ila 4 derece düştü; soğuk ve uzun kışlar, milyonlarca insana kötü hasat, veba, salgın hastalıklar, kıtlık, açlık, yoksulluk ve ölüm getirdi. Ancak, 1645 ila 1715 yılları arasında, sıcaklıkta, Kuzey Yarımküre'de yaşayanlar için, daha soğuk kışlara ve daha kötü hasata yol açacak şekilde 2-3 derecelik başka bir düşüş görüldü. Bu yıllarda uzun kışlar, aşırı yağmur ve fırtına ürün yetiştirmeyi imkânsızlaştırdı; İngiltere ve Hollanda'da kanallar ve nehirler ile Boğaziçi ve Haliç sık sık dondu.[101] Osmanlıların, kürklü elbiseler giymek 1640'lı ve 1650'li yıllarda ziyadesiyle arttığı için, "Kürk vergisi" adı altında yeni bir vergi uygulamasına başlamaları tesadüf değildi.

Genel krize, belki de ilk kez olarak, Fransız Aydınlanması'nın filozofu ve yazarı Voltaire tarafından işaret edildi. Voltaire'den sonra birçok Avrupalı gözlemci 17. yüzyılda ya Avrupalı veya küresel bir krizden bahsetti. "Genel kriz" ifadesi, 1950'lerde icat edildiğinde, ona, ekonomik ve siyasal alanlarda ya da hayatın bütün alanlarını betimlemek için başvuruldu.[102] Soğuk havanın uzun süreli ve geniş çaplı olarak etkili olması, o dönemde hiçbir ulusal ya da dini tarihin birbirinden bağımsız olarak ele alınamayacağının göstergesidir. Ayrıca püriten ve vecdi dinsel hareketlerin, yüzyılın ekonomik ve siyasal krizlerine bir tepki veya çözüm olarak ortaya çıktığını gösterir.[103]

Nedensel bir ilişki kurmak güç olsa da, çevre felaketleri ile erken modern dönem Sabataycı hareket dahil, püriten, vecdi ve

99. Bu yaratıcı, ancak sonuçsuz kalan tartışma için bkz. Geoffrey Parker ve Lesley Smith (der.), *The General Crisis of the Seventeenth Century*, Londra: Routledge, 1997; ve Hugh Trevor-Roper, *Religion, the Reformation and Social Change*, Londra: Macmillan, 1984.

100. Brian Fagan, *The Little Ice Age: How Climate Made History, 1300-1850*, New York: Basic Books, 2000.

101. Buz Çağı'nın Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki etkisi için bkz. Sam White, *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

102. Thedore Rabb "kriz" kelimesini "istikrar için mücadele" ile değiştirir; çünkü kriz, tanımı gereği, kısa süreli olmalıdır. Rabb, *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*, New York: Oxford University Press, 1975.

103. Vecdi dinsel hareketlerin tanımı için bkz. Michael Heyd, *Be Sober and Reasonable: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Century*, Leiden: Brill, 1995, giriş.

mesihçi hareketlerin ortaya çıktığı maddi bağlam arasında çarpıcı bir bağıntı vardır.[104]

Sabatay Sevi ve Gazzeli Nathan: Mesihçi bir hareketin başlangıcı

1665 yılında Sabatay, hâlâ, Mısır ve Filistin'de çeşitli Yahudi cemaatlerini ziyaret ediyordu. Nisanda Kahire'den Kudüs'e geçerken, Gazze'de mola verdiğinde, yirmi bir yaşında bir Kabalacı olan Nathan'la tanıştı. Sabatay'ın yavaş bir tempoyla Kahire'den Gazze ve Kudüs'e yolculuk etmesi on beş ila yirmi gününü alıyordu. Kudüs'te ve Gazze'de, özellikle Luriacı gelenekle yetişmiş olan Nathan, mistik bilgiye vâkıf olmasıyla "ruh doktoru" olarak tanınıyordu. Kudüs'teki meşhur Kabalacı Jakob Hagiz'den ders alırken Sabatay'ın adını duymuştu ve hatta Sabatay'ın mesihliği hakkında rüyalar gördüğünü iddia etmişti. Hemen arkadaş olan Sabatay ile Nathan, yaklaşık üç ayı birlikte geçirdiler ve Kudüs ile Hebron Yahudi cemaatlerini ziyaret ettiler. Mayıs ayının ortalarında Gazze'ye döndüler; burada Sabatay, Yahudileri tövbe etmeye ve kendisine biat etmeye çağırdı; çünkü mesihin gelmesi yakındı. Nathan'ın coşkun çabaları neticesinde, Filistin'de küçük bir mesihçi cemaat oluşmaya başlamıştı.

Ünlü şair Israel Najara'nın torunu Haham Jakob Najara, Samuel Primo, Mattathias Bloch, Israel Benjamin ve Moses Galante, Sabatay'ın sempatizanlarından bazılarıydı. Sabatay, güçlü destekçilerden müteşekkil küçük bir grubun arkasında olduğunu görünce, Sivan'ın 17'sinde (31 Mayıs 1665'te) kendisini beklenen mesih olarak ilan etti. Scholem ve bazı başka uzmanlar, Sabatay'ı mesihliğini ilan etmeye ikna edenin Nathan olduğunda ısrar etse de, bu pek mümkün görünmemektedir; çünkü hayli coşkulu olsa da, yirmi bir yaşındaki (Coenen'e göre, on dokuz yaşındaki)[105] bir genç, otuz dokuz yaşındaki akıllı, bilgili ve tecrübeli birini, kısa bir zaman dilimi içinde mesih olduğuna ikna edemezdi. Dönemin Ermeni tarihçisi Arakel, Sabatay'ın "iyi okuyan ve iyi tartışan" bi-

104. Cengiz Sisman, "Global Crisis, Puritanism and Prophesy: Some Observations on the Apocalyptic Relationship between Christian Salvation, Jewish Conversion and Turkish Doom in the Early Modern World and Its Impact on the Sabbatean Movement", *Transcending the Diaspora: Studies on Sabbateans*, der. Cengiz Sisman, İstanbul: Libra, 2016..

105. Thomas Coenen, *Tsipiyot shav shel ha-Yehudim: kefi she-hitgalu bi-demuto shel Shabtai Tsevi* [İbranice], Hollandacadan çeviren Asher Lagavir, Kudüs: Merkaz Dinur, 1998, s. 140.

risi olduğunu söyler.[106] Sabatay'ın Kutsal Topraklar'daki mesihçi faaliyetlerini Rycaut şöyle aktarır:

> Kudüs'te Tamuz orucunu kaldırdı ve orada tasarısını destekleyecek uygun bir vasıta olarak Nathan adıyla bir Yahudi'yle tanışarak ona durumunu, hayatını ve kendisini Yahudiler tarafından uzun zamandır beklenen ve arzulanan Dünya'nın Mesihi ilan etme amacını anlattı. Tasarısı Nathan tarafından heyecanla karşılandı; çünkü Kutsal Kitap'a ve eski Kehanetler'e göre, tıpkı Vaftizci Yahya'nın İsa'nın öncüsü olması gibi, İlyas'ın da mesihi öncelemesinin zorunlu olduğu düşünüldüğünden, Nathan, kendisinden başka hiç kimsenin peygamberlik rolüne uygun olamayacağını düşünüyordu.[107]

Burada Sabatay, pasif bir alıcı olarak değil, bana göre gerçeğe daha yakın olan, etkin bir aktör olarak resmedilmektedir. Başka bir ifadeyle, Sabatay, Nathan'ı bir "vasıta" olarak ikna etmiş ve kullanmış olmalıdır. Bu durum, Nathan'ın, dünyadaki bütün Yahudi cemaatlere gönderdiği mektupların dilinde de görülebilir. Bu mektuplarda Nathan, sürekli olarak, Sabatay'ın kendisine "emirler"inden, "talimatlar"ından ve "buyruklar"ından bahseder.[108] Scholem'in Sabatay'm mesih olduğunu ilan etmesinin arkasında Nathan olduğunda ısrar etmesinde, Sabataycı hareketin Luriacı bir arkaplana sahip olduğuna dair meşhur tezine zemin hazırlaması açısından stratejik bir hamle yatar. Ya da, Lowy'nin de iddia ettiği gibi, Nathan'ı kendi dinsel anarşizminin atası olarak görmesi, Scholem'in Nathan'dan aşırı büyülenmesine yol açmıştır.[109] Üçüncü bölümde de ele alındığı gibi, Sabatay, daha önce Luriacılıktan hiç haberdar değildi. Kuşkusuz, Nathan'ın, Sevi'nin misyonunu, çok aşina olduğu Luriacı dünyayla uyumlu bir biçimde kavraması mümkündür. Daha sonraları Nathan, hem hareketin ilk evrelerinde ve hem de mezhebi bir oluşum haline geldiğinde, kendi Sabataycı yorumunu geliştirecek ve yayacaktır. Ancak, Nathancı Sabataycılıktan hoşnut olmayan Sabatay Sevi, Nathan'a yazdığı bir mektupta, onu öğretisini tahrip etmekle; "muazzam ve müthiş bir yasağa ihanet etmekle", yani yemini boz-

106. Arakel, *Book of History*, s. 548.

107. Rycaut, *The History of the Turkish Empire*, s. 202.

108. Nathan'ın mektupları için bkz. Rycaut, *The History of the Turkish Empire*, s. 200-219.

109. Michael Lowy, "The Modern Intellectual and His Heretical Ancestor: Gershom Scholem and Nathan of Gaza", *Diogenes*, (Haziran 2000): s. 102-106.

mak ve Tanrı'nın sırrını başkalarına ifşa etmekle; ve "sırrı çalıp başkalarına vermek"le suçlayarak azarlayacaktır.[110]

Mesih Sabatay, zımmilere şehir içinde ata binme ya da beyaz ve yeşil gibi belirli renkler taşıyan giysiler giyinme yasağı olmasına rağmen, at üzerinde ve yeşil giysiler içinde, kenti yedi kez tavaf ettikten sonra, Kudüs'e krallar gibi, muzafferane bir giriş yaptı. Kudüs'te, bir grup destekçisiyle bir araya geldi ve onları, İsrail'in On İki Kabile'sinin simgesel makamlarına atadı; onların, bu kabilelerin temsilcileri ve kralları olduğunu ilan etti. Bundan böyle takipçileri, onu, ("Efendimiz ve Kralımız, makamı yüce olsun" anlamına gelen) "Adoneinu Malkenu yuram hodo"nun akronimi olan ve Arapça *emir* terimi ile de alakalı olan *Amirah* diye adlandıracaktır.

Ancak, Sabatay, Kudüs'te yalnızca destekçilerle değil, muhaliflerle de karşılaştı. Örneğin, kutsal kitaplara dair geleneksel eğitimden geçmiş Portekiz kökenli bir tabip, Sabatay'la alenen alay etti ve onun iddialarına karşı çıktı; hatta bir Osmanlı kadısına dilekçeyle şikâyette bulundu.[111] Abraham Amigo, Nathan'ın hocası Jacob Hagiz, Samuel Garmison (Germizan) ve Kabalacı Jacob Zemah gibi Kudüs'ün bazı önemli hahamları, Sabatay'ın ciddi muhalifleriydi. Haziran 1665'te hahamlar onu kentten sürmeye çalıştı ve bunun için ya kendi iktidarlarını kullandılar ya da Osmanlı makamlarına şikâyette bulundular.

Kudüs'teki Osmanlı makamında kimler vardı ve onların bu şikâyetlere tepkisi ne oldu? Kutsal Topraklar'da Yahudi cemaatlerin büyüklüğü neydi? Bu soruların cevapları, hareketin başlangıcındaki sosyo-ekonomik ve siyasal arka plan hakkında bize bazı işaretler verecektir.

17. yüzyılda, 3 ila 4 bini Yahudi olmak üzere, Kudüs'ün nüfusu 10 bini hiçbir zaman aşmamıştır. Kudüs'teki en üst Osmanlı yetkilisi kadıydı ve onu, vali takip ediyordu. Genelde vilayetlerdeki Osmanlı otoritesi, paşa (vali), kadı ve defterdardan müteşekkildir. Başka işlevleri de olsa, paşa öncelikle emniyetten, kadı günlük işlerden, defterdar da ekonomik meselelerden sorumluydu. Her biri bir ya da iki yıllığına atanıyordu. Bu üçlü devleti temsil ediyordu ve kentin idaresiyle, hukukun uygulanmasıyla ve vergi toplanmasıyla yükümlüydüler. Vilayetlerdeki paşaların emirlerin-

110. Abraham Amarillo, "Sabbatean Documents from the Saul Amarillo Collection" [İbranice], *Sefunot*, 5 (1961): s. 266-268. Mektuba dair bir değerlendirme için bkz. Yahuda Liebes, "Sabbatai Zevi's Religious Faith", *Studies in Jewish Myth*'i içinde, s. 110-111.

111. Eremya Kömürcüyan, "Sabatay Sevi Hakkında Ermenice Bir Şiir", *Tarih ve Toplum*, Aralık (1991): s. 44-49.

de askeri bir birlik vardı. Kudüs ile Gazze, vilayet değil, Şam vilayetinin yetkisi altında bir sancaktı. Benzer şekilde İzmir Aydın vilayetinin, Selanik de Sofya vilayetinin yetkisi altındaydı. Bu nedenle buralarda kadılar paşalar kadar güçlüydü. Bazen Osmanlı tebaası, özellikle de zımmiler, kadılar ile zorba paşalar arasındaki iktidar mücadelesinin kurbanı olurlardı. Kadıya *subaşı* denilen bir güvenlik görevlisi yardım ederdi. Arap topraklarında bu sistem, bir dizi isyanın imparatorluğun adem-i merkeziyetçiliğe ve ayanların da ortaya çıkışına yol açması nedeniyle, 18. yüzyıldan sonra bir parça değişti. Kudüs'teki bu idari yapıya bakılınca, Sabataycı meseleyle paşa değil kadı ilgilenmiş olmalıydı.

Zeevi'nin de belirttiği gibi, bölgenin 16. yüzyılda Osmanlılar tarafından fethedilmesinden sonra, Osmanlıların idari ve ekonomik tarzının kurulması onyıllar aldı. Ancak 16. yüzyılın ikinci yarısından sonra Osmanlı kültürü ve bir dünya imparatorluğunun yeni bakış açısı, bölgedeki insanların dünya görüşlerini etkilemeye başlamıştır. 17. yüzyılda ayrı bir Osmanlı Yahudi kimliğinin ortaya çıkışına dair önceki değerlendirmelerimizle uyumlu bir biçimde, Zeevi, bu bölgede Osmanlı idaresinin ikinci yüzyılının, "Osmanlı tarzı"nın, belki de en açık olarak görüldüğü; imparatorluk idaresinin, hayatın her alanında kendi norm ve yöntemlerini yerleştirdiği bir dönem olduğunu iddia eder.[112]

Kudüs'ün büyük kapıları, günbatımında kapanırdı. Gün içinde de kente giriş kontrol edilirdi. Hıristiyan ve Yahudi hacıların kente girişine, ücretli bir mihmandarın eşliğinde izin verilirdi. Bazen kentin güvenlik görevlisi subaşı da kendilerine eşlik ederdi. Başka kentlerden gelen Müslümanlar da, kente girmeden önce kimliklerini kanıtladıkları bir süreçten geçerdi.[113] Sabatay kente her giriş çıkışında kentin kapılarında kimliğini kanıtlamak zorundaydı.

Sabatay Kudüs'te küçük bir cemaat oluşturduktan sonra, faaliyetlerine Osmanlı'nın müdahale etmesi beklenemezdi. Kutsal Topraklar, 17. yüzyılda keramet sahibi olduğunu iddia eden Yahudi, Hıristiyan veya Müslüman kimselere yabancı sayılmazdı. Kentin toplumsal ve ekonomik hayatına zarar verebilecek bir kitle hareketi olmadığı müddetçe, zımmilerin işlerine müdahale etmek, Osmanlı ilkelerine aykırıydı. Bir muhalif ya da muhalefet hareketi ortaya çıktığında, tipik Osmanlı tepkisi, hareket mensuplarının sisteme yeniden dahil edilmesinin yollarını aramak-

112. Zeevi, *An Ottoman Century*, s. 4-5.

113. a.g.e., s. 19.

tı. Sabatay hadisesi Kutsal Topraklar'da ehemmiyetli bir toplumsal huzursuzluk düzeyine çıkmadığından, kadı Sabatay'ı sadece uyarmakla yetindi.

Ancak Sabatay'ın giderek artan kural karşıtı ve skandal faaliyetleri hem Yahudi ve hem de Osmanlı otoritelerini kızdırınca, her iki otoritenin de birlikte hareket etmesi neticesinde bir kez daha kente girmesi yasaklandı. Sıcak bir yaz günü kenti terk ettiğinde, Sabatay'a dair haberler Safed, İzmir ve İstanbul'a, hatta Avrupalı Yahudi ve Hıristiyan cemaatlere ulaşmıştı. Nathan'ın neden Sabatay'ın peşinden gitmeyip Gazze'de kalmayı seçtiği bilinmemektedir. Kendisini, Yahudi "çifte mesih" teorisinde ileri sürüldüğü gibi mesihin müjdecisi (Yusuf'un mesihi) olarak mı düşünmektedir? Bilmiyoruz. Ancak, Kutsal Topraklar'daki faaliyetlerinden ve dünya Yahudi cemaatlerine mektuplarından biliyoruz ki Nathan hareketin hızını artırmıştır. Lakin Nathan'ın ve Sabatay'm mesih ve mesihçi çağ hakkındaki kavrayışları başlangıçtan itibaren farklı olduğundan, Nathan, Luriacı terminolojiyle donanmış haberler yaymaya çalışıyordu. Kutsal Topraklar'da birlikte geçirdikleri üç ay dışında, Nathan Sabatay'la hiç görüşmemiştir. Sabatay'm ihtidasından sonra da, 1667'nin Ocak ayının sonunda Nathan önce Bursa'ya, ardından İzmir'e ve aynı yılın mayıs ayında da Edirne'ye geçti. Edirne hahamları, onu, kentte hiçbir mesihçi faaliyete girişmeyeceğine dair yemin etmeye zorladı.[114] Nathan Sabatay'ın mesihliğine sadık kalsa da, onunla birlikte İslam'a dönmedi. Ancak, ne mesihin ne de takipçilerinin ihtidasına karşı tek bir söz etti. Sabatay'ın 1676'daki ölümünden sonra Sabataycılar Selanik'te toplandığında, Nathan bir müddet onlarla birlikte kaldı ve kendilerine özgü teolojilerini oluşturmalarına yardım etti. Daha sonra değerlendirileceği üzere, ancak bu hadiseden sonra Luriacılık Sabatay sonrası Dönme Kabalası'nın bir parçası oldu.

Nathan için Sabatay Kabalistik yaratılış şemasında kendine özgü bir makama sahipti. Nathan Eylül 1665'te, Raphael Joseph'e yazdığı bir mektupta, mesihçi çağın gelişiyle birlikte sır dünyasında değişiklikler yaşandığını iddia etti. Bu değişikliğin bir parçası olarak, Kabalacı uygulamalara sadık olmak gerekliydi. Luria Kabalası'nın *kavanot*'u (tefekkürü) artık geçerli değildi; çünkü kâinatın deruni yapısı değişmişti ve Luriacı sistemde tayin edildiği üzere en büyük nur parçası hariç, hiçbir kutsal nur parçası şerrin (*kelippot*) güçlerinin esiri değildi. Nihai kurtuluş, Saba-

114. Sasportas, *Tsitsat Novel Tsevi*, 205.

tay Türk sultanını, herhangi bir şiddete başvurmadan, amacı için ikna ettiğinde ve arkasında sultanın ordusunun desteğiyle, Doğu'daki efsanevi Sambatyon Irmağı'nı geçerek On Kayıp Kabile'yi geri getirdiğinde; son olarak da, nihai düşman olan Edom'a, yani Hıristiyanlığa savaş açtığında gelecekti. Bir yıl daha beklemeleri gereken fiili mesihçi çağ başlayana kadar, kefaret, tövbe ve ibadetle zamanlarını geçirmek zorundaydı.[115] Nathan ibadeti sürdürmek amacıyla, kitleler için dualar ve ilmihaller hazırladı. İlmihaller imparatorluktaki ve Avrupa'daki Yahudi cemaatlere gönderildi. Bu yorumlamalar ve değerlendirmelerle Nathan, Sabatay'ın kendi mesihçi çağ görüşünden giderek saptı. Nathan'ın talimatlar içeren mektupları ve risalelerle mesihçi inancı yaymak için bitmez tükenmez çabaları, Hıristiyan ve Yahudi dünyalarını kışkırttı. Bir yıldan az bir zaman içinde, "iyi haberler", dünyadaki birçok Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman binyılcı çevrelere ulaştı; hepsi de, çağlar öncesi kehanetlerde ve ayrıntılı mistik hesaplamalarda yazılı olduğu şekliyle mesihin yakında vuku bulacak gelişini ve "Günlerin Sonu"nu bekliyordu. Osmanlı İmparatorluğu dışında yaşayan mesihçi coşkuyla kendinden geçmiş birçok kişi, mesihi ziyaret etmeye ve Kudüs'e giden yolda onun arkasındaki ilk saflarda yer almaya gayret ediyordu. İlginç bir şekilde sözkonusu haberler Osmanlı sınırlarını aştığında, Yahudi binyılcıların ihtiyaçlarına göre değil, Hıristiyan binyılcıların ihtiyaçlarına göre biçimlenmişti. Haberler Sabatay hakkında değildi; hakkında her çeşitten mucizevi hikâyeler anlatılan peygamber ve aziz bir Tanrı adamının komutası altında yürüdüğü söylenen İsrail'in Kayıp On Kabilesi konu ediliyordu. Bazı versiyonlara göre, On Kabile Mekke'yi fethediyor; bazılarına göre, Sahra Çölü'nde toplanıyor; yine bazılarına göre ise, İran'a doğru yürüyordu. Bütün bu söylentiler, uzun zamandır Hıristiyan hayal âlemini süsleyen ünlü Prester John hakkındaki mitlerle uyum içindeydi.[116]

Sabatay İzmir'e doğru giderken, Safed ve Halep'te bir süre konakladı[117] ve davasına yeni destekçiler buldu. Doğum yerine ulaşmadan önce, İzmir'deki Yahudi cemaatleri arasında ateşli bir tartışma başlamıştı. İstanbul'daki endişeli hahamlar, ortaya çıkmakta

115. Mektubun bir özeti için bkz. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 290-297.

116. Charles Beckingham, *Prester John, the Mongols, and the Ten Lost Tribes*, Londra: Variorum, 1996.

117. Halep'te hareketin ortaya çıkışındaki ve sonrasındaki Sabatayci faaliyetler için bkz. Leah Bornstein, "The Sabbateanism Movement in Aleppo and Its Influence According to New Sources." Dr. Bornstein'a yayımlanmamış makalesini kullanmama izin verdiği için teşekkür borçluyum.

olan mesihe dair haberleri yakından izliyordu. İzmir'in hahamlarına bir mektup göndererek "Bu bidatları yayan kişi bir sapkındır ve kim onu öldürürse birçok ruhu kurtaran kimse olarak anılacaktır" diye yazıyorlardı.[118] Ancak bu çabalardan hiçbirisi, 1665 sonbaharında, Sabatay'ın İzmir'e dönmesine engel olmadı.

118. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 249.

2

Sabataycı hareketin yükselişi ve çöküşü

Güvenliği son zamanlarda sağlanmış Safed, Halep ve Anadolu yoluyla seyahat eden Sabatay Sevi, Yahudi Yeni Yılı'ndan kısa bir süre önce, 1665'in Eylül ayında İzmir'e ulaştı. Beklenildiği üzere, İzmir'e gelişi kentte büyük bir karmaşaya yol açtı. 1660'lardan itibaren İzmir, filizlenen bir ekonomiye, aralarında yüzlerce Avrupalı olan 6 ila 7 bini Yahudi, 150 bin nüfusa sahip bir kentti. Kentteki Londra merkezli Levant Şirketi'nin gelişmiş ticari ve iletişim ağları sayesinde, Osmanlı İmparatorluğu'nda meydana gelen olayların haberlerinin Avrupa'da duyulması ve Avrupa'dan haberlerin de İzmir'e ulaşması mümkündü. Bu nedenle, mesihlik ilanı, imparatorluğun ve Avrupa'nın Yahudi ve Hıristiyan cemaatleri arasında erken modern dünyanın standartlarında, çok kısa zamanda duyuldu.

Osmanlı yetkilileri hareketin farkındaydı; ancak Sabataycılığı bir "ayaklanma" unsuru ve toplumsal, ekonomik ve dini nizama bir "tehdit" olarak görene kadar meseleye kayıtsız kaldı. Kudüs'tekine benzer şekilde, Yahudi yetkilileri ve yabancı tüccarlar Sabatay'ın yarattığı karmaşa hakkında ilgili mercilere şikâyette bulununca İzmir kadısı konuya müdahale etti. Haberler imparatorluğun başkentine ulaşınca, Sabatay 1666 Ocak ayında İstanbul'a çağrıldı. Sadrazam tarafından sorguya çekildi ve hapsedilmesine karar verilerek Çanakkale'de bir kaleye kapatıldı. Ancak, mesihin sürülmesi ve hapsedilmesi, mesihçi coşkuyu köreltemedi; çünkü çok eski bir kehanete göre mesihin nihai kurtuluştan önce acı çekmesi gerekiyordu.

Takipçileri arasında giderek artan "ayaklanma" işaretleri üzerine Sabatay, Edirne'deki saraya aktarıldı ve padişahın huzurunda sorguya çekildi. Padişahın da dahil olduğu bu sorgulamada ona İslam'ı kabul etmek ile idam arasında tercih sunuldu. Mesih ölü-

mü değil, hayatı seçip "Türkleşti"; karşılığında ise dışardaki hayal kırıklığına uğramış takipçilerini terk ederek, hatırı sayılır bir maaş ile sarayda sembolik bir makam elde etti.

Bu bölümde, konu hakkındaki mevcut kaynaklara Osmanlı kaynaklarını da dahil ederek, Avrasya dünyasında hareketin yükselişi ve çöküşü incelenecek ve Osmanlı otoritelerinin Sabataycı hareketi, askeri desteği olan siyasal bir isyan (*huruc*) olarak değil, sapkın bir dini hareket (*fitne*) olarak gördüğü ileri sürülecektir. Sonuçta Osmanlılar, hareketi şiddetli bir şekilde bastırma ya da Sabatay Sevi'yi öldürme ihtiyacı hissetmemişlerdir. Osmanlı kaynakları, hareketin genel seyrini çizerken Avrupalı ve Yahudi kaynaklarla hemfikir görünmekte; ancak bazı önemli noktalarda farklılaşmaktadır. Bu ayrıntıların incelenmesi, Mesih Sabatay Sevi b. Mordechai'nin nasıl Kapıcıbaşı Aziz Mehmed Efendi b. Abdullah haline geldiğini anlamamızı sağlayacaktır. Bu bölümde, ne kadar olağanüstü olursa olsun, hareketin etkisinin, Osmanlı Yahudi ve Hıristiyan cemaatlerinde Avrupa'da olduğu kadar etkili olmadığı da gösterilecektir.

Sultanın seyr ü temaşası: Osmanlıların Sabataycı hareketi algılaması

Harekete dair ilk kapsamlı Osmanlı anlatısı, vakanüvis ve Sultan IV. Mehmed'in sırdaşı olan, hadiseye de şahitlik eden Abdi Paşa (1630-1692) tarafından kaleme alınmıştır. Sultanın tarihi kaydetme düşkünlüğüne bakıldığında, Abdi Paşa'nın anlatısının, bizzat sultanın ifadelerinden bazı unsurlar taşıdığını görebiliriz. IV. Mehmed'in tarih okumaya ve tarihi kaydetmeye çok hevesli bir padişah olduğu, Abdi'nin vakayinamesinin birçok yerinde görülebilir.[1] 16 Eylül 1666 tarihli "Zuhur-u Haham" adlı bir başlık altında Abdi Paşa şunları aktarır:

> Buñdan akdem İzmirden bir haham zuhûr idüp tā'ife-i Yehûd ziyāde meyl-i raġbet etmeleriyle def'-i fitne içün Boğaz hisārına sürilmiş idi. Ol cānibe dāhi Yahûdîler tecemmü' idüp i'tikād-ı bātılları üzre bu bizim peygamberimüzdür diyü bais-i fesād ü ihtilāl olacak mertebe ahvālleri şāyi' olmağla hāhām-ı mezbûr emr-i Pādişāhi ile Edirne'ye ihżar olınmış idi. Oñ altıncı penç-şenbe güninde Yeniköşk'de nazargāh-ı

1. Sultanın tarihi kaydetme merakını şu hadise açık bir şekilde gösterir: Bir defasında Abdi Paşa hastalanıp kayıt tutamaz. Sultan onu görür ve "Nice yatarsın kalk vekayi yaz" der. Bkz. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 64b. Ayrıca bkz. 61a and 95b.

hümāyūnda 'akd-i meclis olınup Kāimmakām Paşa ile Şeyhu'l-İslām Efendi ve Vāni Efendi hāhām mezbūrı söylettiler. Şevketlü pādişāhımız hażretleri penceredeñ mahfī seyr ü istīmā' buyururlar idi. Ba'de'l-kelām mezbūr hāhām ol kendi hakkında söylenen türehhātı inkār eyledi. 'Ammā teklīf-i İslām olınup: 'Bu meclisden soñra halāsa mecāl yokdur. Yā īmāna gelürsün, yā hemān şimdi katl olınursun. Nihāyet Müslümān olursan; 'ināyetlü pādişāhımuzdan seni şefā'at idelüm' diyü kat'-ı kelām eylediklerinde hāhām-ı mezbūr bī-tevfīki' llāhi'l-Meliki'l Gafūr ol sā'at mazhar-ı hidāyet olup nūr-ı īmān ile müşerref ve bir mü'min-i mükellef oldu. 'İnāyet-i 'aliyye-i husrevānīden/ pādişāhīden mezbūra yüz elli akçe kapu ortası tekā'üd-i erzānī buyurulub ve ol hinde iç oğlanı hammāmına konulup tecdīd-i libās itdirülüp bir kürk ve üzerine hil'at-ı fāhire giydirülüp ve bir kīse nakd ihsān olundı. Ve bu mahalde kendiyle bile İslāma gelen refīkına dāhı 'atiyye-i 'aliyye ile çāvuşluk sadaka buyuruldu.[2]

Abdi Paşa'dan sonra vakanüvis olan Silahtar Mehmed Efendi de aynı hadiseyi, bazı küçük değişikliklerle Abdi Paşa'yı kelimesi kelimesine tekrar ederek aktarır.[3] 18. yüzyıl vakanüvisi Raşid Efendi ise, önceki vakanüvislerin bıraktığı muğlaklıkları giderek, hadiseyi, bazı ayrıntılar ekleyerek aktarır:

> İhzār-ı Yahūdi-i meşhūr b' huzūr-ı pādişāhī ve İslām-ı vey: Buñdan akdem İzmīr'den zuhūr eden hāhām nāmına şahsı çuhūd mu'tekidi 'aleyhi tāife-i Yahūd olup başına cem'iyyet etmelerinden āsār-ı fitne meşhūd olmakla Boğāz Hisārına matrūt ve meb'ūd olmuşken anda dahi fitne-endāz-ı miyāne-i Yehūd olmağın māh-ı Rebī'ü'l-āhiriñ oñ altıncı günü Edirnede Rikāb-i Humāyūna ihżār ve Şeyhü'l-islam ve Vāni Efendi ve Kāimmakām pāşā huzūr-ı hümāyūnda iken Yahūdi-i mesfūr getirilip mācerāy-ı hāli istisfār olundukda hakkında şöhret bulan türehhātı inkār ve katlin mukarrer bildiginden İslāma raġbet izhār eyledi.[4]

Raşid Efendi'den sonra Sabatay hadisesi uzun süre bilinen Osmanlı kaynaklarında anlatılmaz. Yedinci bölümde de ele alındığı üzere, hadiseyi uzun bir aradan sonra aktaran başka bir Osmanlı tarihçisi Sadrazam Kâmil Paşa'ydı (1832-1913). Hadiseyi aktarırken Abdi Paşa ve diğer Osmanlı kaynakları, "bir hahamın ortaya çıkışı" (*zuhur-u haham*), "Yahudi Peygamber", "fitne ve fesad

2. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 214-215.

3. Silahdar, *Silahtar Tarihi*, I, s. 431-432.

4. Raşid Efendi, *Tarih-i Raşid*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1865, I, s. 133.

kaynağı" (*bais-i fitne ve fesad*), "sorgulama sultanın nazarı altında gerçekleşti" (*nazargâh-ı hümayunda akd-i meclis olundu*), "İslam'la müşerref oldu" (*şeref-i İslam ile müşerref oldu*), "kapu ortası tekaüdü bağlandı" (*kapu ortası tekaudu erzan buyruldu*) gibi ifadelere başvurmuşlardı. Bu ifadeler modern uzmanlar tarafından çoğunlukla Osmanlıların tarihsel ve kültürel dünyasına referans vermeden kullanılmıştır. Burada ben Abdi Paşa'nın çizdiği çerçeve içinde kalarak, Avrasya dünyasında Sabataycı hareketin ortaya çıkışını geniş tarihi bağlamında inceleyeceğim.

İzmir: Mesihin zuhuru

Abdi tarihine İzmir'de bir hahamın ortaya çıktığını ve Yahudilerin ona fazlasıyla teveccüh gösterdiğini söyleyerek başlar. Bu, Osmanlı yetkililerinin ortaya çıkışından beri hareketten haberdar olduğunu gösterir. İzmir'e dönmesinin ardındaki ilk günlerde Sabatay, kardeşi Elijah'ın gözetiminde gözlerden ırak kalmayı tercih etmiştir. Kısa bir müddet sonra inzivadan çıkmış ve popülerliği her geçen gün artmaya başlamıştır. İzmir'de İngiliz elçi Paul Rycaut'un abartılı ifadeleriyle: "Artık İzmir'de Yahudiler tarafından Sabatay'ın bulunmadığı hiçbir davet yapılmamakta ve hiçbir düğün ya da sünnet merasimi gerçekleştirilmemektedir; ona merasimlerde birçok takipçisi de eşlik etmekte ve sokaklar üzerinde yürümesi için halılarla ya da hoş örtülerle kaplanmaktadır."[5]

Rycaut'un söylediklerini teyit eden Eremya Kömürcüyan da, Sabatay'ın hoş halılar ve örtüler üzerinde yürüdüğünü söyler.[6] Sabatay sinagogdaki sabah duasını "kendisini dinleyenlerin büyük haz alacağı hoş bir sesle" okuyacak ve gece yarısı kalkıp denize girerek törensel bir arınma gerçekleştirecektir. O günlerden kalan bazı şehir efsaneleri yüzyıllar sonra dahi Dönmeler arasında dile getirilmektedir. Örneğin müteveffa Haluk Bitek, annesinden işittiği şu hikâyeyi aktarır:

> Amirah [Sabatay Sevi] bir sabah (İzmir'de) denize gider ve oradayken denizden Semachmen adında bir ejderha çıkar ve Amirah onunla gün boyu mücadele ederek onu öldürürken deniz de kızıla boyanır. Eve döndüğünde annesi onu kapıda karşılar ve bir şey yiyip yemediğini sorar. Bütün gün hiçbir şey yememiştir. Annesi börek yap-

5. Paul Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, Londra: Printed for John Starkey, 1668, s. 176.

6. Kömürcüyan, "Sabatay Sevi Hakkında Ermenice Bir Şiir."

mıştır ve yemesi için hemen birisini ağzına tıkıştırır. Anne tarafından dedem bu hikâyeyi şöyle yorumlardı: Amirah, kentin gürültüsünden uzaklaşarak, tefekkür etmek ve cemaatinin çeşitli sorunlarına çözüm bulmak amacıyla, gerçekten deniz kıyısına gitti. Ejderha kendi benliği, manevi olarak yücelmek için tefekkür vasıtasıyla mücadele ettiği kendi nefsiydi. Tefekkürü bittiğinde akşam olmuştu ve güneş batmak üzereydi. İzmir kıyısı batıya bakar ve güneş batarken çoğunlukla, deniz de kızıla döner. Takipçileri bu günü oruç günü olarak kabul etmiş ve orucun börekle açılması gelenek olmuştur.[7]

Sabatay'ın artan popülerliği, bunun yanı sıra Tanrı'nın Yasak Adını ağzına alması ya da yasak yiyeceklerden yemesi gibi alenen haram davranışlarda bulunması, mevcut Yahudi yetkililerini epey rahatsız etti. Ardından, Sabatay'ın destekçileri ile muhalifleri arasında, şiddete kadar varan bir düşmanlık doğdu. 12 Aralık 1665'te Sabatay, çevresinde destekçilerinden büyük bir kitleyle, muhaliflerinin "karargâhı" olan Portekiz cemaatinin sinagogunu basıp bir baltayla kapısını parçaladı. Burada geleneksel Yahudi otoritelere meydan okuyan Sabatay, ananevi elyazmasından değil, basılmış bir kopyadan Tevrat'tan bir bölüm okudu ve kadınları Tevrat'tan okumaya çağırdı.[8] Sonra tahta bir sandığa giden Sabatay kutsal bir metni ellerine aldı ve hayatı boyunca en sevdiği şarkı olan eski bir Kastilya şarkısı "İmparatorun Kızı Meliselda"yı söyledi.

Hareket güç kazandıkça, İzmir'in toplumsal ve ekonomik hayatı kenti saran mesihçi kaostan büyük ölçüde etkilendi. Avrupalı tüccarlar kentteki ekonomik hayatın çöküşü konusunda endişelerini dile getirdiler.[9] Londra ve Amsterdam gibi kentlerden gelen raporlar, Dünyanın Sonu'nun yakın olduğuna dair inançları nedeniyle Yahudilerle iş ilişkilerinin sorunlu hale geldiğini göstermektedir.[10] Onlarca erkek ve kadın "peygamber" sokaklarda Mesihçi Çağ'ın gelişini müjdeliyordu. Hıristiyan bakış açısından yazan Hammer, "Deccal" Sabatay'ın, İzmir'deyken dünyanın her yanındaki Yahu-

7. Bir sohbetimizde Haluk Bitek, çeşitli web sitelerinde yayınlanmış bu hikâyeyi doğrulamıştır.

8. Sevi'nin kadın takipçileri ve peygamberleri için bkz. Ada Rapoport-Albert, *Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zevi, 1666-1816*, Oxford: Littman, 2011, s. 15-57.

9. Arakel, *Book of History*, s. 551.

10. Shlomo Simonsohn, "A Christian Report from Constantinople Regarding Shabbethai Sevi 1666", *Journal of Jewish Studies*, 12 (1961): s. 33-58. Avrupa'daki Sabataycı hareket için bkz. Scholem, *Sabbatai Sevi*, böl. 5.

dilere mektup yazdığını ve kendisini İlk Yaratılan, Tanrı'nın Oğlu, İsrail'in Mesihi ve Kurtarıcısı ilan ettiğini belirtir.[11] Hareketin Müslüman ve Hıristiyan gözlemcilerinin önemli bir noktada farklılaştığını belirtmek gerekmektedir: Müslümanlar hareketi daha çok siyasi bir çerçevede algılamış ve onu bir fitne kaynağı olarak görmüşken Hıristiyanlar dini bir bakış açısından değerlendirmiş ve kahramanından, modern dönem öncesi Hıristiyan kehanet kitaplarında hayli olağan bir tema olan Deccal olarak bahsetmiştir.

Kentte çıkan karmaşa yüzünden Yahudi hahamlar ve Avrupalı tüccarların şikâyetleri üzerine Sabatay Osmanlı yetkililerinin karşısına çıkarılmıştı. İzmir bir sancak olduğundan, kentteki en yüksek Osmanlı yetkilisi de kadıydı. (Figür 2.1):

> Sabatay Büyük Kocham'la [başhahamla] tartışmaya girecek kadar cesur ve gözü pekti; aralarındaki tartışma o kadar büyüdü ve sesleri o kadar yükseldi ki Sabatay'm öğretisini destekleyen ve Kocham'ın otoritesinden korkan çok sayıda Yahudi, münakaşadan endişe ederek, ona herhangi bir suçlama yapılmadan önce, yeni peygamberlerinin davasını destek amacıyla, İzmir Kadısı'nın önünde toplandı. Kadı, Türklerin âdetleri üzere, her iki taraftan da verilen parayı iç etti ve daha sonra onları kendi hukuki otoritelerine havale etti.[12]

İster rüşvetle olsun isterse de ikna edilsin, kadı, Yahudi cemaatine meseleyi kendi içlerinde çözmek için biraz zaman tanıdı. Ancak Sabatay'ın takipçileri için sonuç mucizeviydi. Onların bakışına göre, Sabatay, kendisine tabi olanlar adına, kadı önüne çıkmış, kendilerini rencide eden baskıdan kurtarılmalarını istemiş ve kadıyı ikna etmişti.

Bu arada Yahudi cemaati, ünlü iki haham, Sabatay'm mesihçi çağrısını kabul eden Hayim Benveniste ile ona karşı çıkan Aaron Lapapa arasında bölünmüştü. Sabatay'ın destekçileri kentte o kadar güç kazanmıştı ki çoğunluğu Haham Lapapa ve Solomon Algazi'nin destekçileri olmak üzere, düşmanlarından birçoğuna rahat vermediler ya da zulmettiler, bazılarını ise kentten sürdüler. Sonraki günlerde Sabatay kendisine bağlananlardan, günlük ibadetlerinde –asırlardır bir Sefarad âdeti olan– sultanın adını anma uygulamasına son vermelerini ve onun yerine kendi adını anmalarını istedi. Osmanlı otoriteleri hareketin İzmir'in yargı yetkisini aşa-

11. Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, s. 165.

12. Rycaut, *The History of the Turkish Empire*, s. 176.



Figür 2.1 – 17. yüzyıla ait bir İzmir panoraması ve kadı mahkemesi.
Hollandalı sanatçı ve seyyah Cornelis de Bruijn'e ait, 1683.

cağını anladığında, Sabatay sadrazam tarafından başkente çağrıldı.

Sabatay ile üç "kral"ı –Moses Galante, Daniel Pinto ve R. Elijah–, Osmanlı askerleri eşliğinde, 30 Aralık 1665'te İstanbul'a doğru yola çıktı.[13] Sabatay karısı Sarah'ı kentte bırakmıştı.[14] Rycaut'a göre, müritlerine, misyonunun büyük kısmının tamamlanacağı İstanbul'a Tanrı tarafından çağrıldığını söyledi.[15] Kendisi bir gemiye konulurken, müritlerinden bazıları da onunla İstanbul'da buluşmak üzere karadan seyahat etti. Deniz yolculuğu çetin geçiyordu. Kuzeyden esen sert rüzgâr nedeniyle gemi Marmara Denizi'nde bir adada karaya oturdu. Bu sırada başkentteki Türk yetkililer de, imparatorluğun değişik bölgelerinden gelen Sabatay'la ilgili çeşitli raporlar nedeniyle alarma geçmişti. Artık Sabatay hareketi düzeni bozan bir tehdit olarak görülmeye başlanmıştı; sadrazam Marmara Adası'ndaki gümrükçübaşma 2 Şubat 1666'da gönderdiği bir emirle, Sabatay'ın derhal İstanbul'a getirilmesini söylemişti.

> Gümrük Emini Mahmud Ağa: İzmir canibinden Marmara Cezirisi'ne bir Yahudi gelüp bazı beyhude söz söylermiş. Âdem gönderüp, mezbur Yahudi her nerde ise getürdesin buyuruldu.[16]

13. Coenen, *Shabtai Tsevi*, s 62.

14. Alıntılayan Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 433.

15. Rycaut, *The History of the Turkish Empire*, s. 178.

16. 16 BOA. A.RSK. Dosya # 31/113. Alıntılayan Erhan Afyoncu, *Sahte Mesih: Sabbatay Sevi ve Yahudiler*, İstanbul: Yeditepe Yay, 2013, s. 114. Belgenin tarihi 27 R[eceb] 1076 (2 Şubat 1666). Ancak Afyoncu, Receb'i Rebiyülahir olarak okumuş ve onun 6 Kasım 1665'te derdest edildiği sonucunu çıkarmıştır.

Sabatay, 5 ya da 6 Şubat tarihinde, onu Marmara Adası'nda tutuklayan askerler tarafından İstanbul'a getirildi.[17] O günlerde hem padişah hem de sadrazam İstanbul yakınlarındaydı. Sabatay'ı İstanbul'da bekleyen müminler, yerli halk tarafından alaya alınıyordu. Kömürcüyan, İstanbul'un çocuklarının Sabatay'ın destekçileriyle dalga geçerek "Geldi mi, çifut geldi mi, mesih geldi mi?" diye bağırdıklarını aktarır.[18]

Osmanlılar için Sabatay, "sahte" bir Yahudi peygamberdi. Abdi Paşa ondan Yahudi bir haham, sonra da peygamber diye bahseder. Silahtar ile Raşid ise onun tanımlanmasına (Yahudiler için aşağılayıcı bir terim olan) *cehud*'u ekler.[19] Hiçbir Osmanlı vakanüvisi ondan mesih olarak bahsetmemiştir. Osmanlıların neden Sabatay'ı "peygamber" diye adlandırıp "mesih" olarak anmadıkları hâlâ cevaplandırılmamış bir sorudur. Rycaut bile arada bir ondan peygamber diye bahseder. Kömürcüyan, Sabatay'ın, "Sabatay, Yahudilerin peygamberi" yazan bir mührü olduğunu zikreder.[20] Bunun bir nedeni, 4. bölümde de ele alınacağı üzere, Sabataycı Kabala'nın, nazari ve teosofik Luriacı gelenekten ziyade Abulafiacı pratik ve vecdi geleneğe yakın olmasıdır.

Osmanlı kaynakları hareketin ortaya çıkışını *huruc* değil *zuhur*, yayılmasını da *fitne* olarak adlandırmıştır. Bunlar, Osmanlı'nın hareketi değerlendirmesini tarihsel bağlamında kavramamıza yardımcı olabilecek önemli siyasi terimlerdir. Siyasi bağlamda *zuhur* genelde otoritelere silahsız bir isyanı işaret ederken, *huruc* silahlı ayaklanmayı gösterir. Huruc İslam siyaset teorisinde "huruc 'ale's-sultan", "sultana karşı [ayaklanmaya] kalkışmak" olarak formüle edilebilir. Örneğin, Kâtip Çelebi ile Naima, 1640'larda Cinci Hoca adında, eğitimsiz ve cinlerle uğraşan birisinin Sultan İbrahim'in sarayında nüfuzunu artırmasını, "Zuhur-i Cinci Hoca" olarak tanımlar.[21] Ancak Osmanlı tarih-

17. Coenen, *Shabtai Tsevi*, s. 62. O dönemde İstanbul'da olan bir Venedikli, tarihi 5 Şubat olarak verir: "Lettera Mandata Da Constanipoli a Roma intorno al Nuovo Messia De Gli Ebrei", Siena: n. p., 1667. Bu raporu bana İtalyancadan çeviren Giancarlo Casale'ye teşekkür borçluyum.

18. Arakel, *Book of History*, s. 550.

19. 17. yüzyıldan bir lügat uzmanı olan Meninski terimi şöyle tanımlar: "C-H-V-D: Pek çalışıcı, Laborious, animosus, quvalde conatur & allaborat Judaeus. Jud. Giudeo, Ebreo, Iuif." *Thesaurus Linguarum Orientalium Turcica-Arabicae-Persica*, Reprinted, İstanbul: Simurg, 2000.

20. Kömürcüyan, "Sabatay Sevi Hakkında Ermenice Bir Şiir."

21. Kâtip Çelebi, *Fezleke*, İstanbul, 1871, II, s. 229; ve Naima, *Tarih-i Naima*, İstanbul, 1866, IV, s. 35. Cinci Hoca, daha sonra, sarayda yolsuzluğa ve fitneye temayülü nedeniyle görevinden alınmış ve cezalandırılmıştır.

çileri, 1300'de Osmanlı İmparatorluğu'nun kurucusu Osman'ın ortaya çıkışını da "huruc-i Osman",[22] I. Selim'inkini de "huruc-i Selim"[23] diye aktarır.

Her iki hadise de, söylemeye gerek yoktur ki, otoritelere karşı silahlı bir isyanı içerir. Benzer şekilde, "huruc-i şeyh-i Sakarya" (1638),[24] "huruc-i küffar" (1645),[25] "huruc-i İbrahim Paşa" (1647)[26] gibi ifadeler de, "sultana karşı silahlı ayaklanma"yı ifade eder.

Benzer şekilde *fitne* teriminin de İslam geleneğinde güçlü tarihsel çağrışımları vardır. Toplumsal ve siyasal bağlamda *fitne*, fesat, ayaklanma, kargaşa ve hatta içsavaş olarak tanımlanır. İnanç değerleriyle doğrudan bağı olan silahlı çatışmaları da içerir.[27] Osmanlıların *fitne*'ye tepkisi, zamana ve şartlara göre değişiklikler göstermiştir. Bir kişi ya da hareket *fitne* ya da *fitne* sebebi olarak sayıldığında, uyarıdan sürgün ya da ölüme kadar bir dizi cezalandırma uygulanmıştır. 16. ve 17. yüzyıllar boyunca yerleşik dini ya da siyasi otoritelere karşı muhalif fikirler açıklayan birçok kişi veya grup, "zındıklık", "mülhidlik" ve *fitne* kategorileri altında muameleye tabi tutulmuştur.[28]

17. yüzyılda Osmanlı otoritelerince cezalandırılan bazı dini muhalefet ve *fitne* örnekleri, Nadajlı Sarı Abdurrahman Efendi (1602),[29] Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi,[30] Sunullah Gaybi,[31] İdris-i Muhtefi,[32] Sakarya Şeyhi (1638),[33] Diyarbakır Şeyhi

22. Kafadar, *Between Two Worlds*, s. 105, 119.

23. *Anonim Tevarih-i Al-i Osman*, der. Nihat Azamat, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1992, s. 92.

24. Kâtip Çelebi, *Fezleke*, II: 195; *Tarih-i Naima*, IV, s. 329.

25. *Tarih-i Naima*, IV, s. 131.

26. *Tarih-i Naima*, s. 248.

27. L. Gardet, "Fitna", EI2 içinde.

28. 15. ve 16. yüzyıldan örnekler için bkz. A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul: TTV 1998.

29. Ocak, *Zındıklar*, s. 243.

30. a.g.e., s. 265.

31. Bilal Kemikli, *Sunullah-ı Gaybi*, Ankara: Akçağ, 1990.

32. Ocak, *Zındıklar*, a. 310-313.

33. *Tarih-i Naima*, III, s. 335-338.

(1638),[34] İstanbul Rum Patriği Cyril (1638),[35] İstanbul Rum Patriği (1657),[36] Quaker John (1661),[37] Sütçü Beşir Ağa (1662),[38] Lari Mehmed (1665), Diyarbakırlı Kürt Mehdi Mehmed (1667), Shilo Sabatay (1671),[39] dört Quaker İngiliz (1672),[40] Karabaş Ali Efendi (1679),[41] Niyazi Mısri[42] ve Edirneli Mehdi (1694)[43] idi. Toplum kurallarına uymayan *fitne* durumlarının siyasal olarak tahkik edilmesine rağmen, dönem, "heretik" fikirlerin de muhalif elit ve halk tarafından yaygın olarak benimsendiği bir dönemdi. Bu dönemde ateizm üzerine gözlemlerde bulunan Rycaut şu şaşırtıcı gözlemi yapar:

> Bu zehirli öğreti o kadar bulaşıcıdır ki Harem dairelerine, hanımların ve hadımların odalarına kadar yayılmıştır ve paşaların ve köşklerinin eğlencesi olmuştur.[44]

İmparatorluktaki ve özellikle de İstanbul'daki Bektaşiler, Hubmesihiler, İşrakiler, Münafihiler ve Sabiler gibi birçok "heretik" ekolün listesini sunan Rycaut, şöyle devam eder:

34. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, IV, s. 40-41; *Tarih-i Naima*, III, s. 385.

35. Voltaire, *Universal History*, Londra: Printed for J. Nourse, 1759, IV, c. 271. 1638'de İstanbul Rum Patriği Cyril'in, kendi cemaatinin sık sık kendisini suçlaması üzerine boğulması emredildi.

36. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 32b. Hammer, *Osmanlı Tarihi*, s. 23. Mehmed Köprülü döneminde, bir Rum patriğinin, Transilvanya voyvodasına, Osmanlı İmparatorluğu'nun sonu için hazır olmaya kışkırtan bir mektup gönderdiği görüldü. Köprülü patriği huzuruna çağırdı ve sorguladı. Patrik ona, daha fazla sadaka almak amacıyla her yıl benzeri mektuplar yazdığını söyledi. Açıklaması ikna edici bulunmadı ve 3 Ocak 1657'de Parmakkapı'da asıldı.

37. *Dr. Covel's Diary*, s. 16. Bu kitabın girişinde Theodore Bent, "1661'de İstanbul'a Quaker John diye birisi geldi ve sokak köşelerinde Türkleri, kendi dillerinde tövbe etmeye çağıran vaazlar verdi. Muhammediler onu deli olarak gördü ve onu bir tımarhaneye kapattı; orada sekiz ay boyunca çürüdü" diye yazar.

38. Ocak, *Zındıklar*, s. 306. Hurufi zındıklığı yaymak suçundan 1662'de idam edilen bir Melami şeyhiydi. Köprülü Ahmed, Seyhülislam Sunizade'yi onun hakkında hızlı karar vermekle suçladı ve azletti. Minkarizade Yahya Efendi yeni şeyhülislam olarak atandı.

39. Cengiz Şişman, "A Jewish Messiah from Tartaria in 1671", *Kabbalah*, 9 (2004), s. 63-75.

40. Elias Wilson, *The Travels, Adventures, and Martyrdom of Four Eminent Quakers Who in the Year 1672*, Londra: Printed by John Lock, 1673.

41. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 143b.

42. Derin Terzioğlu, "Man in the Image of God in the Image of the Times: Sufi Self-Narratives and the Diary of Niyazi Mısri", *Studia Islamica*, 94 (2002): s. 139-165. "Zındık" fikirleri nedeniyle Mısri 1673'te Rodos'a ve 1676-1691 yılları arasında da Limni'ye sürüldü.

43. Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, s. 526. Kendisinin Mehdi olduğunu iddia etmişti.

44. Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, s.130.

> Kesinlikle Türkler arasında fikir farklılıkları neredeyse sonsuz ve İngiltere ya da Hıristiyan âleminin diğer bölgelerinde olandan çok daha fazla... Türkler arasındaki bu çeşitli[liğin] nedenini, Muhammedi batıl inanca gönüllü olarak, fayda umarak yahut da zorla giren birçok dine atfediyorum.[45]

Bazı gönüllü mühtediler, inançlarını kendilerine saklamış görünmektedir. Bu *fitne* örneklerinden bazılarının incelenmesi, Osmanlıların genelde fitneye ve özelde de Sabataycılığa karşı tavırlarını anlamamıza yardımcı olabilir. Haziran 1638'de Ahmed adında bir derviş, Sakarya'da kendisini mehdi ve İsa Mesih ilan etti. Ahmed ile birkaç müridi, amaçlarına hizmet etmediğini ilan ederek şeyhlerini öldürdü. Ardından Ahmed'in müritleri "zuhur" etti ve kentte büyük bir *fitne* (*fitne-yi azime*) yarattı. Haberleri duyan Sultan IV. Murad asileri bastırması için hemen bir ordu gönderdi; lakin ordu 6 ile 7 bin arasındaki dervişleri yenemedi. Ancak ikinci saldırıda şeyh ve takipçileri yakalanabildi ve padişahın huzuruna çıkarılabildi:

> "Kendine bak! İsa mesih olduğunu iddia ediyorsun. Doğru mu?" diye sordu Sultan. "Allah muhafaza, ben Muhammed'in ümmetinden biriyim ve İsa'nın dönüşünü bekliyorum"[46] dedi Ahmed. Fakat cevabı onu idamdan kurtaramadı. Müritleri Ahmed'e hiçbir silahın zarar veremeyeceği inancındaydı. Bu efsaneyi yıkmak için, önce parmakları kesildi. Acı çektiğine dair hiçbir işaret göstermedi. Aksine cellatlarına "İşinizi yapın" bile dedi. İzleyenler gördüklerine şaşırdılar. Ardından bir eşeğin üzerine bindirildi [ve] asker çadırları arasında dolaştırıldı. Sonra, burnu, kulakları, elleri ve ayakları kesildi. Bu haldeyken öldü.[47]

Ahmed'in hareketi siyasi bir suç olarak, yani bir *huruc* ve *fitne* olarak görüldü; bu nedenle, "siyasi" suçlar neticesinde verilen ölüm cezasına işaret eden, *siyaseten katl*edildi. Aynı yıl, 40 bin müridi olan Diyarbakırlı başka bir şeyh, sultan otoritesine siyasal bir tehdit olduğu suçlamasıyla, sultanın emriyle katledildi.[48]

45. a.g.e., s. 135.

46. İsa'nın zamanın sonunda geri geleceğine ve Deccal'le savaşacağına dair İslami bir inanç vardır. Ardından Kıyamet Günü'ne kadar mehdiye yardımcı olacaktır.

47. Naima, *Tarih-i Naima*, III, s. 335-338.

48. Şeyhin ayrıntılı bir hikâyesi için bkz. Naima, *Tarih-i Naima*, III, s. 385; Evliya Çelebi, *Seyahatname*, IV, s. 41. Şeyhi şahsen tanıyan Evliya Çelebi, şeyhin öldürülmesine üzülür ve onun şehit olduğunu söyler. Evliya Çelebi'ye göre, sultanın danışmanları onu yanıltmış, şeyhin siyasi hırsları olduğunu iddia etmiş, şeyh ile müritlerinin sultanın otoritesine tehdit oluşturabileceğini söylemişlerdi.

1649'da Akhisar'dan başka bir şeyh ile yirmi iki müridi, Hıristiyanlığa dönmekle suçlandı ve idam edildi.[49] Lari Mehmed vakası ise münferit zındıklık vakalarına Osmanlı'nın nasıl tepki verdiği konusunda çarpıcı bir örnek sunar. Lari Mehmed, oruç, namaz, ahiret gününe iman gibi İslam'ın şartlarını inkâr eden ve alkol kullanan bir *dehri* olarak suçlanır. 24 Ocak 1665'te idam edilir ve kitapları da toplanarak bir hafta sonra satılır. 23 Mart 1665 tarihli bir arşiv belgesi, otoritelerin Lari Mehmed'in kitaplarının serbestçe dolaşımda olmasını tehlikeli bulduklarını ve kitapların hemen sahaflardan toplanarak ya kütüphaneye konulmasına ya da yok edilmesine karar verdiklerini gösterir.[50] Kitapların arasında Avrupa haritaları ve tıbbi metinler de vardır. Bu hadiseyi yakından takip eden IV. Mehmed, Lari'nin ölüm cezasını inceler ve onu vakanüvis Abdi Paşa'ya vererek vakayinamesine koymasını söyler.[51]

Lari Mehmed hatasını kabul edip "zındıklık"ta ısrarcı olmasaydı, hayatını kurtarabilirdi. Şubat 1666'da, Lari'nin yargılanmasından neredeyse bir sene sonra, Sabatay Sevi, İstanbul'a getirilmişti. Lari'nin aksine, Sabatay, "zındıklık"ta ısrarcı olmadığı için sadece uyarılmış ve bir kaleye kapatılmıştı.

Sabatay hadisesiyle kıyaslanmaya en yakın örnek ise, oğlunun mehdi olduğunu iddia eden Diyarbakırlı Şeyh Abdullah hadisesidir. Bu olay, Sabatay hadisesinden sadece yedi ay sonra meydana gelmiştir. İmadiye kasabasında bir İslam âlimi olan Şeyh Seyyid Abdullah, oğlu Seyyid Mehmed'in *mehdi* olduğunu iddia etmiş, bazı Kürt aşiretlerinden de müritleri olmuştu. Musul Valisi Ali Paşa ile İmadiye kadısı, *fitne* kaynağı olarak görüldüğünden, hareketi bastırmak için ortak hareket etmişlerdi. Yakalandıktan sonra baba ve oğul saraya getirilir. Yargılama sırasında bütün iddiaları reddederler. 25 Mayıs 1667'de Edirne'de padişahın, seyhülislamın ve saray vaizi Vani Efendi'nin huzuruna çıkarılırlar. Sabatay'ın yargılanmasına benzer şekilde, baba ve oğul, sultanın, Vani Efendi'nin ve şeyhülislamın huzurunda ama normal bir Divan toplantısının dışında yargılandı. Yargılama sonunda baba da oğul da "zındıklık" ve fitne sebebiyle cezalandırılmadı; aksi-

49. F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultan*, New York: Clarendon, 1929, II: s. 421.

50. BOA, MAD 2873, s. 4. Bana bu belgenin bir kopyasını sunan İdris Bostan'a teşekkür borçluyum.

51. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 57a. Ayrıntısı için bkz. *Tarih-i Naima*, I, s. 313; *Silahtar Tarihi*, I, s. 378; Raşid, *Tarih-i Raşid*, I, s. 94; Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, s.129-130; Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, s. 143-144.

ne, oğula sarayda görev verilirken babaya da Edirne'de bir tekke bahşedildi.[52]

Osmanlı yetkilileri zındıklık ve fitne hadiselerine siyasi şartlara bağlı olarak farklı yaklaşmıştır. Bir grup veya kişiyi yerleşik dini ve siyasi otoriteye bir tehdit olarak gördüğünde, kuralı çiğneyenleri ölümle cezalandırmaktan geri durmamıştır. Ancak, genel olarak bakıldığında, modern merkezi devletlerin aksine, imparatorluk, muhaliflerle müzakere etmeyi ve onları bütünüyle yok etmek yerine onları bünyesine almayı tercih etti. Nihayetinde, imparatorluk geniş topraklara sahipti ve toprakların ekilip biçilebilmesi için hatırı sayılır bir nüfusa ihtiyaç vardı. Sultanın halkını gelişigüzel kıyıma uğratma lüksü yoktu.

Sabatay ve hareketi, sultana karşı, Kutsal Topraklar'da bir krallık yaratmayı hedefleyen silahlı bir isyan olarak değil, *zuhur* ve *fitne* hadisesi olarak görüldü. Bu açıdan hareket, modern uzmanlar tarafından iddia edildiği gibi, proto-milliyetçi veya Siyonist bir hareket değildi. Benzeri iddialar Müslüman bir mesih tarafından yapılmış olsaydı, ona ve müritlerine farklı davranılabilirdi; çünkü imparatorluk tahtına karşı siyasi emellere sahip oldukları düşünülebilirdi. Harekete şiddete başvurulmadan karşılık verilmesinin başka bir nedeni de, padişahın özgüveniydi. Hareket Köprülüler döneminden önce meydana gelseydi, siyasi istikrarsızlığın hüküm sürdüğü bu yıllarda tüm toplumsal hareketler siyasi bir tehdit olarak görüldüğünden, sonuç farklı olabilirdi. Sabatay'ın "hata"sında ısrar etmemesi de, hareketin akıbetini etkiledi. Son olarak, Marc Baer'in belirttiği gibi, Müslüman tebaayı genişletmeyi amaçlayan Sultan IV. Mehmed ile danışmanlarının şahsiyetleri de, Sabatay ile takipçilerine görece yumuşak davranılmasında önemli bir rol oynamıştı.[53]

İstanbul: Tutuklu mesih

Sabatay İzmir'den İstanbul'a zincire vurulmuş olarak getirildi ve "Gümrük binasına kapatıldı."[54] Gelişinden önce İstanbul Yahudi cemaatlerinin liderleri sadrazama çıkarak ona "Milletimizden birisi buraya geliyor ve mesih olduğunu iddia ediyor. Ancak biz ona

52. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 81a ve 82b. Ayrıca bkz. Kâmil Paşa, *Tarih-i Siyasi*, İstanbul: Matbaa-yi Ahmet İhsan, 1909, II, s. 103; Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, s. 168.

53. Baer, *Honored by the Glory of Islam*, s. 105-120.

54. Arakel, *Book of History*, s. 551.

inanmıyoruz. Siz gerekeni yaparsınız" dedi.[55] Venedikli bir gözlemci, Sabatay'ın, gemiden indirilirken beş ya da altı Türk "asker"i tarafından karşılandığını; yumruk ve sopayla dövüldüğünü aktarır. Sonra sadrazamın huzuruna çıkarılana kadar hapsedilmiştir.[56] Scholem, İstanbul kaymakamının Kasım Paşa olduğunu ve İstanbul'da Sabatay hadisesiyle onun ilgilendiğini yazar. Ancak bu pek mümkün değildir zira kaymakamlar, yalnızca sultan ile sadrazam olmadığında kentteki işlere bakan vekillerdi. O günlerde, Kasım Paşa değil, (daha sonraları Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa diye bilinecek olan) Mustafa Paşa, Sabatay meselesiyle ilgilenen kaymakamdı.[57] Kara Mustafa başlangıcından sonuna kadar Sabatay hadisesindeki belki de en etkin kişiydi. Sabatay'ın 1666'da ve 1673'teki sorgulanmalarında da hazır bulunacaktı.

Birkaç gün sonra Sabatay, Sadrazam Fazıl Ahmed'in başkanlık ettiği Divan toplantısına getirildi. Hem Şeyhülislam Minkarizade ve hem de Kaymakam Mustafa Paşa sorgulamada hazır bulunmuş olmalıdır; çünkü onlar da Divan'ın düzenli üyeleriydi. Sorgulanma sırasında Sabatay Osmanlı otoriteleri önünde mesihçi iddialarını yalanladı ve "Ne kral ne de peygamberim. Soylu değilim, hayatını okuyarak kazanan sıradan biriyim" dedi.[58] Bir önceki "fitne" bölümünde de gördüğümüz üzere, bu tür "mücrimler" eğer iddialarında ısrarlıysa hiç tereddütsüz idam ediliyorlardı. Sorgulamadan sonra Sabatay, Çanakkale'deki bir kaleye kapatıldığı 16 Nisan 1666 tarihine kadar İstanbul'da bir hapishanede tutuldu. Freely, akla yakın bir tahminde bulunup Sabatay'ın tutulduğu zindanın, asırlardır kürek mahkûmlarını hapsetmek için kullanılan Haliç'teki Baba Cafer Zindanı (Bagno) olabileceğini söyler.[59]

55. Azerrolu Baruh'tan alıntılayan Aaron Freimann, *Inyanei Sabbati Zwi*, Berlin: Mekize Nirdamim, 1912, s. 50.

56. "Lettera Mandata Da Constanipoli."

57. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 65a. Kasım Paşa, Temeşvar'ın beylerbeyiydi, vezirliğe yükseltildi ve 7 Nisan 1666'da Budin valiliğine atandı. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 72a. Ballarino, Sabatay Sevi'nin "Cassas Bassi"nin gözetiminde olduğunu söyler ki bu muhtemelen kentteki Osmanlı güvenlik görevlilerinden birisini işaret etmektedir. Bkz. Ballarino, "Letter to Dodge." 1669'da Balkanlar'ı gezen İngiliz seyyah Edward Browne da, Sabatay'la ilgilenen kişiden "Cussum Basha" diye bahseder. Bkz. Browne, *A Brief Account of Some Travels in Hungaria, Macedonia*, Londra, 1673, s. 58. Browne bunu bazı Türklerden duyduğunu aktarır. "Şarkılar, özellikle de dünyada büyük gürültü çıkaran ünlü düzenbaz Yahudi Sevi'yle ve Cussum Bajha'nın onunla nasıl uğraştığıyla, onun nasıl Türk olmakla mutlu olduğuyla ilgili olanlar." Bu metne dayalı olarak Cecil Roth ve Scholem, Kasım Paşa'nın Sabatay meselesinde önemli bir figür olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Cecil Roth, "New Light on the Apostasy of Sabbatai Sevi", *JQR*, (1963): s. 185-190.

58. Arakel, *Book of History*, s. 553.

59. John Freely, *The Lost Messiah: In Search of Sabbatai Sevi*, Londra: Penguin, 2002, s. 111.

Sabatay'ın müritleri, hapsedilmenin, mesihin dokuz ay boyunca ortadan kaybolacağı ve ardından başında yedi yılan taşıyan bir dişi aslanın sırtında ortaya çıkacağını söyleyen eski bir kehanetin ilk işareti olduğuna inanıyorlardı. Sonra mistik Sambatyon Irmağı'nın diğer tarafında yaşayan kayıp Yahudi kabileleriyle birleşecekti. Ondan sonra dünyanın tek kralı olacaktı. Hahamlar bu konuda bölündüler; aralarında Abraham El-Nakava'nın da bulunduğu önde gelen hahamlar, Sabatay'ın yanında yer aldı. Daha sonra ele alınacağı üzere, İstanbul Yahudilerinin çoğu bu mesihçi coşkudan uzak durdu.

Sultanın Sabataycı meseleye bu evrede dahil olduğuna dair elimizde herhangi bir bulgu yok. Sabatay İstanbul'a geldiğinde padişah payitaht dışındaydı.[60] Ancak, normalde Edirne Sarayı'nda ikamet eden padişah, Yeni Cami'nin açılışına iştirak etmek ve Girit'e büyük bir askeri seferin hazırlıklarını denetlemek amacıyla 1665 sonbaharı ile 1666 kışını İstanbul'da geçirdi. Sultan, 17 Ağustos 1665'te ordusuyla birlikte İstanbul'a gitmek üzere Edirne'den ayrıldı. İstanbul'a varmadan önce Çanakkale Boğazı'na bakan yeni kaleyi denetlemek üzere güneye indi. 12 Ekim'de İstanbul'a vardı ve 29 Ekim'de Vani Efendi'nin ilk cuma namazını kıldırdığı Yeni Cami'nin açılışına katıldı. Sabatay İstanbul'a gelme hazırlıkları yaparken IV. Mehmed İstanbul yakınlarındaki kasabalarda avdaydı. Hava şartları neredeyse bir ay boyunca çok kötüydü; bu nedenle sultan, İstanbul'un yakınlarındaki Davut Paşa Sarayı'na döndü.[61] Bu arada aynı kötü hava Sabatay'ın İstanbul yolculuğunu da etkiliyordu. Sabatay'ın gelişinden bir hafta önce sultan, sözü edilen sarayın yakınlarındaki Davut Paşa Camii'nde, her geçen gün kendisi üzerindeki etkisi artan Vani Efendi'nin cuma hutbesini dinliyordu.[62] Sabatay'ın gelişinden bir ya da iki gün önce, 5 ya da 6 Şubat'ta Sultan IV. Mehmed yeniden ava çıktı ve Vezir Mustafa Paşa'yı İstanbul'da kaymakam olarak bıraktı.[63] Sultan İstanbul'a 18 Şubat'ta döndü. Girit seferinin hazırlıklarını ya-

60. IV. Mehmed İstanbul'dan hiç hazzetmedi. Saltanatı sırasında Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti hemen hemen Edirne'ye taşınmıştı. Onun "İstanbul'da ne yapacağım? İstanbul, pederimin hayatına mal olmadı mı? Atalarım zalimlerce dövülmedi mi? İstanbul'a dönmektense onu kendi ellerimle ateşe vermeyi ve üzülerek yanışını seyretmeyi yeğlerim" dediği söylenir. Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, s. 115.

61. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 70a.

62. a.g.e.

63. a.g.e., 70b.

pan sultan, sadrazam ve ordu Davut Paşa kışlasından 12 Nisan 1666'da Edirne'ye gitmek üzere ayrıldılar.[64] Aynı gün iki üst askeri görevli, Kapıcılar Kethüdası İshak Ağa ile Silahtar Hasan Ağa, önlerindeki sefer için yeterli sipahileri bulunmadığından sultan tarafından azarlandı. Bir fermanla görevlerinden azledildiler ve hapsedildiler; ardından, Sabatay aynı yere sürülmeden birkaç gün önce, Çanakkale'deki Boğazhisarı'na sürgüne gönderildiler.[65] Bu demektir ki Boğazhisarı o günlerde sürgün ve hapis için sıklıkla kullanılan bir yerdi.

Amsterdamlı Haham Sasportas'a göre, Sabatay'ın Çanakkale'ye sürgün edilmesini sağlayan, sadrazamın mali danışmanı ve muhtemelen Sevi sempatizanı olan Judah ben Mordehai ha-Kohen idi.[66] Venedik elçisi Ballarino'ya göre, hapishanedeki nahoş ortam nedeniyle Sabatay yerinin değiştirilmesini rica etmişti.[67] Sabatay'a İstanbul'a kadar eşlik eden hahamlardan biri İzmir'e döndü ve 5 Nisan tarihinde Amsterdam'a şu mektubu yazdı:

> Büyük Senyor'un emriyle [Sabatay] İstanbul'dan yaklaşık 30 fersah uzaklıktaki Gelibolu'da bir kaleye gönderildi, çünkü Büyük Senyor ile veziriazam Tatarlara karşı sefer hazırlıkları [yapmak] için Edirne'ye gidecekti. Bu şekilde bahsi geçen kralın onların yokluğunda başıbozuk kalabalıktan uzak kalması sağlanacaktı, çünkü kent, onu görmek ve onunla konuşmak için her taraftan akın eden yabancılarla doluydu.[68]

Öyle görünüyor ki vezir ve muhtemelen padişah, Sabatay hakkındaki haberleri takip ediyorlardı ve Girit seferindeyken arkalarında Sabatay'la ilgili çıkabilecek bir sorun veya "fitne" bırakmak istemediler. Bu nedenle vezir onu Çanakkale Boğazı'ndaki kaleye hapsettirdi.

64. Vezirin aynı gün İstanbul'dan ayrılıp ayrılmadığı belli değilse de, onun, 14 Şubat'ta İstanbul civarındaki Fener bölgesinde padişahla birlikte olduğunu kesinlikle biliyoruz. Bu bilgiden, vezirin Sevi 16 Nisan'da sürgüne gönderilmeden önce İstanbul'u terk ettiği sonucunu çıkarabiliriz.

65. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 72a.

66. Jacob Sasportas, *Tsitsat novel Tsevi*, Kudüs: Bialik, 1954, s. 75; Ayrıca bkz. Rosanes, *Divrei yemei Yisrael*, IV, s.68.

67. Ballarino [Venedik Elçisi], "Letter to Dodge, dated March 8, 1666", *REJ*, 34 (1897): s. 305-8.

68. Alıntılayan Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 455.

Çanakkale: Sürgündeki mesih

Uzaklaştırma ya da sürgün (*nefy*), imparatorluktaki "fitne" suçu için en az şiddet içeren çözümlerden biriydi. Sabatay sürüldü ve Fısıh (Hamursuz) Bayramı'ndan bir gün önce, 19 Nisan'da kaleye gönderildi. Ancak, mesihi sürmek, "fitne"yi azaltmadı. Aksine, bu inananlarının gözünde mesihçi iddiaları daha da güçlendirdi. Çok eski bir kehanete göre, mesih nihai kurtuluştan önce acı çekecekti. Bu nedenle sürgün kehanetin yerine gelmesinin işareti olarak görüldü. Sabatay'ın hapishanede geçirdiği zaman muhtemelen hayatının en verimli dönemlerinden biriydi; çünkü görece rahat ve korunaklı bir mekândaydı ve burada yeni teolojisinin düsturlarını hazırladı. Örneğin, bir Fısıh kurbanı kesti ve onu yağıyla birlikte kızarttı; yanındakileri bu Yahudilere göre haram olan yemeği yemeye teşvik etti ve onu bu yeni âdete uygun olarak takdis ve bayramla kutsadı. Yahudi tapınağının yıkılışı münasebeti ile bir matem ve oruç günü olan Av ayının dokuzu (Temmuz ayının başı) da dahil birçok Yahudi bayramını kaldırdı ve bu matem gününü kendi doğum gününe çevirmek de dahil yeni bayramlar ihdas etti. Her yerdeki müritlerine mektup yazarak onlara yeni bayramı Büyük Şabat (Büyük Cumartesi) olarak kutlamalarını emretti ve bayramın kutsallığına riayet etmeyenlerin ölümle cezalandırılacağı tehdidinde bulundu.[69] Başka bir mektupta "Bugün Tanrı'nın bu yüce gününü görme şerefine erdiniz... İsrailoğullarını özgürleştirmek ve kurtarmak adına benimsediniz... Bu sebeple, ağlamanız sevince, yas gününüz neşeli bayram gününe dönsün, çünkü bugün itibarıyla artık ağlamayacaksınız ey benim İsrailoğullarım"[70] yazdı. Bu İbranice mektuplar, Latinceye, Ermeniceye ve Osmanlıcaya çevrildi. Bir müddet sonra müritleri Sabatay'ın hapsolduğu kaleyi kutsal bir ziyaret yerine çevirdiler ve burayı İbranicede sembolik anlamı olan Migdal Oz (Kuvvet Kulesi) olarak adlandırdılar.[71]

Kaynaklar Sabatay'm sürgün edildiği kalenin ve Migdal Oz'un nerede olduğu konusunda farklı görüştedir. Örneğin Abdi Paşa Sabatay'ın Boğazhisarı'na sürgün edildiğini yazarken Kâmil Pa-

69. Mektup için bkz. Yaron Ben-Naeh, "Unknown Letter of Sabbatai Sevi on Hag Amerot / Festival of Luminaries and Shabbat Kudesh / Holy Sabbath" [İbranice], *Tarbiz*, 80 (2012): s. 89-105.

70. Arakel, *Book of History*, s. 555.

71. Bu simgenin kaynağı, Süleyman'ın Meselleri 18:10'dur: "Rabbin ismi kuvvetli kuledir. Salih onun içine koşar ve emin olur."

şa burasının Kale-i Sultani olduğunu düşünür.[72] Aynı yer De la Croix'ya göre "yeni kale",[73] Hammer'e göre Avrupa yakasındaki bir kaledir. Rosanes Kumkale iddiasında bulunurken Scholem de Abydos (Aydos) tahmininde bulunur.[74] Sabatay acaba hangisinde hapsedilmiştir?

Çanakkale Boğazı'nda dört kale vardı: Kale-i Sultani, Kilitbahir, Seddülbahir ve Kumkale; bunların hepsi de boğazhisarı olarak adlandırılırdı ve (İstanbul'da Boğaziçi'nde olanlar da dahil) boğazları gözetleyen kalelerdi.[75] Örneğin Kâtip Çelebi ilk ikisine Boğazhisarı der.[76] İzmir'den İstanbul'a 1680'lerde seyahat eden Grelot, hepsine birden "Boghase-issari" (Boğazhisarı) olarak işaret eder.[77]

Anadolu yakasındaki Kale-i Sultani ve Avrupa yakasındaki Kilitbahir (Figür 2.2) 1463'te II. Mehmed zamanında inşa edilmişti. Birincisine, antik Abydos kentinin taşları kullanılarak yapıldığından, Abydos (Aydos) da denilir.[78] 16. yüzyıl seyyahlarından T. Dallam, birincisinden Abydose ve ikincisinden de Sestos diye bahseder.[79] Diğer kalelerden Avrupa yakasındaki (Hakaniye de denilen) Seddülbahir ile Avrupa yakasındaki (aynı şekilde Hakaniye de denilen) Kumkale, Sabatay hadisesinden birkaç yıl önce Hatice Sultan'ın himayesiyle yaptırılmıştır. Ancak, bu kalelerin hiçbirisinde kule (*migdal*) yoktur.[80]

Metinler üzerinde yaptığım araştırmaların yanında Çanakkale'de yaptığım alan araştırması neticesinde, Kilitbahir'in Sabatay'ın hapsedildiği yer olduğuna ikna oldum. Her şeyden önce sadece Kilitbahir'in ortasında bir kule var (Figür 2.2). Evliya Çelebi kaleyi anlatırken ortasında uzun ve güçlü bir kule ol-

72. Kâmil Paşa, *Tarih-i Siyasi*, II, s. 104.

73. De La Croix, *Memoires du Sieur de La Croix*, Paris: Chez Claude Barbin, 1684, s. 355.

74. Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, s. 166.

75. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 67b.

76. Kâtip Çelebi, *Tuhfetu'l-Kibar fi Esraril-Bihar*, İstanbul: Matbaa-yi Amire, 1879, s. 148.

77. Guillaume-Joseph Grelot, *A Late Voyage to Constantinople Containing the Dardanelles*, Londra: Printed by John Playford, 1683, s. 17-21.

78. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, V, s. 161.

79. "Thomas Dallam's Travel", *Early Voyages and Travels in the Levant II* içinde, Londra: Hakluyt Society, 1880, s. 50.

80. Bu kaleler için bkz. Thys-Senocak, *Ottoman Women Builders*, s. 1-186.



Figür 2.2 – Kilitbahir Kalesi, Çanakkale, 2004. Fotoğraf yazar tarafından çekilmiştir.

duğunu söyler.[81] İkinci olarak, sürgün, kabahatliyi önceki sosyal bağlarından koparmayı amaçlar. Kale-i Sultani, hatırı sayılır bir Yahudi cemaati bulunan Çanakkale'nin tam ortasındaydı. Sabatay'ı bu kaleye hapsetmek, sürgün amacına uygun olmayacaktı. Kilitbahir ise yalnızca birkaç yüz haneye sahip görece tecrit edilmiş bir kasabadaydı. Dahası, Abdi Paşa ile Evliya Çelebi'nin 1666'da Çanakkale'de bir kaleye sürgün edilen bir saray mensubuna dair anlatıları, Boğazhisarı ile Kilitbahir'in aynı mekân olduğunu kanıtlamaktadır. Aynı yerden Abdi Paşa Boğazhisarı diye bahsederken,[82] Evliya Çelebi de buraya Kilitbahir der.[83]

İmparatorluktan ve Avrupa'dan Sabatay'ı görmek için akın akın gelenler olunca, bu küçük kasabanın sakinleri için yiyecek ve ev sıkıntısı baş gösterdi. Fiyatlar ve muhtemelen suç oranları da yükseldi. Ziyaretçi sayısının iddia edildiği kadar yüksek olması zordu. Zira imparatorluk dışından gelenlerin Osmanlı yasalarına göre bu kadar rahat dolaşmaları mümkün değildi. Ancak yine de gelen çoktu. Ziyaretçilerin Sabatay'ı hapishanede nasıl ziyaret ettikleri ise bir muammadır. Döneme ait ancak çoğu hayal ürününe dayalı gravürlerde resmedildiği şekliyle, Sabatay zindana atılmıştı ve burada işkence görüyordu. Ancak bu doğruysa bu durumda çok sayıda ziyaretçinin onu görmesi mümkün olamazdı. Yahudi tarihçiler, bu muammayı, takipçilerinin mesihlerini zindanda ziyaret etmek için Osmanlı muhafızlara sürekli rüşvet verdiklerini iddia ederek açıklama eğilimindedir. Lakin Osmanlı kaynakları, Sabatay'ın bir kaleye, mahpus olarak değil, *kalebend* (kale için-

81. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, V: 160.

82. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 71b.

83. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, V:160.

den çıkmamak koşuluyla yaşanan sürgünlük) olarak sürüldüğünü ileri sürer. Örneğin, Kâmil Paşa, Sabatay'ın bir kalebend olarak sürüldüğünü yazar. Böyle bir statü, sürgüne, dışarıdan ziyaretçi almayı ve onlarla iletişime geçmeyi mümkün kılmaktadır.[84]

Kasabadaki olağandışı karmaşa önce sakinlerini ve sonra da yetkilileri telaşlandırdı. Kasabadaki artan toplumsal kargaşanın yanında ilginç başka bir olay da otoriteleri harekete geçmeye sevk etti. Nehemiah Cohen adında Polonyalı bir haham, Sabatay'ı kalede ziyarete gelmişti. "Çifte mesih teorisi"ne uygun olarak, gerçekte kendisinin ilk mesih olduğunu; ilk mesihin, Davud'un soyundan olan mesihten önce, Yusuf'un soyundan olacağını; kendisinin de Yusuf'un soyundan geldiğini söyledi. Sabatay'dan da kendisini ilk mesih olarak tanımasını istedi. Sabatay ikna olmayıp öneriyi reddetti. Nehemiah belki de intikam almak için Edirne'ye giderek Müslüman oldu. Edirne'deyken Osmanlı otoritelerini Sabatay hakkında uyardı ve onun, Yahudiler ve Müslümanlar arasında büyük bir toplumsal ve dini ayaklanmaya sebep olacağı şikâyetinde bulundu. Sonra da tarihin tozlu sayfaları arasında kaybolup gitti. Sabatay'a karşı başka güçlü bir iddia da, Yahudilerin Sabatay'a aşırı hürmet ve saygı göstermesinden hoşnut olmayan Mahmud adında bir şeyhten geldi. Mahmud başka şahitlerle birlikte Edirne'ye giderek Sabatay hakkında kaymakama şikâyette bulundu.[85]

Yerel halkın şikâyetleri ya da Yahudilerden ve yabancılardan gelen dilekçeler nedeniyle, mesele bir kez daha Divan'a taşındı. Bir ferman gönderilerek Sabatay Edirne Sarayı'na çağrıldı. Sabatay padişahın huzurunda sorgulandı ve 16 Eylül 1666'da Müslüman olmakla idam arasında seçim yapması istendi. Sabatay'ın İslam'ı seçmesi, hareketi bir yeraltı mezhebine dönüştürdü. Sabatay'ın ihtida anını ayrıntılarıyla incelemeden önce, hareketin doruk noktasındaki global boyutunu ve nüfuzunu tam olarak değerlendirmemiz gerekmektedir.

Londra: Avrasya'da hareketin yayılması ve büyüklüğü

1665 sonbaharında İzmir'de Sabataycı hareket ilk günlerindeyken, IV. Mehmed Edirne'den İstanbul'a seyahat ediyordu. Kente girmeden önce padişah kaymakamdan kent hakkında bilgi iste-

84. 17. yüzyılda sürgün cezası farklı şekillerde uygulanabiliyordu. *Nefy-i belde* de, *hapis* de, *kürek* de olabiliyordu. *Nefy-i belde*, cezalının bir beldeye sürülmesi, o beldeden çıkmadığı sürece de cezasını çekmesi demekti.

85. Arakel, *Book of History*, s. 559.

di. Kaymakam, "Herkes huzur içinde ve rahat; padişahımıza dua etmeye de devam ediyor" cevabını verdi.[86] Bu cevaba bakıldığında sonbahar itibarıyla imparatorluk başkentinde Sabataycı histeriden hiçbir işaret olmadığı görülmektedir.

Daha çok vakayiname ya da seyahatname gibi anlatılardan hareketin büyüklüğü ve nüfuz alanı hakkında elde edilen yaygın kanaat, doruk noktasındayken Sabataycı coşkunun Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ve Avrupa'daki Yahudi cemaatleri dahil, Yahudi dünyasını altüst ettiği yönündedir. Bu kanaate dayanarak birçok Osmanlı ve Yahudi tarihçi, hareketin, zaten çökmekte olan Yahudi cemaatlerine yıkıcı bir etkide bulunduğunu düşünmüştür.

Osmanlı bağlamına bakıldığında bu varsayımı gözden geçirmek gerekmektedir. Öncelikle, hareket, Osmanlı İmparatorluğu'nda Avrupa'daki kadar büyük değildi. İkinci olarak, hareketin etkisi Osmanlı Yahudiliğine önemli bir tehdit oluşturmadı. Öyleyse, modern çalışmalarda Sabataycı hareket niye böyle bir etkiye sahipmiş gibi algılandı? Bu soruya ilk cevap, 1666 yılında mesihin ortaya çıkacağını ve dünyanın sonunun geleceğini hesaplayan Hıristiyan binyılcılığı üzerine odaklanmıştır. Böyle kehanetlerin, Avrupa'da kitlesel bir mesihçi beklenti oluşturduğu ve bunların Yahudi mesihçi beklentileriyle birleşip, Sabataycı hareketin Avrupa'da hızla yayılmasını tetiklediği ileri sürülmüştür.

Bu teze karşı çıkan Richard Popkin,[87] 17. yüzyıl Avrupalılarının ve onları takip eden birçok modern uzmanın, hareketin başarısını ve başarısızlığını kasten abartan İngiliz kraliyetçileri Paul Rycaut ve John Evelyn gibi dönemin Hıristiyan gözlemcilerinin yazılarıyla yanlış yönlendirildiğini ileri sürer. Popkin'e göre, bu gözlemciler, hem Yahudileri küçük düşürmek ve hem de kendi ülkelerinde Anglikan kilisesinden ayrılan ve sayıları giderek artan binyılcıların beklentilerini berhava etmek amacını gütmüşlerdir.[88] Bu açıklamanın geçerliliğini reddetmeden, burada, başka bir tez daha ileri süreceğim: Avrupa'da hareketin hızla yayılmasının arkasında başka bir etken daha vardı; o da, özellikle Reform'dan geçmiş Protestan ülkelerdeki binyılcı çevrelerde sözü edilen, "Türk imparatorluğunun çöküşü"ne dair kehanet-

86. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 67a.

87. Popkin, "Three English Tellings of the Sabbatai Zevi Story", *Jewish History*, 8 (1994), 46.

88. John Evelyn, kitabının giriş kısmında, önce, Yahudilerin nasıl aptal olduklarını ve ikinci ve daha önemli olarak da, dönemin İngiliz binyılcılığına güveni boşa çıkartmak istediğini açıkça belirtir. Bkz. Evelyn, *History of the Three Late Famous Impostors, Padro Ottomano, Mahamed Bei and Sabatai Sevi*, Londra: Printed for Henry Herringman, 1669.

lerdi. Çok eski bir Hıristiyan kehanetine göre, Hıristiyan binyılcılığı ile Yahudi mesihçi beklentiler arasında doğal bir bağ vardı. Yahudilerin Hıristiyanlığa döneceği ve İsa'nın İkinci Gelişi'nden önce Kutsal Topraklar'a geri gidecekleri varsayılıyordu.[89] 1666 yılı bir felaket yılı olarak hesap edilmiş ve o yılda Deccal'in – Yahudi Mesihi'nin– ortaya çıkacağı söylenmişti. İronik bir biçimde, o dönemlerdeki bazı Kabalist geleneklere göre, Hıristiyan inancındaki Meryem de en büyük dişi-şeytan olarak algılanıyor ve *Şehina*'nın şeytani karşılığı olarak görülüyordu. Yahudilerin Kutsal Topraklar'a dönebilmelerinin önünde büyük bir engel vardı ve o da Türklerdi. Kutsal Topraklar o günlerde Türk hâkimiyeti altındaydı ve bu yüzden de Türklerin ellerinden kurtarılması gerekiyordu. Doğu'da ortaya çıkan Yahudi bir mesih ya da Deccal, kehanetin yerine gelmesi yolunda bir işaret olarak görülüyordu. Başka bir ifadeyle, Doğu'dan gelen bir mesih, Kutsal Toprakları Türklerin elinden alabilir, Yahudileri Hıristiyanlığa döndürebilir ve Avrupa'yı yüzyıllardır tehdit eden "Türk belası"ndan kurtarabilirdi. 17. yüzyıla ait Hıristiyan kehanetleri içeren kitaplar, Türklerin sonu, Yahudilerin Hıristiyan olması ve Hıristiyanlığın kurtuluşu arasındaki bağlara dair böyle anlatılarla doluydu. Örneğin:

> Bütün milletleri yöneten Türkler, Hıristiyan dünya üzerinde (Deccal'den sonra) bir Veba gibi. Tanrı nihayette [Türkleri] yok etmeyi murat etti; bunu, DOĞU'nun krallarının yolu hazırlayabilir. Doğu'nun kralından, Krallar denilen Yahudileri anlıyoruz... Yahudiler için hazırlanan yol, iki yönlü. Önce, ihtidaları ve ikinci olarak da, *engeli* yoldan kaldırarak kendi Topraklarına dönmeleri. Papacılar, Yahudilerin ihtidasının önündeki en büyük engel; Türkler de, Tanrı'nın onlara vaat ettiği Topraklarına dönmeleri önündeki en büyük engel.[90]

Bu tür binyılcı ve kralcı yazılardan etkilenmiş birçok anlatı, hareketin, imparatorluk ticaretini ve günlük hayatını kaosa sürüklediğinde hemfikirdir. Örneğin, Rycaut, "Sabatay İzmir'de ilk ortaya çıktığında milyonlarca kişi cin çarpmış gibi oldu... Yahudilerde de tuhaf bir heyecan vardı, işlerini güçlerini bırakmışlardı... ve kendilerini ve ailelerini Kudüs'e yolculuğa hazırlıyordu" diye

89. David Ruderman, "Hope against Hope: Jewish and Christian Messianic Expectations in the Late Middle Ages", *Exile and Diaspora* içinde, Kudüs: Ben-Zwi, 1991, s. 185-202.

90. Handerd Knollys, *Apocalyptical Mysteries*, Londra: n.p., 1667, s. 26-27.

yazar.[91] Bir Venedikli gözlemci de okurlarına "İzmir Yahudileri ticareti ve gündelik hayatlarını terk etti. İstanbul Yahudileri, başka monarşileri yıkarak kendi krallıklarını kurmaktan başka bir şey konuşmuyordu" der.[92] İngiltere'de binyılcı ve Yahudiperver çevrelere ait olan Henry Finch ise, Nisan 1666'da Floransa'dan Londra'ya, birçok Yahudi'nin Kutsal Topraklar'a geçmek için Livorno'ya geldiği haberini geçiyordu. Rycaut'u çağrıştıran Giovanni Marrana'nın kurgusal karakteri "Aralarında hiçbir iş ya da ticaret yürümüyor; bütün ticarete evrensel bir Dur işareti verilmiş gibi" diye belirtir.[93] Bu arada Spinoza'nın arkadaşı Henry Oldenburg, ona Sabataycı hareketi duyup duymadığını soran bir mektup gönderir. Ne yazık ki Spinoza'nın cevabını bilmiyoruz.

18. ve 19. yüzyıllarda birçok Avrupa dilinde Sabataycı hareket hakkındaki anlatılar üretilmiş ve yeniden üretilmiştir. Örneğin Voltaire, İstanbul Yahudilerinin bütün borçlarını öteledeklerini ve alacaklılarına ödeme yapmadıklarını yazmıştır.

> Galata'daki İngiliz tüccarlar Sabatay'ı hapiste ziyaret ettiler ve ona Yahudilerin kralı olarak, bütün halkına borçlarını ödemelerini emretmesi gerektiğini söylediler. Sabatay, hakkında şikâyetler olan kişilere şu satırları yazdı: Kudüs'ün kurtuluşunu bekleyen sizlere, tüm borçlarınızdan kurtulun; eğer bunu reddederseniz, bizim coşkumuza katılamaz ve İmparatorluğumuza giremezsiniz.[94]

Modern tarihçiler harekete dair bu dramatik betimlemelerden büyülenmiş ve Sabataycı coşkunun bütün dünya Yahudiliğini aynı derecede etkilediğini varsaymışlardır. Bu varsayım, bazı açılardan düzeltilmeye muhtaçtır. Öncelikle, "Yahudi mesihi", Hıristiyan âleminde Yahudilerden ziyade Hıristiyanlar arasında heyecan yaratmış ve ironik bir biçimde, Hıristiyanların Yahudi mesihe ilgisi, halihazırda mevcut olan Yahudi ilgisini de ateşlemiştir. İkinci olarak, Osmanlı Yahudiliği hareketten daha az etkilenmiştir; zira Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudileri ateşleyebilecek güçlü bir binyılcı hareket yoktu. İslami kıyametçi binyılcı coşkusunun son büyük patlaması, 1570'lerde meydana gelmişti; ancak Kâtip Çele-

91. Rycaut, *The History of the Turkish Empire*, s. 174.

92. "Lettera Mandata Da Constanipoli."

93. Giovanni Marana, *Letters Written by a Turkish Spy Who Lived Five and Forty Years (1659-1682)*, 8 cilt., Londra: Printed by J. Leake, 1680, VI, s. 241.

94. Voltaire, *An Essay on Universal History*, IV, s. 269.

bi ve Naima gibi birçok Osmanlı yazar tarafından da dikkat çekildiği üzere, Sabataycı harekete kadar sönüp gitmişti.[95] Bu nedenle, imparatorluktaki Doğu Yahudileri, Hıristiyanları ve Müslümanları arasında binyılcı tasaların olmayışı, Hıristiyan âlemi ile İslam âlemi arasındaki mesihçi coşkunun boyutunun farkını açıklar.

Öyleyse Osmanlı Yahudileri arasında mesihçi harekete katılım düzeyi neydi? Bu soruya geleneksel cevap, bütün Osmanlı Yahudilerinin mesihçi çağrısının etkisi altında kaldığı ve Osmanlı Yahudilerinin kendilerini Kutsal Topraklar'a gitmeye hazırladıkları yönündedir. Osmanlı Yahudileri kentliydi ve 17. yüzyılda nüfusları da, 150-200 bin civarındaydı. Bunların hepsi –veya büyük çoğunluğu– harekete katılmış olsaydı, imparatorluğun büyük kentlerinde günlük hayat felce uğrardı; çünkü ekonomik hayat dururdu, borçlar ve vergiler ödenemezdi, mülkler satılırdı, köleler azat edilirdi vesaire. Osmanlı arşiv ve mahkeme kayıtlarında bu kargaşanın izleri bulunabilirdi; çünkü Osmanlı, dünya tarihindeki en bürokratik zihniyetli ve belgelemeye tutkun imparatorluklardan biriydi.

Osmanlı Yahudileri arasında mesihçi faaliyetlerin izini bulmak amacıyla, o yıllara ait Mühimme Defterlerini, Şikâyet Defterlerini, Ruus Defterlerini, Maliyeden Müdevver Defterleri, Ahkâm Defterlerini, Hatt-ı Hümayunları, Kâmil Kepeci, Ali Emiri ve İbnül Emin'inki gibi Osmanlı vakayinamelerini, mahkeme kayıtlarını ve arşiv belgelerini inceledim. Görebildiğim kadarıyla vakayinameler hariç, bu kaynakların hiçbirinde harekete doğrudan bir atıf yoktu. Belgelerin kıtlığı, hareketin, varsayıldığı kadar yaygın ve tahripkâr olmadığının güçlü bir göstergesiydi. Belgelerin azlığı karşısında, Osmanlı Yahudileri arasında taşınma ve yerinden oynama oranlarına ulaşılabilecek basit bir model tasarladım. Bunun için, 17. yüzyıldan Hasköy'deki bütün mahkeme kayıtlarına ve İstanbul ilçelerinden, Edirne, Karaferye ve Rumeli Kazaskerliği'nden seçme mahkeme kayıtlarına baktım. Bunlar, binlerce mahkemeye düşen vakayı içeren, toplamda kırk dört mahkeme defteri oluşturmaktadır.[96] Ortaya çıkan sonuçları başka Osmanlı kaynaklarıyla kıyasladım.

95. 1570'ler hicri takvimde 1000 yılına denk gelir. İslami binyılcılar için bkz. Cornell Fleisher, "Mahdi and Millennium: Messianic Dimensions in the Development of Ottoman Imperial Ideology", *The Great Ottoman-Turkish Civilization* içinde, der. H. İnalcık ve diğ., Ankara: Yeni Türkiye, 2000, III: s. 42-54.

96. On altı Hasköy mahkeme kaydına ilave olarak, Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nde (İŞSA) bulunan diğer mahkeme kayıtları şunlardır: İstanbul Bab # 1 & 2 (1076-8/1665-7); Üsküdar #246&247 (1076-8/1665-7); Galata # 96, 979, 899, 100 (1075-8/1665-7); Eyüp #76, 77 (1075-8/1665-7); Beşiktaş # 76, 77 (1075-8/1665-7); Edirne # 46, 47, 48 (1075-8/1665-7); Karaferye # 1, 2, 3, (1070-1080/1660-1670); Rumeli Sadaret # 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123 (1076-1088/1665-1677).

Hasköy'e odaklandım; çünkü Hasköy 17. yüzyılın ikinci yarısında yani Sabataycı hareketin doğup büyüdüğü yıllarda İstanbul'daki en büyük Yahudi bölgesiydi. Hasköy'ün Yahudi nüfusuna dair tam bir sayı elimizde yok; ancak Evliya Çelebi'den öğrendiğimize göre, iki Rum, bir Ermeni ve bir de Müslüman mahallesi yanında, Hasköy'de on bir Yahudi mahallesi vardı. Evliya Çelebi, "Hasköy, Selanik ve Safed kentleri gibi Yahudilerle doluydu" der.[97] Heyd de, bölgede on bir Yahudi mahallesi olduğunu teyit eder.[98] Mahkeme kayıtları, bu mahallelerin yedi büyük mahalde toplanmış olduğunu gösterir.[99] Hasköy nüfusundan toplanan vergi oranına bakıldığında, mahalledeki Yahudi sayısının, Müslüman, Hıristiyan ve Ermeni sayısının toplamından çok yüksek olduğu görülmektedir. 1679'daki bir ferman, Yahudilerin Hasköy nüfusunun yüzde 60'ını oluşturduğunu göstermektedir.[100] Dolayısıyla Hasköy, mesihçi faaliyetlerin yoğunluğunu tespit etmek için Kudüs, Selanik ve İzmir'den sonra bakılması gereken en elverişli yerlerden birisidir. Ancak İzmir, Selanik ve Kudüs mahkeme kayıtlarını dahil etmedim; zira bu dönemde İzmir ve Selanik kayıtları mevcut değildi ve Kudüs kayıtları da, Sabataycılık konusunda herhangi bir iz bulamayan Amnon Cohen, Minna Rozen ve Dror Zwi tarafından zaten incelenmişti. Bu yüzden bize bu konuda en çok yardımcı olacak kayıtlar Hasköy mahkemesindedir.

Toplamda on altı defterden oluşan 17. yüzyıl Hasköy mahkeme kayıtları, Yahudi meseleleriyle ilgili yaklaşık 800 vaka içermektedir.[101] Bu vakalarda, Yahudiler, Yahudilere, Müslümanlara ve Hıristiyanlara karşı ya davacı veya davalı olarak görülmektedir. Aşağıdaki tablolardan da görüleceği üzere, davalar çoğunlukla miras, emlak alım-satımı, vergi, boşanma, borç ve az sayıda da dini ve cemaat işleriyle ilgili veya adli vakalarla ilgilidir. Bu kayıtlar, Yahudilerin, giderek Osmanlılaşarak Osmanlı mahkemelerini artan bir şekilde kullandıklarını da göstermektedir.

Sabataycı hareketin öncesinde ve sonrasında Osmanlı Yahudilerinin toplumsal ve ekonomik statülerini kıyaslamak amacıy-

97. Evliya Çelebi, *Seyahatname*, I, s. 175-176.

98. Heyd, "The Jewish Communities of Istanbul."

99. Bunlar Südlüce, Abdusselam, Turşucu, Piri Paşa, Kiremitçi, Elhac Şaban ve Keçeci mahalleriydi.Bkz. İŞSA Hasköy # 14/33b.

100. 1679'daki bir ferman için bkz. İŞSA Hasköy #10/33 ve 14/33.

101. Bu kayıtların birçoğunu, bunların İngilizce bir özetini yayımlayacak olan Yaron Ben-Naeh ile birlikte inceledik.

la, Hasköy kayıtlarını dört döneme ayırdım. İlk dönem 1600'den 1660'a kadarki yılları (Tablo 2.1); ikinci dönem, 1660'tan 1670'e kadarki yılları (Tablo 2.2); üçüncü dönem 1665 ila 1666 yıllarını (Tablo 2.3) ve dördüncü dönem de 1670'ten 1700'e kadarki yılları (Tablo 2.4) kapsamaktadır. Belgelerden elde edilmiş, uzun vadeli verilerden ortaya çıkan en önemli sonuç, hareketin doruk noktasında Osmanlı Yahudilerinin günlük hayatlarında ciddi bir değişiklik olmadığıdır. 1660'ların ortasında adli vakalarda ya da yer değiştirme veya taşınmalarda olağandışı bir artış yoktur. Osmanlı Yahudileri harekete ihtiyatla yaklaşmış ve günlük hayatlarını değerli mülklerini satarak veya devlete karşı sivil görevlerini yerine getirmeyerek değiştirmeye yeltenmemişlerdir. Örneğin, hareket doruk noktasındayken, birçoğu borçlarını ödememiş veya kölelerini azat etmiş olsaydı, bu, mahkeme kayıtlarında görülürdü; zira bütün gayrimenkul faaliyetleri yerel otoriteler tarafından tasdik olunmak zorundaydı.

Tablo 2.1
Hasköy mahkeme kayıtları 1600-1660

	Y-Y	Y-M	M-Y	Y-Z	Z-Y	Toplam
Emlak	19	11	11	3	3	47
Borç	20	17	5	7	22	71
Cariye	7 + 4					13
Kitabet/İtak						
İhtida						4
Boşanma	4					4
Miras						7
Vergi						3
Komşular	5	6	5	1		12
Vakıf						4
Suç						18
Diğer						36
Toplam	48	34	16	10	25	219

Tablo 2.2
Hasköy mahkeme kayıtları 1660-1670

	Y-Y	Y-M	M-Y	Y-Z	Z-Y	Toplam
Emlak	2	2	2			4
Borç	3	2	3			5
Cariye	33 + 4					7
Kitabet/İtak						
İhtida						4
Boşanma	2					2
Miras						7
Vergi						0
Komşular		2				2
Vakıf		5				5
Suç						9
Diğer						7
Toplam	14	11				48

Tablo 2.3
Hasköy mahkeme kayıtları 1665-1666

	Y-Y	Y-M	M-Y	Y-Z	Z-Y	Toplam
Emlak	1					1
Borç						0
Cariye	0 + 2					2
Kitabet/İtak						
İhtida						0
Boşanma						0
Miras						2
Vergi						0
Komşular		1				1
Vakıf						0
Suç						1
Diğer						3
Toplam	3	1				10

Tablo 2.4
Hasköy mahkeme kayıtları 1670-1700

	Y-Y	Y-M	M-Y	Y-Z	Z-Y	Toplam
Emlak	40	14	9	1		64
Borç	73	72	12	11	11	179
Cariye	49 + 33					84
Kitabet/İtak						
İhtida						15
Boşanma	10					10
Miras						21
Vergi						26
Komşular	3	7	3	1		14
Vakıf	6	5	7			13
Suç						55
Diğer						45
Toplam	176	93	26	12	11	526

Tablodaki rakamların da gösterdiği gibi, Hasköy mahkemesinde 1600 ila 1660 yılları arasında 219 dava görülmüştür ve bunların yüzde 22'si emlak alım satımı, yüzde 32'si borç ve yüzde 6'sı da cariye almak veya azat etmekle alakalıdır. 1660 ila 1670 yılları arasında 48, Sabataycı hareketin doruğunda olduğu 1665-1666 yıllarında ise 10 dava kayıtlara geçmiştir. 1670 ila 1700 yılları arasında ise mahkemede 525 dava görülmüştür. Dava sayısı 17. yüzyılın ikinci yarısında neredeyse iki katına çıkmıştır; bunun nedeni, kısmen birçok Yahudi'nin 1660'taki yangın nedeniyle Hasköy'e taşınmış olması, kısmen mahkeme kayıtlarının daha sistematik ve olağan hale gelmesi ve kısmen de, Yahudilerin yeni bir Osmanlı Yahudi kültürü geliştirmiş olmasıdır. Bu dönemde davaların yüzde 12'si emlak alım-satımı, yüzde 34'ü borç ve yüzde 16'sı da cariyelerle ilgilidir. Üstelik 1660 ila 1670 yılları arasındaki dönem, daha uzun vadeli bir eğilimi yansıtmaktadır. Yüzyılın bu diliminde ilginç bir gelişme de, davacının da davalının da Yahudi olduğu dava sayısındaki artıştır.

Bu sonuç, İstanbul, Edirne ve Rumeli Kazaskerliği mahkemelerindeki verilerle kıyaslandığında da teyit edilmektedir. Eğer gerçekten Sabataycı hareketin mesihçi coşkusuna günlük faaliyetlerin veya dünyevi varlıkların terk edilmesi eşlik etseydi, özellik-

le imparatorluğun Avrupa'daki topraklarını kapsayan Rumeli Kazaskerliği'ndeki vergi kayıtlarında bunun izlerini görmek mümkün olurdu.

Aynı sonuç, geniş Osmanlı arşivleri için de geçerlidir. Vakayinameleri ayrı tutarsak, 17. yüzyıldan, Sabatay ve hareketi hakkında sadece birkaç arşiv belgesi olduğunu gördüm. Ancak bunların hiçbirisi, hareketin büyüklüğü konusunda herhangi bir şey söylememektedir. Dolayısıyla, bu kaynaklar (ve aynı zamanda kaynak kıtlığı), hareketin imparatorluktaki kapsamının önceki uzmanlar tarafından varsayıldığından daha küçük olduğunu ortaya koymaktadır. Osmanlı topraklarında kaleme alınan Yahudi kaynakların kıtlığı da bu sonucu desteklemektedir.[102]

Nereden bakılırsa bakılsın, imparatorluktaki binlerce Osmanlı ve Osmanlı olmayan tebaayı harekete geçirmek kolay yapılabilecek bir şey değildi. Ne var ki, mesihi ziyaret etmek için uzak diyarlardan akın akın Yahudi'nin geldiği de varsayılmaktadır. Rycaut'un eserinin meşhur açılış cümlesinde de zikredildiği üzere, Yahudilerin dünyanın her tarafından Osmanlı İmparatorluğu'na "büyük göçü" olduğu iddia edilmektedir. Ancak, bunların gruplar halinde Osmanlı sınırlarını geçtikleri varsayımı doğru olamaz; zira Osmanlı İmparatorluğu'nu ziyaret etmek isteyen yabancıların, *berat* veya *buyruldu* adı verilen vize benzeri bir belgeye ihtiyaçları vardı. Bu belgenin önce Osmanlı otoriteleri tarafından onaylanması, ardından da nihai istikamete varana dek bütün olası duraklarda gösterilmesi gerekirdi. Sadece yabancı uyrukluların değil, Osmanlı tebaasının da imparatorluk içinde bir yerden başka bir yere seyahat etmesi için gerekli belgeleri olmalıydı.[103] Osmanlıların Osmanlı tebaası olmayan yabancılar için binlerce "vize" vermesi ihtimal dışıdır. Bu da, hareketin imparatorluktaki çapının varsayıldığı kadar büyük olmadığının başka bir kanıtıdır.[104] Burada merak uyandırıcı konu, acaba Osmanlıların Sabatay Sevi'yi ziyaret etmeye gelenleri Avrupa hakkında

102. Victor Weissberg, "Jewish Life in Seventeenth Century Turkey as Reflected in the Response of Rabbi Jacob Alfandri and Rabbi Joseph Katzavi", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hebrew Union College, 1990. Weissberg, Haham Jacob Alfandri ile Haham Joseph Katzavi arasındaki yazışmaların, 18. yüzyıl Yahudilerinin ekonomik hayatı konusunda bize bir bakış açısı sunduğunu; ama bu yazışmaların hiçbir yerinde de Sevi'nin adının geçmediğini belirtir. Bu yazışmalar, Sabataycı hareketten sonra Yahudi ekonomik faaliyetlerinde bir çöküş olduğunu da, Saray'ın kuşkulanması nedeniyle Yahudiler üzerinde kuşku bulutu olduğunu da göstermemektedir, s. 196.

103. 17. yüzyıl *berat* örnekleri için 1673'te İzmir elçisi olan bir Fransız'a verilen belgeye bkz. BOA, Ali Emiri # 4738.

104. Bu meselenin daha ayrıntılı bir çözümlenmesi için bkz. Şişman, "Global Crisis, Puritanism and Prophecy."

casusluk yapmak amacıyla kullanıp kullanmadıklarıdır. Zira önceki yüzyıllarda bunların örnekleri mevcuttur.[105] Yeri gelmişken, şunu ifade etmek abartılı olmayacaktır: Avrupa'da da hareketin çapını ve etkisini sadece ideolojik perspektifle yazılmış metinlere bağlı olarak değil de sosyal tarihin vazgeçilmez kaynakları olan arşiv belgelerine bakarak inceleyebilseydik, hareketin Hıristiyan âlemindeki etkisi hakkındaki varsayımımızı da gözden geçirmek durumunda kalabilirdik.

Öte yandan, Osmanlı-Yahudi çalışmalarıyla uğraşan tarihçiler için, Sabataycı hareketin başarısızlığı Osmanlı Yahudiliğinin çöküşünün ana nedeni olmuştur. Rosanes'in Sabataycı harekete dair, araştırmacısı olduğu Fransız Alliance Israelite'in ruhuna uygun olan değerlendirmeleri, bu alanda neredeyse standart haline gelmiştir: "Türk Yahudilerinin elinden mutluluk, bir daha geri gelmemek üzere alınmıştır... Bütün taraflar için yozlaşma başlamış ve işler daha kötüye gitmiştir... Tüm bunlara sahte mesih Sabatay Sevi ile onun peygamberler güruhu sebep olmuştur."[106]

Çöküşçü yaklaşım, Sabataycı hareketin, zaten gerilemekte olan Yahudi cemaatlerine iki önemli yolla "tahripkâr bir etki"de bulunduğunu varsayar: Öncelikle, Yahudilerin, Osmanlılar nezdinde güvenilirliklerini yitirmesi nedeniyle, Osmanlı sistemindeki konumlarını bozmuştur; ikinci olarak, hahamların gücü eşi benzeri görülmedik oranda artmış, ve bu da olası ilerlemeci gelişmelerin önüne engel çıkarılmasına katkıda bulunmuştur.[107]

Bu görüşler, önceliği Avrupa'nın gelişen Yahudi cemaatlerine veren Yahudi tarihçileri tarafından büyük oranda abartılmaktadır.[108] Osmanlı Yahudilerinin, mesihçi çağrının yankı bulmasına elverişli bir ekonomik ve siyasal belirsizlik ortamından ve bozulmadan etkilendiklerine kuşku yoktur. Ancak, ileride de ele alınacağı üzere, Sabataycı hareketin hemen sonrasında Osmanlı Yahudiliğinin statüsünde temel bir değişiklik olmamıştır. Örneğin, Osmanlı diplomatları olarak da hizmet veren Tobias Cohen, Israel Koenigland ve Daniel Fonseka, yüzyılın sonunda saray hekimi olarak atanmışlardır.

105. Osmanlı casusluk ve diplomasi faaliyetleri için bkz. Emrah Safa Gürkan, "Espionage in the 16th century Mediterranean: Secret Diplomacy, Mediterranean go-betweens and the Ottoman-Habsburg Rivalry", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Washington DC: Georgetown University, 2012.

106. Rosanes, *Divrei Yemei Yisrael*, IV, s. 435.

107. Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton: Princeton University Press, 1984, s. 147.

108. Levy, *Jews of the Ottoman Empire*, s. 74.

Ne var ki, Sabataycı hareket, Sabatay'ın tutuklanmasına, hapse atılmasına ve ardından da Edirne'ye getirilerek sorgulanmasına yol açacak kadar sıkıntı da yaratmıştır.

Edirne: Mahkûm mesih

Müritleri mesihçi çağın başlamasını beklerken Sabatay 14 Eylül 1666 tarihinde fitne suçlamasıyla Edirne'ye getirildi.[109] O günlerde Edirne'de bulunan Fransız bir papaz olan Robert de Dreux, sokaklarda gösteri yapan Yahudiler gördüğünü yazar. Bazılarının elinde kazma, kürek ve benzeri şeyler vardır. Onlara bunun sebebi sorulduğunda, mesihin geçeceği yolu düzeltmek amacıyla bunları taşıdıkları cevabını almıştır.[110]

Divan'da sorgulanmayı bekleyen diğer suçlular gibi, Sabatay'ın da Edirne Sarayı'nda birkaç gün *Kapıarası*'nda[111] bekletilmiş olması muhtemeldir. Aynı gün yirmi altı yaşındaki padişah ateşlenmiştir ve bu nedenle padişahın da katılacağı Kandil Mevlidi merasimi ertelenmiştir.[112] Sabatay'ın yargılanmasından iki gün önce padişahın sağlığı kötüleşir. Hırka-yı Şerif'in bulunduğu sandık açılır ve sultan yüzünü hırkaya sürerek iyileşmeyi umar. Vani Efendi, sıhhati için dua ederek, padişahın yanından hiç ayrılmaz. Sultan iyileşince, Sabatay'ın kaderinin belirleneceği toplantı 17 Rebiyülevvel 1077'de (16 Eylül 1666'da) yapılır.

Yargılanmanın olağan Divan toplantısı sırasında mı, yoksa sultanın da katıldığı bir sorgulamada mı gerçekleştirildiği tam olarak belli değildir. Yargılamada Şeyhülislam Minkarizade Yahya Efendi, Vani Efendi ve Kaymakam Kara Mustafa Paşa hazır bulunur. Sadrazam yoktur, çünkü Girit seferindedir. Sabatay'ın müritleri de, endişe içinde sonucu bekleyerek ve muhtemelen mesihlerinin sultanı da kendi davasına ikna edeceği umudu içinde, dışarıda bekleşmektedir.

Abdi Paşa, sorgulamanın Yeni Köşk'te gerçekleştirildiğini ve sultanın da toplantıyı "bir perde arkasından izleyip dinlediği"ni yazar. Sorgulama Vani Efendi, şeyhülislam ve kaymakam tarafın-

109. De la Croix, *Memoires*, s. 372.

110. Robert Dreux, *Voyage en Turquie et en Grece (1665-1669)*, Paris: Societe d'edition, 1925, s. 40-42.

111. Kapıarası, Divan'da sorgulanmayı bekleyenler için kısa süreli bir hapishane olarak işlev görürdü. Topkapı Sarayı'nda Babüsselam Kapısı'na, Edirne Sarayı'nda da Bab-ı Hümayun'a yakındı. Bkz. Rifat Osman, *Edirne Sarayı*, Ankara: TTK, 1957, s. 64.

112. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 79a. Mevlit, dört gün sonra, 20 Eylül'de okunacaktır.

dan gerçekleştirilir. Abdi Paşa'nın eserinin başka bir elyazmasında sultanın yargılamayı "seyr ü istima" ettiği (izleyip dinlediği) değil "seyr ve temaşa" ettiği yazılıdır.[113]

Her iki anlatı da padişahın yargılamayı yakından takip ettiğini göstermektedir. Başka bir saray vakanüvisi Silahtar Mehmed, yargılamanın, Yeni Köşk'te değil Hasoda'sında yapıldığını ve padişahın yargılamayı gizli yerinden izlediğini ve dinlediğini söyler.[114] Ne Yeni Köşk ne de Hasoda normalde Divan toplantılarının yapıldığı mekânlardır.

Sabataycı gözlemciler, yargılamaya sultanın ne şekilde dahil olduğu konusunda tahminde bulunup durmuşlardır. Bu sahne hakkında, çoğunlukla söylentilere dayalı olan hayli zengin ve renkli anlatılar, yazılı kayıtlara, özellikle de yabancı gözlemcilerin kayıtlarına geçmiştir. Arakel, "Sultan yargılamada bulundu" diye yazar.[115] Rycaut da, sultanın yargılamaya şahsen müdahil olduğuna inanır. Onun anlatısı, Avrupalıların Sabatay meselesinin nasıl algıladığını ana hatlarıyla yakalayan ilk anlatılardan birisidir:

> Büyük Senyör'ün Türkçe çeşitli sorular sorması üzerine, mesihliğinin erdemine kendisini Türkçe ifade edecek kadar güvenemedi ve çevirmeni olarak (Türkleşen bir Yahudi olan) bir tabibi istedi... Büyük Senyör bir mucize olmasında ısrarcıydı ve mucizeyi de kendi seçecekti: Sabatay çırılçıplak kalacak ve sultanın becerikli okçularına hedef olacaktı; eğer oklar bedenine saplanmaz ve eti ile kanı bir zırh gibi onu korursa, o zaman sultan onun mesih olduğuna inanacaktı... Ancak böylesi sert bir sınava girecek kadar kuvvetli inancı olmayan Sabatay, bütün krallık ve yönetim unvanlarından vazgeçti; kendisinin basit bir insan (Cocham) ve Yahudi olduğunu söyledi... İhaneti ve suçu Muhammed'in dinine dönmeden affedilemezdi; eğer bunu reddederse, Saray'ın önünde, oturtulması için bir kazık bekliyordu... [Sabatay] Büyük sevinçle cevap vererek, zorla değil, kendi isteğiyle, Türk'e dönmeye razı olduğunu; uzun zamandır böyle kutlu bir inanca sahip olma arzusunda olup bu dileğini öncelikle Büyük Senyör'ün huzurunda gerçekleştirme fırsatı bulduğu için kendisini çok onurlanmış hissettiğini söyledi.[116]

113. Çetin Derin, "Abdi Paşa Vekayinamesi: Tahlil ve Metin", Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1993, s. 215.

114. Silahtar, *Silahtar Tarihi*, I, s. 431.

115. Arakel, *Book of History*, s. 560.

116. Rycaut, *The History of the Turkish Empire*, s. 181.

Dönmelerin birçoğu da yargılamada padişahın hazır bulunduğuna inanır. Bu inanca göre, yargılanma sırasında, Sabatay'ın dini bilgisi "Ruh nedir?", "Muhammed Mirac'a beden olarak mı ruh olarak mı çıkmıştır?" ve "Miraç'ta Musa Muhammed'e ne dedi?" gibi sorularla sınanmıştır. Sabatay bu sorulara Kuran'dan ayetlerle cevap verince, toplantıdaki ulema "Bütün bunları biliyorsun da hâlâ Müslüman değilsin, öyle mi?" diye onu azarlamışlardır. Ona bir zarar gelmesin diye sultan araya girmiş ve Sabatay'ın İslam'ı seçmesini sağlamıştır.[117]

Divan toplantılarının işleyişine bakıldığında, yargılamada padişahın bulunmasının mantıklı olduğunu tahmin edebiliriz. Sarayın merkezi salonlarından birisi olan Kubbealtı'nda gerçekleşen divan toplantılarında, mali, askeri, siyasal, dinsel ve uluslararası meseleler de dahil, bütün devlet işleri ele alınırdı. Bu toplantılar kadim Türk ve İslami siyasete kadar geri gitse de, Divan kesin biçimini Fatih Sultan Mehmed döneminde (1432-1482) almıştır. Fatih, bu toplantılara başkanlık etme görevinden vazgeçen ve bu görevi sadrazama devreden ilk padişahtı. Başkanlık yerine toplantıların seyrini bir perde ya da kafes arkasından gözlemeyi tercih etmişti. Bu daha sonra gelenek haline geldi. Diğer sultanların aksine, IV. Mehmed zamanının çoğunu Edirne Sarayı'nda geçirdi; bu nedenle Divan toplantıları çoğunlukla orada yapılırdı. Covel, toplantı mekânı ve bu saraydaki kafes hakkında renkli bir betimleme sunar:

> Divanhane, İstanbul'da gördüğümüzün aynısıydı; altın ve gümüşle işlenmiş ipek bir örtüyle ve kıymetli halılarla kaplı bir divan. Divanın önünde bir ayaklık vardı ve bu da hayli güzel işlenmiş bir kumaşla kaplıydı... Ayaklığın yanında sadrazam duruyordu. Onun arkasında, İstanbul'da olduğu gibi, kafesli bir pencere vardı ve hepimiz de sultanın o pencere arkasında oturduğunu biliyorduk.[118]

Divan 16. yüzyılda haftada dört kez, 17. yüzyılda ise haftada iki kez toplanırdı.[119] Hadiseleri günlük olarak kaydeden Abdi Paşa'nın vakayinamesi ayrıntılı olarak okunduğunda, Divan'ın düzenli olarak her salı, ayrıca da arada pazar ve çarşambaları toplandığı görülür.[120] Sabatay Sevi'nin yargılanmasının perşembe gü-

117. Arif Oruç, "Dönmelik Nasıl Çıktı?", *Son Saat*, 3 Ağustos 1927.

118. *Dr. Covel's Diary*, s. 190.

119. Ahmet Mumcu, "Divan-ı Hümayun," *DIA*, s. 431.

120. Abdi Paşa, *Vekayiname*, (Salı toplantıları) 77b, (Pazar toplantısı) 80b, (Çarşamba toplantısı) 103b.

nü olması, yargılamanın Kubbealtı salonunda gerçekleşmemesi ve Divan'ın düzenli üyeleri olmayan Vani Efendi ile kaymakamın da toplantıda bulunması, yargılamanın normal bir Divan toplantısında gerçekleşmediğini gösterir.[121] Bu nedenle, yargılama, padişahın doğrudan müdahil olabileceği ayrı bir toplantıda gerçekleşmiş görünmektedir. IV. Mehmed'in gayrimüslimleri İslam'a döndürme aşkı göz önüne alındığında, padişahın yargılamaya pencere arkasından değil doğrudan katıldığını düşünmek mümkündür.[122]

İspanya ve Portekiz: Sabataycılıkta Marrano etkisi

Yargılanma sırasında Sabatay kendisini ifade etmekte zorlanmış olmalıdır. Zeki olduğu, Osmanlı toplumunda doğup imparatorlukta kırk yıl yaşadığı için biraz Türkçe biliyordu. Ancak yargılama sırasında hukuki/siyasal konulara hâkim olabilecek kadar akıcı bir Türkçesi olmayabilirdi. Saray hekimlerinden birisi, aslen Moshe ben Abravanel diye bilinen Hayatizade Mustafa Efendi adında bir Yahudi mühtedi, tercümanlığa en uygun isimdi. Osmanlı vakanüvisleri onun adını zikretmeseler de, Graetz, Molho, Rosanes, Galante, Scholem, Gövsa ve Küçük gibi Yahudi ve Türk tarihçiler, ihtida sırasında bir hekimin bulunduğunda hemfikirdir. Rycaut, Sabatay'ın, yargılanmadan önce tanıdığı bir "tabibi" tercüman olarak istediğini aktarır. Sabatay'ın çağdaşları De la Croix,[123] Arakel[124] ve Kömürcüyan da, tabibin adının Hayatizade olduğunu söylerler:

> Hayatizade olarak bilinen ve Yahudi bir mühtedi olan bir adam Sabatay'la konuştu. Ona başına gelebileceklerin vahametini anlattıktan sonra 'İmparatorlukta anarşi ve kaosa yol açtığından Sultan adamlarından seni öldürmelerini istedi. Eğer mucizelere kadirsen kendini kurtar ve şimdi mucizeni göster ki hem kendini ve hem de adamlarını kurtarabilesin!' dedi.[125]

121. Divan'ın asil ve yedek üyeleri vardı. Asil üyeler sadrazam, Kubbealtı vezirleri, Rumeli ve Anadolu kazaskerleri, Rumeli ve Anadolu defterdarları ve nişancılardı. Divan toplantıları için bkz. Hezarfen Hüseyin, *Telhisu'l Beyan fi Kavanini Al-i Osman*, Ankara: TTK, 1998.

122. IV. Mehmed'in doğrudan dahil olduğu ihtida vakaları için bkz. Baer, *Honored by the Glory of İslam*, s. 179-205.

123. De la Croix, *Memoires*, s. 372.

124. Arakel, *Book of History*, s. 560.

125. Kömürcüyan, "Sabatay Sevi Hakkında Ermenice Bir Şiir," s. 45.

Yargılamadan birkaç ay sonra kaleme alına bir Yahudi anlatısında da, "Daha önce Yahudi olan ve sultanın emriyle zorla ihtida eden bir hekim aracılık etti" denilerek bu durum teyit edilir.[126] Yahudi yazarlar arasında yalnızca, kendisi de 18. yüzyılın sonunda Osmanlı sarayında bir hekim olan Tabias Cohen, onu Türk ismiyle anar: M[H]ayatizade.[127] İzmir'de Hollandalı bir Evanjelik vaiz olan ve 1671'e kadar Sabatay hadisesini yakından takip eden Thomas Coenen'in *Yahudilerin Boş Beklentileri* adlı kitabında, hekim, Gidon adında Yahudi bir mühtedi olarak görünür.[128] Benzer şekilde, Sabataycı bir elyazmasından günümüze kalan bir fragmanda, hekimin adı Isaac Zafiri olarak geçer ve "Özellikle tıpta büyük bir bilgeydi. Sultan tarafından dinden çıkmaya zorlandı. Bunun böyle olması, Yahudi milletini kurtarabilmek adına Tanrı'nın işlerinden birisiydi" diye tasvir edilir.[129]

Hayatizade'nin davaya ne şekilde dahil olduğu hâlâ belli değildir.[130] Hayatizade, Marrano bir ailede doğmuş, Osmanlı ve Yahudi kültür çevrelerinde yetişmiş ve eğitim almıştı. Tıpta çok mahir olduğundan sarayın ilgisini çekmişti. Valide Sultan Hatice Turhan'ın himayesinde İslam'ı kabul etmiş, Hayatizade adını almış ve saray hekimlerinden birisi olmuştu.[131] Kürt Hatip, Abravanel'in ihtidasını aktarırken sarayda çalışan en yetenekli hekim olmasına rağmen, onun, hemen İslam'a geçmediğini belirtir.[132] Saraydaki konumunu sürdürmek için kendisi boyun eğmiş ya da İslam'a dönmeye "zorlanmış" olabilir. Sabatay'ın yargılandığı zaman, Hayatizade, 1669'da atanacağı hekimbaşılığa henüz geçmemiş, sade bir hekimdi.[133]

126. "An early Report of Sabbatai Sevi's Apostasy, November 1666." Alıntılayan Sasportas, *Tsitsat novel Tsevi*, s. 169-174.

127. Tobias Cohen, "Ma'aseh Tobiah", *Zoth Torath ha-Qena'oth* içinde, (Jerusalem: 1970. Reprint of Amsterdam, 1752), 46.

128. Coenen, *Shabtai Tsevi*, 81. Sabataycı hareketin en önemli yakın şahitlerinden birisinin bu eseri için bkz. Gerbern Oegema, "Thomas Coenen's 'Ydele Verwachtinge der Joden' (Amersterdam, 1669) as an Important Source for the History of Sabbatai Sevi", *Jewish Studies between the Disciplines* içinde, der. Peter Schafer ve Hermann Klaus, (Leiden: Brill, 2013), 331-353.

129. Alıntılayan Scholem, *Sabbatai Sevi*, 675-676

130. Hayatizade hakkında daha fazla bilgi için bkz. Baer, "17. Yüzyılda Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Nüfuz ve Mevkilerini Yitirmeleri."

131. Silahtar, *Silahtar Tarihi*, II, s. 291.

132. *Risale-i Kürt Hatip*, Topkapı Sarayı, MS, Eski Hazine 1400, 18b-19b.

133. 1669'da Hekimbaşı Salih Efendi vefat edince hekimbaşı oldu. Bkz. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 102a.

Marranolar ile Sabatay arasındaki karmaşık ilişki, Scholem, Yerushalmi ve Barnai gibi uzmanlar tarafından ortaya konulmuştur. Sabatay'ın norm karşıtı eğilimleri gibi bazı önemli farklılıklara rağmen, her iki hareketin de temel inançlarını teyit eden doğum, evlilik ve ölüm gibi anahtar olaylarını kıyasladığımızda, Marranolar ile Sabataycılar arasındaki benzerlik çarpıcıdır. Ortaçağların sonlarından itibaren, Marrano tecrübesi, Yahudi ortak hafızasının ayrılmaz bir parçası olmuş ve bu miras, Kuzey Afrika, Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu Yahudi cemaatlerine aktarılmıştır. Amsterdam ve İtalyan kentlerinden sonra Selanik, İstanbul ve İzmir, Yahudiliğe tekrar dönen Marranoların ana merkezleri olmuştur.[134] Marranoların kendi teolojileri vardı ve bu, genellikle, özellikle mesihin gelişi açısından, Avrupa'daki Yahudi eskatolojik fikirleri ile Hıristiyan binyılcı fikirlerin bir karışımıydı. Sabatay'ın Marrano tecrübesinden haberdar olduğuna kuşku yoktur; zira Sabatay'ın doğup büyüdüğü İzmir Marrano soyundan gelenlerin sık gelip gittikleri bir kentti. Örneğin, (bir Marrano kökenli olan) Menasseh ben Israel'in kaleme aldığı *İsrail'in Umudu*, 1659'da bir grup eski Marrano tarafından yayımlanmıştı. Barnai'nin de gösterdiği gibi, kitabın en ateşli okuru Sabatay ile İzmir'deki yakın arkadaşları olmuştu.[135] Dolayısıyla, Hayatizade de Sabatay da, Marrano geleneğine aşinaydılar.

Hayatizade'nin görevden alınması hakkında anlatılanlar, onun, kripto-Yahudi inançlarını hayatı boyunca sürdürmüş olabileceğine dair bazı işaretler verir. Hayatizade hekimbaşı olarak uzun ve başarılı bir hizmetten sonra 23 Haziran 1691'de, II. Ahmed'in tahta geçmesini müteakip görevinden alındı. Görevden alınmasına dair iki farklı anlatı vardır. Birinci anlatıya göre, bir önceki sultan II. Süleyman'a yanlış tedavi uygulayarak 1691'de ölümüne sebep olmaktan suçludur.[136] Ancak, ikinci anlatıya göre, bir grup saray hekimi Şeyhülislam Feyzullah Efendi'ye giderek, Hayatizade'nin ulema toplantılarına katılmadığına, namazı ve orucu bıraktığına ve daha önemlisi, bazı Yahudi ibadetlerini ifa ederken ve Yahudilerle dostluk ederken görüldüğüne dair aleyhinde şahitlikte bulunmuşlardır. Bu yöndeki haberler padişaha ulaştığında, ön-

134. Marrano tarihi ve uygulamaları için bkz. David Gitlitz, *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.

135. Jacob Barnai, "Christian Messianism and the Portuguese Marranos: The Emergence of Sabbateanism in Smyrna", *Jewish History*, (Fall 1993): s. 119-126.

136. Sarı Mehmet Paşa, *Zübde-i Vekayiat, (1656-1704)*, der. A. Özcan, Ankara: TTK, 1995, s. 398. Bu anlatıya göre Yedikule'de hapsedilmiş, bir yıl sonra vefat etmiş ve Edirnekapı mezarlığına gömülmüştür.

ce bu "ihanet"e inanmamış ve hekimbaşının ancak önceki padişahı yanlış tedavi etmişse görevinden azledileceğini söylemiştir. Ulemadan başkalarının da ısrarı üzerine, padişah sonuçta hekimbaşını azletmiştir. Bu anlatı, hadiselere şahitlik eden ve olaya dahil olan herkesi büyük ihtimalle yakından tanıyan baş vakanüvis Silahtar'ın şahitliğine dayanmaktadır.[137] Dolayısıyla, Hayatizade'nin tamamında değilse bile, hayatının sonunda bir kripto-Yahudi olarak yaşamış olması ihtimali güçlüdür. Bazı Yahudi ibadetlerini korumuş olan veya en azından hayatının sonlarında bu ibadetlere dönen, zamanında gönülsüz olarak belki de zorla ihtida etmiş birisiydi.

Hayatizade "zorla ihtida etmiş" birisi olarak, etkin bir teşvikle olmasa da, salt saraydaki varlığıyla bile Sabatay'ın ihtidasında rol oynamış; bazı Marrano ibadetlerini ve fikirlerini de Sabatay'a aktarmış görünmektedir. Sabatay'ın ihtidasından sonra, bu iki saray mensubu arasındaki ilişki ya da daha ziyade dostluk Sabataycılığın mezhepçi bir harekete dönüştüğü dönemde de sürmüş olabilir.

Sultanın Sarayı: "Ya Müslüman ol ya da öl!"

Yargılamanın sonuna doğru, Sabatay'ı sorgulayanlar, ya İslam'la müşerref olmasını veya idam edilmeye hazır olmasını istedi. Sabatay saraya padişahın inancını değiştirme gayesiyle gelmişti; ancak şimdi kendisi ölümle yüz yüzeydi. Ne yapmalıydı? Sefarad kökenine, haham geleneğiyle eğitilmesine ve Marrano tecrübesine aşina olmasına bakıldığında, kuşkusuz Yahudiliğin din değiştirme ve şehitliğe dair tavrının farkındaydı. Aşkenazi kökenli olsaydı, ikilemi çok daha ciddi olabilirdi.[138]

Yahudilikte din değiştirme ve şehitlik meselesi hayli karmaşıktır. Bir Yahudi'nin Yahudiliğini değiştirmesi teknik olarak imkânsızdır. Yahudi fıkhı *halakka* söz konusu olduğunda, bir Yahudi başka bir dini inanca kabul törenlerinden geçmiş ve resmen Yahudi dininden vazgeçmiş olsa bile, hâlâ bir Yahudi olarak kalır; ama günahkârdır (Talmud: Sanhedrin, 44a). En azından ırk olarak Yahudi kaldığı aşikârdır. Elbette gönüllü ve zorla din değiştirme arasında bir ayrım yapılabilir. Gönüllü din değiştirenlere, ("değişme" anlamına gelen kelimeden türeyen) *mumar* ya da

137. Silahtar, *Silahtar Tarihi*, II, s. 578.

138. Örneğin, Haçlı Seferleri sırasında, Haçlıların kurbanı olan Aşkenazi Yahudileri din değiştirmektense şehitliği tercih etmişlerdir. Bkz. Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, Westport, CT: Greenwood Press, 1980.

("inancı değiştirmeye mecbur kalma veya zorlanma" anlamına gelen kelimeden türeyen) *meshummad*, *apikoros* ("sapkın"), *kofer* ("inkârcı") veya *poshe'a Yisrael* ("'ihlalci' Yahudi") denir.[139] Marranolarda olduğu gibi, zorla din değiştirmiş olanlara İbranice tabirle *anusim* adı verilir. "Bir puta tapan bir İsrailli'yi, ölümle tehdit ederek Tora'nın emirlerinden birisini çiğnemesini sağladığında ne olur?" diye sorar Maimonides'in (İbn Meymun) *Mişna Tora*'sı. Sorunun cevabı basittir: "Ölmektense kuralı çiğner, zira denilmiştir ki bir insanın emirleri ifa ettiğinde ölü değil, hayatta olması gerekir (Levililer 18:5). Eğer kuralı çiğnemeyip öldürülürse, kendi hayatını sona erdirmekten suçludur."[140] Ancak, Maimonides'in şu ifadelerinde de görüleceği üzere, ihlalde bazı istisnalar vardır: "Bunlar nelerdir? Puta tapma, ahlaksızlık ve kan dökme haricinde, bütün emirler. Bu üçüyle ilgili olarak, eğer birisi 'bunlardan birisini ihlal et, yoksa ölürsün' derse, kişi ihlalde bulunmaktansa ölmelidir." Maimonides'e göre İslam putperest bir din olmadığından, şartlar zorladığında ölmektense İslam'a girmek kabullenilebilir.[141]

Maimonides'in döneminde zorla ihtida edenlerden birisi, bir hahama, Yahudiliğin birçok emrini gizlice elinden geldiğince uygulayarak sevap kazanıp kazanamadığını sorar. Haham, İslam'a geçen bir Yahudi'nin, yerine getirdiği her Yahudilik emirle birlikte günaha gireceği fetvasını verir. Bu fetvadan dehşete kapılan Maimonides, bunun üzerine *Şehitlik Üzerine Risale*'sini yazarak bu fetvayı reddeder ve zorla din değiştirenler için, kendince, daha makul bir öğüt verir:

> Birisi bana gelip hayatını mı vermeli yoksa otoriteye teslim mi olmalı diye sorsa, ona, ölümü değil kabullenmeyi söylerim. Lakin artık o yöneticinin hüküm sürdüğü topraklarında yaşamamalıdır. [Ancak yaşamak zorunda ise]Evinde kalmalıdır ve dışarı çıkmamalıdır ve işi nedeniyle çıkmak durumundaysa Yahudiliği özel hayatında sürdürmelidir.[142]

139. Moshe Perlmann, "Apostasy", *Judaica*, Online edisyon.

140. Moses Maimonides, *The Book of Knowledge: From the Mishnah Torah of Maimonides*, Edinburgh: Royal College, 1981, s. 12-13.

141. Maimonides'in İslam ve İslam'a giren Yahudiler konusundaki yazışmaları için bkz. Louis Jacobs, *Jewish Law*, New York: Behrman House, 1968, s. 181-186.

142. Moses Maimonides, "Epistle on Martyrdom", *Crisis and Leadership* içinde, der. A. Halkin, Philadelphia: Jewish Publication Society, 2009), s. 13-46.

Maimonides'in ölüm, din değiştirme ve gizli-inanç konusundaki tavrı, bu meselelerdeki Sefarad geleneğini biçimlendirdi. Ancak, bu geleneğe göre, din değiştirenin, ortam müsaade ettiğinde kendi dinine dönmesi bekleniyordu. Bazı ihtilaflar olsa da, Osmanlı Yahudisi hahamların, Yahudiliğe dönen zorla din değiştirmiş birisi karşısındaki ortak tavrı, teknik olarak bu kişi Yahudiliği hiç terk etmediği için, özel bir dine giriş törenine ihtiyacı olmadığı şeklindedir. Shaw'ın da belirttiği gibi, Osmanlı hahamları arasında, Marranoların nasıl ele alınacağı konusundan daha büyük bir tartışma olmamıştır.[143] Çoğu Osmanlı hahamı, Marranoların, geçmişleri üzerinde çok fazla düşünmeksizin Yahudiliğe dönmelerine müsaade etme eğilimindedir.[144] Dolayısıyla, zorla din değiştirmelere karşı Sefaradların tavrı, Sabatay'm ve ona tabi olanların, İslam'a girmelerini kolaylaştırmıştır. Ancak, sonraki asırlarda bazı Dönmeler Yahudiliğe dönmek istediklerinde, hahamlar onlara karşı çok olumlu bir tavır sergilememiştir; çünkü Marranoların aksine, Dönmeler, onlara göre, bazı sapkın uygulamalar da benimsemişlerdir. Cardozo, Dönmeler hakkında şu şekilde şikâyette bulunur:

> Ancak ruhların ilhamına tabi olan benim öğrencilerim dışında herkes, emirleri terk etti. Sarık takmaları yetmedi; ayrıca Yazılı Tora ile Sözlü Tora'yı da terk ettiler. Onlar arasında, kurtuluşa ermek için, Şabat'a saygısızlık etmenin, Hamursuz Bayramı'nda mayalı ekmek yemenin, hatıraları kutsansın, ilahi meselelerden bahseden hahamların sözlerinin kabul edilmemesinin gerektiği ilkesi geçerliydi.[145]

Muhtemeldir ki Marrano kökenli Hayatizade'nin yardımıyla Sabatay saraydaki sorgusunda sorulan sorulara cevap vermeye devam ediyordu. Abdi Paşa, eğer ihtida etmezse ölümle tehdit edilmesi üzerine, Sabatay'ın "hemen Hakk'ı benimsediğini" ve padişahın merhametiyle, "İslam'la müşerref olduğunu" yazar. Mesihin ihtidası, birçok müridi için şok etkisi yarattı; birçoğu kendisini ihanete uğramış hissetti ve derin bir hayal kırıklığı içinde, çaresizlikle eski hayatına döndü. Mesihin ihtidası üzerindeki toz bulutu or-

143. Shaw, *Jews of the Ottoman Empire*, Giriş.

144. Osmanlı hahamları arasında Marranolar konusundaki tartışmalar üzerine bkz. Morris Goodblatt, *Jewish Life in Turkey in the XVI Century as Reflected in the Legal Writings of Samuel de Medina*, New York: JTS, 1952.

145. Yitshak Molho ve A. Amirillo, "Autobiographical Letters of Cardozo" [İbranice], *Sefunot*, 3-4, (1963), s. 212.

tadan kalktığında, bazı takipçileri, bunu, belirli mistik bir amacı olan, bilinçli olarak alınmış bir tür "kutsal irtidat", bir "gizli misyon" olarak yorumladı. Bunlara göre, Yahudilerin çoğunluğu hep Sabatay'ın İslam'a dönmesinin Yahudiliği neredeyse yok etmiş olan, korkakça bir ihanet olduğuna inansalar da, mesih, dünyayı kurtarmak için zorunlu bir adımı atmıştı. 4. Bölüm'de de açıklandığı üzere, Kutsal İrtidat'ın bütün noktası, başka bir dine dönüş değil, *tikkun*'du. Bu anlamda, bu "kutsal irtidat", İsa'nın çarmıha gerilmesi gibi, mesihçi kehanetin bir gerekliliği olarak görüldü.

Ne var ki Sabatay'ın İslam'a dönmesini Osmanlı Yahudiliğini tamamıyla yok etmek isteyen öfkeli sultanın gazabını yatıştırmak için gerçekleştirildiğine inanan müritleri de vardır. Bu düşünce tarihsel gerçekliklerle tamamıyla uyuşmasa da, Baruch Arezzo'nun hadiseyi yorumlayışı, Müslüman olduktan sonra Sabatay'ın müritlerinin zihinsel durumunu göstermek açısından önemlidir: "Onun dinden döndüğüne dair söylentiler yayıldı; bunun ucunda Yahudiler için büyük kurtuluş vardı. Rabbimiz Yahudiler adına, sultanın İstanbul'daki bütün Yahudileri yok etmek için yazdığı öfke ve kızgınlık dolu mektuptan vazgeçmesini sağladı... ve bundan sonra hiçbir Yahudi'ye tek bir zarar gelmedi."[146] Bu söylenti, Sabatay'ın ihtidasını umutsuzca açıklamaya çalışan Sabataycılar tarafından üretilmiş görünmektedir. Padişahın tüm Yahudilerin öldürülmesini istediği iddiası temelsizdir; çünkü bu, Osmanlıların genel uygulamalarına terstir ve bunu doğrulayan başka hiçbir belge yoktur. 17. yüzyıl ortalarında komşu Safevi İmparatorluğu'nda toplu Yahudi idamları ya da zorla din değiştirmeleri oldu; ancak Osmanlı İmparatorluğu'nda böylesi kitlesel bir kıyım ya da kıyım teşebbüsü olmadı.[147] De la Croix, kaymakamın padişaha, Sabatay'ın müritlerine ne yapılması gerektiğini sorduğunu; padişahın da, "Liderlerinin onlara ne yapacaklarını göstermesinin yeterli olduğunu ve bu sebepten onları affedeceği" cevabını verdiğini iddia eder.[148] Ancak, İstanbul hahamlarının İzmir Yahudilerine gönderdiği mektuba da yansıdığı üzere, Yahudi otoritelerin mesihçi şamatanın bu şekilde neticelenmesiyle hayli rahatladıkları kesindir: "[...] ve Kral

146. "The Apostasy and the Faithful: From the earliest surviving life of the Messiah: Baruch of Arezzo's Memorial to the Children of Israel (written early in the 1680s)", çev. David Halperin, alıntılayan Freimann, *Inyanei Sabbati Zwi*, s. 58.

147. Safevi İmparatorluğu'nda zorla din değiştiren Yahudiler için bkz. Vera B. Moreen "The Problems of Conversion among Iranian Jews in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *Iranian Studies*, 19/4 (1986), s. 215-228.

148. De la Croix, *Memoires*, s. 374.

Sultan Mehmed'i kutsayın, çünkü onun zamanında İsrail'e büyük bir kurtuluş geldi. Özellikle bütün olanlardan sonra, Tanrı korusun, krallığa muhalif olmayın."[149]

Bütün Hıristiyan ve Yahudi kaynaklar, Sabatay'ın ihtidasının gerçekliğinden kuşkuludur. Yahudilerin aptallıklarını göstermeyi amaçlayan Hıristiyan bakış açısına sahip Arakel, Sabatay'ın ölüm tehdidiyle paniklediğini ve "Kör ve cahil halkımdır hakkımdaki o söylentileri yayanlar... Bir âlimim ben. Bütün kitapları okudum ve sizin peygamberinizin hakiki peygamber olduğunu gördüm... Yirmi yıldır onu benimsedim ve onun takipçisi oldum" diyerek "Müslüman olduğu"nu yazar.[150] Ancak, neredeyse bütün seyyahlar, misyonerler ve Osmanlı olmayan Yahudiler, Sabatay'ın ve Sabataycıların, baskı altında İslam'a döndüğü ve kendi inançlarına gizlice sadık kaldıkları düşüncesindeydi. Dönme geleneğinden bir rivayet bu iddiayı güçlendirir; buna göre, ölüm karşısında İslam'ı kabul etmesi istendiğinde Sabatay, kendi kendisine, "Bu can bu bedende durduğu sürece ihtida ederim" demiştir. Sultanın huzurundan çıktıktan sonra da elbisesinin altındaki kuşu serbest bırakmış ve "Şimdi can bedenden ayrıldı" demiştir. Bu hikâye bugün bile Dönmeler arasında revaçtadır.

19. yüzyılın ikinci yarısından önce yazılmış hiçbir Osmanlı kaynağı, Sabatay ile takipçilerinin ihtidasının sahihliği konusunda kuşku duymaz. Minkov, Baer ve Kristij'in de belirttikleri gibi, ihtidalar, ilk günlerinden itibaren Osmanlı toplumunun önemli bir parçasıydı. 3. Bölüm'de de ele alındığı üzere, bir dizi siyasal ve ekonomik etken nedeniyle 17. yüzyılın ikinci yarısında İslam'a dönüşün sayısında artış vardı. IV. Mehmed'in, avcılıktan sonra, en önemli heveslerinden birisi, gayrimüslimleri İslam'a, gayrimüslim topraklarını da İslam topraklarına çevirmekti.[151] Sultan'ın müntedi sayısını artırma hevesini ortaya koyacak birçok örnek bulunmaktadır: Mesela, padişah 11 Mart 1665'te bir seyahat sırasında, ineği doğurmak üzere olan bir zımmi çobanla karşılaşır. Doğumu hayretle izler ve ardından çobanın Müslüman olup olmadığını araştırır. Müslüman olmadığını öğrendiğinde padişah ona bir öneride bulunur: eğer çoban Müslüman olursa ona bu dünyada

149. Coenen, *Shabtai Tsevi*, s. 98. Alıntılayan Oegema, "Thomas Coenen's." Mektubun başka bir versiyonu için bkz. 3. bölümdeki 18. dipnot

150. Arakel, *Book of History*, s. 561.

151. IV. Mehmed avcılık merakı yüzünden Avcı Mehmed diye meşhurdur. Sultanın av ve fetih merakının geniş analizi için bkz. Baer, *Honored by the Glory of Islam.*

toprak ve para verecektir ve Allah da ahirette ona cennet bahşedecektir.[152] Bir tereddüt anından sonra çoban İslam'a döner ve padişah da ona, 15 akçe gündelikle Saray'da kapıcılık görevi verir. Kıyaslama açısından şu örnekler de vardır. Sabatay'ın ihtidasından iki gün sonra, 18 Eylül 1666'da bir rahip İslam'a döner ve ona, İstanbul gümrüğünde günde 25 akçe kazanacağı bir iş verilir.[153] 31 Ekim 1667'de, bir tutsak İslam'a döner ve bir top imalathanesinde günlük 50 akçe alacağı bir işle ödüllendirilir.[154] 12 Kasım 1667'de Gürcü soylularından birisi, Mehmed adıyla padişahın huzurunda İslam'a döner ve kendisine hazine dairesinde bir görev tahsis edilir.[155] Bu yıllarda İstanbul'u ziyaret eden Dr. Covel, sultanın veya sadrazamın huzurunda gerçekleşen bu tür ihtidalara çok şahit olduğunu aktarır. Mühtedilerin sayısının çokluğundan hayrete düşen Covel, "Geçtiğimiz 13 gün içinde en azından 200 din değiştirme oldu. Bizim için bir utanç bu; çünkü geçtiğimiz 200 yıl boyunca bütün Avrupa'da bu kadar Türk kazanamadığımıza inanıyorum."[156] Galland, sultanın huzurunda gerçekleşen başka bir ihtida hadisesinden bahseder:

> 9 Nisan 1672'de Sultan Selimiye Camii'ne doğru giderken, caminin kapısında bekleyen Rum ve Ermeni kökenli on bir erkek, üç kadın ve üç çocuk Sultan'dan İslam'a dönmelerinin kabul edilmesini istedi. Ricalarını, erkekler şapkalarını yere fırlatarak gösterdiler. Sultan ricalarını nazikçe başıyla onaylayarak kabul etti.[157]

Böyle örnekler ve kitap boyunca zikredilen başka ihtida vakaları, ihtidanın Osmanlı İmparatorluğu'nda sık sık vuku bulduğunu ve mühtedilerin, yeni dini, dili, kültürü ve giyim tarzını benimseyerek Osmanlı toplumunun bir parçası olmaya çalıştıklarını gösterir. Sabataycı mühtediler de istisna değildir. Dolayısıyla, diğer ihtida vakalarında da olduğu gibi, resmi görevliler başlangıçta Sabataycı ihtidaların samimiliğinden hiç kuşku duymadı.

Yeni tarz giyimlerine ve (kendilerine *kisve parası* olarak veri-

152. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 57b-58a; Raşid, *Tarih-i Raşid*, I: s. 94-95.

153. BOA, Kepeci, Ruus 2516:115.

154. BOA, Kepeci, Ruus 2516:120.

155. BOA, I.Emin, HH, 164.

156. *Dr. Covel's Diary*, s. 210.

157. Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar, 1672-1673*, s. 95.

len) paraya ilaveten, yeni Müslümanlara, önceki cemaatlerindeki becerilerine veya toplumsal ya da dini konumlarına uygun imtiyazlı makamlar verilebiliyordu. Sabatay'ın dünyevi ve manevi meziyeti Osmanlılar tarafından biliniyordu; böylece ona, ihtidasından sonra, Aziz Mehmed Efendi gibi imtiyazlı bir isim ve sarayda bir makam verildi. Şeref işareti olan kaftan giydirildi ve birkaç kese gümüş takdim edildi; günlük 150 akçe bir maaşla emekli bir *kapu ortası* görevlisi makamına getirildi (*kapu ortası tekaüdü ile erzani buyruldu*).[158] Osmanlı kaynakları Sabatay'ın yeni vazifesi hakkında fazla malumat sunmaz; "kapu ortası" görevlisi, Çukadar, Hasoda, Babüssade ve Darüssade Ağaları gibi görevlilere işaret ettiğinden saraydaki farklı makamlardan herhangi birisi olabilir.[159] Ancak çeşitli verilere bakıldığında, Sabatay'ın görevinin *kapıcıbaşı* olduğunu çıkarsayabiliriz. Öncelikle, Sabatay'ın maaşı, diğer kapıcıbaşların maaşına denkti. Ayrıca, Mehmed adı altında, Emekli Saray Ağaları (*Ağayan-ı Müteakaidin-i Enderun*) defterine kaydedilmişti.[160] Sabatay'ın, ihtidasının ilk günlerinde, Mehmed Ağa diye anılmasında da şaşırtacak bir husus yoktu.

Daha önemlisi, Sabatay, ihtidasından sonraki hafta içinde kardeşine gönderdiği bir notu "Kardeşin Kapıcıbaşı oturak Mehmed" diye imzaladı.[161] Sabatay'ın sarayda bahçıvan olduğunu iddia eden Kâmil Paşa hariç, bütün kaynaklar onun kapıcıbaşı olduğu konusunda hemfikirdir.[162]

Sabatay, sarayda önemli bir makama getirilen istisnai bir mühtedi değildi. Örneğin, Hayatizade, ihtida karşılığında bir kimsenin getirilebileceği yüksek makamın en güzel örneğidir. Sabatay hadisesinden neredeyse bir on yıl kadar önce Rodos'un başpiskoposu İslam'a dönmüş ve saraya hizmetleri dolayısıyla kapıcıbaşı olarak atanmıştı.[163] Rycaut, ilginç bir örnekten, IV. Mehmed'in âşık olduğu Polonyalı Hasan Ağa diye birisinden bahseder. Sultan bir müd-

158. Bu, örneğin günlük 47 akçe kazanan saray hekimi veya günlük 40 akçe alan saray imamı ile kıyaslandığında, dolgun bir maaştı. Bkz. *Hezarfen Hüseyin Efendi, Telhisu'l Beyan fi Kavanini Ali Osman*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998, 59.

159. Afyoncu, *Sahte Mesih*, s. 148.

160. BOA, KK # 3411, s. 62. Alıntılayan Afyoncu, *Sahte Mesih*, s. 150.

161. Alıntılayan Coenen, *Sabethai Zevi*, s. 82.

162. Kâmil Paşa, *Tarih-i Siyasi*, II, s. 104.

163. Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, s. 85.

det sonra aşkından vazgeçmiş; ancak Hasan Ağa'yı, 1663'te, günlük 150 akçe maaşla *kapıcıbaşı* olarak atamıştır.[164] Ali Ufki (1610-1675) İslam'a dönmüş ve Saray'da müzisyen ve icracı olmuştu.[165] Venedikli bir mühtedi olan Cerra Mustafa, mali sistemde reform yapmak isteyen IV. Mehmed için darphane teknolojisini denetlemekle görevlendirilmişti.[166] Tulumbanın mucidi Davud Gerçek Bir Fransız'dı; 1715'te İstanbul'a gelmiş, Müslüman olmuş ve hatırı sayılır bir makama getirilmişti.[167] Comte de Bonneval (1675-1747), Müslüman olan Fransız bir askerdi ve Osmanlı topçularının komutanı Humbaracı Ahmed Paşa olarak biliniyordu. Macar kökenli başka bir mühtedi de İbrahim Müteferrika'ydı (1674-1745); Osmanlı diplomatı olarak hizmet etmiş, ayrıca ilk Osmanlı matbaasının kurucusu olmuştu.[168] Müteferrika hızlı bir biçimde Osmanlı kültürünü benimsemiş, İslam'ı diğer dinler karşısında savunan ve Teslis öğretisi ile Papa'yı eleştiren Türkçe risaleler yazmıştı.[169]

Dönemin bazı anlatıları Sabatay'ın gerçekten kapıcıbaşılık yaptığını yazsa da bu mümkün değildi. Kapıcıbaşılık, saraydaki görgü kurallarına dair iyi bir eğitimi gerektirdiğinden hayli emek isteyen bir görevdi. 16. yüzyılda sadece dört, 17. yüzyılda yirmi civarında ve 18. yüzyılda da altmış civarında kapıcıbaşı vardı.[170] Başka görevleri yanında kapıcıbaşı ile kapıcıların ana görevi, Saray'ın cümle kapılarının muhafızlığıydı. Dr. Covel, onları, İngiliz Sarayı'ndaki Teşrifatçı Başı'na benzetir.[171] Kapıcıbaşılar,

164. Rycaut, *The History of the Turkish Empire*, s. 182.

165. Önceki adı Wojciech Bobowski olan Ali Ufki, Polonya'da soylu bir ailede doğmuştu. Müzik ve dil öğrenmede hayli yetenekliydi. Kırım Tatarları tarafından kaçırılmış ve İstanbul'da köle olarak satılmıştı. Saray'a alınmış ve İslam'ı seçmişti. Latince, Yunanca, İbranice, Almanca, Fransızca ve İngilizce de dahil on yedi dil bildiği söylenir. Batılı notalarla Türk müziği yazan ilk kişiydi ve Kitab-ı Mukaddes'in bir kısmı da dahil, Türkçeye birçok kitap çevirmişti. Ayrıntılar için bkz. Cem Behar, *Ali Ufki ve Mezmurlar*, İstanbul: Pan, 1990.

166. Halil Sahillioğlu, "The Role of International Monetary and Metal Movements in Ottoman Monetary History 1300-1750". *Studies on Ottoman Economic and Social History* içinde, der. H. Sahillioğlu, İstanbul: IRCICA, 1999, s 48.

167. P. G. İnciciyan, *XVIII. Asırda İstanbul*, İstanbul: İstanbul Matbaası, 1956, s. 86.

168. Hıristiyan bir ailede Erdel'de (Transilvanya) doğdu. Macaristan'da Kalvenist Üniteryan bir kolejde okudu ve Üniteryan bir rahip oldu. Bkz. Niyazi Berkes, "İlk Türk Matbaa Kurucusunun Dini ve Fikri Kimliği", *Belleten*, 104 (1962): s. 715-737.

169. Halil Necatioğlu, *Matbaacı İbrahim-i Müteferrika ve Risale-i İslamiye*, İstanbul: Seha, 1982.

170. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, Ankara: TTK, 1988, s. 404.

171. *Dr. Covel's Diary*, s. 189.

Saray'a gelen ziyaretçilerin kollarını sıkıca tutar ve sultanın huzuruna götürürlerdi; böylece, ziyaretçilerin bir suikasta kalkışmalarını önleyip sultana gerekli saygıyı göstermelerini sağlarlardı. Divan toplantılarının olduğu günlerde iki kapıcıbaşı toplantı salonunun kapısında durur; diğerleri de, toplantıya katılanların silahsız olup olmadığını denetleyerek onlara toplantı salonuna kadar eşlik ederlerdi.[172] Padişah camiye giderken tebaanın dilekçelerini doğrudan ona vermelerine izin verilirdi. Bu dilekçeler kapıcıbaşılar tarafından toplanırdı. İmparatorluk fermanlarını, Divan'ın ve dolayısıyla bizzat sultanın resmi temsilcileri olarak gidecekleri yerlere taşıyan yüksek memurlardı. Padişahın Osmanlı erkânına gönderdiği bütün gizli mektuplar, kapıcıbaşılar tarafından gönderilirdi.[173]

Sabatay bu görevlerden bazılarını yaptı mı? Abdi Paşa, Sabatay'ın "kapu ortası *tekaüdü* ile erzani buyruldu" derken bize önemli bir ipucu verir. Şeyhülislam Minkarizade'nin 20 Şubat 1674'te günlük 1.000 akçe maaşla emekli oluşunu tarif ederken Abdi Paşa, aynı kelimeyi, tekaüdü kullanır.[174] Modern Türkçede de tekaüd emeklilik anlamına gelir. Dahası Sabatay, ilk mektubunu "Kapıcıbaşı oturak" diye imzalar. Bu tuhaf bir bileşimse de *oturak* kelimesi "oturma" ve "meskûn olma" anlamını taşır. 17. yüzyıldan bir lügat, kelimeyi, "Oturmak, *nonexpetere. Supersedendo a mansion*" diye tarif eder; bu pasifliği işaret eder.[175] Bu imzayla Sabatay, "emekli bir kapıcıbaşı" maaşı aldığını kastetmiş olabilir. Dolayısıyla, kanıtlar, Sabatay'a Saray'da sadece fahri bir makam verildiğini göstermektedir.

Sabatay yargılanma sırasında yalnız değildir. Abdi Paşa *refik*inin de Müslüman olduğunu ve onun *çavuş* olarak görevlendirildiğini aktarır.[176] Osmanlıcada *refik*, eş, ortak ya da dost anlamına gelebilir. Abdi Paşa kimin ihtida ettiğini veya ihtidanın ne zaman gerçekleştiğini zikretmez. Sabatay'm ihtidasından birkaç gün sonraki, 20 Eylül 1666 tarihli belgede kökeni Yahudi mi yoksa Hıristiyan mı olduğu belli olmayan bir gayrimüslimin padişa-

172. Uzuncarşılı, *Saray Teşkilatı*, s. 399.

173. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 60a, 137b.

174. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 81b. Tekaüd kelimesinin kullanıldığı başka örnekler için bkz. ff.81b, 82b ve 107a.

175. Meninski, *Thesaurus Linguarum Orientalium*, V: 1304.

176. Çavuş, a) Saray'ın çeşitli bölümlerindeki görevliler ve (b) düşük rütbeli askeri personel anlamlarına gelir.

hın huzurunda Müslüman olduğu ve bu yüzden çavuşluk istediği anlaşılmaktadır. Ahmed ismi verilen bu şahsa günlük 10 akçe maaş verilir ve çavuş olarak atanır.[177] Bu şahsın Sabatay ile birlikte Müslüman olan arkadaşı olma ihtimali vardır.

Kâmil Paşa Sabatay'ın ihtidasından sonra tüm ailesinin de Müslüman olduğunu yazar.[178] Hammer da tüm ailesinin ihtida ettiğini ve Sabatay'ın, Vani Efendi'nin bütün Yahudileri Müslümanlaştırma amacı için kullanışlı bir vasıta olduğunu belirtir.[179] Dönmeliğin son dönemine ait bir rivayete göre, Sabatay, Çanakkale'den bazı arkadaşlarıyla birlikte getirilir. Yargılanma sırasında bunlardan birisi ona eşlik eder ve İslam'a dönerek çavuş unvanı alır. Bu rivayete göre, Sabatay'ın diğer arkadaşları, Avraham, Mordechai, David, sekreter Simon ve Yosef Çelebi'dir ve onlar da bir sonraki gün ihtida ederler. Onlara, İbrahim, Murad, Süleyman, Mahmud ve Yusuf adları verilir. Eşleri de onları takip ederek Zehra, Ayşe ve Melike adlarını alırlar. Sabatay'ın eşi Sarah da, bir sonraki cuma günü Edirne'ye gelir. Vani Efendi onunla şahsen ilgilenir ve ona Fatına Zehra ismini verir.[180] Benzer şekilde Coenen de, Sabatay'ın ihtidasından bir hafta sonra eşinin Edirne'ye getirildiğini ve onun da Müslüman olduğunu aktarır.[181]

Çavuşluk görevi bir kadına verilemeyeceğinden, yargılanma sırasında Sabatay'la birlikte İslam'a dönen kişinin eşi değil yardımcılarından biri olduğu söylenebilir. Eşi dahil Sabatay'ın müritlerinin bazıları, onun ihtidasından birkaç gün sonra İslam'a geçmiştir. Ancak, ihtida hadisesinden sonra kaç müridinin mesihin peşinden geldiğini tespit edemiyoruz. Sabatay'ın iki ya da üç yıl sonra önceki müritleri arasındaki misyonerlik faaliyetlerini kaldığı yerden sürdürmeye başlamasına kadar, Sabataycı mühtedilerin sayısı muhtemelen fazla değildi.

177. BOA, A.RSK, 30/67. Afyoncu'nun bulduğu aynı tarihli başka bir belgede (BOA, KK, nr. 3411, s. 91) sözkonusu Ahmed'in maaşının Vani Efendi'nin yardımcısı Hacı Mahmut tarafından alındığı anlaşılmaktadır. Afyoncu, *Sahte Mesih*, 202.

178. Kâmil Paşa, *Tarih-i Siyasiyye*, II, s. 104.

179. Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, s. 170.

180. Oruç, "Dönmelik Nasıl Çıktı?". *Son Saat*, 28 Mayıs 1927.

181. Coenen, *Sabethai Zevi*, s. 82.

3

Küresel bir hareketten Osmanlı mezhebine

Gizli-mesihçi bir cemaatin doğuşu

Zorlu bir yargılanma ve sonrasındaki ihtida tecrübesi Sabatay Sevi'yi ya da yeni adı ile Aziz Mehmed Efendi'yi epey bir yormuştu. Artık yeni bir toplumsal ve dini dünyanın içindeydi. Hayatının kalan on yılını, yeni kimliğinden kaynaklanan muğlaklıklar ve karmaşıklıklar silsilesi içinde yaşadı. Bu hayat, 1666'da Edirne Sarayı'nda Aziz Mehmed Efendi olarak başladı ve 1676'da Arnavutluk'ta Sabatay Mehmed Sevi olarak bitti. Bu yıllar arasında, ihtidası ve yeni kimliği, hem kendisi hem de takipçileri tarafından sürekli olarak yeniden yeniden yorumlandı. Sabatay'ın öz algısı ile takipçilerinin, muhaliflerinin ve Osmanlı otoritelerinin algısı arasındaki diyalektik, yeni kimliğinin, Yahudilik ile İslam arasındaki geleneksel sınırlar içinde, hatta bu sınırları aşan bir şekilde gidip gelmesine neden oldu. Bu gidiş gelişler de sonraki yıllarda Dönmeler olarak bilinmeye başlanan gizli-mesihçi bir mezhebin ortaya çıkmasına yol açtı.

Aziz Mehmed Efendi'nin ihtidasından sonraki dönemde, mektuplarını nasıl imzaladığına veya başkalarının onu nasıl adlandırdığına bakmak, karmaşık kimliğinin gelişmesiyle ve Dönme geleneğinin parametrelerinin ortaya çıkışıyla ilgili bize bazı ipuçları sağlayabilir. Sabatay, kamusal olarak yeni Türk-Müslüman kimliğini kullandı; ancak, takipçileriyle iletişim halindeyken ya yeni ismini, ya yeni ile eski isimlerinin bir bileşimini veya sadece eski ismini kullandı. Örneğin, 1666'da kullanılan münhasıran Müslüman isimleri "Abdullah oğlu Mehmed Efendi", "Mehmed Kapıcıbaşı Oturak" ve "Aziz Mehmed Efendi", 1668'de "Turco" ve "Mesurman", 1672'de "Bende-i Mehmed", 1674'te "İsrail'in Tanrısının Mesihi", 1675'te "Sabatay Sevi" ve 1676'da da "Sabatay Mehmed Sevi" oldu. Bu arada takipçileri onu *Amirah* olarak adlandırma-

yı sürdürüyordu. Ben de bu bölümü bu isimler üzerine kurgulayacağım.

Kuşkusuz Sabatay'ın ihtidası, takipçileri için, kendi kimlik krizinden daha geniş ve daha önemli sorular doğurmuştu. Mürtet bir mesih, takipçileri için, çarmıha gerilmiş mesihten daha büyük bir paradoks oluşturuyordu. Mesihin gerçek inancını terk ederek misyonunu yerine getirdiği şeklindeki bir inanç, temelde nihilistik, kahramanlık-karşıtı ve yıkıcı bir şeydir. Yine de takipçileri paradoksu izah etmek için çok gayret sarf etti. Nathan, mesihin kutsal "nurları"ı (*nitzotzot*) kapana kısıldıkları yerden kurtarmak amacıyla küfre düşmek ve şer "kabuklar"ın (*kelippot*) diyarına inmek zorunda olduğunu söyler. Sabatay'la hiç karşılaşmamış olan Abraham Cardoso, nasıl Kraliçe Ester Yahudileri kurtarmak için halkını terk edip Kral Ahaşveroş'la evlendiyse, mesihin de, o şekilde, öncelikle kendisi gibi Marrano olması gerektiğini ileri sürer. Baruch Arezzo'ya göre mesih, Müslüman değil Hıristiyan şer kabukların arasına inmek zorundaydı. Onun için Edom'daki (Hıristiyan âlemindeki) bütün kutsal nurlar, Osmanlı İmparatorluğu'nda yoğunlaşmıştı; çünkü Yeniçeriler ailelerinden koparılan ve Türkler gibi yetiştirilen Hıristiyan çocuklar arasından seçilmekteydi. Dolayısıyla, Edom'un ve İsmail'in bütün kutsal nurları, artık Büyük Türk'te "toplanmış" durumdaydı.[1] Daha sonra Sabataycı teologlar, Kabalistik inançların Sabataycı bir versiyonunu üreterek, yalnızca takipçilerinin anlayabileceği gizli mistik bir dil geliştirdi. Ancak, Sabatay'ın "mesihçi dram"ı izahat şekli, teologlarının geliştirdiği versiyondan farklıdır. Sabatay'm versiyonu tamamıyla gizliliğe dayanmaktadır ve sadece seçilmiş bir grup takipçiyle paylaşılmıştır. Mesih 1676'da öldüğünde, arkasında ihtilaflı bir miras bıraktı; bu da, takipçileri arasında rekabet doğurdu. Bu farklı yorumlar da, sonraki yıllarda, Dönme alt gruplarının ortaya çıkmasına yol açtı.

Hayal kırıklığına uğramış çok sayıda takipçisinin eski cemaatlerine dönmesine sebep olan şok edici ihtida hadisesinden sonra, küçük bir inançlı grup Aziz Mehmed'in mesihçi iddialarına bağlı olmayı sürdürdü. Bu küçük grup, daha sonra Dönme cemaatini teşkil edecek oluşumun özünü oluşturdu. Bu bölümde, Sabatay'ın son on yılını ve Osmanlı siyasal ve kültürel ortamında post-mesiyanik bir cemaatin doğuşunu ele alacağım.

1. Alıntılayan Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 897.

Osmanlı dünyasında yeni bir Müslüman

Sabatay'ın yargılanması ve ihtidası, öğleden önce bitmişti. Şimdi artık Abdullah oğlu Aziz Mehmed Efendi olmuştu ve bu ismin her bir parçası da bilerek seçilmişti.

İbranicede hakikat anlamına gelen Mehemmed ya da *me'emeth* diye telaffuz edilen Mehmed ismi, peygamberin adı olan Muhammed'in Osmanlıca biçimiydi. İhtida vakasında bulunan iki önemli aktörün, Sultan ile Vani Efendi'nin isimleri de Mehmed'di. Sabatay'a onların isimleri verilmişti. Aziz lakabı,[2] ardından da fahri ağa lakabı da ismine eklendi. İhtidasından birkaç ay sonra, Avrupalıların ona, "Achiz [Aziz] Mehemet Agha Turc" diye referans verdiklerini görüyoruz.[3] Sabatay'a ağa unvanı verilmesi olağandı; çünkü kapıcıbaşılara da ağa deniyordu. De la Croix, ondan "Agi Mehemet Efendi, l'estime Docteur Mehemet" diye bahseder.[4] Genelde daha çok ulemadan olanlara verilen, saygın efendi lakabı,[5] kısa bir müddet sonra ağa lakabının yerini almış görünmektedir; çünkü Paul Rycaut, Thomas Coenen ve Antoine Galland gibi döneme veya daha sonraki yıllara ait bütün kaynaklar, Sabatay'ın ağa değil efendi diye çağrıldığı konusunda hemfikirdir. Haham geçmişine de bakıldığında, Sabatay'ı "efendi" diye çağırmak daha anlamlı görünmektedir. Onu hem "aziz" ve hem de "efendi" diye adlandırmak, Osmanlıların, onun, daha başlangıçtan itibaren dünyevi/ilmi ve manevi/mübarek niteliklerini onayladığını göstermektedir. Saygın kapıcıbaşı unvanı ile ona bahşedilen hatırı sayılır miktarda maaş, Osmanlıların, Sabatay'ın önceki cemaatindeki önemli toplumsal ve manevi konumunu tanıdıkları biçiminde yorumlanabilir.

Elimizde mevcut olan ilk kaynaklarda Sabatay'ın tam ismine rastlamayız; ancak teknik olarak ifade etmek gerekirse isminin Aziz Mehmed Efendi bin Abdullah olduğunu söyleyebiliriz. Mahkemeye çıkmış olsaydı, adı bu şekilde kaydedilecekti. Kişileri, kendi isimlerini müteakip baba isimleriyle adlandırmak, İslami geleneğe ve Osmanlı'ya ait bir uygulamaydı. İhtida durumlarında,

2. Aziz, "kutsal, mukaddes, veli" anlamlarına gelir. Terim daha çok Hıristiyan, çok nadir de Müslüman veliler için kullanılır. 17. yüzyıl ünlü velisi Aziz Mahmud Hudai Efendi, nadir istisnalardandır.

3. *Relation de la Veritable Imposture du faux Messie des Juifs. Nomme Sabbatay Sevi ... nome Achiz Mehemet Agha Turc ... Escrite de Constantinople le vingt-deuxiesme Nouembre 1666*, Paris: Avignon, 1667.

4. De la Croix, *Memoires*, s. 374.

5. Efendi, Yunanca kökenli, "bey" ya da "üstad" anlamına gelen bir Osmanlı unvanıdır. 15. yüzyıldan itibaren unvan, Türk ve Rum ileri gelenleri için kullanılıyordu.

mühtedinin baba ismi, gerçek babası yerine, "Allah'ın kulu" anlamına gelen, genel bir isim olan Abdullah olarak değişirdi. Baba isminin bu şekilde değiştirilmesi, mühtedinin, İslami olmayan geçmişinden kendisini kopartarak yeni bir hayata başladığını varsaymaktaydı.

İhtida işleminin tamamlanması için bir mühtedinin, sünnet, yeni giysiler giyme ve bu şekilde sokaklarda dolaşma gibi birkaç âdeti daha yerine getirmesi gerekmektedir. Birkaç ihtida hadisesinin incelenmesi, bize, 17. yüzyılda bir mühtedinin ne tür bir tecrübeden geçtiğini gösterebilir. 1690'larda imparatorluğu ziyaret eden Du Mund, Cenovalı birinin İzmir'de ihtidasını kaleme alır. Uygulamada bazı değişiklikler olsa da, onun gözlemleri, ihtida sürecinin özünü yakalamış görünmektedir:

> Önce bir *imam*, onun, onların [Müslümanların] en önemli yıkanma ibadeti olan *gusül*'ü almasını sağlar ve kişi yıkanırken, şu cümleleri telaffuz eder: "*bismillah el azem ve ellem doulillah allah din Islam; şanı yüce ve İslam dininin ilahı olan Allah'ın adıyla...* Kadı, "Müslüman olmayı istiyor musun?" diye sorar. O da *Evet* deyince, *imam Kuran*'ı iki eline alır ve onu Hıristiyan'ın başı üstünde tutar; önce *bismillah, Allah'ın adıyla* der ve sonra Hıristiyan'a hitap ederek, şunu okur: *Allah ecber, allah ecber, allah ecber, aschad in la illah, illallah, eschad in Mehemet resoul allah*; bu, müezzinlerin minarelerden okudukları kelimelerin aynısıdır. Mürted de, *illah, illallah Mehemet resoul allah; Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed onun resulüdür* der; bu kelimeleri telaffuz ederek inancını kamusal olarak ilan edince, başına bir sarık sarılır ve daha önceleri yapsa suç sayılacak bir eylemle Kuran öptürülür... Mühtedi kadı'nın çektiği iyi bir ata bindirilir; üzerinde bütün gün giyeceği kıymetli giysiler vardır... Ancak bütün bu görkem, acı çekeceği bir uygulamanın sadece başlangıcıdır, çünkü görkemli tören bittiğinde, sırası gelen sünnete geçilir.[6]

Sabatay bir Hıristiyan veya bir köle olsaydı, ihtidası günlerce sürerdi; çünkü sünnet olmak zorundaydı. İhtidaların kuralları ve prosedürleri, 1677 tarihli *Kanun-ı Nev Müslim* adlı risalesinde Abdi Paşa tarafından sistemli ve kurallı bir hale getirilmişti.[7] Bu klasik metin Tanzimat dönemine kadar etkili olarak uy-

6. Jean Dumont, *A New Voyage to the Levant*, Londra: Printed for M. Gillyflower, 1696, s. 335-337.

7. Baer, *Honored by the Glory of Islam*, s. 191.

gulandı. Bu dönemde, ihtida prosedürleri daha ayrıntılı ve bürokratik bir hale geldi ve ihtidanın gönüllü olması amacı güdüldü. Deringil'in de gösterdiği gibi, nihai hedef, zorla ihtida iddiasında bulunacak herhangi bir büyükelçiliğin ihtida hadisesine dahlinin engellenmesiydi.[8] Bir Yahudi olarak Sabatay'ın sünnet olmasına gerek yoktu. Gusül abdestini Yeniçeri Ocağı'nın hamamında aldı. Eğer genç olsaydı, birçok gencin müzik ve güzel sanatlardan ekonomik ve askeri hizmetlere kadar uzanan farklı ilim dallarında talim ve terbiyeden geçtiği saraydaki Enderun'da eğitilmesi gerekirdi.[9]

İhtidadan sonra, yeni Müslüman olmuş kimse, becerilerine göre toplumsal basamakları tırmanabilirdi. Hayatizade, Ali Ufki ve İbrahim Müteferrika, genç mühtedilerin nasıl eğitilerek saray elitine dahil edildiklerinin mükemmel örnekleridir. Böylesi meşhur mühtedilerin ilgili makamlara getirilişlerine Osmanlı'nın tüm asırlarında rastlanabilir. Kristic'in Macar bir mühtedi olan Murad b. Abdullah (1509-1586) örneğiyle gösterdiği gibi, bu meşhur mühtediler, Hıristiyan dünyaya karşı "sembolik zaferler" olarak görülebilir.[10] Deringil, 19. yüzyılda, yüzlerce "kariyerli" mühtediden ve bunların Osmanlı ordusuyla bürokrasisine atanmalarından bahseder.[11] Bu mühtediler önceki dindaşlarıyla bağlarını hiçbir zaman koparmaz ve birçok yabancıyla arkadaşlık ederdi. Örneğin Ali Ufki, P. Rycaut, Dr. Covel, A. Galland, Jacob Nagy de Harsany ve Tavernier gibi şahsiyetleri içeren İstanbul'un canlı entelektüel çevrelerinin, aynı zamanda da, Şeyhülislam Bahai Efendi ve Hezarfen Hüseyin Efendi gibi sufi ve Müslüman entelektüel çevrelerinin samimi bir üyesiydi.[12] Rycaut'un da belirttiği gibi, 17. yüzyıl Osmanlı dünyası mühtediler için çok zengin bir yerdi:

8. Selim Deringil, *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 42-47.

9. Örneğin, 5 Temmuz 1667'de Polonya elçilik ekibinden üç genç İslam'a geçti ve sarayların birinde eğitilmek üzere gönderildi. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 83a.

10. Kristic, "Illuminated by the Lights of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narrative of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization", *Comparative Studies in Society and History*, 51 (2009), s. 35-63.

11. Deringil, *Conversion and Apostasy*, s. 156-196.

12. 17. yüzyılda İstanbul'daki entelektüel çevreler için bkz. Heidrun Wurm, *Der Osmanische Historiker Huseyn b. Cafer, und die Istanbuler Gesellschaft in der zweiten Halfte des 17. Jahrhunderts*, Freiburg: K. Schwarz, 1971.

> Dünyada hiçbir halk, her türden milleti kabul etmeye onlar kadar açık olmamıştır ve hiçbir halk Türk adı verilenlerin sayısını artırmak için onlar kadar çok gayret sarf etmemiştir; dünyanın her tarafından, en kötü ve umutsuz günahkârların bazılarının, Muhammedi batıl inancın üyeleri ve âlimleri olmak üzere, bu memleketlere akın etmesi de hayli tuhaftır; o derece ki halihazırda, Türklerin kanı her türlü dil ve milletle çok karışmış haldedir... İngilizcede buna naturalizasyon, Fransızcada yurttaşlığa kabul ve Türkçede de mümin olma denir.[13]

Şiirlerinden birinde Ali Ufki Osmanlı sarayını şöyle betimler: "Osmanoğullarının sarayı dünyanın merkezidir/ Burada bütün milletler aynı dili konuşur/ Başka bir yerde böyle bir saray bulunmaz/ Burada isteyen istediği amacın peşinden gidebilir."[14] Aziz Mehmed de bu kozmopolit dünyanın bir parçası olmuştu. Hayatizade, Ali Ufki ve İbrahim Müteferrika'ya benzer şekilde, önceki dindaşlarıyla ve takipçileriyle ilişkisini hiç koparmadı.

"Firavunun Sarayı"nda yaşam ve eğitim

Sabatay'ın halkın önüne ilk kez ihtida ettiği gün olan perşembe günü çıkıp çıkmadığını bilmiyoruz. Eğer ilk gün çıkmadıysa, ikinci gün çıkmıştır; çünkü cuma günü topluca cuma namazına gitmiş olmalılar. Edirne'de sultan ile saray erkânının cuma namazlarını kıldığı cami, Selimiye Camii'ydi. O gün Sabatay, ilk kez halkın önüne çıkmış olmalıdır. İhtidasından sekiz gün sonra (24 Eylül 1666'da), ikinci cuma namazına giderken kardeşi Elijah'a kısa bir not göndermeyi başarabilmiştir:

> Artık beni yalnız bırakın, çünkü Tanrı beni bir İsmaili kıldı. Kardeşin Mehmed *Kapıcıbaşı oturak.* Çünkü Tanrı ilan etti ve öyle oldu ve emretti ve öyle kalacak [Mezmurlar 3:9]. 24 Eylül. Tanrı'nın iradesine göre yenilenişimin dokuzuncu günü.[15]

Bu not, gerçekten Müslüman olduğuna inanan yeni bir mühtedinin psikolojisini yansıtır. Yargılanma sonrasında karşı karşıya kaldığı baskıdan bahsetmeden veya takipçilerinin geliştirdiği

13. Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, 79-80.

14. "Sarāy-ı 'Āl-i 'Osman merkez-i cehān est/ Der inca her cins millet hem-zebān est/ Çünin cāh-i muhterem kes ne-dīde/ Ve her murād ki hāhı der meyan est." Alıntılayan Şükrü Elçin, *Ali Ufki: Hayatı, Eserleri ve Mecmua-i Saz ü Söz*, İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1976, s. vi.

15. Alıntılayan Coenen, *Sabethai Zevi*, s. 82.

Kabalistik bir açıklamaya başvurmadan, Aziz Mehmed ihtidasını sağlayan gücün, sultan, Hayatizade veya Vani Efendi değil, Tanrı olduğuna inanmış görünmektedir. Sonraki yıllarda zamanının çoğunu Yahudi ve Müslüman dindaşlarının önerdiği teolojik ve mistik vasıtaları kullanarak ihtidasına varan ilahi planı tefekkür ederek geçirecektir.

Yahudi cemaatleri mesihin ihtidasının paradoksal etkisini kolay atlatamadı.[16] Sabatay'ın ihtidasından bir yıl sonra bile, Yahudilerin birbirlerini yanlış inançlara sahip olmakla suçladıkları görülebiliyordu.[17] Her şeyi kontrol altında tutmak isteyen İstanbul'un önde gelen dokuz hahamı, İzmir ile diğer kentlere bir mektup göndererek, Yahudi otoritelerin, kalan Sabataycıları baskı altına almalarını ve Yahudiliği büyük bir felaketten kurtardığı için padişahı övmelerini istiyorlardı.

> Size, otoritenizle, aykırı hareket edenleri cemaatten ihraç ederek ve başka cezalarla cezalandırarak, o adamın ağzından çıkmış olan, ayrıca başlarının ağzından ona uyarak söylenen ibadetlerin ve duaların iptal edilmesini ve geçersiz sayılmasını buyuruyoruz; onlar ortalıkta olmasın ve gönüllerinize hiç girmesin ... Ve Sultan Muhammed'e şükürler olsun; çünkü onun zamanında İsrail'e büyük bir selamet geldi ve Tanrı esirgesin, onun Krallığına isyan edilmesin.[18]

Hahamların bu genel yasağına rağmen, Sabataycılar faaliyetlerini gizlice sürdürdü. Daha sonraki asırlarda Osmanlı hahamları, Sabataycıları kınayan ve Sabatay'ın adını "adı ve hatırası batsın" diyerek anan Jacob Sasportas (1610-1698), Naphtali Cohen (1649-1718), Moses Hagiz (1676-1750) ve Jacob Emden (1697-1776) gibi Avrupalı hahamlarla kıyaslandığında, Sabataycılara karşı daha nötr bir tavır geliştirecekti. Osmanlı hahamlarının bu nötr tavrı, Yahudilerden "Ona ne lanet edeceksiniz ne de onu kutsayacaksınız" talebinde bulunan İzmir'in ünlü hahamı Hayyim Palache'nin (1788-1863) tavrında görülebilir.[19] İlginç bir biçim-

16. Sabatay'ın ihtidasının Osmanlı dışındaki Yahudi cemaatler üzerine etkisi için bkz. Scholem, *SabbataiSevi*, 751-764.

17. 17 Aralık 1667 tarihli bir arşiv belgesinde, İzmirli Yahudi olan İlya ile Yasef, bir dilekçeyle, Yahudi Yosi'nin Yahudi cemaatini yanlış inançlara bağlanmakla suçlayıp durduğundan şikâyet ederler. BOA, Atik Şikâyet, # 6, 660.

18. Alıntılayan Rycaut, *The History of the Turkish Empire*, s. 182.

19. Alıntılayan Bezalel Naor, *Post-Sabbatean Sabbateanism*, New York: Orot, 1999, s. 10.

de bazı Sefarad Türk hahamları arasında şimdiki zamanlara kadar Sabatay sempatisinin devam ettiğine dair bir söylenti vardır.

"Kardeşleri"nin talebi üzerine Aziz Mehmed ilk günlerinde Türkler arasında yalnız bırakıldı. Ancak, takipçileri mesihe inançlarını hiç yitirmedi. Edirne'de zengin bir takipçisi olan Moses Kohen'in evinde ve daha sonra da henüz İslam'a dönmemiş olan Joseph Karillo'nun evinde buluşmaya devam ettiler.[20] Bu arada Aziz Mehmed de, "Tıpkı Musa'nın firavunun sarayında yaşaması" gibi sarayda kalıyordu.[21] Ne var ki sarayda uzun süre kalamazdı; çünkü yalnızca saray mensuplarının orada sürekli yaşamasına izin veriliyordu. Sabatay, ihtidasından kısa bir müddet sonra, Edirne'de Yahudi mahallesine uzak olmayan bir eve taşındı. Eğitimi için saraya sık sık uğruyordu. Bir yıl sonra, bir erkek evladı doğdu. Çocuğa, babasının yeni katıldığı "İsmaili" dine göndermede bulunularak, İsmail adının verilmesi tesadüf değildi.[22] Sabatay yeni dini ve yeni kimliğinden hâlâ memnun görünüyordu. Kendisine Osmanlı geleneğine uygun olarak Ebu İsmail, İsmail'in Babası adını verdi. İsmail hakkındaki haberler takipçileri arasında yeni bir mesihçi dalga yarattı. Israel Hazzan'ın 1670'lerde onun hakkındaki değerlendirmeleri, bu konuda oluşan heyecanı yansıtır:

> Efendimiz İsmail'in mertebesi, kutsanması sırasında AMİRAH'ın mertebesi gibi olacaktır; çünkü AMİRAH, fanilerin algısının ötesinde yüceltilecektir, ancak "zürriyeti dünya üzerinde muzaffer olacak"tır ve o da Efendimiz olacaktır. Çünkü hakikatte AMİRAH, ona ismini verdi ve bize [İsmail'in huzurunda] söyledi; bu bizim Efendimizdir.[23]

İsmail babasından uzun yaşadı ve 1680'lerde öldü. Sabataycı cemaatin ondan büyük beklentileri olmasına rağmen, daha sonraki yıllarda ismi Sabataycı literatürde kayboldu.[24]

20. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 839.

21. Rycaut, *The History of the Turkish Empire*, s. 184.

22. David Halperin, "The Son of the Messiah: Ishmael Zevi and the Sabbatean Aqedah", *Hebrew Union College Annual*, 67 (1996): s. 143-219.

23. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 886.

24. Bana şahsen iletilen bir Dönme geleneğine göre, İsmail'in soyu günümüze kadar devam etmiştir. Bu marjinal gelenek, çarpıcı bir şekilde yaygın "İsa'nın yaşayan ailesi" hikâyelerine benzer. Başka bir gelenek de, Sabatay'ın kızının soyunun hâlâ devam ettiğini iddia eder.

Sabatay Sevi ihtidasından sonra, Vani Efendi'nin verdiği katı İslami eğitim sayesinde, kendisini Osmanlı siyasal ve dini kültürüne verdi. Bir zamanlar Yahudi hukukunu ve mistisizmi titizlikle çalışmış olduğundan, benimsediği dinin öğretilerini öğrenmekte zorluk çekmiyordu.

Muhtemelen sufilik karşıtı Vani Efendi'den gizlice, sufiliğe de büyük ilgi gösterdi ve Edirne'deki tekkelerde zikirlere katıldı. Dolayısıyla, Vani Efendi'nin öğrencisiyken bile ikili bir İslami hayatı vardı. (Şubat-Mart) 1672'de Sabatay'ın yakın çevresinin Samuel Primo'ya gönderdiği bir mektupta, Sabatay'ın, Molla Mustafa ve kısa zaman önce ihtida eden Moses Harari de dahil iki ya da üç haham eşliğinde, İzurluk/Hızırlık[25] adı verilen bir yere gittiği belirtilir. Israel Hazzan, zikri, muhtemelen vecd içinde okunan ilahilerine, semalarına ve ritmik bedensel hareketlerine bakarak, çılgın dervişlerin esrik ayini olarak betimler. Hazzan, sesli zikir esnasında "Boğazım kurudu çünkü [dervişler] Tanrı'nın adını, kendilerince bilinen bir sayıda, defalarca tekrar ediyordu" der. Ayrıca Hazzan, o yıllarda kendi dar çevresinde Sabatay'ın ilahlaştırılmasının başladığını da gösterir: "Her sabah ve her akşam biz 'Yalnızca o bizim Tanrımız' deriz."[26] Böylece Sabatay, o yıllarda İslam'ın hukuki ve mistik geleneklerine adım atmış oluyordu.

Daha önce de belirtildiği gibi Vani Efendi'nin genelde halkı ve özelde de yeni Müslümanları eğitme şevki emsalsizdi. De la Croix, Vani Efendi'yi Aziz Mehmed'i eğitmesi için görevlendirenin sultan olduğunu söyler; çünkü sultan ile Vani Efendi'nin zihniyeti, "Muhammedi hukukun uygulanması"yla tüm imparatorluğu dindar ve temiz bir Müslüman ülkeye dönüştürme fikri açısından örtüşmekteydi.[27]

Vani Efendi'nin sultan ile Sabatay üzerindeki gücüne bakıldığında, onun kıyametin zamanı ve Yahudiler konusundaki görüş-

25. İşaret edilen yer, Edirne'deki Hızırlık Tepesi'ndeki bir sufi tekkesidir. Bkz. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 106b. Öyle görünüyor ki söz konusu tepe, Bizans zamanından beri kutsal bir mekân olarak bilinmektedir: "Nehrin karşısında... bir tepenin üzerinde... Bütün bir Edirne'ye bakan en iyi manzaradır burası; buraya Hızırlık denir ki Aziz George'la aynı kişidir; daha önce burası o zamanlar bir Rum Kilisesi imiş". *Dr. Covel's Diary*, s. 248-269. Rycaut, tekkenin adını, Kanber Tekke olarak verir. Bkz. Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, s. 140. Burası, Vani Efendi tarafından zındık faaliyetler iddiasıyla yıkılan ünlü bir Bektaşi tekkesiydi. Bkz. Hafız Hüseyin Ayvansarayi, *Hadikatü'l-Cevami*, İstanbul: İşaret, 2001, s. 576-580; Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, s. 173.

26. Scholem, "A Commentary on Some Psalms from the Circle of Sabbatai Sevi in Adrianople", [İbranice], *Aley Ayin: Schocken Jubilee Volume*, Kudüs: n.p., 1953, s. 209.

27. De La Croix, *Memoires*, s. 377.

lerini incelemek gerekmektedir.[28] Vani Efendi, Türklerin, Kuran tarafından da bildirildiği üzere,[29] kıyametin kopuşunda rol oynayacakları ve Türkler ile Yahudilerin ortak bir ataya sahip bulunduğu fikrindedir. Vani Efendi Kuran'ın, "Eğer savaşa kuşanıp çıkmazsanız, O sizi pek acı bir azabla azablandıracak ve yerinize bir başka topluluk getirip değiştirecektir" (9: 39) ayetini tefsir ederken, Allah'ın bu ayeti, Arapların Rumlara, yani Doğu Roma İmparatorluğu'na karşı sefere çıkmak istememeleri üzerine indirdiğini belirtir. Türklerin Müslümanlaşmasının ve özellikle İstanbul'un fethi de dahil Rumlara karşı askeri zaferlerinin uzun ve ayrıntılı bir tarihini verdikten sonra, ayette söz konusu edilen topluluğun Türkler olduğunu iddia eder.[30]

Kuran ayetlerini Zülkarneyn'le birlikte tefsir eden Vani Efendi, Türk halk geleneğini benimseyerek, Türk milletinin efsanevi atası Oğuzhan ile Zülkarneyn'in tek ve aynı kişi olduğunu iddia eder. İlk İslam müfessirleri, Türkleri, putperest oldukları ve Doğu'dan gelerek İslam medeniyetini tahrip ettikleri gerekçesiyle, Kıyamet alametlerinden olan Yecüc ile Mecüc'e benzetir.[31] Vani Efendi bu görüşe karşı çıkar ve Türklerin, Yecüc ve Mecüc'ün dünyayı işgal etmesine engel olmak amacıyla, Zülkarneyn / Oğuzhan'ın bir duvar inşa etmesine yardım ettiklerini iddia eder. Kıyamet günü hakkında tahminde bulunarak bir hadisi alıntılar: "İshak oğullarından 70 bin kişi 'orada' savaşmadıkça kıyamet kopmayacaktır." İstanbul'un fethi hakkındaki hadisi de göz önüne alarak[32]

28. Vani Efendi görüşlerini Kuran tefsirinde açıklar. Bkz. *Araisul Kuran ve Nefaisu'l-Furkan ve Feradisu'l-Cinan*, Süleymaniye Kütüphanesi MS. Hamidiye 82. Bu elyazması konusundaki bir çalışma için bkz. Erdoğan Pazarbaşı, *Vani Mehmed Efendi ve Araisü'l-Kur'an*, Van: Van Belediye Başkanlığı, 1997. Vani Efendi'nin İslam, sufizm ve zındıklık hakkındaki görüşleri için bkz. onun *Risale fi hakka'l-farz ve al-Sunna ve al-Bid'a fi ba'z al-'amal*'i, Süleymaniye Kütüphanesi, MS. Lala İsmail 685/1.

29. Türklerin kökeni konusundaki fikirleri nedeniyle ilk dönem Cumhuriyet milliyetçileri Vani Efendi'yi hakiki bir milliyetçi olarak görür. Örneğin, İsmail Danişmend onu "17. yüzyılda bir Türk milliyetçisi" olarak adlandırır. Bkz. İsmail Hami Danişmend, *Türklük Meseleleri*, İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1966, s. 83. İronik bir biçimde Sabatay da 20. yüzyıl Yahudi milliyetçi tarihçileri tarafından ilk Siyonist olarak görülür.

30. Vani Efendi, *Araisul Kuran*, 542b-543a: "Asırlardır [Türk] gazilerin Doğu'da ve Batı'da Rumlarla ve Frenklerle savaştıklarını ve Rumların bütün topraklarını fethederek oraya yerleştiklerini gördük. Rum, Ermeni, Çerkes toprakları ile Frenk ile Rusların bazı toprakları, Türk toprağı oldu. Türkçe hâkim dil haline geldi ve İslam hukuku uygulanmaya başlandı ve [Türklerin] mücadelesiyle, Hıristiyanların çoğu İslam dinine dönerek Türkleşti. Bu Allah'ın Türk milletine bahşettiği bir lütuftur."

31. Zülkarneyn ile onun Yecüc ve Mecüc'le mücadelesi için bkz. Kuran 18:94 ve 21: 96-97. Türkler ile Yecüc ve Mecüc ilişkisi için ise bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Ye'cüc-Me'cüc ve Türkler", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(1975): s. 97-125.

32. Hadis şudur: "Kostantiniyye elbette fethedilecektir. Onu fetheden komutan ne kutlu komutan ve onu fetheden ordu ne kutlu bir ordudur". Alıntılayan Vani Efendi, *Araisul Kuran*, 543a.

"orada"yı İstanbul ve "İshak oğullarını" da Türkler olarak yorumlar. Türkleri niye "İshak oğulları" diye adlandırır? Vani Efendi, Oğuzhan'ın İbrahim Peygamber'in çağdaşı olduğu ve onun ümmetinden olduğu fikrindedir. Oğuzhan, İbrahim Peygamber'in oğullarından olan İshak'ın kızlarından ve Yakub'un kız kardeşlerinden birisiyle evlenmiştir. Dolayısıyla Türkler, İsrail halkı gibi, İshak ile İbrahim'in torunlarıdır. Vani Efendi, ilginç bir biçimde, Türkleri İsmail soyundan olan Araplardan ayırır ve "Tıpkı İsa Mesih'in İsrail soyundan olması gibi Türkler de İshak'ın soyundandır" der.[33] İronik bir biçimde bu görüş, Doğu Avrupalı Yahudilerin Türk kökenli olduğuna dair "On Üçüncü Kabile" spekülasyonlarının başka bir versiyonudur.

Vani Efendi tefsirini Sabatay'ın ölümünden birkaç yıl sonra tamamlar. Peki, görüşlerinden bazıları Sabatay'la sohbetlerinden sonra biçimlenmiş olabilir mi? Eğer Rycaut haklıysa, Vani Efendi, "Yeni öğrencisi olan büyük bir hahamdan Yahudi âdetleri hakkında bir şeyler öğrenmiş olmaktan dolayı aşağılanmış" olduğunu düşünmemektedir.[34] Vani Efendi'nin tefsirinde Yahudilerin tarihi ve Türkler ile Yahudilerin olası ortak kökenleri hakkında alışılmadık açıklamalar yapmış olması tesadüf değildir. Dönme geleneği, abartarak da olsa Vani Efendi'nin Sabatay tarafından maniple edildiği fikrini destekler.[35] Terzioğlu haklı olarak, Niyazi Mısri'nin Vani Efendi ile Sabatay'm ilişkisi hakkında söylentileri bildiğini ve bu söylentiler sebebiyle, Vani Efendi'yi bir kripto-Yahudi olmakla ve padişahın tüm ailesini Yahudi inancına döndürmekle suçladığını ileri sürer.[36]

Belki de Vani Efendi'nin, sultanın Hıristiyan tebaasına sürekli zalim davranmasının, ama genelde Yahudilere, özelde de Sabatay'a yumuşak davranmasının nedenlerinden biri budur. Vani Efendi'nin çabaları, "yeni öğrencisi olan haham"da meyvesini vermiştir ve Rycaut'un da yazdığı gibi, öğrencisi de "Türk öğretisinden son derece yararlanmış"tır. Ancak, bunun karşılığın-

33. Vani Efendi, *Arais*, 544b. İlginç bir biçimde İngiliz tarihçi Aaron Hill de, Türklerin Yahudi kökeni hakkında Vani Efendi'ye benzer bir iddiada bulunur. Her iki millet hakkında da olumsuz fikirlere sahip Hill, Tatarların On Kabile'nin soyundan olduğunu ve Türklerin de Tatar kökenli olması sebebiyle, onların da Yahudi kökenli olabileceğini ileri sürer. Bkz. Aaron Hill, *A Full and Just Account of the Present State of the Ottoman Empire*, Londra: J. Mayo, 1709, s. 328-332.

34. Rycaut, *The History of the Turkish Empire*, s. 185.

35. Amarillo, "Sabbatean Documents", s. 255-259.

36. Derin Terzioğlu, "Sufi and Dissent: Niyazi Misri", yayımlanmamış doktora tezi, Harvard University 1999, s. 145.

da, Vani Efendi de, henüz yeterince bilinmeyen bir düzeyde, öğrencisinden bazı şeyler öğrenmiş görünmektedir.[37] İslami eğitimde ilerleyen ve sultan ile Vani Efendi'nin güvenini kazanan Aziz Mehmed, Yahudiler arasında yeni bir misyona girişmeye ve onları İslam sancağı altında toplamaya hazırdı. Ancak Yahudiler arasındaki bu misyonu incelemeden önce, –halk arasında Müslüman bir Türk ve özel hayatında da mesihçi bir Yahudi olarak– ikili hayatının başlangıcını anlayabilmek için Sabatay'ın kendisini nasıl algıladığına bakmak durumundayız.

Sabatay'ın kendi algısı ve Tanrı'nın sırrı

Sabatay kendisini nasıl algılıyordu? İslam'a geçerken hiç tereddüt etmiş miydi? Kâinatın manevi tamiri olan *tikkun*'daki mesihçi rolüne inanmayı sürdürdü mü? Takipçileriyle iletişiminde sürekli olarak işaret ettiği "sır" neydi? Sabatay'ın fazla bir şey yazmadığını göz önünde bulundurarak, bu soruları, mektuplarının, takipçilerinin anlatılarının ve sonrasında ortaya çıkan Dönme geleneğinin ayrıntılarına bakarak cevaplandırmak durumundayız. En azından ilk zamanlarda ihtidası konusunda hiçbir pişmanlığı yoktur; aksine, bunu, Hakikat'i tam olarak kavramak amacıyla, manevi âlemi "onarmak" ve kurtuluşu çabuklaştırmak için gerekli bir şey olarak görmüştü. İkinci olarak, ihtidasının ve Tanrı'nın sırrına dair açıklamaları, Gazzeli Nathan, Abraham Cardozo, Israel Hazzan, Abraham Cuenque, Samuel Primo ve önceki geleneklerin yaratıcı ve dinamik bir harmanı olan Dönme geleneğinin açıklamalarından farklıdır.

Sabatay'ın değerlendirmelerinde, ihtidasına kadar "sır"ra neredeyse hiç yer yoktu. "Sır" konusundaki söylemini, amacına daha fazla taraftar toplamak için geliştirmiş olabilir miydi? Sebebi ne olursa olsun, müritlerinden birisi olan Cuenque'ye göre, takipçilerinden sadece bazılarına emanet edecek kadar "sır"rı muhafaza etmeye kararlıydı. Onlara gizlilik yemini ettiren Sabatay, "Bu Tanrı'nın bilgisidir. Dolayısıyla kime ibadet ettiğinizi ve Tanrınızın kim olduğunu bilmelisiniz" demişti.[38] Sabatay, birçok yazmakarşıtı sufi gibi, sırrı sistematik bir tarzda yazıya aktarmaya karşı olduğundan, sırrın tam olarak ne olduğunu bilmiyoruz. Çünkü sır şifahi olarak sadece hak edenlere aktarılmalıydı. Çağdaş takipçi-

37. İronik bir biçimde, Bursa'daki çağdaş bir Sabataycı ailenin fertleri, hem Vani Efendi'nin ve hem de Sabatay'ın soyundan geldiklerini iddia etmektedirler.

38. Alıntılayan Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 914.

leri ile modern uzmanlar bu sırrın doğası hakkında farklı görüşlere sahiptir. Sabatay'ın yazılarını ve eylemlerini inceleyerek, ihtidası ile Tanrı'nın sırrı konusundaki açıklamaları hakkında kendi mantığını anlamaya çalışmak kısmen mümkündür.

Yoğun bir İslami öğreti ve Osmanlı kültürü eğitiminden geçen Sabatay, 1669 civarında eski çevresine uzun bir mektup yazarak ihtidasının nedenlerini açıklar. Mektupta Osmanlı otoriteleri tarafından sorgulandığı ve ölüm tehdidiyle İslam'a dönmeye zorlandığı saraydaki yargılanmasına değinmez. 1666'daki kısa nota benzer şekilde, "Tanrısı"nın "bütün kalbiyle İsmail dinine girmesini arzuladığı"ndan hâlâ hayli emindir. Buna uygun bir biçimde mektubu "Turco ve Mesurman" diye imzalar. İhtidasından üç yıl sonra bile, Nathan'ın daha sonra izah edeceği gibi, Luriacı Kabala'nın düşmüş nurlarını kurtarmak amacıyla, karanlık âleme, *kelippot*'a inme ihtiyacından bahsetmez:

> Biliniz ki ey kardeşlerim, çocuklarım, dostlarım, sadece benim birçok nesildir bildiğim ve kendisi için birçok şey yaptığım Hakk'ın [Tanrı'nın], bütün kalbimle İslam dinine (*din-i İslam*'a), İsmail'in dinine girmemi, *le-hatir hatira ve le-asur asira* [izin verilene izin vermemi ve yasaklananı da yasaklamamı] ve Zamanın Sonuna kadar Musa'nın Torası'nı hükümsüz kılmamı arzuladığını bütün açık yüreklilikle fark ettim. Çünkü bu, ruhları en azami katilikle ispatlan[maya muktedir] Tanrı[nın sırrını] onlara ifşa etmemden sonra [bunu yapmak konusunda] benimle hemfikir olacak herkesi böylece vazifelendireceğim Tanrı'nın ihtişamı ve vahyi için önemlidir; [o sır ki] O'nun gerçek varlığının yüce makamı ve Bütün Sebeplerin Sebebi'nin mükemmel ihtişamı[dır]. Mezmurun söylediği de budur [Mezmurlar 119:126]: Rabbin için çalışacağın vakit [geldiğinde] senin Tora'n [şeriatın] bozarlar; tıpkı İsmaililerin dediği gibi: Musa'nın Torası iptal olmuştur; [Tanrı'nın Musa'ya söylemiş olduğunun aktarıldığı] Talmud sözünde ezoterik olarak da ima edildiği gibi: Gücün artsın, çünkü Ahdin tabletlerini kırdın, [ve bu böyledir] çünkü Hakiki Olan'ın [bilgisi] olmaksızın Musa'nın Torası'nın hiçbir değeri yoktur; çünkü şöyle denmiştir [II. Tarihler, 15:3]: Uzun zamandan beri İsrail'in Hakiki Tanrısı yoktur ve Torası yoktur. Onların Hakiki Tanrısı olmadığından onun [Musa'nın] Torası Tora değildir. Ancak *Din Islam haqq haqq* [İslam dini hak Hak'tır]. Hatırası kutlu Maimonides "Tanrı'nın verdiği Tora değişmez/başka bir Tora'yla da değiştirilmez" kaidesini biçimlendirirken tamamen yanılmıştı, çünkü Sabatay Sevi'nin Tanrısı olan Hakikat'in Tanrısını bilmiyordu. Sanmayın ki, ey kardeşlerim, sizler

dehşete düşüp 'bugün yarın aydınlanma ondan ayrılacak ve söylediğinden pişman olacak ve özür dileyecek' diyesiniz diye bunu [Müslüman olmayı] aydınlanmanın gücüyle yaptım. Böyle değil, ancak bunu kendi başıma, dünyada hiçbir rüzgârın ve hiçbir bilgenin ve hiçbir peygamberin beni yerimden edemeyeceği Hakikat'in ve İman'ın büyük kuvveti ve kudretiyle yaptım... Hakikat'in ve İman'ın üstadı, Turco ve Mesurman, böyle konuştu.[39]

Sabatay Sevi ihtidasından bahsetse de onun hakiki "sırrı" ihtida hakkında değil uluhiyyet ile ilişkisi hakkındadır. İhtidasını meşrulaştırırken Yahudiler ve Yahudilik hakkında yeni öğrendiği İslami polemikleri kullanır. 17. yüzyılda geniş bir dolaşıma sahip olan bu polemiklerin ne kadarını bildiğinden emin değiliz. Aldığı yoğun İslami eğitime bakıldığında, Sabatay Sevi'nin bu literatürden haberdar olması şaşırtıcı olmayacaktır. Aynı polemik tarzıyla İslam'ın Musa'nın Tora'sını, "Zamanın Sonu"na kadar iptal ettiğini ileri sürmüştür. Müslüman ilahiyatçıların veya başka mühtedilerin iddia edebileceği gibi, İslam yalnızca Yahudiliği değil, kendinden önceki bütün dinleri *nesh* (iptal) etmiştir.

Sabatay kendisini Tanrı'yla doğrudan bir bağa sahip olarak algılamıştır. Bu doğrudan bağ, onu, bütün dini teşekküllerin üstüne yerleştirmiştir. Musa Tora'yı getirmişse yeni Musa olarak Sabatay da onu yürürlükten kaldırmıştır. Zaten İsrail'in her halükârda "uzun zamandan beri hakiki Tanrısız... ve Tora'sız" (Sayılar, 15:3) olduğunu düşünmektedir. Bu, özellikle sürgünü betimlerken, Sabataycı literatürde hayli yaygın bir meseledir.[40] Dolayısıyla neshedildiğinden ve Tanrı bilinmez olduğundan Tora'ya bağlanmanın hiçbir gereği yoktur. Bu varsayım, onun norm-karşıtı davranışları için açık bir çıkış noktasıdır.

Sabatay benimsediği dinin geçerliliğini ortaya koyarken, İslam'ın izin verilene izin verdiğini ve yasakladığını da yasakladığını (*le-hatir hatira ve le-asur asira*) vurgular. Bu, Kadızadelilere ve özellikle de Vani Efendi'ye ilham veren İslami ilkenin, *emri bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker* (iyiliği emretmek, kötülükten vazgeçirmek) ilkesinin yaklaşık bir çevirisidir. Başkalarını kötülükten vazgeçirme ödevinin Kitabı Mukaddes'te kıyaslanabilir

39. Mektup, Ladino ve İbranice harmanlanarak yazılmıştı ve Nathan'ın Kesriye'deki Yahudi cemaatine mektuplarının birine dahil edilmişti. Burada bazı değişikliklerle Scholem'in çevirisinden yararlandım. Bkz. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 841-842. Mektubun bir analizi için bkz. Yahuda Liebes, "Sabbatai Sevi's Attitude towards His Own Conversion", *Sefunot*, 17 (1983): s. 267-307.

40. Liebes, *Studies in Jewish Myth*, 106.

bir örneği bulunur: "Kardeşine yüreğinden nefret etmeyeceksin; onun yüzünden suç taşımayacaksın diye mutlaka komşunu azarlayacaksın (*hokheah tokhiah et-'amitekha*)" (Levililer, 19:17). Bu, bir kimse komşusunda yanlış bir şeyler görürse, ona sitem etmesinin bu kişinin ödevi olduğu anlamına gelir. Hem hahamların geleneğini ve hem de İslami geleneği bilen Sabatay, Yahudileri İslam'a döndürmek için her ikisine de başvurmuştur. Takipçilerini, İslam'ın, Yahudilik gibi, zamanın sonunda daha yüce bir vahiy tarafından neshedilmesi gerektiği konusunda temin eder. Liebes tarafında iddia edildiği gibi, yüce vahiy, "tekvinin Torası" değil, yeni bir Tora, nihai Hakikati barındıracak olan "*Atzilut*'un Torası" olacaktır.[41] O zamana kadar İslam'ı kurtuluş yolunda zorunlu ve sondan bir evvelki evre olarak düşünmek gerekmektedir. Bu nedenle İslam'a dönüş, Sabataycı kozmolojide, *tikkun* için gerekli bir "ceza" olarak değil, "büyük sır" olarak görülmüştür.

Sabatay başka bir mektupta, Kabalacı *sefirot* şemasını kullanarak, İslam'dan "*Hesed*'in (Merhamet) Torası" ve Yahudilikten de Tanrı'nın *Tiferet*'te (Güzellik) meskûn olduğu "Tekvin'in Torası" olarak bahseder.[42] *Sefirot* şeması, ezeli ve gayb olan Tanrı, *Ein Sof* ile yaratılmış dünyamız arasındaki ilişkiyi, *sefirot-Keter* (Malik), *Hohma* (Bilgelik), *Bina* (Akıl), *Da'at* (Bilgi), *Hesed* (Merhamet), *Gevura* (Güç), *Tiferet* (Güzellik), *Netzah* (Zafer), *Hod* (Haşmet), *Yesod* (Kuruluş) ve *Malkhut/Şehina* (İktidar, Hükümdarlık) aracılığıyla açıklayan ünlü Kabalacı öğretidir.

Muhtemelen ölüm tehdidiyle ihtida etmesini ve akabinde de hayatının padişahın merhametiyle kurtulmasını aklında tutan Sabatay, İslam'dan Hesed'in dini olarak bahsetmeyi tercih eder. Sabataycı modele göre, atalar olan İbrahim *Hesed*, İshak *Gevurah/Din* (Yargı) ve Yakub da *Tiferet* niteliklerine vücut verir. Yakub İsrail'in On İki Kabilesinin babası olurken İbrahim İsmail'e, İshak da Eşu'ya (o da Yakub'a) babalık eder. (İsmail'in kızıyla evlenen – Tekvin 28:6-9-) Eşu ile İsmail, Dünya Milletleri'nin iki manevi kökü olarak görülmektedir. Dolayısıyla İsmaililer Tanrı'nın hakikatinden ve sırrından bir şeylere sahiptir. Daha önce de ele alındığı gibi, Vani Efendi de, Türklerin Yahudi kökeninden bahsederken, Türklerin atası Oğuz'un, İshak'ın kızıyla evlendiğini ileri sürmektedir. Sonraları ortaya çıkan Dönme-Karakaş geleneğine göre, gelin olan Sabatay *Şehina* ile özdeşleştirilirken, mezhebin kurucu

41. Yehuda Liebes, "Sabbatai Sevi's Religious Faith", *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism* içinde, der. Yehuda Liebes, Albany: SUNY, 1993, s. 107-115.

42. Amarillo, "Sabbatean Documents", s. 252; ve Liebes, "Sabbatai Sevi's Religious Faith", s. 112.

babası olan ve damat olarak görülen Osman Baba da *Tiferet* veya İsrail'in Tanrısı ile; *Ein-Sof* da "Kutsal Kadim Bir" (*Atika Kadisha*) ile özdeşleştirilmektedir. Hıristiyan Kabala'sında *Tiferet*'in "Tanrı'nın Oğlu" İsa Mesih'le, *Keter*'in de Tanrı Baba'yla özdeşleştirildiğini ilginç bir not olarak belirtmek gerekmektedir.

Burada *Tiferet*'in rolünün anlaşılmasının kritik önemi vardır. On *sefirot*'un orta sütununda yer alan *Tiferet*, *Din* ile *Hesed*'in ideal dengesini temsil eder. Mart 1672 dolaylarında Samuel Primo'ya Sabatay'ın yakın çevresinden gönderilen bir mektup, Sabatay'ın, tamamıyla "*Hesed*'in yasası"na döndüğünü gösterir. Sabatay, ona, "Beni hiçbir şey tatmin etmiyor ve *Hesed*'in yasasından vazgeçmeyeceğim, çünkü onun vasıtasıyla güneş karşısında selametim gerçekleşecek" demiştir.[43] Çağdaş bir Dönme geleneğine göre, Sabatay'ın, Muhammed'in *tehiyye* (yeniden diriliş) esnasında yanında olacağını ve O'nun "masasında bir mücevher gibi parlayacağı"nı söylediği aktarılmaktadır.

Scholem'in de gösterdiği gibi, Sabatay İsrail Tanrı'sını bazen *Tiferet*'le özdeşleştirir; ama bazen de Tanrı'nın "bir perdesi olarak *Tiferet*"le özdeşleştirir; bu da, *Ein-Sof*'la ya da "İlk Sebep"le değil, ondan südur eden bir "İkinci Sebep"le özdeşleştirilen daha "dahili bir varlık"tır.[44] Bu şahsileştirilmiş Tanrı anlayışı, Sabatay'ı, pratik ve vecdi yöntemlerle *Unio Mystica*'yı (Tanrı'yla birleşmeyi) vurgulayan nebevi Kabalacı geleneğe yakınlaştırır. İnancını mekanik Luriacı Kabala'dan ziyade Zohar'ın şahsi Kabala'sma göre biçimlendirmiştir. Dördüncü bölümde de ele alınacağı üzere, Abraham Elqayam ile Moshe Idel, Sabatay'ın yorumlarının, Bizans geleneğinin Kabalası ile teorilerini Doğu'nun Müslüman mistikleriyle uyumlu olarak biçimlendiren Abulafia'nın (1240-1291) Kabala'sına daha yakın olduğunu göstermiştir. Sabatay'ın Tanrısı, zihinden ziyade ruhta bulunur.[45] Bu bilgi başkalarına entelektüel olarak aktarılamaz ve onlarla paylaşılamaz; belki zikir ve müzik gibi vecdi toplu tecrübeler ve şifahi kültür vasıtasıyla aktarılabilir. Hayati olan kelimeler değildir, mesajın taşıyıcısı (üstad) ile alıcısı (öğrenci) arasındaki yüz yüze ilişkidir. Dolayısıyla, tarikatlarının "sırları"nı yazmaya muhalif birçok entelektüellik karşıtı sufi gibi, Sabatay da sırrını yazılarla değil, Levinasçı anlamıyla yüz yüze ilişkiler vasıtasıyla paylaşmıştır. Haz-

43. Alıntılayan Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 852.

44. Alıntılayan Scholem, *Sabbatai* Sevi, s. 862

45. Liebes, "Sabbatai Sevi's Religious Faith", s. 110.

zan, "sarığını sardığında *tikkun*'una katılmak için AMİRAH'a yalvaran insanlar gördüğü"nü, "ama onun" misyonuna katılmaya değer gördüğü "birkaç kişi haricinde buna izin verme"diğini belirtir.[46] Bu, yalnızca hak edenin sırrı alacağını temin eden bir yöntemdir.

Wolfson Sabatay'ın ihtidasının sırrını yorumlarken, Sabatay'ın taraftarlarından yalnızca layık olanların "bu ocağa alındı"ğını ve "sarık sarmak vasıtasıyla dünyanın onarılmasını (*tikkun ha-'olam bi-levishat ha-sanif*) sağlamak için Musa yasasını ihlal ettiği"ni yazar. Böylece sarık sarmanın eskatolojik bir anlamı olduğu görülür.[47] Wolfson'a göre, gerçek sır sarığın sembolizmidir. Sarık, bir mürtetlik işaretinden eskatolojik başkalaşımın bir simgesine dönüşmüştür. Wolfson, bu sembolizmin Arezzolu Baruch tarafından Nathan'a dair değerlendirmesinde gayet yerinde olarak fark edildiğini düşünür: "Bilge Nathan onun [Sabatay'm] kutsal sarığı başına sardığını işittiğinde, tıpkı İbrahim'in Mısırlı Hacer'i, Yakub'un Laban'ın kızlarını ve Musa'nın da Şuayb'ın kızını alması gibi, üstadımız da oradan kutsalın kıvılcımlarını saflaştırmak amacıyla kendisini [şeytani] kalıba teslim ettiğini bütün kalbiyle biliyordu... Bunu, dünyayı Şaddai Krallığı'nda onarmak için yapmak zorundaydı". Böylece Wolfson, sarık sararak Sabatay ve takipçilerinin, dişil olanı eril olanda yeniden bütünlediklerini ve bu yolla eril androjenin asli ayrışmasının neticesi olan uluhiyetteki kusurun onarıldığını ileri sürer.[48] Ancak, ben, sarığa dair bu sembolik anlayışın, Sabatay'ın kendi anlayışı olmaktan ziyade takipçilerinin anlayışı olabileceğini düşünüyorum.

Sabataycı Kabala'da yeni olan şey, aynı ilahi kaynaktan doğan iyi ile kötü ikiliğinin üstesinden gelme çabasıdır. Bu mistik panteizmde, "öteki taraf" olarak kötünün alanı, yaratılışın aynı kaynağın iki unsuru arasında meydana gelen diyalektik bir süreç olarak anlaşıldığı yeni bir anlam kazanır.[49] Ancak, Sabatay'ın en büyük orijinalliği ve muhtemelen en heyecan uyandıran sırrı, *Tiferet*'te meskûn "İsrail Tanrısı" anlayışı değil, Uluhiyet ve İlk Sebep anlayışıdır. Uluhiyet dini olmayan bir doğaya sahiptir ve hem on *sefirot*'a içkindir ve hem de onlardan aşkındır. Zoharcı "imanın üç düğümü"nün, yani on *sefirot*'un saklı dünyasında Uluhiyet'in üç

46. Alıntılayan Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 858.

47. Wolfson, "The Engenderment of Messianic Politics," s. 296.

48. Wolfson, "The Engenderment of Messianic Politics," s. 296.

49. Bu öğreti hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 302.



Figür 3.1 – Mezar taşı: Sabataycı kozmolojide dört unsuru simgeleyen dört sütun. Bülbülderesi Mezarlığı, İstanbul. Yazarın izniyle.

tezahürü de burada yatar.[50] Karakaş geleneği bu kozmik gizemde kötünün merkezi ve ayrılmaz rolüne özel bir vurgu yaparak, Sabataycı sırra dördüncü bir ayak daha ekler. Bu sembolizm, Dönme mezarlıklarındaki birçok mezar taşında görülebilir (Figür 3.1).

Bu sembolizme göre *sefirot* şeması, yatay olarak değil dikey olarak (ve aynı zamanda hiyerarşik olmayan bir şekilde) temsil edilir ve dört ana alana bölünür; kötü bu alanlardan birisidir.

Sabatay'ın sırrının izlerini, Sabatay'ın ihtidadan önce ve sonra sekreteri ve sırdaşı olan Samuel Primo'nun (1635-1708) yazılarında bulabiliriz.[51] Primo'nun sırra dair izahatı, onu, Polonyalı ünlü bir Sabataycı ve Primo'nun arkadaşı Hayyim Malakh'tan işiten Cardozo tarafından aktarılmıştır. Diğer Sabataycı fikirlere benzer şekilde, Primo tarafından sunulduğu şekliyle, sır hakkındaki teori de hayli düzensiz bir biçimdedir. Primo'ya göre, "İlk Sebep'te kökünde bütün zamanlar boyunca ihtiva edilen sonsuz ölçüde

50. Bu öğreti hakkında daha fazla ayrıntı için bkz. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 302.

51. Primo, Sabatay'ın Kudüs'te ilk takipçilerinden birisiydi; sonra İstanbul'da ona eşlik etmeye başladı. Sabatay Çanakkale'de hapsedildiğinde, Primo ona sekreteri olarak hizmet etti. "Mesih"in genelge niteliğindeki mektuplarını o kaleme alırdı. Sofya'ya taşındı, ama Sabatay'la ölümüne kadar ilişkisini sürdürdü. Sürgünde Sabatay'ı birkaç kez ziyaret etti; bu ziyaretlerde Sabatay ona "Tanrılığın sırrı"yla ilgili öğretisini açıkladı. 1680'den sonra Edirne'ye taşınarak Apulia Sinagogu'nun hahamı oldu. Yazıları için bkz. Amarillo, "Sabbatean Documents", s. 271-274.

basit bir İrade vardır. Bu İrade varoluşun varlık kazanmasını niyet edince, tıpkı ışığın kaynağından gelmesi gibi, Rab'den veya İrade'nin sahibinden neşet eder. Basit İrade'den, ayrıca, *Din*'in doğası olan *Şehina* da ortaya çıkar. *Şehina*'ya, Tetragrammaton'u oluşturan YHWH'nın son H'si ile de işaret edilir ve südura indiğinde kendisini *Malkhuth*'la örter. Kutsal olan onu takdis etsin, basit İrade, Tetragrammaton'un ilk üç harfiyle işaret edilir ve *Tiferet*'le örtülür."[52]

Bu izahatta "İlk Sebep" veya "bütün sebeplerin sebebi", *Tiferet*'le örtünen İsrail'in Tanrısı da dahil her şeyin üstünde ve ötesinde bir şey olarak ortaya çıkar. Daha önemlisi, İlk Sebep, bütün dini biçimlerin ve çerçevelerin üstünde ve ötesindedir. İlk Sebep'in nurları, –İslam dahil– diğer dinlerin südur ettiği öteki *sefirot*'lara ve alanlara dağılmıştır. Dolayısıyla, başka dinler ve milletlerde Hakikatin bazı parçalarını bulmak mümkündür. İhtidadan sonra yazılmış ilk Sabataycı risalelerden birisinde, Sabatay'ın "milletler arasında ekili olan tohumun mahsulünü toplamak için tarlaya gittim" dediği aktarılır.[53]

"İlk Sebep"in bu şekilde yorumlanması, Sabataycıların ve daha sonraları da Frankistlerin, diğer dinlere emsalsiz bir ilgi göstermelerini sağlamıştır. Liebes'in de belirttiği gibi, bu ilginin iki yönü vardır: "Birisi, yeni benimsedikleri dini içerden tahrip etme arzusundan dolayı kendilerini ihtidaya sürüklemiş olan öfke ve öçtür; diğeri de, başka dinlerin yardımcı olduğu dini yenilenme çabaları da dahil, daha dostane bir ilgi."[54]

Normalde başka dinlere hakiki bir ilgi göstermek ve "bütün sebeplerin sebebi"ni dinlerin üstüne yerleştirmek, Yahudiler ile Müslümanlar yanında bazı Sabataycılar için de nefret uyandırıcı bir zındıklık olacaktır. Sabatay'ın Uluhiyet'in sırrını sıkı sıkıya muhafaza etmesinin ve onu takipçileri arasında sadece birkaç seçilmiş kimseye ifşa etmesinin nedeni budur. Kendisinin yokluğunda ihtidayı hiç tavsiye etmemesinin; aksine takipçilerini kendi huzurunda İslam'a dönmeye davet etmesinin nedeni de budur. Böylece sırrı güvenilir olanlara ve onu anlayabileceklere ifşa edebiliyordu. Dönme geleneği, Sabatay'ın seçilmişler arasından da seçme yaptığına ve onları Selanik'e gönderip orada yerleşmelerini istediğine inanır.

52. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 911.

53. *Shaduta deMehemenutha*, alıntılayan Scholem, *Sabbatai Sevi*, 829-831.

54. Liebes, *Studies in Jewish Myth*, 106.

Sabatay Yahudiliğe karşı İslami tezlerle desteklenmiş *tikkun* ile kurtuluşa dair bu özel yaklaşımla, diğer Sabataycı teologlardan, özellikle de Nathan ile Cardozo'dan ayrışır. Aşikâr nedenlerden dolayı, Sabatay'ın İslam'a dair bilgisi, takipçilerinden çok daha fazladır ve bu bilginin, fikirleri üzerinde etkide bulunmuş olması muhtemeldir. Modern zamanlara kadar Sabataycı takipçilerinden hiçbirisi Sabatay kadar İslam'ı çalışmamıştır. Takipçileriyle daha sonraki iletişimlerinde İslam ile Yahudilik hakkındaki ifadelerinin bazılarını yeniden düzenlese de, İslam ve Yahudiliğe dair belirli bir anlayış Sabatay'ın hayatının sonuna kadar kimliğinin bir parçası olarak kalmıştır. Sabatay'ın ihtidasına dair yorumu ile Uluhiyet'in sırrı anlayışı, Dönme Kabalasının ve On Sekiz Emir'in oluşmasının arkasındaki en önemli güçtür. Emirlerin, takipçilerinin toplumsal hayatını bir yapılandırmayı amaçlaması yanında, sırrı muhafaza etmek için manevi bir kabuk olma işlevi de vardır. Sabatay'ın himayesinde İslam'a dönenler ile onların torunları, seçilmişin seçilmişi olarak, yani elit Sabataycı olarak düşünülmektedir. Seçilmişler, mesihçi sorumluluğu, çileyi ve kurtuluşu paylaşmaya güven duyulabilecek kimselerdi. Sevi tarafından arzulanan ihtidayı reddetmeleri, tam bir kurtuluşun gerçekleşmesini engelleyebilecekti. Hazzan, "AMİRAH'ın emriyle sarık saranlar, İsrail milleti uğruna bu *tikkun*'a girmekle İsrail'e layık gördükleri erdeme göre yargılanacaklar" diye yazar.[55] İhtida, takipçilerin bireysel arzularına değil, mesihin emrine tabiydi. Sabatay'ın ölümünden sonra ihtida edenler, genelde avam olarak düşünülür. Yalnızca elitlere, Emirlerin sırrı ve deruni anlamı açıklanacaktır. Avamın, sadece Emirlere göre yaşaması istenmektedir. Sırrı tefekkür ederek ve emirlere uyarak hem elitler hem de avam, mesihe, kâinatı ve Uluhiyet'i onarma misyonunu ifa etmede yardımcı olacaktı.

İlk Sabataycı cemaat

Aziz Mehmed 1673'te Arnavutluk'a sürgün edilene kadar, zamanının çoğunu Edirne, İstanbul ve Selanik'te geçirdi ve "sırları"nı takipçileriyle paylaştı. Takipçileriyle ne zaman iletişime geçmeye başladığından emin değiliz; ancak ihtidasından hemen sonra onlarla görüştüğünü görmek bizim için şaşırtıcı olmayacaktır. Osmanlı belgelerinde sık sık görüldüğü üzere, mühtedilerin, önceki dindaşlarıyla ilişkilerini sürdürmeleri hayli olağandı. Aziz Mehmed, ihti-

55. Alıntılayan Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 858.

da tecrübesinin ilk şokundan sonra, hayli gizli de olsa, mesihçi faaliyetlerini sürdürmüş görünmektedir. Muhtemelen o yıllarda Osmanlıların başka fitne vakalarını nasıl ele aldıklarını işittiğinden veya bunlara şahit olduğundan, Osmanlı otoritelerinin, özellikle de padişahın, sadrazamın ve Vani Efendi'nin dine saygısızlık ve zındıklıklara pek az hoşgörü gösterdiklerini biliyor olmalıydı.

Daha önce de belirtildiği üzere, Selanik, İstanbul, İzmir, Halep, Kahire ve Kudüs gibi, büyük Avrupa ve Osmanlı kentlerindeki Yahudi cemaatleri arasında, mesihin ihtidasından sonra da mesihçi coşku dinmedi.[56] 1669 Eylül'ünde Balkanlar'da seyahat eden Edward Browne, Sabataycı ruhun Yahudiler arasında hayli canlı olduğunu gözlemler.[57] 1670'lerin başında Antoine Galland Balkan Yahudileri arasında mesihçi umudun göze çarpan ve yaygın bir duygu olduğunu aktarır. Balkanlar'da Galland'a Sabatay'ın kurtarıcı gücü hakkında İbranice bir not verilir. Not, Elie adında birinden bir Macar Yahudisine, ondan da Galland'a geçer. Notun bir bölümünde "Hakikat geldi. Hükümdar olan kurtarıcı Davud ruhu kurtarma amacıyla geldi" yazmaktadır.[58]

Bu arada, Sabatay, takipçileriyle görüşmeyi gizlice sürdürmektedir. 1668 yılının Hamursuz Bayramı'nda, onun, yeni vahiyler almaya başladığını ve 24 bin meleğin Hamursuz Bayramı sırasında kendisini ziyaret ettiğini söylediği rivayet edilir. Melekler ona, kendisinin kral ve mesih olduğunu söylemiştir. Takipçileri tarafından yazılan başka bir risalede, Tanrı'nın huzuruna vardığı ve onunla konuştuğu söylenir. Tanrı ona "Evlatlarıma sen benden daha çok merhamet ediyorsun" demiştir.[59] Edirne'deki takipçileri ise Nathan'ın sık sık ziyaretlerinden hatırı sayılır bir güç almakta ve mesihin ikinci zuhuru için hazırlık yapmaktadırlar. Güç ve ihtişamlı bu ikinci zuhurun, ihtidadan yedi yıl sonra, 1673-1674 yıllarında olması beklenmektedir. Bu yıllar, "Gentileler [Yahudi olmayanlar] arasında ekilen kutsal tohumun hasat vereceği" ve Gentilelerin (Yahudiliğe) dönmesinin gerçekleşeceği bir dönem olacaktır.[60] Najara'nın da aktardığı gibi, Sabatay Purim günün-

56. Avrupa'daki Sabataycılık sonrası gelişmeler için bkz. Matt Goldish, *Sabbatean Prophets*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

57. Edward Browne, *A Brief Account of Some Travels in Hungaria and Macedonia*, Londra: Printed by T.R. 1673, s. 58.

58. Antoine Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar, 1672-1673*, Ankara: TTK 1987, I, s. 252.

59. *Shaduta deMehemenutha*, alıntılayan Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 829-831.

60. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 839.

de bayramı Joseph Karilla'nın evinde Ester Elyazmaları'nın geleneksel ayinsel okunmasını yaparak kutlamıştır. Sonra da Portekiz Sinagogu'nda bir ayine katılmıştır.

Bazı Yahudiler arasında mesihçi kurtuluş umutları devam ederken Vani Efendi'nin onlar için başka bir planı vardı. 1669'da Venediklilere karşı Girit savaşının kazanılmasıyla Osmanlıların dünyayı bir İslam yurduna döndürme özgüveni ve hırsı zirveye çıkmıştı. Bu devasa plan için Aziz Mehmed, daha fazla Yahudi'nin İslam'a döndürülmesinde mükemmel bir araç olarak hizmet edebilirdi. Vani Efendi aynı hırsla daha fazla Rum'u İslam'a döndürmek için Rum bir entelektüel ve saray tercümanı olan Panayoti'nin ihtidası için uğraştı; ama başarılı olamadı.[61]

Vani Efendi Aziz Mehmed'in İslami eğitimini tamamladığım düşünür düşünmez onu muhtemelen 1669'da dinlerinden döndürmeye çalışsın diye Yahudilerin arasına gönderdi. Aziz Mehmed'in Vani Efendi'ye, olabildiğince çok Yahudi'yi İslam'a döndürme ve "baş hahamları, Yahudiliği terk edip İslamiyeti kabul etmek üzere imparatorun ayağına getirme" sözü verdiği aktarılmaktadır.[62] Sultanın otoritesini ve kendi mesihçi inançlarını arkasına alan Aziz Mehmed, Yahudileri hem İslam'a hem de kendi amacına döndürme gibi ikili bir misyon yürüttü. Edirne, İstanbul ve Selanik'teki sinagogları ziyaret ederek kendine münhasır öğretisini, takipçilerine de takipçisi olmayanlara da vaaz etti; lakin "sır"rını ancak güvendiği takipçileriyle paylaştı. Bu vaazlar, İspanya'da 13. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar Yahudilerin kiliselere getirilip dinlerini değiştirme amacıyla dinlemeye zorlandıkları mecburi vaazları hatırlatıyordu. Tobias Cohen'e göre, Aziz Mehmed "Bazen bir Yahudi gibi, bazen de bir Müslüman gibi dua etti ve davrandı; garip şeyler de yaptı."[63] Ladino diliyle vaaz verdiğinden yanındaki Osmanlı eşlikçileri onun sinagoglardaki mesajlarını denetleyemiyorlardı. İhtidayı teşvik eden vaazları, 1671'de yazılan bir raporda Floransalı bir elçi olan Santi Bani tarafından da zikredilmektedir.[64]

61. Panayoti'yi ihtida ettirmek Köprülü Ahmed'in amacıydı ve bu amaçla Vani Efendi ile onun arasında bir münazara düzenledi; ancak münazarada Panayoti'nin galip çıktığı aktarılır. Bkz. Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, s. 170-171. Galland, Köprülü'nün, Panayoti'nin belagatine ve bilgeliğine hayran olduğunu ve onu sarayda baştercüman yaptığını aktarır. Bkz. Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar*, s. 219.

62. De la Croix, *Memoires*, s. 379.

63. Jacob Emden, *Zoth Torath ha-Qena'oth*, Altona: n.p, 1752, s. 46.

64. Alıntılayan Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 824.

Aziz Mehmed'in sinagogları ziyareti ve mesihçi faaliyetleri, Yahudiler arasında ikircikli duygular yarattı. Küçük bir grup Yahudi mesihçi çağrıya açıkken, Yahudilerin çoğunluğu hayal kırıklığıyla neticelenmesi muhtemel başka bir mesihçi coşkuya kendilerini kaptırmamak için ihtiyatlı davranıyordu. O yıllarda İzmir'de başka bir mesihçi iddialarda bulunan birisi, Sabatay Rafael ortaya çıktı; ancak onu zina ile suçlayan ve kadı tarafından cezalandırılmasını sağlayan Yahudi otoriteleri tarafından mesele "halledildi."[65] Lakin Aziz Mehmed hadisesi, Yahudiler için üstesinden gelinmesi zor bir meseleydi. Faaliyetleri padişah tarafından onaylandığından ve kendisine Osmanlı görevlileri refakat ettiğinden, onun misyonunu yerine getirmesine pratikte engel olmak mümkün değildi.[66] Edirne başhahamı Angiroslo Cohen, insanları uyararak tehlikeye dikkat çekmek için çok uğraştı; ancak pek netice alamadı. Osmanlı perspektifinden bakıldığında, birçok Yahudi İslam'a döndüğünden, ilerleyen aylarda ve yıllarda Aziz Mehmed'in becerisi kanıtlanmıştı. Aziz Mehmed dönem dönem takipçilerinden, huzuruna gelmelerini istiyor ve onlara, Haham Eliezer'in *Pirqei Avot*'unda, mesihin İsmaililer arasında kaybolacağının açıklandığını söyleyerek, her şeyin Yukarı'da takdir edildiğini açıklıyordu.[67] Bu açıklama, daha fazla Yahudi'nin İslam'a dönmesine neden oluyordu. Daha fazla mühtedi kazandığında da Osmanlı otoriteleri ona daha fazla imtiyaz sağlıyordu.

> Bazıları Babil, Kudüs ve diğer uzak diyarlardan birçok Yahudi akın etti ve şapkalarını yere fırlatarak, Büyük Senyor'un huzurunda gönüllü olarak kendilerinin Muhammedi olduğunu ilan etti. Sabatay da, bu dinden dönmelerle Türklerin saygısını kazanırken, kendisine kardeşlerini dostça ziyaret etme imtiyazı verildi; o da, Musa'nın talimatı uyarınca, çocuklarını sekizinci günde sünnet ettirerek, yeni öğretisini vaaz ederek bunu uyguladı; böylece, birçoklarının mesihliğine dair inançlarını teyit etti.[68]

65. Şişman, "The Jewish Messiah from Tartaria in 1671."

66. 1670'lerde Edirne'yi ziyaret eden Dr. Covel, Yahudilerin kentin kıyısında yaşadıklarını, çok fakir olduklarını ve çoğunun batıl inançlara ve büyüye inandıklarını aktarır. Bkz. *Dr. Covel's Diary*, s. 190-192.

67. Scholem, Eliezer'in ifadesinin Sabataycılar tarafından yanlış anlaşıldığını iddia eder. Bkz. Rabbi Eliezer, *Pirkei de-Rabbi Eliezer*, New York: Hermon Press 1965, s. 222.

68. Rycaut, *The History of the Turkish Empire*, s. 184.

Bu, Rycaut'un, ihtida hadisesinden sadece üç yıl sonra kaleme aldığı bir gözlemdir. Aziz Mehmed'in çifte hayatının, İzmir'de yaşayan bir yabancının bazı "gizli" faaliyetlerini işitebileceği kadar iyi bilindiğini gösterir. De la Croix ise, çevresinde mühtedi Yahudilerden geniş bir refakatçi eşliğinde, misyonunu başarıyla ifa edeceği sinagoglara giderken, Aziz Mehmed'le sık sık sokaklarda karşılaştığını aktarır.[69] Benzer şekilde Galland da, onlarca yeni mühtediyle birlikte Aziz Mehmed'i sokaklarda gördüğünden bahseder.

1671'de, Sabatay'a ilk inananlardan olan Gazzeli Jacob Najara, Fas'a giderken Edirne'ye geldi ve orada neredeyse bir yıl kaldı. Onun günlüğü sayesinde, dönemin Sabataycılarının gizli hayatları hakkında epey malumata sahibiz.[70] Najara, Sabatay'ın bir yıl iki ay boyunca rüya göremediğini ve vahiy alamadığını; ardından, muhtemelen 1668'de Hamursuz Bayramı'ndaki rüyaya atıfta bulunarak bir kuyuya düştüğü, ebeveyninin de bir ip uzatarak kendisini kurtardığı bir rüya gördüğünü aktarır:[71]

> Rüyasında AMİRA bir kuyuya düşmüş; çıkabileceğini düşünmüş, yukarı bakmış ve anne ile babası kuyunun ucunda duruyormuş ve kendisine bir ip atarak onu kuyudan çıkarmışlar. Kuyudan çıkarıldığını gördüğü bu rüyasından dolayı mutluydu... yanında Vani Efendi'nin dört adamı olduğu halde, Sabatay, kardeşinin dükkânına geldi ve ondan derhal İslam'a dönmesini istedi. Kendisine vahiy geldiğini ve aydınlandığını açıkladı. Kardeşi ile kardeşinin oğlu teklifi kabul etti ve Vani Efendi'nin evine giderek sarık sardı. Purim Bayramı'nda kardeşi ile oğlu terk ederek Joseph Carillo'nun evine gitti, *megilla*'yı okudu ve Purim'i kutladı. Ertesi günü bir ata bindi. Purim'den sonra Jacob Elvo'nun evine gitti; eve altı kişiyle birlikte davet edilmişti. Orada hahamlarla dua etti ve Şabat'ı büyük bir mutlulukla kutladı. Ardından oğlu ile birlikte Portekiz Sinagogu'na gitti ve bir konuşma yaptı. O gün birçok *Goyim*, sinagog çevresinde sessizlik içinde onu dinliyordu... Ardından *namaz* kıldı. Sonra sözü edilen eve gitti ve sabah duası *Şarit*'i okudu. Sabaha kadar dans edip şarkı söyledi. Namaz kıldı ve gece duası *Musaf*'ı okudu; yüksek sesle dua etti. *Goyim* dinliyor ve bakıyordu; hiçbiri de bir şey söylemiyordu. Sonra evine gitti ve Zo-

69. De la Croix, *Memoires*, s. 381.

70. Jacob Najara'nın günlüğü için bkz. Amarillo, "Sabbatean Documents from the Saul Amarillo Collection", *Sefunot*, 1961 (5): s. 254-262.

71. 19. yüzyıldan bir Sabataycının, Mehmet Esat Dede'nin de aynı rüyayı gördüğünün rivayet edilmesi ilginçtir. Bkz. 7. Bölüm.

har'ını aldı; günbatımına kadar çok neşeliydi; cumartesi gecesi bütün *maaminim*'i [inananları] davet ettiğini söyledi ve onlara hepsinin de sarık [*tznaif*] sarması gerektiğini söyledi. Ertesi gün bir kafes arkasında oturan Kral'ı görmeye gitti. Büyük vezir ile diğer ileri gelenler de orada oturuyordu. Onlara sarık sardı ve Kral da [onlara maaş bağlanmasını] emretti. Sabatay Sevi Kral'a hediyeyi kabul etmek istemediğini söyledi; çünkü insanların para için değil, iknayla, tam bir imanla ihtida etmesini istiyordu. 12 erkek, 5 kadın daha ihtida etti... Mart 1671'de Sarah'dan boşandı...[72] Oğlan ona verildi ... Bursa'dan bir grup haham geldi ve Sultan ile Vani Efendi'nin huzurunda Sabatay'la tartıştı.[73]

Nathan Edirne'ye geldiğinde, İsrail'in On İki Kabilesi'nin temsilcileri de dahil, ortaya çıkmakta olan Sabataycı cemaatin çeşitli üyeleriyle görüştü. Ancak Najara'nın da aktardığı üzere, Sabatay, daha önce Gazze'de atadığı On İki Kabile unvanlarını iptal etti ve yeni Sabataycı düzende Dönme elitleri olan yeni krallar seçti. Bazı rivayetlere göre, Sabatay onları padişahın huzuruna götürdü ve başlarına sarık sardı. Örneğin, padişahın huzurunda Yahudi hahamlarla tartıştığında Joseph Karillo ile Abraham Gamaliel gibi birkaç kişiyi İslam'a döndürdü. Bazı başka rivayetlere göre ise, Bursa'dan dört âlimi padişahın huzuruna çıkardı ve Najara'nın anlatısında da işaret edildiği üzere, muhtemelen onları İslam'a döndürdü.

Sabatay'ın ihtida ettirme hırsını bilen Nathan, ondan olabildiğince kaçındı ve takipçilerinden de ondan uzak durmalarını istedi. İlk mühtediler kendilerini "hakiki İsrail"in seçilmişleri olarak düşünüyordu. Ne yazık ki bunların sadece birkaçının ismini biliyoruz. Değişik yüzyıllardan Osmanlı arşiv belgeleri ve mahkeme kayıtları, yüksek statü elde etmekten Osmanlı sarayında hizmet etmeye, Müslüman bir kadınla evlenmekten zinaya, ekonomik ve toplumsal sorunları çözme ve ekonomik fırsatçılıktan dinen ikna olmaya kadar uzanan çeşitli nedenlerle İslam'a dönmüş yüzlerce Yahudi'den bahseder.[74] Daha çok *responsa* litera-

72. Nathan'a göre boşanmanın nedeni "Sarah'ın sürekli olarak onunla tartışmaya girmesi ve bütün gücüyle ona eziyet etmeye çalışması"ydı. "İki kez yemeğine zehir bile koymuştu." Ancak bir sonraki yıl Sabatay boşanmış kansına "merhamet" edecek ve "dostlarının tavsiyesinin aksine" onunla yeniden evlenecekti. Bkz. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 850-851.

73. Amarillo, "Sabbatean Documents", s. 254-262. Ufak değişikliklerle birlikte Scholem'in çevirisini kullandım. Bkz. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 842.

74. 20. yüzyılın başından bir Osmanlı belgesi, Yahudilerin gönüllü olarak ihtidasının Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuna kadar devam ettiğini gösterir: "Yahudi *millet*inden olan ve Selanik'in K. mahallesinde yaşayan Estergo kızı Dudu, İslam'a geçti. İhtidası cebirle değil iradiydi. Dininin (mezhep) manevi liderinin hazır olduğu bir ortamda ona Zekiye adı verildi. 14 Eylül 1904." BOA, TFR.I. SL. 57/5661.

türüne dayanan Bornstein-Makovetsky, erkeklerin daha çok ekonomik nedenlerle veya mesleki konumlarını geliştirmek amacıyla ihtida ederken kadınların daha çok toplumsal ve şahsi sorunlarını çözmek veya Yahudi olmayanlarla evlenmek için ihtida ettiklerini ileri sürer.[75] Yahudi kadınları bazen hoşlanmadıkları bir kocadan "otomatik boşanma"yı temin etmek için de ihtida edebilmektedir. Maimonides'in Hıristiyanlığı putperestliğe ve İslam'ı da monoteizme yakın bulması, modern dönem öncesinde, Yahudiler için İslam'a dönmenin Hıristiyanlığa dönmekten daha kolay olmasının sebeplerinden biri olabilir.

Örneğin, Güneydoğu Avrupa Hıristiyan vakalarını inceleyen Minkov, 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ihtida vakalarında bir yükselme eğilimi olduğunu gösterir. İhtidaların, ekonomik nedenlerden çok, elitlerin ve takipçilerin statülerini yükseltmek ve toplumsal ilerleme sağlamak için bir araç olarak yapıldığını iddia eder.[76] Bu mühtedilerden bazıları asli inançlarını gizlice sürdürmüştür. 5. Bölüm'de de ele alındığı üzere, bu kitlesel ihtidalar, 18. ve 19. yüzyıllarda Balkanlar'da ve Anadolu'da kripto-Hıristiyanların yükselişinin yolunu açmıştır.

Sabataycılıkla ilişkili ihtidaların izlerini bulmak amacıyla, Hasköy, Edirne ve Rumeli Kazaskerliği mahkeme kayıtlarına yansıdığı şekliyle 17. yüzyılda Yahudilerin ihtida örüntüsünü çıkarmaya çalıştım. 1600 ila 1666 yılları arasında Hasköy kayıtlarında görünen ihtida sayısı, toplamda 100'dür ve bunlardan 30'u Yahudilerle ilgilidir. 1666 ila 1676 yılları arasında 50 vakadan 5'i ve 1676 ila 1700 yılları arasında 500 vakadan 62'si Yahudilerle ilgilidir. Bu vakaların sadece birkaçında mühtedinin dini kökeni açıkça belirtilmiştir; ancak Hasköy'de mukim Yahudi nüfus ile incelenen vakaların Yahudilerle ilgili olduğu göz önüne alındığında, bu ihtidaların çoğunluğunun Yahudilikle ilgili olduğunu tahmin edebiliriz.[77] Edirne ve Rumeli Kazaskerliği mahkeme kayıtlarında, 1670'lerden itibaren, konu hakkındaki başka çalışmaların iddialarıyla paralel olarak, mühtedi sayısında bir parça artış olduğunu görüyoruz.

75. Leah Bornstein-Makovetsky, "Jewish Converts to Islam and Christianity in the Ottoman Empire in the Nineteenth Century", *The Last Ottoman Century and Beyond* içinde, der. Minna Rozen, Tel Aviv: Goldstein-Goren Diaspora Research Center, 2002, s.83-103.

76. Minkov, *Conversion to Islam in the Balkans*, Giriş.

77. Bazı Yahudi mühtedilerin isimleri şöyle: "Sarabola'nın büyük evladı olan Abdullah kızı Fatma Hatun bint Abdullah" (İŞSA Hasköy # 3/80); "Menahem v. Samuel'in karısı Abdullah kızı Haymiye Hatun" (İŞSA Hasköy # 8/51); "David v. Salamon'un oğlu Abdullah" (İŞSA Hasköy # 11/260); "Samuel kızı Horsila'nın kocası, Abdullah oğlu İbrahim" (İŞSA Hasköy # 17/39); "İshak kızı Vida'nın kocası Abdullah oğlu İbrahim" (İŞSA Hasköy # 17/46); "İshak oğlu haham Yomtov'un oğlu Mehmet oğlu Hüseyin" (İŞSA Hasköy # 14/50).

Bu rakamlara bakarak çeşitli sonuçlar çıkarılabilir. Birincisi, Aziz Mehmed'in hayatı sırasında Yahudi ihtidasında dramatik bir artış olduğuna dair hiçbir işaret yoktur. İkincisi, 17. yüzyılın son çeyreğinde ihtida sayısında çok az artış olmuştur ve bu da, bu dönemde imparatorluktaki genel ihtida örüntüsüyle uyumludur. Üçüncüsü, mühtediler ile önceki cemaatleri arasındaki ekonomik ve toplumsal bağlar bir sonraki neslin üyeleri arasında dahi sürdürülmüştür.

Erken mühtediler arasında sıklıkla kullanılan isimler, Mehmed, Ali, Osman, Ömer, İbrahim, Mustafa, Ahmed, Hüseyin ve Hasan'dır. Kadın mühtediler için sıklıkla kullanılan isimler ise, Ayşe ile Fatıma'dır; bunların ilki Hazreti Muhammed'in eşi, diğeri de kızıdır. Sabatay'ın Mehmed, karılarının Fatıma ve Ayşe isimlerini aldığını; bunun, mühtediler için Osmanlı isimlendirme âdetlerine tam olarak uyduğunu da hatırlatmamız gerekmektedir. Hahamların Sabatay'ı adı konusunda suçlamalarına rağmen, Osmanlı Yahudilerinin, Sabatay'ın ihtidasından önce ve sonra her iki ismi de serbestçe kullandığını belirtmek önemlidir.[78] Her ihtida vakasının mahkemede kayıt altına alınması zorunlu olduğundan, bahsedilen mühtedilerin bazılarının Sabataycı olması muhtemeldir.

Sürgün mesih

Sabatay Edirne, İstanbul ve Selanik'te faaliyetlerini sürdürürken, Osmanlıların kuzey sınırında uzun süredir devam eden ihtilafın sonucunda, 1672 baharında Polonyalılara savaş açıldı. 1669'da Girit'in fethedilmesiyle moral kazanan Osmanlı ordusu, başında IV. Mehmed'le sefere çıktı. Sadece sultan ile sadrazam değil, Vani Efendi ile şeyhülislam da orduya eşlik etti. Edirne bir kez daha Kaymakam Kara Mustafa Paşa'ya emanet edilmişti.

Aziz Mehmed 1672 yılının Ağustos ortasında nedimlerinden üçüyle birlikte İstanbul'a yola çıktı. İstanbul'da Osmanlı yetkililerinden istediği ilk şey, Yahudiler tarafından taciz edilmesine engel olunmasıydı; çünkü kente gelişinden hoşlanmadıklarını göstermek için mümkün olan her şeyi yapabilirlerdi. Muhalefete rağmen, Sabatay Galata, Üsküdar ve Balat'ta sinagogları ziyaret etti. Galland, bir keresinde onu, otuz yeni mühtediyle birlikte bir sinagoga girerken gördüğünü aktarır. Orada, bir elinde

78. Örneğin, 1640'ta Sabbatai v. Ilya (İŞSA Hasköy # 5/220); 1679'da Sabbatai v. Mihail (İŞSA Hasköy # 10/82); 1684'te Sabbatai v. Hitane (İŞSA Hasköy # 11/172).

Talmud, bir elinde Kuran, önce İbranice ve sonra da Türkçe vaaz vermişti.[79]

Sabatay'ın *avodot zarot*'ı (tuhaf davranışları), kentteki kendi takipçileri arasında bile sorun yarattı. Örneğin, Abraham Yakhini, sadık takipçilerinden birisinin, Sabatay'ı, nişanlısıyla zina yapmak ve onu hamile bırakmakla suçladığını aktarır. Sabatay suçlamaları reddetse de, yeni doğan çocuk "Sabatay'ın oğlu"[80] olarak bilindi ve sonraki yıllarında Sabatay çocuğu kendi çocuğu olarak kabullendi.[81] Yahudi otoritelerden gelen çeşitli şikâyetler üzerine şehir güvenliğinden sorumlu olan bostancıbaşı, Sabatay'ın İstanbul'daki faaliyetlerini gözlemeye başladı.[82] Bir akşam, Boğaziçi kıyısındaki Kuruçeşme mahallesinde bulunan bir evden gürültüler işitti. Kapıyı kırıp girdiğinde Sabatay ile takipçilerinin "kadın ve şarap" eşliğinde Mezmurları okuduklarını gördü. Bu, muhtemelen, Sabataycı erotik mistisizm veya mistik cinsel orji hakkındaki ilk söylenti veya suçlamaydı; bu suçlamalar, günümüze kadar dönem dönem devam etti. Bu olay bu dönemde onu, olay mahallinde tutuklamak için yeterliydi.

Bu sırada, İstanbul'da Polonya sınırındaki askeri zaferlerin haberlerini ilan eden toplar atılıyor ve tefler çalınıyordu.[83] Kamienicz ile Podolya'nm fethedilerek Osmanlı topraklarına katılmasıyla –Avrupa'da son büyük Osmanlı askeri zaferiydi bu–, imparatorluk, tarihinde en geniş sınırlarına ulaştı. Bu hadise, Sabatay'ın İstanbul'a gelişinden sadece birkaç hafta ve İslam'a dönmesinden de altı yıl sonraydı. Sabatay zincire vuruldu ve ordu seferden dönmeden önce Edirne'ye gönderildi. Muhtemelen altı yıl önce yargılanmasını beklerken tutulduğu Orta Kapı'da hapsedildi. Hapislik günlerini nasıl geçirdiğine dair hemen hemen hiçbir şey bilmiyoruz. Sadrazamdan İstanbul'un bostancıbaşısına gönderilen

79. Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar*, I: s. 171.

80. Alıntılayan Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 879. Yakhini'ye göre, Sabatay, başka birisiyle nişanlı bu kadınla evlendi. Bu, Yahudi yasasında aşikâr bir zinaydı ve aynı zamanda norm karşıtı Sabataycı cinsel uygulamaların başka bir örneğiydi. İzmir'de iken Sabatay'ın, takipçilerinden bakire kızlarını kendisine getirmelerini istediği, ancak onları birkaç gün sonra el sürülmemiş olarak geri gönderdiği söylentisi de yayılmıştı. Bkz. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 434. 1950'lerde Karakaş bir Dönme lideri hakkında, başka bir Dönme tarafından da benzeri bir suçlamada bulunulmuştur. Bkz. Rifat Bali, "Nazif Özge Kimdir?", *Tarih ve Toplum*, (Temmuz 2002): s. 15-22.

81. Abraham adındaki bu çocuktan Sabatay, son kayınpederi Joseph Philosophos'a yazdığı mektupta bahsetmiştir. Alıntılayan Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 889.

82. Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar*, I: s. 212.

83. Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar*, I: s. 182-183.

26 Kasım 1672 tarihli bir mektuptan Sabatay'ın suçsuz olduğunu söylediğini öğreniyoruz:

> Benim ruhum Bostancıbaşı Ağa hazretleri / Yahudi'den müste'ar olub libas-ı İslam / elbas olunan çehud ki hâlâ Edirne'de / mahbusdur mukaddema gelen mektubunuzda bi-garaz müsliminden / birkaç kimesne kendi ağzından nice elfaz-ı küfür / istima' edip şehadet iktiza ederse / şehadet ederiz ve lazım gelürse Edirne'ye / dahi gideriz dediklerin iğlam eylemiş idiniz / hâlâ mahbus merdud tarafından mazlum ve mağdurum / dimek üzere ordu-yı hümayuna tazallum olunur / lisanarından? muceb izalesi olur elfazı / istima' eyleyin Müslimin kim ise Edirne'ye gönderesiz / kelsünler...şehadet hakkı eda eylesünler ki / muceb-i şer'iyyesi icra oluna.[84]

Mektup, bostancıbaşının Sabatay'ı kâfirce sözler (*elfaz-ı küfür*) söylediğini gören Müslüman görgü tanıklarının şahitliğiyle ve Yahudi cemaatinden gelen şikâyetler üzerine tutukladığını teyit eder. Önemli olan husus, sadrazamın ona hâlâ Yahudi ve *merdud* demesidir. *Elfaz-ı küfür* suçlamasıyla bir Osmanlı mistiği, Lari Mehmed 1664'te idam edilmiş, bir başkası, Karabaş Ali Efendi de, 1679'da Limni'ye sürülmüştü.[85] Bazı vakalarda, benzeri suçlular kürek cezasına gönderiliyordu.[86] Söz konusu kâfirane sözler, İslam karşıtlığı olarak algılanmaktaydı ve yorumlanması da, dönemin siyasal ve kültürel bağlamına göre değişmekteydi.

Aziz Mehmed veya mühtedi takipçileri yeniden Yahudiliğe dönme riskine girebilir miydi? Bu mümkün değildir; çünkü mürtetlik, 7. Bölüm'de de ele alınacağı üzere, 1844 yılına kadar Osmanlı yasalarına göre ölümle cezalandırılıyordu. Sasportas, grubun mesihle din değiştiren ve İstanbul'da Yahudi olmayan kadınlarla evlenen çeşitli üyelerinin 1669'da "hatalarına tevbe ettikleri"ni

84. Uriel Heyd, "A Turkish Document Concerning Sabbatai Sevi" [İbranice], *Tarbiz*, 25 (1956): s. 337-339. Mektubun tarihi yoktur; ancak [günümüzde Bulgaristan sınırları içindeki] Varna'da yer alan Pravdi köyünde yazıldığı belirtilmektedir. Osmanlı ordusu Pravdi'de sadece bir günlüğüne konaklamıştır. Bkz. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 123b-124a. Bir önceki mektup ise, 26 Kasım 1672 tarihlidir ve Pravdi'de yazılmıştır; bu da gösteriyor ki mektup, aynı gün yazılmış olmalıdır.

85. Abdi Paşa, *Vekayiname*, 143b.

86. Örneğin, "kâfirce sözler" söyleyen Şaban oğlu Ali'nin tecdid-i iman etmesi istenmiş ve 5 Eylül 1563'te kürek cezasına gönderilmişti. Mühtedi olan Abdullah oğlu Muhammed'in mürtet olduğu iddia edilince sorgulanmış, hayatından endişe ettiği için Müslüman olduğunu itiraf etmiş, yine de kürek cezasına çarptırılmıştı. Bkz. Mehmet İpşirli, "XV. Asrın İkinci Yarısında Kürek Cezası ile İlgili Hükümler", *Tarih Enstitüsü Dergisi*, (1982): s. 203-248.

ve Yahudiliğe döndüklerini aktarır. Ancak, bunlar, Polonya sınırındaki Eflâk'a kaçmak zorunda kalırlar.[87] Sabatay hadisesindeki önemli aktörlerden birisi olan Şeyhülislam Minkarizade tarafından yayınlanan bir fetva, mürtetlere verilecek ceza konusunda hayli açıktır:

> Sual: Zeyd Şeref-i İslam ile müşerref oldukdan sonra el-iyazu billahi teala mürted olsa Zeyde ne lazım olur?
>
> El-cevap: İslam arzolunur. Şüphesi keşf olunur. İmhal iderse üç gün habs olunur. Din-i İslamdan gayridan intikal ettiği dinde sabit olursa febiha ve illa katl olunur.

İslam hukuku mürtetlik konusunda o kadar duyarlıdır ki kararının farkında olmaksızın İslam'a dönen sarhoş bir kişi bile normal bir mühtedi olarak değerlendirilir ve aynı yasaya tabi olur. Minkarizade'nin diğer fetvalarında da görüleceği üzere, "mürtetler" hemen idam edilmez. Sorgulanır ve tekrar İslam'a dönmeye teşvik edilir. Yalnızca kararlarında ısrarlı olurlarsa o zaman yasa uygulanır. Birkaç eski dinine dönme vakası Osmanlı'nın mürtetliğe dair tavrını aydınlatabilir. Ağustos 1672'de İslam'a dönen M. d'Aignan adında bir Fransız Katolik papaz, birkaç gün sonra kararından pişman olur ve Hıristiyanlığa dönmenin yollarını arar. Kudüs'ten bazı papazların geldiğini duyunca onlara yaklaşır ve eğer günah çıkarması kabul edilirse sarığını halkın gözü önünde ayakları altına alacağını söyler. Günah çıkarması kabul edilir ve söz verdiği gibi, Hıristiyan olduğunu, bir Hıristiyan olarak ölmek istediğini bağırarak sarığını ayaklarının altına alır. Yetkililer onu yakalar ve ihtida etmek isteyenin kendisi olduğunu söyleyerek sopalarlar. Üç gün sonra, kararında ısrarlı olduğu için idam edilir.[88]

Başka trajik bir irtidat vakası da bir Rum delikanlı hakkındadır. Oyun oynarlarken birkaç Türk delikanlı ona şaka yapar: Türkçe okuma yeteneği hakkında ona takılarak içinde kelime-i şahadet'in de yer aldığı bir yazıyı ona okuturlar. Delikanlı yazıyı okuyunca Türk çocuklar onun artık Müslüman olduğunu söyleyerek kaymakama götürürler; kaymakam da Rum delikanlıyı sünnet ettirir ve ona sarık taktırır. Ancak Rum delikanlı Hıristiyan kalmak istedi-

87. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 825. Moses Harari, İtalya'daki Leghorn'da başka bir yeniden dine dönme vakası aktarır. Bkz. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 890. Solomon Aailion de, Avrupa'da tekrar Yahudiliğe dönen başka bir Sabataycıdır. Bkz. Matt Goldish, "An Historical Irony: Solomon Aailion's Court Tries the Case of a Repentant Sabbatean", *Studia Rosenthaliana*, 27(1993): s. 5-12.

88. Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar*, s. 174.

ğinde ısrar eder. Sopalanır; ancak talebinde direnir. Dava İstanbul'daki bir mahkemeye götürülür. İstanbul kadısı iradesi dışında olduğundan ihtidanın geçersiz olduğu hükmünü verse de, kaymakam bu hükmü kabul etmez ve "inatçı" mühtediyi idama yollar.[89] Dr. Covel'in anlattığı başka bir eski dinine dönüş vakası, Cizvitlerin, Dominikanların ve Fransiskenlerin imparatorluktaki faaliyetleri hakkında malumat sağlar; ancak ihtida ile eski dinine dönme vakalarına müdahale etmenin risklerini de gösterir.[90]

Böylesi bir dini ve kültürel bağlamda, Aziz Mehmed gibi meşhur bir kimsenin ve takipçilerinin Yahudiliğe dönmesi, idam cezasından kaçınmalarının mümkün olmaması demekti. Sabatay'ın kardeşi Elijah'ınki gibi[91] bazı tuhaf tekil vakalar varsa da, bu genel Osmanlı ilkesi Sabatay takipçilerinin, mesihin ölümünden önce de sonra da eski inançlarına dönmelerine engel olmuştur.

Aziz Mehmed, hapisten, kardeşi aracılığıyla padişaha bir af dilekçesi gönderir.[92] Dilekçeyi "Bende-i Mehmed" ("Kulunuz Mehmed") diye imzalamış olmalıdır; çünkü padişaha yazılan her dilekçe bu şekilde imzalanmaktaydı. Muzaffer sultanın Edirne'ye ulaşmasından birkaç gün sonra Sabatay sorguya alınır. Bir kez daha padişahın, sadrazamın, Vani Efendi'nin ve muhtemelen Kaymakam Mustafa ile yeni şeyhülislam Çatalcalı Ali Efendi'nin huzurundadır.[93] Galland'ın Musa adında Fransızca konuşan bir haber kaynağına göre, şahitler de elleri ve ağızları bağlı olarak Edirne'ye getirilir. Şahitler Aziz Mehmed'i, *kippa* ve *teffillin* (dua şalı) giyinen ve kadınlar eşliğinde şarap içen kimselerle dua etmekle suçlar.[94] Bu şahitliğe dayalı olarak Aziz Mehmed suçlu bulunur. Galland Sabatay'ın idam edileceğini söyler; ancak hüküm ve idam Ramazan ayının başına denk geldiğinden, idam ertele-

89. Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar*, s. 176. Yine, başka bir Rum delikanlı, İslam'a dönmeyi kabul etmeyince üç ay hapsedilir ve birçok kez sopa yer; 27 Eylül 1672'de de idam edilir. Bkz. De la Croix, *La Turquie Chretienne sous la Puissante Protection de Louis le Grand*, Paris, 1695, s. 327, 379.

90. *Dr. Covel's Diary*, s. 210.

91. Scholem, Elijah'ın Sabatay'ın ölümünden sonra Yahudiliğe geri döndüğünü ve İzmir'de cemaatin saygın bir üyesi olarak kendisini kabul ettirdiğini söyler. Bkz. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 822.

92. Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar*, s. 211.

93. Minkarizade, görevini 1671'de hastalığı nedeniyle bırakır ve yerine öğrencilerinden birisi olan Çatalcalı Ali Efendi (1631-1692) geçer.

94. Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar*, s. 211. Aynı dönemden bir mahkeme kaydı, benzeri "suçlar"ın benzer tarzda ele alındığını gösterir. Hasköy'de bazı Müslüman, Yahudi ve diğer zımmiler, evlerinde, müzik ve dans eşliğinde, alkol alırlarken tespit edilmiştir; bu bir fitne olarak değerlendirildiğinden, imparatorluk mahkemelerinde yargılandılar. (Hasköy # 10/125).

nir. Galland, Türklerin Ramazan boyunca kan dökmemeye özen gösterdiklerine değinir. Bir kez daha padişahın aracılığıyla cezası sürgüne dönüştürülür.[95] Ramazan Ocak 1673'ün ortasında sona erdiğinde, Sabatay birkaç takipçisiyle birlikte, Ülgün'e (günümüzde Karadağ'daki Ulcinj'e) sürülür.[96]

Daha önce sözü edilen fitne, zındıklık ve mürtetlik vakalarının aksine, Aziz Mehmed'in hikâyesi idamla sonuçlanmamıştır. Dönem dönem İslam'a saygısızlık ettiği belirtilmesine rağmen, İslam'ı terk ettiğini veya başka bir dine döndüğünü hiçbir zaman söylememiştir. Osmanlı hukukundaki genel eğilim eğer "zanlı" iddialarında ısrarlı değilse idam edilmediğinden, muhtemelen bu tavrı kendisini kurtarmış olmalıdır.

Ölen mesih?

Ocak 1673'te Sabatay Sevi, karısı Sarah, oğlu İsmail ve kızı, Osmanlı muhafızları eşliğinde Ülgün'e sürgüne yollanır.[97] Ülgün, neredeyse hiçbir Yahudi'nin yaşamadığı, imparatorluğun uzak bir köşesinde yer alan küçük bir kasabadır. Kasabada varsa bile çok az Yahudi'nin olması, sürgünün mantığıyla bağdaşır. Çünkü sürgünde amaç suçlunun önceki cemaatiyle bağlarını koparmaktır. Bu sürgünden dolayı birçok Sabataycı kasabayı Kitabı Mukaddes'teki Alkum adıyla adlandırır.

Kafilede kaç kişinin olduğu veya Ülgün'e ne kadar sürede vardıkları belli değildir. Sabatay'ın yolculuğunun, mesihçi coşkunun hâlâ canlı olduğu Balkan kentlerinden geçerken heyecan yarattığına şüphe yoktur. Ancak kış aylarında ormanlık dağlardan geçerek bir kentten diğerine yolculuk yapmak hayli çetin bir iş olmalıdır. O dönemde Selanik'ten Doğu Avrupa'ya giden belli başlı anayollar vardı: Birisi Bosna vilayeti içinden; diğeri Vidin üzerinden Bulgaristan'dan; üçüncüsü de ikincisinden Sofya'dan ayrılarak Belgrad yönünden ilerliyordu.

Bosna yolu, çok dağlık olduğundan pek tercih edilmiyordu. Ülgün, Bosna vilayetiyle aynı yönde olduğundan, kafile muhteme-

95. Galland, *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar*, II: s. 22.

96. Galland ve De la Croix, Sabatay'ın Mora'ya sürüldüğünü iddia eder. Onlara dayanarak Hammer ile Heyd de, onun, Mora'ya sürüldüğünü belirtir. Bu mümkün değildir; çünkü Sabatay'ın ailesi Moralıdır ve onu birçok Yahudi'nin bulunduğu Mora'ya sürmek, sürgün mantığına aykırı olacaktır. De la Croix, Sabatay'ın "Mora'da Dulcigno kalesine sürüldüğünü" yazar. Bkz. De la Croix, *Memoires*, s. 384. 17. yüzyılda bütün bir Adriyatik kıyısının Mora diye adlandırılma ihtimali vardır.

97. Yalman, "Tarihin Esrarengiz Bir Sayfası."

len Bosna yolunu takip etti ve yolculuk da neredeyse bir ay sürdü.[98] Yol üzerinde birçok Yahudi'nin yaşadığı Selanik, Manastır, Yanya, Ohri, Elbasan ve Berat şehirlerinden geçmiş olmalılar. Yanya, Balkanlar'da Selanik'ten sonra en çok Yahudi'nin yaşadığı yerdi. Ülgün'e Yahudi nüfusu olan en yakın yer Berat'tı. Evliya Çelebi, kenti, efsanevi "İrem bahçeleri"ne benzetir.[99] Aziz Mehmed yolculuğun sonunda, Cervantes'in Osmanlılarca beş yıl hapis tutulduğu Ülgün Kalesi'ne kapatılır. Son dönemlere ait anlatılardan çıkardığımız kadarıyla, kalede bir zindana konulmaz; ancak, kale içinde, bazen de kentte serbestçe dolaşabildiği bir kalebend olarak bulunur. Ailesinin de Ülgün'de yanında bulunması, onun normal bir mahpus olmadığının başka bir kanıtıdır. Evliya Çelebi, Sabatay'ın yeni mekânını ve kenti, korsanı bol ve ticaret merkezi olan bir yer olarak betimler.

> Kale İspanyol kâfirler tarafından yapılmış ve baş kardinale aitmiş. Sonra Venedikliler bir kurnazlıkla orayı ele geçirmiş. 1478'de anahtarlarını Fatih Sultan Mehmed'in veziri Hersekoğlu Ahmed Paşa'ya teslim etmişler... Mehmed Han onu İşkodra sancak beyinin has'sı olarak kaydettirmiş. Şimdi bir voyvoda tarafından yönetilmektedir ve 150 akçe maaşı olan bir kadısı bulunmaktadır... Bakımlı ve kulelerle, surlarla, girintili merdivenlerle, mazgallarla, gözetleme delikleriyle, hendeklerle donatılmıştır ve gerekli bütün tedarike sahiptir. İçinde Sultan Mehmed Han camisi ile kale askerleri için küçük evler vardır... Kale muhafızları cümle kapısındaki bir avluda oturur ve savaşçıların en cesuru ve yüreklisi 700 Arnavut gazi de, garnizon askerleriyle birlikte nöbet tutar... Kale kıyıda bulunduğundan, limanda 20 firkateyn beklemektedir. Arnavutlar buradan ve diğer kentlerden, firkateynlerine binerek küffar topraklarına talana çıkar; yakıp yıktıktan sonra Ülgün'e, zengin ganimetlerle, seçilmiş tutsaklarla dönerler ve ganimetin onda birini sancakbeyine verirler.[100]

98. 1838'de Arnavutluk'ta yolculuk eden Best, Yanya'dan Selanik'e sekiz günde vardı. Bkz. J. J. Best, *Excursions in Albania thence to Thessalonica & Constantinople*, Londra: H. Allen, 1842, s. 341. Edirne ile Selanik arasındaki mesafe de, Yanya ile Selanik arasındaki mesafe kadardı; Selanik ile Dulcigno arasındaki mesafe ise, Yanya ile Selanik arasındaki mesafenin neredeyse iki katıydı. Dolayısıyla, Sabatay'ın kafilesinin son durağına bir ayda varmış olabileceğini tahmin edebiliriz. Kafile kışın seyahat ettiğinden, yolculuk daha da uzun sürmüş olabilir. Bir Dönme hikâyesi, Yakub Çelebi'nin Aziz Mehmet'i ziyaret etmek için Selanik'ten Dulcigno'ya kırk iki gün yolculuk ettiğini aktarır. Bkz. Oruç, "Dönmelik Nasıl Çıktı?", 26 Mayıs 1927.

99. Robert Dankoff ve Robert Elsie, *Evliya Çelebi in Albania and Adjacent Regions*, Leiden: Brill, 2000, s. 111 ve 126.

100. Dankoff, *Evliya Çelebi in Albania*, s. 53.

Sabatay bu "uluslararası" mekânda, günlerini, müritleriyle buluşmayı özleyerek ve bir gün Selanik ya da Edirne'ye dönmeyi umut ederek geçirir. Çoğunlukla Bektaşi olan[101] yerel halk, ona, siyasal nedenlerle sürgün edilmiş bir âlim ve mistik olarak davranır. Aziz Mehmed için, bu geleneğe aşina olduğundan, Bektaşilerle iletişime geçmek zor değildir. Molla Ali adında bir Türk yardımcısı da vardır. Bu şahsın kimliği hakkında pek fazla malumatımız yok; ancak Aziz Mehmed'in mesajlarını ve mektuplarını diğer kentlere ileten odur.

"Mesih"in sürgününden sonra Sabataycılar büyük oranda dağıldı; ancak aralarındaki mesihçi beklentiler ve kurtuluşa erme düşleri hiç bitmedi. Samuel Primo, Abraham Yakhini, Gazzeli Nathan, Abraham Cuenque, Israel Hazzan, Azerrolu Baruch, Meir Rofe ve Abraham Revigo'nun her biri, farklı Yahudi cemaatlerine gitti. Sürgünün ilk yılı, takipçiler için bir bekleyiş dönemi, Aziz Mehmed'in hemen vuku bulacak selametine dair güzel haberleri her an duymayı bekledikleri bir dönemdi. Ancak, bir kez daha, hayal kırıklığına uğradılar. Bazı takipçileri onu sürgündeyken ziyaret etmek istese de, o sadece şahsen davet ettiği ziyaretçileri kabul etti. Davet edilenler arasında Shemaya de Mayo, Meir Rofe, Samuel Gandoor, Samuel Primo ve Gazzeli Nathan vardı. Sürgün süresince Aziz Mehmed'in ruh hali, tam bir hayal kırıklığı ve depresyondan aşırı neşe ve iyimserliğe savrulacak kadar değişkendi. Kabul ettiği ziyaretçilerle aldığı mektup ve mesajlar, Osmanlı İmparatorluğu ile Avrupa'ya dağılmış olan takipçilerine mesaj gönderebildiği başlıca vasıtalardı.

Sabatay Ülgün'de sürgün olduktan bir yıl sonra, takipçilerine bir mektup yazarak, kendisini mesih, kral veya benzeri unvanlarla çağırmaya son vermelerini, bunun yerine sadece "haham" veya "kardeş" demelerini istedi. Bu, yargılanmaları sırasındaki savunmasında Osmanlı otoritelerine söylediklerine çok benziyordu: O sadece bir hahamdı! Sürgünden kurtulma umudunu hep taşıdı ve Osmanlı veya Yahudi otoriteleriyle yeni sorunlar çıkmasını istemedi. Aksine, müritlerinin *tikkun* inancını bir süreliğine gönüllerinde taşımalarını önerdi, hatta bunu teşvik etti:

> Bu, 1674 yılı Kislev'inin 22'sinde dönecek AMİRA'nın oruç hakkındaki bir yazısıdır / Ayaklarında sadece bir tozu olduğum dünyanın her bir yanında var olan kardeşler ve sevgililer ve üstadlarım ve takipçilerim / size şu ricada bulunarak hitap ediyorum / sizden, inancımın

101. Arnavutluk Bektaşileri için bkz. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultan*, II: s. 536-551.

kollarını tamamen kesmenizi rica ediyorum / ta ki kalplerinizde saklı kökten başka bir şey kalmayana kadar / çünkü eğer bu yapılmazsa / benim bu umudumun hiçbir onarımının, *tikkun*'unun gerçekleşmeyeceğini keşfettiğimde, ruhum bunu istiyor ve kabulleniyor / ve bunu, her meselede Zamanın Sonuna, Kutsal Gün *Tisha-be'Av*'a kadar erteleyeceksiniz / ve *tisha-be'Aav* yapmak için geri döneceksiniz / acı içindeyken oruç tutmak tamamıyla atalarınızın bir âdeti olması / başımın üzerindedir ve tamamıyla atalarınızın âdeti olan başka acıları (*ta'aniyot*) da yapacaksınız / hiçbir yerde bana kral demeyeceksiniz ve benden "Mesihimiz" olarak bahsetmeyeceksiniz / ne "Kralımız"ı ne de "Rabbimiz"i sözlü ya da yazılı olarak [kullanmayacaksınız], ama benden, Tanrı onu korusun "Haham S.S." diye bahsedeceksiniz, bu şekilde / "Ah' Sevdiğimiz" de demeyeceksiniz, beni yazanlar, "kardeşim"/ "sevgili Haham S.S." diye yazacak ya da hiçbir şey [yazmayacak] / Kimse de ayaklarımı veya ellerimi öpeceğini söylemeyecek ya da benzeri konuşmalar yapmayacak ve kimse bana hediye göndermeyecek / ne bir yiyecek ne de bir içecek / kimse arkadaşlarıyla inancı üzerine tartışmayacak ya da kavga etmeyecek. Ve inancı için sürgünde olanlar ve evlerinden mahrum kalanlar / evlerine dönmek için ellerinden gelen gayreti ve benzer şeyleri gösterecek / bu inancın kökü, tamamıyla söküp atın onu. İnancımı gömün / Lütfen sevgililer ve dostlar, boyun eğin! / Arzum bu ve ruhum da tamamıyla mutmain. Şanı yüce Tanrı yakında size merhamet edecek, elde etmek için arzulayıp duyduğunuz büyük arzuyu size gösterecek./ Bunu yapacak olmanız iyi bir şey ve eğer yapmazsanız, Tanrı korusun, hiçbir şey gerçekleşmeyecek. İnanan diğer kardeşlerimiz gibi bir yalana tabi kılındınız / bu cüzamdan kurtulacaksınız, bu bir yalan / inanan diğer kardeşlerimiz gibi, Tanrı korusun, ve ben de cüzamımdan ve zincirden kurtulup rahatlayacağım / eğer bir doğru varsa özü göreceksiniz çünkü inancınız gibi / size bir üstünlük veriyorum ve acıyla işkence içindeki ruhuma / acıyacaksınız ve onu isteyeceksiniz ... bütün varlıklar arasında sizin naçiz ve genç köleniz, S.S.[102]

Ziyaretçileri arasında, Dönme cemaatinin yavaş yavaş oluşmaya başladığı Selanik'ten Joseph Philosophos ile birkaç başka yaşlı Sabataycı vardı. Joseph Philosophos kentin önde gelen hahamlarından biriydi ve Nathan'ın öğrencisiydi. Bu arada Sarah 1674'te ölmüş ve Sabatay da, Sofya'dan bir hahamın kızıyla nişanlanmıştı; ancak bu evlilik, kız Sabatay'a gelin olmadan önce öldüğün-

102. Ufak değişikliklerle Scholem'in çevirisini kullandım. Mektubun bir analizi için bkz. Abraham Elqayam, "Bury My Faith: A Letter from Sabbatai Sevi in Exile" [İbranice], Peamim (1995): s. 4-36.

den gerçekleşmedi.[103] Bundan dolayı Sabatay, Philosophos ailesine, kızlarıyla evlenebilsin diye, Müslüman olmalarını istedi. Philosophos ailesi Müslüman oldu ve baba Abdullah oğlu Abdülgaffar Efendi, oğul Abdullah oğlu Yakub (Jacob Querido veya Yakub Çelebi), kızları Ester de Abdullah kızı Ayşe adlarını aldı. Baba, kızını, oğlunun refakatinde Ülgün'e gönderdi ve 1675 tarihinde evlilik gerçekleşti.[104] Sabatay beşinci ve son evliliğini gerçekleştirmişti. Dönme geleneği, Sabatay'ın son karısını asli ismiyle, Jochebed [Yocheved?] diye adlandırırken, Sabatay da, Joseph Philosophos'a yazdığı kısa bir mektupta ondan, "Ester, kız kardeşim, sevgilim, lekesizim olan karım Hadassah Mikhal ile iki oğlu İsmail ve Abraham" diye bahseder. Mektup 1676 baharında yazılmıştır ve "İsrail ve Yahuda Tanrısının Mesihi" diye imzalanmıştır.[105] İmza, bir önceki yıl takipçilerine "inancımı gömün" dedikten sonra Sabatay'ın moralini yeniden kazandığını göstermektedir.

1676'daki Hamursuz Bayramı'ndan kısa bir süre sonra, Sabatay, başka kentlerdeki Yahudi cemaatlerine başka mektuplar ve notlar gönderir. Ölümünden kısa bir müddet önce gönderdiği mektupların birinden onun deruni hayatının başka bir yönünü görebiliyoruz. Mektup iki kısımdan oluşmaktadır; ikinci kısım, Sofya'daki de dahil,[106] farklı cemaatlere yazılan önceki talimat içeren mektubun bir kopyası görünümündedir. "Sofya'daki inancın bütün erkeklerine" hitap edilen bu mektupta, onlara, Mısır'daki bütün ihtişamını bildirmeye gelecek bir elçi gönderdiğini söylemektedir.[107] Onlardan, onun adına konuşacak elçinin söylediği her şeye itaat etmelerini istemektedir. Kendisine de, "Benden başka hiçbir Tanrı yok" diyerek bir tanrısallık da atfetmektedir. Eğer elçiye itaat ederlerse, onlara, yükselecekleri ve hazinelerini dolduracakları vaadinde bulunmaktadır. Mektubu da, "İsrail ve Yahuda Tanrısının kutsanmışı, Sabatay Mehmed Sevi" diye imzalar.

Mektubun ilk kısmı, Berat'taki takipçilerine hitap eden ve onlardan "acele edip" ona, "Rosh ha-Shana [Yahudi Yeni Yılı] ve

103. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 850-851.

104. Yalman, "Tarihin Esrarengiz Bir Sayfası".

105. Arezzolu Baruch'tan alıntılayan Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 889.

106. Mektuba dair bir değerlendirme için bkz. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 915.

107. İbranicede Mısır için kullanılan Misrayim kelimesini iki parça olarak, *mesar yam* (kelime anlamıyla boğaz) diye yazar. Amarillo, bunun Arnavutluk kıyılarını işaret ettiğini düşünür. Scholem, Mısır'a gönderme yaptığı fikrindedir, çünkü Sabatay Musa'nın rolünü üstlenmektedir. Bkz. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 915.

Yom-Kippur [Kefaret Günü] için bir dua kitabı" göndermelerini isteyen küçük bir notu içerir. Bu not da, "İsrail ve Yahuda Tanrısının Mesihi, Sabatay Sevi" diye imzalanmıştır. Nota eklenmiş bir mektupta da, takipçilerinden, onlara gönderdiği elçiye itaat etmelerini ister. "Benden başka hiçbir Tanrı yok" gibi ifadeleri, kendisini "*Ene'l-hak*" diyen uzun bir Hallaccı sufi geleneğe yerleştirebilecek olan ifadeleri de eklemekten çekinmez. Hayatının sonuna doğru kendisini tanrısallaştırma fikrini içselleştirmiş görünmektedir. Bu kez mektubu yine "Sabatay Sevi" diye imzalar.

Sabatay'ın o zamana kadar bir dua kitabı edinmek için niye beklediği merak uyandırıcı bir husustur. Belki de "sapkın" uygulamalara giriştiği gerekçesiyle tutuklandığı Kuruçeşme hadisesinden dolayı, görünür birtakım faaliyetlerden kendisini geri çekmiş olmalıdır. Bir suçtan dolayı cezalandırılmak için sürgüne gönderildiği için de, gözetim altında olmuş ve davranışlarına dikkat etmiş olmalıdır. Dua kitabının kendisine ulaşıp ulaşmadığını bilmiyoruz; çünkü bu talebinden kısa bir müddet sonra hayatını kaybetti.

Hayatının son günlerinde Sabatay'ın sürgünden kurtulma ve halkının nihai selameti umutları bir kez daha en alt seviyeye inmiş görünmektedir. Karillo yanında bir başka mühtediyle onu ölümünden on iki gün önce, 5 Eylül 1676'da ziyaret eder. Cardozo bu mühtediyle 1682'de görüşmüştür. Onun şahitliğine göre, kurtuluşundan umudunu kesen Sabatay, onları kıyıya götürmüş ve neredeyse "inancımı kalplerinize gömün" sözünü hatırlatırcasına, onlardan, artık kendisine inanmamalarını istemiştir. "Artık herkes evine dönsün. Daha bana ne kadar tutunabilirsiniz? Belki de kıyıdaki o kayanın altındakini görebilene kadar" dediği rivayet edilmektedir.[108] Bu ifadeden dolayı Scholem, Sabatay'ın "Başarısızlığının bilincinde olarak, umutsuzluk halinde öldüğünü" düşünür. Aslına bakılırsa, Sabatay'ın halet-i ruhiyesi sürekli olarak değiştiğinden, bu iddiada bulunmak zor görünmektedir.

Üç yıllık sürgünün onu moral olarak yorduğu ve fiziksel olarak da hasta ettiği doğrudur. Dönme gruplarından biri, onun, bir buçuk aydan fazla süren yüksek ateşten öldüğünü aktarır.[109] Bu iddiaya göre, onu yüksek ateşten acı çekerken bulan Yakub Çelebi, Sabatay'ı ziyaret eden son kişidir. Sabatay, 16 (veya 17) Eylül 1676'da, bir Kefaret Günü, ihtidasından tam olarak on yıl sonra, ölüm döşeğinde karısı yanı başındayken, elli yaşında öldü. Bir

108. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 917.

109. Oruç, "Dönmelik Nasıl Çıktı?" 26 Mayıs 1927.

efsaneye göre, bir mağaraya gitti ve yok oldu ya da göğe yükseldi. Arezzolu Baruch, kardeşini, karısını ve ortadan kaybolmadan birkaç gün önce kendisiyle olan hahamları çağırdığını ve onlara "Kefaret Günü, *ne'ilah* zamanında öleceğim. Beni kıyıda kendim için hazırladığım mağaraya götürün. Üçüncü gün kardeşim mağaraya gelsin" dediğini aktarır. Kardeşi mağaraya gittiğinde, ejderhalar girişi korumaktadır. İçeri girdiğinde mağarayı boş bulur. "Mağarada ne Efendimiz ne de başka bir şey vardı; ışıktan başka bir şey yoktu"[110] der.

Ülgün kalesinin dizdarı tarafından imzalanan, 27 Ekim 1676 tarihli ilginç bir Osmanlı belgesi, Sabatay'ın ölümüne kadar Osmanlı'dan maaş aldığını gösterir. Belgede, dizdar, Aziz Mehmed'in müteveffa olduğunu ve maaşının kesildiğini belirtir.[111] Bu, daha önceki varsayımlarımızın aksine, Sabatay'ın sürgünden sonra Osmanlı otoritelerinin gözünden tamamıyla düşmediğini göstermesi bakımından ilginçtir.

Mesihin ölümü, ihtidasından sonra takipçileri için başka bir şok ve paradokstu. Nathan da dahil birçokları, bir müddet haberi gizli tuttu ve bunun "gerçek bir ölüm" olmadığı fikrini öne sürene kadar sessiz kaldı. Bir sonraki bölümde de ele alınacağı üzere, birkaç yıl içinde, takipçileri tarafından Sabataycı gayb doktrini geliştirildi. Cardozo, haberi işittiğinde Edirne'deydi. Haham Jacob Aşkanazi'ye giderek "Sabatay Sevi öldü. İlahınız buna ne der?" diye sordu. O da ironik bir şekilde "Eğer Sabatay Sevi öldüyse, kendinize başka bir Tanrı bulmanız iyi olur" cevabını verdi.[112]

Aziz Mehmed resmen Müslüman'dı; dolayısıyla normal bir Müslüman için düzenlediği gibi bir cenaze merasimi düzenlenmeli ve öldüğü yere gömülmeliydi. Ben-Zwi onun Berat'ta gömüldüğünü iddia ederken (Scholem dahil) birçok uzman, gömüldüğü yerin Ülgün olduğunu düşünür.[113] Yakub Çelebi'nin halefi Mustafa Efendi, 1690'larda Mekke'de hac görevini yerine getirir-

110. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 919-920. De la Croix, bazı takipçilerinin onun 10 Eylül'de kaybolduğunu düşündüklerini ileri sürer. Bkz. De la Croix, *Memoires*, s. 384.

111. BOA, KK, #3418, p. 51 ve BOA, KK, #3417, vr. 26b. Alıntılayan Afyoncu, *Sahte Mesih*, s. 151 ve 170.

112. Abraham Miguel Cardozo, *Selected Writings*, çev. David Halperin, New York: Paulist Press, 2001, s. 280.

113. Yitshak Ben-Zwi, "The Place of the Sabbatai Sevi's Tomb, and the Sabbatean Sect in Albania", *Studies and Documents*'i içinde, Kudüs, 1966, 545-555. Bu iddia günümüzdeki Berat belediyesi tarafından da tekrar edilmiş durumdadır. Kentin resmi web sitesinde, kentteki Halveti asitanesi yakınında Sabatay'ın mezarının da bulunduğu belirtilir.

ken, Ülgün'den, Aziz Mehmed'e dair iyi anıları olan ve onun kabriyle ilgili hikâyeler anlatan hacılarla karşılaşır.[114] "Yahudilerin saflıklarından ve boş umutlarından" bahseden Basnage, Sabataycıların Aziz Mehmed'in kabrini ziyaret ettiklerini, hatta "kabirle konuştuklarını" söyler.[115] Benzer şekilde 1880'den kısa bir makale, Ülgün'deki yaşlıların, kim olduğunu bilmedikleri bir "kutsal şahsın" mezarını ziyarete gelen ve mezarın üstüne çiçekle taş koyan tanımadıkları ziyaretçilerden bahsettiklerini gösterir.[116] Bu mezarın, İzmir'deki evine benzer şekilde, ileriki asırlardaki takipçileri tarafından bir *lieu de memoir*'a dönüştürüldüğü görülmektedir.

Ancak bugün Arnavutluk ile Karadağ'da Aziz Mehmed'e atfedilen birkaç türbe vardır. Bunlar yerel nüfus tarafından sufi türbeleri olarak bilinmekte ve oradaki Müslümanlar tarafından saygı görmektedir. Hasluck, Hıristiyan ve Müslüman "tapınaklar"ın "muğlak"laşabileceğinden ve bu muğlaklığın, sayısız mekânın her iki inançtan halk tarafından kullanılmasına yol açtığından bahseder.[117] Sabatay'ın mezarı için de görünen durum budur. Mezarın yerini belirlemek için sayısız çabaya girişilmiş; lakin hiçbir netice elde edilememişir. Sabatay'ın hayatının son döneminde Arnavutluk'un kuzeyinde bir yer olan Tomor'a taşındığına ve orada öldüğüne dair yerel bir efsane de vardır. Bugün orada küçük bir Dönme cemaati mevcuttur ve yerel Müslümanlar tarafından da ziyaret edilen Aziz Mehmed Efendi Türbesi'ne saygı göstermektedirler. Çalışmanın bu noktasında, Schwartz'ın varsayımının daha makul olduğunu düşündüğümü belirtmek isterim. Ona göre, Sabatay'ın gömülmesinin en muhtemel olduğu yer, Ülgün'deki Murat Dede Türbesi'dir. Ancak türbenin günümüzdeki türbedarları, oranın, Sabatay'ın değil, bir Arnavut velinin türbesi olduğunda ısrarlıdır.[118] Bir Ülgün sakini bana, bu "Murat Dede Türbesi"nin, Sabatay'ın türbesi olabileceğini; çünkü yerel halkın, orasının, "gündüz Müslüman ve gece de Yahudi" birisinin türbesi olduğundan bahsettiğini söyledi.

114. Oruç, "Dönmelik Nasıl Çıktı?". 30 Mayıs 1927.

115. De Beauval J. Basnage, *Histoire Juives depuis Jesus Christ jusqu'au Present*, Rotterdam: A La Haye, 1716, XIV, s. 788.

116. Anonim, "Das Grab in Dulcigno," *Allgemeine Zeitung des Judentums*, 39 (1880): s. 620-621.

117. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, II, s. 570.

118. Stephen Schwartz, *Sarajevo Rose: A Balkan Jewish Notebook*, Londra: Saqi, 2005, s. 223.

Cenaze merasimi sona erdiğinde, Sabatay Mehmed Sevi'nin kardeşi Elijah Sabatay'ın eşi ile çocuklarını Selanik'e, ardından da Edirne'ye götürdü. Sabatay sürgündeyken, çoğu takipçisi, 20. yüzyıla kadar Sabataycı faaliyetler için önemli bir merkez olarak hizmet eden bir kentte, Selanik'te toplanmaya başlamıştı. "Başarısız kehanet" tezlerinin de gösterdiği üzere, Sabatay'ın ölümü, takipçilerinin inancının "yanlışlanması" anlamına gelmedi; çünkü onlar bir kehanetin başarısını tarihsel başarı ile ölçmüyorlardı.

4

İktidar, sahihlik ve liderlik

Gerçekleşmeyen kehanet ve Dönme mezheplerinin ortaya çıkışı

Sabatay Mehmed Sevi, takipçileri için bundan sonra ne olacağını açıklığa kavuşturamadan bu hayata veda etti. Kuzey Arnavutluk'un ücra bir bölgesinde ailesi ile arkadaşlarından uzakta öldüğünde, küçük bir Müslüman mühtedi grubu ile kendisine hâlâ inanan Yahudi kripto-Sabataycı kimseler arasında, mirasının muğlaklığı nedeniyle bir çekişme yaşanmaya başlamıştı. Bu karmaşa, sadece Sabataycı inanç sisteminin çeşitli gruplar tarafından farklı farklı yorumlanmasından kaynaklanmıyordu; ayrıca, vaat edilen kehanetlerin yerine gelmediği görüldükten sonra cemaatin kendine seçtiği yeni hayat tarzı ve hayatta kalma stratejilerinden de kaynaklanıyordu. Mesihin ölüm haberi, diğer Sabataycı cemaatlere birkaç ay içinde ulaştı. Nathan dahil, birçok takipçisi, bu konu hakkında bir süre hiç konuşmadı. Bu halet-i ruhiye, *suskunluğun yükü*nün önemli dönüm noktalarından birisiydi.

Sabatay hayattayken kanlı-canlı bir mesihe ve karizmatik bir lidere inanç, takipçileri bir arada tutmaya yeterli oluyordu; çünkü mesihin vaatleri ve bu vaade erişileceği inancı, çok güçlüydü. Kurtarıcının ölümüyle birlikte, bu büyük umutların yerini derin endişeler aldı. Ancak tarihteki başka dini ve mesihçi gruplarda da görüldüğü gibi, Sabatay'ın takipçileri de, ortadan yok olup gitmek yerine hayatta kalmak için yeni stratejiler geliştirdi.

Vaadi gerçekleşmemiş kehanetler konusunda en etkili çalışmalardan birisi olan, Festinger ve arkadaşlarının yaptığı çalışmadır; söz konusu çalışma, mesih öldükten sonra Sabataycıların başına gelenleri anlamamıza yardım edebilir.[1] Çalış-

1. Festinger ve arkadaşları, kült liderinin, onlara, 1950'lerde dünyayı vuracak büyük bir tufanın olacağını ve bu hadiseden önce, takipçilerini kurtarmaya bir uzaygemisinin geleceğini söyleyen bir uçan daire kültü üzerinde çalışır. Belirtilen zamanda hadise gerçekleşmeyince, grup üyeleri dualarının dünyayı kurtardığını, bu nedenle de "zamanın sonu"nun gelmediğini düşünür. Bkz. Leon Festinger ve diğerleri, *When Prophecy Fails*, New York: Harper & Row, 1956.

mada, vaadi gerçekleşmemiş kehanetlerden veya kehanetin "yanlışlanması"ndan sonra, kehanete inananların, vaat ile gerçeklik arasında "bilişsel bir uyumsuzluk" yaşadıkları iddia edilir. Bu uyumsuzluğu gidermek amacıyla mezhep üyeleri, kendi hayal kırıklıklarını hafifletmek için, inançlarını terk etmek yerine mezheplerini yayma çabalarına girer. Bu örneksel çalışma, çeşitli mesihçi ve binyılcı grupları çözümlemek için sıklıkla kullanılmaktadır.[2]

"Vaadi gerçekleşmemiş kehanetler" konusunda on yedi farklı vakayı inceleyen Dawson da, genel olarak Festinger ile grubunun çalışmasının sonucunu teyit eder: Birçok grup, kehanetin vaadinin gerçekleşmemiş olmasını kaldırabilecek bir yola girmektedir. Lakin Dawson'a göre, söz konusu grupların niye ve nasıl ayakta kaldıkları, Festinger ve arkadaşlarının işaret ettiğinden çok daha karmaşıktır. Dawson, uyarlanma stratejilerinin etkili oluşunu değerlendirirken dikkate alınması gereken en az altı unsur olduğunu belirtir: grup desteği; liderliğin rolü; grubun ideolojik sisteminin kapsamı ve gelişmişliği; vaat edilen kehanetlerin doğası ve kehanetlerin öngördüğü eylemlerin türü; kehanet tecrübesini ve vaadinin gerçekleşmemesini biçimlendiren ritüelin rolü; ve son olarak, grup tarafından benimsenen uyarlama stratejilerini belirleyen çeşitli örgütsel etkenler ile grupların kehanetin vaadini gerçekleştirememesiyle baş edebilme yetenekleri.[3] Melton ise, gerçekleşmeyen kehanetleri açıklamak için "manevileşme" adını verdiği başka bir model geliştirir. Ona göre, "Bir grup, tedrici olarak, [vaadin] zamanlamasındaki bir hatayı kaldırabilirken, *'manevileşme' süreci vasıtasıyla nihai ve hayli direngen bir yeniden kavrayış sağlanmaktadır.*"[4]

Festinger ile arkadaşlarının yaklaşımının hayli pozitivist olduğunu; özneleri, irrasyonel ve kavrayışlarının ötesinde güçler tarafından harekete geçmiş kimseler olarak sunduğunu düşünen

2. Festinger'e karşı çıkan J. F. Zygmunt, belirli bir kehanetin tutmamasının, çeşitli açılardan dini bir hareketin başarısını tehdit ettiğini ileri sürer. Ona göre, kehanetin başarısızlığına üç tepki vardır: uyarlanma, yeniden teyit ve yeniden değerlendirme. Bkz. Zygmunt, "When Prophecies Fail", *American Behavioral Scientist*, 16 (1972): s.245-268. Benzer şekilde, R. Balch ve diğerleri de, başarısızlığın üyelerin inancını güçlendirdiğine veya onları kültlerini yayma çabasına sürüklediğine dair hiçbir kanıt olmadığını ileri sürer. Aksine, kehanetin teyit olmaması, grup üyelerini "fena sarsar" ve "morallerini bozar". Balch, "When the Bombs Drop: Reactions to Disconfirmed Prophecy in a Millennial Sect", *Sociological Perspective*, 2 (1983): s. 137-158.

3. L. Dawson, "When Prophecy Fails and Faith Persists", *Nova Religio*, 3 (1999): s. 60-82.

4. J. Melton, "Spiritualization and Reaffirmation", *American Studies*, 26 (1985): s. 17-29.

Dein de, Melton'dan da ilham alarak, Lubavitchçileri inceler;[5] neticede, takipçilerin, çeşitli dış güçlerin edilgen bir alıcısı değil, birtakım *post hoc* rasyonelleştirmelere başvurarak kurtarıcılarının ölümünün üstesinden gelen etken failler olduğu sonucuna varır.[6]

Sabataycı hareket, kısmen hoşgörüsüz siyasi ve dini bir çevrede geliştiği –ve gelişmesine izin verildiği– için, söz konusu edilen grupların ortaya koyduğu sonuçlar açısından hayli farklıdır. Ne var ki, Festinger ve arkadaşlarının "inancı yayma çabaları"na vurgusu ile Melton'un "manevileşme" modeli, öldükten sonra, mesihin ve ihtidanın rolünü anlamamıza yardımcı olabilir. Bu süreçte, Sabatay'ın mesih oluşuna dair ampirik olarak sınanabilir inanç, onun manevi dünyada çok daha güçlü olduğuna dair doğaüstü –ve dolayısıyla yanlışlanamaz– bir inanca dönüşmüştür.

"Vaadi gerçekleşmemiş" karmaşık bir mesihçi mirası yüklenen Yahudi ve Müslüman Sabataycılar, kendilerini, gelecekleri açısından tamamıyla farklı olasılıklarla karşı karşıya buldu: Yahudi Sabataycılar ya hatalarını kabul ederek Yahudiliğe dönecekler veya Yahudiler arasında gizli-Sabataycı olarak kalacaklardı. Benzer şekilde, Müslüman Sabataycılar da ya imparatorluğu terk ederek Yahudiliğe dönecek veya Yahudiler arasında gizli-Sabataycılar olarak kalacaklardı. On yıl önce, 1666'da mesih İslam'a döndüğünde, o zaman hepsi de Yahudi olan takipçileri aynı ikilemle karşılaşmış ve çoğu Yahudiliğe dönmeyi veya Yahudiler arasında gizli-Sabataycı olmayı seçmişti. Yalnızca küçük bir grup takipçi, İslam'ı kabul ederek mesihlerinin izinden yürümüştü. Sabatay öldüğünde, o zamanlar daha çok Selanik, Edirne ve İzmir'de yaşayan Sabataycıların çoğu hâlâ Yahudi'ydi.

Yahudi bir çerçevede tecrit edilmiş ve münferit takipçiler olarak kalan Yahudi gizli-Sabataycıların tersine, Müslüman gizli-Sabataycılar, aşikâr nedenlerden dolayı, topluca yaşamayı tercih etti. Müslüman Sabataycılardan çok azı, o da Osmanlı İmparatorluğu'nu terk ederek, açıkça Yahudiliğe döndü. Bunların birçoğu, Müslümanlar arasında gizli Sabataycılar olarak kalmayı seçti. Müslüman Sabataycılar için en önemli mesele, öncelik-

5. Lubavitchçiler, 18. yüzyılda Rusya'da Shneur Zalman tarafından kurulan Hasidik hareketin bir koludur. Altıncı "rebbe" Yitzchak Schneersohn, 1940'ta New York'a yerleşir ve burada modern bir hareket başlatır. Damadı Menachem Mendel Schneersohn, bunu, güçlü mesihçi bir harekete dönüştürür. Ölümünden sonra, onun beklenen mesih olduğunu düşünen takipçileri, bir ikinci geliş teolojisi geliştirir ve postmesiyanik bir cemaat oluşturur.

6. Simon Dein, "What Really Happens When Prophecy Fails: The Case of Lubavitch", *Sociology of Religion*, 62: 3 (2001): s. 383-401.

le hareketin liderliğini kimin üstleneceği ve ikinci olarak, hahamların takibinden nasıl kaçınacakları ve üçüncü olarak da, Osmanlı toplumuyla ne oranda bütünleşecekleriydi. Bu konulara farklı tepkiler, aralarındaki gerilimin ana kaynağıydı ve nihayette Dönme ya da *maaminim* cemaati içinde hizipleşmelere yol açtı.

Bu dönem bütün olarak Osmanlı İmparatorluğu için de önemli bir dönemdi; çünkü imparatorluğun siyasi, dini ve etnik gövdesi 1680'lerden itibaren kökten değişmeye başlamıştı. 1683'te kadim "kızıl elma"ya ulaşarak uzak batıdaki toprakları elde etme rüyasının peşinden giden Osmanlı ordusu, batıya doğru ilerleyerek Habsburg İmparatorluğu'nun başkenti Viyana'yı kuşattı. Ancak sefer başarısızlıkla sonuçlandı; bundan sonra Osmanlı'nın batıyla ve Balkan topraklarıyla ilişkisi, geri dönüşü olmayacak şekilde değişti. Avrupalılar için bu başarısızlık, Türk "tehdidi"nin sona ermesine işaret ederken, Doğu Avrupalı ve Balkan Osmanlı tebaa için bölgedeki *Pax Ottomana*'nın sona doğru geldiğine işaret ediyordu. Bu algı, 1699'daki Karlofça Anlaşması'yla Osmanlı'nın, Avusturya, Polonya, Venedik ve Rusya'ya çok büyük toprak kaybıyla iyice pekişti. Dıştaki başarısızlıkların, imparatorluğun iç siyasetine de yansımaları oldu. Bozulmanın olumsuz sonuçlarını tersine çevirmek amacıyla bazı önlemler alındı. Başlangıcından beri Sabatay hadisesindeki ana aktörlerden birisi olan Sadrazam Kara Mustafa Paşa, Viyana seferindeki başarısızlığın cezası olarak idam edildi. Sabatay hadisesinin diğer önemli aktörü Vani Efendi, "küffar"a karşı savaşı desteklediği ve hatta kışkırttığı gerekçesiyle sürgün edildi. Birkaç yıl sonra, 1687'de, bizzat sultan, otuz dört yıllık saltanattan sonra, ulema ile ordunun hoşnutsuzluğu nedeniyle, tahtı kardeşi II. Süleyman'a bırakmak zorunda kaldı. II. Süleyman birkaç yıl sonra ölünce, (IV. Mehmed'in başka bir kardeşi) Sultan I. Mustafa yerine geçti ve hoşnutsuzların seslerinin duyulduğu 1703 Edirne İsyanı'na kadar tahtta kaldı. Bu isyandan sonra padişah azledildi ve Osmanlı tarihinde ilk kez bir şeyhülislam, isyanın kışkırtıcılarından Feyzullah Efendi boğularak öldürüldü. IV. Mehmed'in, 1703-1730 arasında hükümdar olacak olan oğlu III. Ahmed tahta geçti. Bu hadise, başka şeyler yanında, sofu Kadızadeli döneminin de sonunu işaret ediyordu. Üstelik Osmanlı Sarayı, neredeyse yarım yüzyıldan sonra, Edirne'den İstanbul'a taşındı ve 18. yüzyılda kentin yeniden önem kazanmasına yol açtı. Quataert'in de belirttiği üzere, oryantal despotizm argümanlarının aksine, bundan böyle padişahın gücü ve önemi o kadar azaldı ki padişah, "ilgili

kesimler"in tavsiyesini sormak ve "danışmanlar heyetine kulak vermek" zorunda kaldı.[7]

Bu siyasi gelişmelerin Osmanlı Yahudileri için sonuçlarından birisi, Aşkenazi ile Sefarad dünyaları arasında Doğu Avrupa'daki coğrafi sınırın, ileri ve geri değişmesi oldu; özellikle Polonya sınırı boyunca söz konusu iki dünya arasında fikirlerin ve nüfusun değiş-tokuşunda gözle görülür oranda artış yaşandı. Değişen sınırların kültürel ve toplumsal etkisi henüz yeterince çalışılmamış bir konudur. Bu kaotik siyasal ve askeri iklimin ortasında, sınırdan ve Osmanlı otoritelerinin yakın ilgisinden uzak Selanik, Dönmelerin, kendi paralel mesihçi evrenlerini geliştirebilecekleri ve Aşkenazi ile Sefarad dünyalarının sınırları boyunca gidip gelebilecekleri görece sakin bir mekândı.

Bu bölümde, Dönme cemaatinin oluşum döneminde ortaya çıkan olayları nakledeceğim ve cemaat içinde bölünmenin meydana gelerek Yakubi, Karakaş ve Kapancı diye üçe ayrıldığı 1720'lere kadarki hadiselerin tarihsel seyrini vermeye çalışacağım. Bu dönemde Dönmeler ve Yahudi Sabataycılar, hâlâ birbirleriyle yakın bir bağlantı içindeydi. Zaman içinde yalnızca Sabatay'ın değil Nathan'ın, Cardozo'nun ve Yakub Çelebi ile Mustafa Çelebi gibi diğer Dönme akillerin düşünce ve eylemlerine dayanan bir Dönme geleneği ile Kabalası oluşturuldu.

Dönme cemaatinin oluşum dönemine dair bir zaman çizelgesi oluşturmak, Sabataycılık çalışmalarının en zorlu taraflarından biridir. Yine de, Giriş'te de belirttiğim üzere, gazeteler, broşürler, şiirler, hatıralar, söyleşiler ve başka sözlü tarih materyalleri gibi 19. ve 20. yüzyıl Dönme kaynaklarını eleştirel olarak kullanarak, ilk olayların makul bir kronolojisini çıkarabilecek durumdayız. Mesihin ölümü, yeni liderlerin ortaya çıkışı, İslam'a iddia edilen kitlesel dönüş ve cemaat içinde bölünme gibi dönüm noktası hadiseler, başka hadiseleri yorumlarken nirengi noktam oldu.

Genel olarak ifade edilirse, dini cemaatlerin oluşum dönemleri sırasında, çoğu üye böyle bir cemaat oluşturma sürecinde olduklarını muhtemelen fark etmez. Cemaat yapısı ve ilkeleri billurlaştıkça cemaatin üyeleri önceki tarihlerine ilişkin olarak takvim icat etme eğilimine girerler. Dönmelerde de durum budur. Dolayısıyla, bu bölümün amaçlarından biri de, birbirlerine gevşek şekilde bağlı takipçilerin, mesihlerinin ölümünden sonra nasıl bilinçli ve içe kapalı bir cemaate dönüştüğünü çözümlemektir.

7. Donald Quataert, *The Ottoman Empire 1700-1922*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 43.

Yakubi mezhebinin doğuşu

Sabatay'ın zamanında önemli bir mesele ortaya çıktığında, bunlar, *ad hoc* düzenlemelerle veya mesihin doğrudan müdahalesiyle çözülürdü. Mesih öldükten sonra, yani mutlak bir otoritenin yokluğunda yeni bir sorun baş gösterdiğinde ne olacaktı? Sabatay'ın ölümünden önce, takipçileri zaten "Zamanın Sonu"nda olduklarına inanıyorlardı ve bir cemaat oluşturmak için kurumlar veya düzenlemelerle zaman harcamak gereksizdi. Zaman kurtuluş gelmeden geçip gittikçe, ortak kader, birbirlerine gevşek biçimde bağlı takipçileri mesih zamanında *ad hoc* bir tarzda yürürlüğe konan bazı ilkeler etrafında birleşmeye zorladı; bu, kült bir şahsiyet etrafında şekillenen birçok dinin gelişiminde de gözlemlenebilecek bir süreçtir.

Bu gelişmelerden sonra Selanik, 1924'teki Türkiye ile Yunanistan arasındaki mübadeleye kadar, Dönme faaliyetlerinin ana merkezi oldu.[8] Bir Karakaş geleneğine göre, Sabatay yaşarken, takipçilerinden bazılarını "seçti" ve onlara, Selanik'e giderek orada müjdeli havadisleri beklemelerini söyledi. Aynı geleneğe göre müjdeli havadis, Osman Baba'nın doğumunu duyuruyordu. Coğrafi ve kültürel olarak Selanik, Dönmeler için hayli uygun bir yerdi; bu, kentin, kısmen Osmanlı dini ve siyasi otoritesinden uzak bir konumda olması ve kısmen de "Balkanlar'ın Kudüs'ü" diye anılacak kadar önemli bir Yahudi nüfusu barındırması nedeniyleydi. Selanik'in seçilmesinin, uzun vadede, doğru karar olduğu görüldü; çünkü kent, 18. ve 19. yüzyıllarda imparatorluktaki askeri ve ekonomik felaketlerin çoğundan etkilenmedi ve 1912'ye kadar zarar görmedi. Dönmeler başta başka bir kenti tercih etmiş olsalardı, sonraki yüzyıllarda kaderleri tamamıyla farklı olabilirdi.

Gerçekleşmemiş kurtuluş vaadinden sonra liderlik meselesi ile bir cemaat oluşturmanın zorunluluğu, acil çözülmesi gereken konular oldu. Talmudcular ve haham Joseph Philosophos, Solomon Florentin ve Brasilia gibi çeşitli saygın liderler Selanik'tendi. Ancak başlarda aralarından hiçbiri cemaatin lideri olarak görülmedi. Sabatay'la bağları nedeniyle Philosophos ailesi adaylar arasında en avantajlı konumdaydı. Baba Joseph yerine, oğul Yakub Çelebi (Jacob Querido), yeni palazlanan Dönme cemaatinin lideri olarak ortaya çıktı.

Yakub'un otoritesi kız kardeşi Ayşe'nin şahadetiyle de teyit edildi. Rapoport-Albert'in de belirttiği gibi, bakir kızlar ile dullar,

8. Mübadelenin kısa bir tarihi için bkz. Mehmet Ali Gökaçtı, *Nüfus Mübadelesi*, İstanbul: İletişim, 2003.

mesihçi çevrelerde kehanetin yorumlanmasında evli kadınlardan daha "güvenilir" görülüyordu.[9] Ayşe de mesihin kutsal duluydu. Dönme geleneğine göre, Yakub ile Ayşe, Sabatay'ın sürgünde kabul ettiği son ziyaretçilerdi. Yakub, Selanik'e, Sabatay'ın kendisinin mesihin *halife*si (halefi) olarak atandığını teyit eden mektubuyla birlikte dönmüştü. Sabatay'ın ölümünden kısa bir müddet sonra Sabatay'ın kardeşi Elijah'la birlikte kente dönen Ayşe de, mektubu onayladı ve hatta mesihin ruhunun kardeşine geçtiğini iddia etti. Cardozo, Ayşe ile kardeşinin, kendilerini bir eve üç günlüğüne kapattığını; çıktıklarında Ayşe'nin, kardeşinin Sabatay'ın mesihçi ruhuyla birlikte yeniden doğduğunu iddia ettiğini aktarır.[10] Bazı itirazlara rağmen mektubun içeriği akiller tarafından onaylandı ve Yakub, Sabatay'ın halefi ilan edildi. Bazı tartışmalar üzerine, küçük bir muhalif grup Selanik'ten ayrılarak İzmir'e gitti. Otuz yıl kadar sonra diğerlerinden koparak kendi başlarına bir cemaat oluşturan Kapancı grubunun daha sonraki tezlerini hatırlatan görüşler ileri süren bu muhalifler, Sabatay'ın kısa bir müddet sonra ikinci kez zuhur edeceği fikrindeydi; bu nedenle ona bir halef atamak, zındıklığa denkti.

Öte yandan Sabataycılar, Yahudiler ile Müslümanların yakın gözetimi altındaydı. Yahudiler için sapkın, Müslümanlar için ise samimiyetsiz mühtedilerdi. Yalman'ın da belirttiği gibi, başlangıçta "İki yüz aile tam bir karmaşa içindeydi. İç tutarlılık nedeniyle değil dış baskı nedeniyle bir araya geldiler."[11] Yakub Çelebi ile akiller, cemaat üzerindeki kuşku bulutlarını dağıtmak için yeni stratejiler bulmak zorundaydı. Dönmelerin cemaat ilişkilerini düzenleyen On Sekiz Emir'de de buyrulduğu üzere, namazları cemaatle camide kılmak, sufi ayinlerine katılmak ve hacca gitmek gibi kamusal İslami ibadetlerine iştirak etmek konusunda daha titiz davranmaya karar verdiler. Özellikle cenaze törenleri, tam bir İslami hayat yaşadıklarını kanıtlamak için özenli bir biçimde düzenlendi.

Grup liderliğinin sağlam bir şekilde kurulmasıyla cemaatin içyapısı ve ilkeleri artık evrilmeye başlamıştı. "Vaadi gerçekleşmeyen kehanet" literatürünün de gösterdiği gibi, yaşadıkları bilişsel uyumsuzluğun üstesinden gelebilmek için Sabataycılar kendileri-

9. Ada Rapoport-Albert, "On the Position of Women in Sabbatianism", *Ha-Halom ve-Shivro* içinde, der. Rachel Elior, Kudüs: Hug le-Mahshevet Yisrael, 2000, s. 143-327.

10. Cardozo, *Selected Writings*, s. 87.

11. Yalman, "Tarihin Esrarengiz Bir Sayfası."

ne bir yol bulmak zorundaydı. Sabatay'ın fikirlerini kaynaştıran Nathan, Cardozo ve Dönme akilleri, zamanla melez, ama sistematik bir teoloji oluşturdu. Bu teolojiye göre, mesih ölmemişti, sadece insan gözünün göremeyeceği bir şekilde kaybolmuştu; zaman olgunlaşınca geri geleceği ve misyonunu tamamlayacağı bir tür *gayb* haline gelmişti. Bu teolojiyi oluşturma süreci, takipçilerinin eziyet ve sıkıntı dönemlerinde benzeri bir gayb olma ve ikinci geliş teolojisi geliştirildiği ilk Hıristiyanlık ile Şiiliğin tarihiyle çarpıcı benzerlikler gösterir. Bütün bu dini hareketler, belirli bir tarihsel hadiseyi referans noktası olarak alırken, asıl gücünü ise hadisenin paradoksal niteliğinden alan mistik bir inancı benimser.

Mesihin kurtuluşu getirmesine yardım etmek ve onun geri dönüşünü sağlamak amacıyla, Dönmeler, bir sonraki bölümde ele alınacağı üzere, bazıları On Sekiz Emir ile Akide'de tanımlanan mesihçi sorumluluklar yüklendi. Yakub'un halifeliği sırasında, bu emirler yanında, takipçilerin günlük hayatlarıyla ve hukuki meseleler, evlilik, boşanma, miras ve cemaat dayanışmasıyla ilgili başka düzenlemeler ve örgütlenmeler de oluşturuldu. Arif Oruç'un cemaatin ilk dönemine ilişkin aşağıdaki betimlemesi, sözel gelenekle de desteklenebildiğinden, gerçeğe hayli yakın bir tablo sunmaktadır:

> Yakub Çelebi, önce, cemaat üyelerini kontrol altına almak amacıyla bir idari komite oluşturdu. Üyeler arasındaki sorunlar bu komite tarafından karara bağlanacaktı. [Cemaatin] evlilik işlerini de örgütledi: Komite liderinin onayı olmadan hiç kimse evlenemeyecekti... Boşanma kesinlikle yasaktı. Miras meselelerini de kararlaştırdı ve kadınların mirastan eşit pay almalarını sağladı. Cemaat dayanışma sandığını her şeyin üzerine koydu. Herkes, sandığa, geliri oranında katkıda bulunacaktı. Dulların ve yetimlerin mirası, komite adına bir hami tarafından idare edilecekti. Çocuklar 18 yaşına eriştiğinde, liderlerinin elini öpecek ve özel bir ayinle kabilenin sırları kendisine izah edilecekti.[12]

Liderliğine dair ortaya çıkan bazı muhalefete rağmen, Yakub'un kendi kendine yeterli bir cemaat oluşturulmasındaki rolü tartışılmazdı. Hıristiyanlık için Aziz Pavlus neyse, Dönmelik için de Yakub oydu. Onun zamanında birbirlerine gevşekçe bağlı bir insan topluluğu, ölü bir mesihin travmasının üstesinden geldi ve yeni bir teolojiyle, kural ve kurumlarla, bilinçli bir mesihçi ce-

12. Oruç, "Dönmelik Nasıl Çıktı?", 25 Mayıs 1927.

maat haline geldi. Bu tür faaliyetleri aracılığıyla Yakub *suskunluğun yükü*nü kurumsallaştırdı. Cemaat otuz yıl içinde mezheplere bölünse de, bunlar da, daha sonraki yüzyıllarda bazı ufak değişikliklerle aynı Emirleri ve kurumları kullandı.

Dönmeler arasındaki Yahudi Sabataycılar

Sabatay sadece sınırlı sayıda takipçisinin İslam'a dönmesini istediğinden, öldüğünde, çoğu takipçisi hâlâ Yahudi'ydi. O zaman, Dönmeler ile Yahudi Sabataycılar arasındaki önemli farklardan biri, Yahudi Sabataycıların kendi Yahudi cemaatlerinde tecrit edilmiş kripto-Sabataycı hayatı yaşarken Dönmelerin geniş Osmanlı toplumu içinde cemaat olarak yaşamaya yönelmeleriydi. Karizmatik şahsiyetleri ve mistisizme dair bilgileriyle Gazzeli Nathan ile Abraham Cardozo, Yahudi Sabataycıların zirvesinde duruyordu. Her ikisi de, hayatları boyunca Dönmelerle iletişimlerini sürdürdü; Dönmelere, mesihin ihtidasının zorunluluğu, onun norm karşıtı eylemleri ve ikinci gelişi gibi paradoksların üstesinden gelmeleri için yardımcı oldular.

Gazzeli Nathan ve Luriacı Kabala

Scholem dahil Sabataycılığı çalışan pek çok uzman, Sabataycı harekete yol açan şeyin, Nathan aracılığıyla Sabataycı zihinlere zerk edilen Luriacı Kabala olduğunu ileri sürdü. Sonraları başka uzmanlar, Sabatay'ın Luriacı Kabala'ya dair bilgisinin sınırlı olduğunu gösterdi. Örneğin, Elqayam, Sabataycı geleneğin, Luriacı Kabala'dan ziyade Bizans döneminin vecdi Kabala'sma daha yakın olduğunu iddia etti.[13] 16. yüzyılın sonundan 18. yüzyılın başına kadarki Kabalacı literatürün tamamım analiz eden Gries de, Luriacı literatürün kitlesel etkisinin, ancak Sabataycılıktan sonra görülebileceği sonucuna vardı. Gries, Luriacı materyal dahil popüler Kabala öğretilerinin yayılmasının, Sabataycılığın nedeni değil neticesi olabileceğini ileri sürdü.[14] Benzer şekilde, Idel ise, 17. yüzyılın sonuna kadar yaygın olarak bilinmediğinden, Sabatay'ın Luriacılıktan haberdar olmadığını iddia etti.[15] Idel'e göre, Jo-

13. Elqayam, "Sabbatai Sevi's Holy Zohar."

14. Ze'ev Gries, "The Fashioning of Hanhagot (Regimen Vitae) Literature at the End of the Sixteenth Century and during the Seventeenth Century" [İbranice], *Tarbiz*, 56 (1987): s. 561-563.

15. Idel, "One from a Town and Two from a Family."

seph Aşkenazi'nin etrafında gelişen 13. yüzyıl sonlarının Kabalası, Sabatay'ın kendisinin mesih olduğuna dair inancına her şeyden daha fazla katkıda bulunmuş olmalıydı. Idel, ayrıca, mesihçi sembolleri olan Satürn'le (İbranicede "Sabatay" veya "Satürn" aynı anlama gelebilmektedir) ilgili astrolojik kavramların, Sabataycı fikirlerin zeminini oluşturmada Luriacı kavramlardan çok daha önemli olduğunu iddia etti.[16] Scholem'in mistisizm ile mesihçiliğin birbirleriyle uyuşmayan dini eğilimler olduğuna dair düşüncesinin aksine, Idel, bunların yakından ilişkili manevi olgular olduğunu öne sürdü. Ona göre, Sabataycılık dahil mesihçilik, mistik tecrübelerden ortaya çıkmaktaydı. Teosofik, vecdi ve tılsımcı olmak üzere üç ayrı tip mesihçilik arasında ayrım yapan Idel, başlangıcından itibaren Kabala'nın mesihçi bir yönelime sahip olduğunu ileri sürdü.[17] Wolfson Luriacı Kabala'nın Sabataycı hareketin yayılmasında önemli olduğuna inanmasına rağmen, Sabatay ile yakın çevresinin, Yahudi mistik ve mesihçi bir çerçevede astrolojiye ve "Satürn"ün anlamına dair derin bir bilgiye sahip olduklarını da gösterdi. Wolfson'un tezini destekleyen çağdaş bir Dönme mezar taşı, astrolojiye devam eden ilgilerini ve kozmolojilerinde Satürn'ün merkeziliğini gösterir (Figür 4.1). Wolfson'a göre, hem Kabalist ve hem de genel astrolojik fikirlerin etkisi, hem melankoliyi ve hem de dehayı simgeleyen Satürn/Sabatay gezegeni/ismi çevresinde döner.[18] Luriacı Kabala konusunun abartıldığını düşünen Goldish, Sabataycı hareketin odağını, Luriacılık teolojisinden 17. yüzyılda yaygın kehanetlere doğru değiştirir[19] ki bu başka bir yerde de ele aldığım üzere, tarihsel gerçekliğe daha yakın olduğunu düşündüğüm bir yaklaşımdır.[20]

Bana göre, Nathan'ın Yahudi cemaatlerine gönderdiği Luriacılıktan ilham alan mektuplar Sabataycılığın yayılmasında etkili olmuşsa da, Luriacılık hareketin hızla yayılmasının arkasındaki ana neden değildi. Daha önce de üzerinde durulduğu üzere, Filistin'de kısa bir beraberlikleri haricinde, Nathan Sabatay'la çok fazla vakit geçirmemişti; bu nedenle, onun Sabatay üzerinde çok fazla etkisi olamazdı. Ancak Nathan'ın Dönmeler arasında-

16. Idel, "Saturn and Sabbatai Tzevi."

17. Idel, *Messianic Mystics*, s. 27-28, 183-211.

18. Wolfson, "The Engenderment of Messianic Politics".

19. Goldish, *Sabbatean Prophets*, 3. Bölüm.

20. Sisman, "Global Crisis, Puritanism and Prophecy".



Figür 4.1 – Mezar taşı: Sabatay Sevi ile takipçilerini yansıtan, Satürn ve diğer yıldızlar. Bülbülderesi Mezarlığı, İstanbul. Yazarın izniyle.

ki faaliyetleri sayesinde, Luriacılık, Sabatay'ın ihtidasından –daha çok da ölümünden– sonra Dönme teolojisinin bir parçası oldu. Bu nedenle, Nathan'ın daha sonraki Dönme teolojisinin oluşumundaki rolü, Sabataycı hareketin yayılmasındaki rolünden çok daha önemlidir. Nathan'ın fikirlerinin Dönme teolojisine girdiği kanallardan birisi, Nathan'ın öğrencisi olan ve Dönme cemaatinin ilk lideri olarak hizmet eden Joseph Philosophos'tu.

Nathan, Uluhiyet'in sırrı, ihtida ve kurtuluş konularında Sabatay'dan farklı düşünüyordu. Daha önce de değinildiği üzere, Sabatay onu "büyük ve muazzam bir yasağa ihanet" ettiği için, yani Uluhiyet'in "sır"rını başkalarına ifşa ettiği için azarlamıştı.[21] Ekim 1669 tarihli, Nathan tarafından kopyalanan mektuplarından birisinde, Sabatay, Nathan ile arkadaşı Samuel Gandoor'dan gelip kendisini görmelerini ister. Ziyaret ettiklerinde de, Nathan'ı, kendisinin "kutsallığının bozulması"nın sebebi olmakla ve

21. Liebes, "Sabbatai Sevi's Religious Faith", s. 111.

Uluhiyet'in "sır"rını yanlış anlamakla suçlar. Sabatay başka bir mektubunda da, Nathan'm onun yasaklarını ihlal ettiğini, kendi kendine kötülük yaptığını ve Sabatay'ın ruhuna işkence çektirdiğini yazar.[22]

Nathan, "sır"rı ifşa etmeden önce eserlerinin çoğunu vermiş ve 1670'lerde Edirne ile Selanik'te Sabataycı çevreye kabul edilmişti. Yazılarında Nathan, *kelippa* (kötü kabuk) kelimesini hiç kullanmayan Sabatay'm aksine, Luriacı şemayı da kullanarak, ihtidayı, mesihin, kurtarmak için değil, nihai yıkımını hızlandırmak için "gentile" dünyasına girdiği "kutsal bir hile" olarak yorumlamıştı. Bu fiiliyle mesih, son ve en büyük *kelippa*'yı kurtaracak ve kurtuluşu getirecekti. Dolayısıyla, sıradan bir takipçinin ihtida etmesine gerek yoktu; çünkü mesih, bu görevi, bütün takipçileri adına zaten ifa etmişti. Nathan, Tikkunei Zohar'da, Sabatay'm sarık sarmasına bir gönderme bulur; burada, mesih, "dış kıyafeti kötü olsa da, içiyle iyi" şeklinde resmedilmektedir.[23] Sabatay'ı, önce firavunun evinde yaşayan Musa'ya benzetir; orada sultanı dinine döndürecek ve nihai kurtuluştan önce onun sarığını kendi başına geçirecektir. Mesih, İsrail'e karşı birçok zulümden sorumlu olan Edom'a, yani Hıristiyanlara karşı savaşmak için sultanın ordusunu kullanacaktır. Nathan için, iyi ile kötü arasındaki kozmik mücadele, nihai evresinde, hayli karmaşık ve paradoksal bir biçim alır. Bu nedenle kutsalın gücü kirli olanın içine girecek, iyi de kötünün biçimini alacaktı. Kurtuluş gelmekteydi; ama henüz tamamlanmaktan uzaktı. *Şehina* topraktan yükselmeye başlamış, ancak tamamıyla onarılmamıştı.[24] Benzer şekilde çağdaş Dönmeler de, Sabatay'm kurtuluşa dair müjdeli haberler getirdiğine ve takipçilerine, ikinci gelişine kadar tamamlanmasını beklemelerini söylediğine inanır. Son dönem Dönme geleneğinde –özellikle de On Sekiz Emir'in formülasyonunda– bulunan bu Luriacı fikirlerin çoğu, Nathan'ın Dönme teolojisindeki etkisinin düzeyini gösterir.

Sabatay'ın ölümünden sonra Nathan sessiz kalmayı tercih etti ve bir müddet takipçilerinden uzak kaldı. Hayatının sonuna doğru Sofya'ya yerleşti ve halkla teması giderek kesti. Mesihin ölümündeki paradoksu açıklamak zorundaydı. Sabatay'ın sadece

22. Amarillo, "Sabbatean Documents", s. 268.

23. Nathan'ın Samuel Primo'ya mektubu, zikreden Amarillo, "Sabbatean Documents".

24. Rena Molho ve Rivka Shatz, "A Sabbatean Commentary on Lekh-Lekha" [İbranice], *Sefunot*, (1963), s. 478.

"kaybolduğu"nu ya da göklere çekildiği ve ikinci bir gelişi olacağı teorisini benimsedi. Üç yıl boyunca Nathan'ın sekreterliğini yapmış olan, Yahudi bir Sabataycı Israel Hazzan, öğretilerinin çoğunu kaydetti ve diğer takipçilere aktardı. Nathan'ın fikirlerinin çoğu o yıllarda oluşmakta olan Dönme Kabala'sına katkıda bulundu. Nathan 11 Ocak 1680'de Üsküp'te öldü. Mezarı bir azizin mezarı gibi saygı gördü ve Sabataycı nesiller orayı ziyaret etti. Nathan aynı zamanda 20. yüzyıla kadar Osmanlı Yahudileri arasında da saygı gören bir şahsiyetti.[25] Mezarı İkinci Dünya Savaşı sırasında tahrip oldu. Bize bir kez daha *suskunluğun yükü* felsefesini hatırlatan bir şekilde, mezar taşında şu yazmaktadır: "Kutsal Işık –onu övecek yorumda bulunmadım, çünkü onun için *suskunluk övgüdür* [italik yazara aittir]... günahının cezası çekilmiştir."[26]

Miguel Cardozo ve "İkinci Geliş" teolojisi

Nathan'a benzer şekilde Abraham Miguel Cardozo da ilahi bir planın parçası olarak mesihin ihtidasının zorunluluğuna inandı; ancak Nathan'ın tersine, Sabatay'ın takipçilerinin sürekli ihtida etmesine karşı hoşnutsuzluğunu da ifade etti. 1627'de bir Marrano ailede doğmuş ve 1648'de İspanya'yı ağabeyi Fernando ile birlikte terk ederek Venedik'e yerleşmişti; Venedik'te tekrar Yahudiliğe döndü. Fernando İshak, Miguel de Abraham adını aldı.[27] Abraham Sabatay'ı duyduğundan beri onun güvenilir bir takipçisi ve destekçisi oldu. Sabatay'ın "mürtet"liğini, İsa'nın çarmıha gerilmesine yakın bir şey olarak, "mesihin kendini kurban etmesi" olarak gördü ve bu şekilde meşrulaştırdı; çünkü Sabatay'ın ihtidasının amacı, vekâleten yerine getirilmiş bir kefaret edimi olarak Yahudileri kurtarmaktı.[28]

Sabatay'la hiç karşılaşmasa da, Cardozo bol bol onun misyonunu savunan yazılar yazdı ve ikinci geliş teolojisinin gelişimine katkıda bulundu. 1674'te Yahudi otoriteler tarafından cemaatten kovuldu ve Tunus'a sürüldü; sonra İtalya'da Livorno'ya yer-

25. Jacob Barnai, "From Sabbateanism to Modernization: Ottoman Jewry on the Eve of the Ottoman Reforms and the Haskala", *Sephardi and Middle Eastern Jewries* içinde, der. Harvey Goldberg, Bloomington: Indiana University Press, 1996, s. 73-80.

26. Gershom Scholem, "Nathan", *Judaica*, online edisyon.

27. Isaac için bkz. Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto*; ve Abraham için bkz. Cardozo, *Selected Writings*.

28. Cardozo, *Selected Writings*, s. 87-88.

leşti. Ardından Osmanlı İmparatorluğu'na geldi ve bir yerden bir yere taşınarak, ölümüne kadar imparatorluk içinde yaşadı. Önce 1675'te İzmir'e geldi; ardından 1680'de İstanbul'a, oradan 1682'de Çanakkale'ye ve 1686'da tekrar İstanbul'a gitti; 1896'da Rodosçuk'taydı (Tekirdağ), 1697'de Edirne'de ve aynı yıl Rodosçuk ile İzmir'de. Bu arada Dönmelerle ve Yahudi Sabataycılarla hep iletişim halindeydi. Kasım 1681'de Sabatay'dan dul kalan Ayşe Cardozo'ya evlenme teklif etti; ancak bu evlilik gerçekleşmedi. Cardozo gittiği her yerde, hahamların direnciyle karşılaştı. Örneğin 1697'de Samuel Primo'nun teşvikiyle Edirne'den sürüldü ve Rodosçuk'a döndü.[29] İronik bir biçimde o zaman Edirne'nin başhahamı olan Samuel Primo, gizli bir Sabataycıydı; ancak kentteki açık Sabataycı faaliyetlere karşıydı. İzmir'deki Hollandalı tüccarların papazı olan Heyman, arkadaşı Gisbert Cuper'e yazdığı bir mektupta, Cardozo'yla 1706'da Kahire'de karşılaştığını yazar; Cardozo o zaman yüz yaşındaydı ve iki karısı vardı. Aynı yıl Cardozo İzmir'de yeğeni tarafından bıçaklanarak öldürüldü.[30]

Nathan ve çevresiyle rekabet içinde olan Cardozo, Uluhiyet'in "sır"rı konusunda kendi anlayışı ile Sabatay'ın anlayışı arasında hiçbir fark olmadığını iddia etti. İddiasını desteklemek amacıyla, risalelerinden birisi olan "Sırların En Büyüğü"nün (*Raza de-Razin*), bizzat Sabatay tarafından yazıldığını ileri sürdü. Ancak Liebes'in de gösterdiği gibi, bu metnin gerçek yazarı, Cardozo'dan başkası olamazdı ve metin Samuel Primo'ya bir reddiye olarak kaleme alınmıştı.[31]

Cardozo'nun eserlerinde, Uluhiyet'i ele alışında bir yandan *Ein-Sof* ile öte yandan *Sefirot* arasında, "yaşayan her şeyin ruhu" yer alıyordu. Cardozo Sabatay'ın Luriacı Kabala'yı reddettiğini de belirtiyordu. Bu fikirler, *Sefirot* ile Luriacı fikirleri merkeze alan Nathan'dan kökten farklıydı. Birçok açıdan Hıristiyan Teslis'ini andırır bir biçimde Cardozo, O (Kutsal Kral, İsrail'in Tanrısı), Şehina ve Kutsal Kadim Olan'ın bir ve aynı olduğuna inandı. "Yaşayan Her Şeyin Ruhu", bu üç "kutsal"ı birleştirmekteydi.[32] Ona göre, hakiki Uluhiyet *En-Sof* değil, *Keter Elyon*'du; birincisi, ancak, dünyayla hiçbir irtibatı olmayan salt edilgen bir güçtü.

29. Halperin'in Cardozo'nun *Selected Writings*'e Giriş'i, xxxi.

30. Gisbert Cuper, *Letters de Critique*, Amsterdam: Chez Francois L'Honoré, 1705, s. 396-399.

31. Liebes, *Studies in Jewish Myth*, s. 97.

32. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 901-903.

Cardozo'nun fikirleri kısa süre içinde Sabataycılar arasında revaç buldu. İkinci gelişe ve Keter Elyon'a dair bazı fikirlerinin izleri son dönem Dönme Kabala'smda görülebilir. Örneğin, bazı çağdaş Dönmeler, yılda bir dini bir meclis, *minyan*, toplarlar ve bir Keter duası yaparlar; bu da, Keter'in, Sabataycı kozmolojide en yüce "varlık" olduğunu gösterir. Ancak, bu kozmik alanlar yorumu, Sabatay'ın "sır" dediği şeyden farklıdır. Bu farklılıkların cemaatin bölünmesinde bir rolü olup olmadığı, hâlâ cevap bekleyen merak uyandırıcı bir başka sorudur. Bir Dönme grubu Nathancı yorumu yeğlerken diğeri de Cardozocu yorumu mu tercih etmiştir? Bilmiyoruz.

Mesihçi beklentilerin alevlenmesi

İlk nesilde Dönme hayatına katkıda bulunan birçok Yahudi Sabataycı vardı. Örneğin meşhur şair Israel Najara'nm torunu olan Jacob Najara, Dönmeler arasında yaşayan biriydi. Sabatay 1665'te Gazze'deyken Najara'yla buluştu ve Najara'yı "Kâhin" ilan etti; halbuki Najara Kitabı Mukaddes'teki şekliyle Harun'a kutsal kan bağıyla bağlı olduğuna inanılan Kâhinlerden [Cohenler'den] değildi. Najara Sabatay'ı 1671'de Edirne'de ziyaret etti ve mesihin ve kentteki takipçilerinin manevi hayatı konusunda bize hayli önemli veriler sunan bir anlatı bıraktı. Najara'nın büyükbabasının şiirleri ise Dönmeler tarafından yüzyıllardır şarkı olarak söylenmektedir.[33] Israel Hazzan da, yorumları, mesihin ölümünden sonra takipçilerinin hayatı ve inançları hakkında bilgiler sunan başka bir Yahudi Sabataycıdır. Scholem'in de belirttiği gibi, Hazzan, kendi ifadesiyle, ihtida "sınavı"ndan kaçınmıştır; ne var ki ihtidası talep edilen ve bunu kabul eden kimselerden saygıyla bahsetmektedir.[34] Arezzolu Baruch da, imparatorlukta Sabataycılarla bağlarını hep sürdürmüş etkili bir takipçiydi. 1682-1685 yılları arasında Abraham Ravigo grubunun bir üyesi olan Arezzolu, Sabatay hakkında, türünün günümüze kalmış en eski biyografisi olan *Zikhron le-Veit Yisrael* adında bir hagiografya yazmıştır.[35]

Öte yandan, Selanik cemaati hâlâ oluşum halindeyken ve ken-

33. Scholem, "The Crypto-Jewish Sect of the Dönmeh in Turkey", *Messianic Idea in Judaism* içinde, New York: Schocken Books, 1971, s. 148.

34. Scholem, "The Crypto-Jewish Sect of the Dönmeh in Turkey", *Messianic Idea in Judaism* içinde, s. 148.

35. Scholem, *Kabbalah*, New York: Quadrangle, 1974, s. 275.

di işleriyle meşgulken, Selanik dışındaki Sabataycı hareket de birçok değişiklikler yaşıyordu. Mayers'in de aktardığı gibi, Sabataycılar, 18. yüzyılda sayılarını ve etkilerini o derecede artırmıştır ki Doğu'nun ve Avrupa'daki çeşitli önemli kentlerin hahamları, onları lanetlemek zorunda kalmıştı.[36] O dönemlerde Avrupa'da Sabataycılık karşıtı olan en ünlü ve etkili hahamlar, Jacob Sasportas, Naphtali Cohen, Moses Hagiz ve Jacob Emden'di.[37]

17. yüzyılın son yıllarında Polonya'dan 120 civarında Sabataycı misyoner, başlarında Haham Judah Hasid ile, Bohemya, Moravya ve bütün bir Almanya ile Hollanda'yı dolaşarak Sabatay Sevi adına tövbe çağrısında bulundu.[38] Hasid, daha sonra, Hayim Malakh'la birlikte Kudüs'e gitti ve oraya yerleşerek mesihin ikinci gelişini bekledi. Haham Hasid, (günümüzde Ukrayna'da yer alan) Volhinya bölgesindeki Dubno'da doğan bir Sabataycı vaizdi. Sabatay'ın 1706'da ikinci gelişi için halkı hazırlamak amacıyla etkin olarak çalışan mistik (*Maggid*) birisiydi. 1697'de otuz bir aileden "kutsal bir cemaat", hep birlikte Kudüs'e taşınmaya ve orada mesihin zuhurunu beklemeye karar verdi. Grup, 1699'da Polonya'dan ayrıldı; birçok Yahudi Sabataycının yaşadığı Nikolsburg'ta (günümüzde Mikoluv'da) kısa bir mola verdi ve Morovya'ya ulaştı. Almanya ve Morovya'dan, Türkiye ile İtalya üzerinden Kudüs'e ulaşmak için yolculuk eden göçmen sayısının 1300'ü bulduğu ve bunlardan 500 kadarının yolda öldüğü belirtilmektedir. Hasid'in çevresi Türkiye'ye geldiğinde, Cardozo öğrencilerini yeni gelenlere karışmamaları konusunda uyardı. Hasid 14 Ekim 1700'de Kudüs'e ulaştı, ancak birkaç gün sonra aniden öldü. Bu "vaadi gerçekleşmemiş kehanet" takipçilerini umutsuzluğa düşürdüyse de, onları kente yerleşmekten alıkoymadı. Ancak Osmanlı Kudüs'ü, 20. yüzyıldan önce, siyasal ve ekonomik zorluklar nedeniyle, yaşaması kolay bir kent değildi. Sabatay karşıtı grup, nihayette, Hayim Malakh ile Sabataycı cemaatini kentten kovdu. Bu durum, bütün bir grubu krize soktu. Bazıları İslam'a dönerken bazıları da geri dönerek Almanya ve Polonya'daki diğer Yahudi Sabataycı gruplara katıldı.[39]

36. M. Mayers, *A Brief Account of the Zoharite Jews*, Cambridge: Printed by W. Metcalfe, 1826, s. 16-18.

37. Avrupa'daki Sabataycıların hahamlar tarafından uğradıkları zulümler için bkz. Elisheva Carlebach, *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moshe Hagis and the Sabbatian Controversy*, New York: Columbia University Press, 1990.

38. Mayers, *A Brief Account*, s. 17.

39. Scholem, "Judah Hassid ha-Levi", *Judaica*, online edisyon.

Birkaç yıl sonra bu kez İzmir'de mesihçi bir coşku baş gösterdi. Daniel Israel Bonafoux (1645-1710?), mesihin gelmesinin yakın olduğunu iddia etti. Bonafoux Selanik'te doğmuş ve İzmir'e yerleşerek Pinto Sinagogu'nda *hazzan* olarak hizmet etmişti. Sabatay'ın takipçisiydi ve ölümüne kadar da onun önde gelen bir inananı olarak kaldı. 1680'lerde birkaç yıllığına Selanik'e gitti ve *maaminim*'le (Sabatay'a inananlarla) kaynaştı. Fiilleri nedeniyle muhalifleri, onun İslam'a döndüğünü ve Selanik'te Dönmelere katıldığını iddia etti.[40] Bonafoux, Selanik'teki Dönme cemaati içindeki bölünmeden birkaç yıl sonra, 1695 civarlarında İzmir'e döndüğünde, sadece imparatorlukta değil Avrupa'da da yayılan vizyoner faaliyetleriyle mesihçi bir çalkantı yarattı.[41]

Bu sırada 1688'de İzmir'de, kentin ekonomik ve nüfus olarak büyümesini olağanüstü derecede etkileyen büyük bir deprem oldu. 18. yüzyıl boyunca da Yahudiler hem cemaat olarak ve hem de ekonomik olarak çalkantılar yaşadı. Gümrüklerde ve ticari bağlantılar açısından önemli mevkileri işgal etmeyi sürdürüyorlardı ve Avrupalı tüccarlar, bankerler ve konsoloslar için tercüman ve yerel acenteler olarak çalışıyorlardı. Ancak, yüzyılın ikinci yarısında sık sık yaşanan yangınlar, salgınlar ve güçlü depremler, kenti ve Yahudi cemaatini zayıflatırken, binlerce yoksul Yahudi de, *cortejos* (Yahudihane) adı verilen Yahudi cemaat evlerinde yaşamaya başlamıştı.

Bonafoux, Girit ve Sakız adaları ile İskenderiye dahil Ege etrafında etkin olan Cardozo'nun öğrencisiydi. Cardozo İzmir'i terk ettiğinde, arkasında, sonraki yirmi yıl boyunca mektuplaşarak temas halinde olacağı en az yirmi kişilik hayli örgütlü ve çok sadık bir öğrenci grubu bırakmıştı. Grubu her ikisi de otuzlu yaşlarında olan iki öğrenci yönetiyordu.[42] Yakubilerden kopan bir grup dahil bir avuç *maaminim*'in o dönemde İzmir'de yaşadığını belirtmek de gerekmektedir. Hem Bonafoux ve hem de söz konusu grup, yeni bir mesihten ziyade, zaten zuhur eden mesihin ikinci gelişini beklemenin gerekli olduğuna inanıyordu.

40. Scholem, "Daniel ben Israel Bonafoux", *Judaica*, online edisyon.

41. Avrupalı binyılcılar arasında yarattığı heyecan için bkz. Richard H. Popkin, "The Sabbatian Movement in Turkey (1703-1708) and Reverberations in Northern Europe", *Jewish Quarterly Review*, 94: 2 (2004): s. 300-317.

42. Bkz. Cardozo, *Selected Writings*, s. 72; ve Scholem, *Kabbalah*, s. 272. Bonafoux'nun bu iki öğrencisinden birisi, genç Elijah ha-Kohen Ittamari'ydi (ö.1727); bu genç, iki nesil boyunca en etkili yazarlardan ve vaizlerden birisi olacaktı.

1700'lü yılların ilk başlarında İzmir'deki Hollanda elçisi Hochepied Baronu ile Hollandalı tüccarların rahibi Johannes Heyman'ın yazdığı bir dizi mektup, Bonafoux'nun "kehanetler"ini ayrıntılı olarak aktarır. Mektuplar, bir misyoner olan ve Fransız Huguenotlar dahil Avrupalı binyılcılarla da ilgilenen Gisbert Cuper'e yazılmıştır. Cuper, Hochepied'in mektubunu, Yahudilerin tarihi hakkında yankı uyandıran kitabını gözden geçiren Basnage'a yazdığı kendi mektubunda uzun uzadıya alıntılar.[43] Bu mektuplarda anlatılanlara göre, Bonafoux, "Mesih ölü değildir, bir yerde gizlenmektedir; oradan kırk beş yıllık inzivadan [ihtida veya ölümden] sonra dönecektir" şeklinde haberler yaymaktadır.[44] Bonafoux'nun bu iddiaları, Cardozo ve bir dizi inanan tarafından onaylanmıştır. Hochepied o zaman kente hâkim olan havayı betimlerken, Cardozo'nun Bonafoux'nun "Bir büyücü değil, Kutsal Ruh tarafından yönlendirilen bir adam" olduğunu, "bu yolla mucizeler gösterdiğini" açıkça ilan ettiğini belirir ve şunu ekler: "Takipçileri Sabatay'ın hâlâ hayatta olduğuna ve yakında döneceğine inanır. Birçoğu, Kislev'in 26'sı veya 18 Aralık olan doğum gününü kutlar. Neşelenirler, bol bol içerler ve 'Çok yaşa Sultan Sevi' diye bağırırlar."[45]

Bonafoux'nun faaliyetleri, Yahudi toplumu ve Osmanh otoritelerince dini ve toplumsal sınırların ihlali olarak görüldü ve Bonafoux, 1703'te "İzmir kadısı tarafından sürüldü."[46] "Manisa vadisinde, Gediz kıyısında bulunan, Turgutlu'nın sınırlarına doğru uzanan Kasaba adında küçük bir kente çekildi." 1707 tarihli bir mektupta Cuper Basnage'a, mesihin zuhurundan beri yıllar geçtiğini, ancak yakınlarda "komedi"nin "artık bittiği"ni öğrendiğini yazar.[47] Bonafoux, 1707'den sonra Mısır'a gitti ve 1710'da, Ka-

43. De Beauval J. Basnage, *Histoire Juives depuis Jesus Christ jusqu'au Present*, Rotterdam: Chez Henri Scheurlee, 1716. 1706'da yayınlanan ilk baskı, Sabataycı harekete yer vermese de, 1716'daki gözden geçirilmiş baskıda, sözkonusu mektuplar sayesinde ondan hatırı sayılır oranda söz edilmektedir.

44. 1784'te yazan Carsten Niebuhr, Dönme cemaatinin mesihin 125 yılda geri geleceğini hesapladığını aktarır. Bkz. onun "Von Vershidenen Nationen und Religionparthien im Turkichen Reiche", *Deutsches Museum*, (Julius 1784), s 18.

45. Alıntılayan Cuper, *Letters de Critique*, s. 396-399. Bu bölüm, İzmir Konsolosu Hochepied'in 6 Ocak 1703'te Cuper'e yazdığı bir mektuptan alınmadır. Bonafoux için ayrıca bkz. Peter Beer, *Religiosen Sekten der Juden*, Brünn: Traßler, 1823, s. 295-296; Meir Benayahu, "The Sabbatean Movement in Greece", *Sefunot*, (1971-1977), s. 197.

46. Cuper, *Letters de Critique*, s. 396-398. Cuper'i alıntılayan Hasluck, Daniel Israel'in 1703'te İzmir kadısı tarafından sürüldüğünü aktarır. Bkz. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultan*, II, s. 474.

47. Mektup, Kudüs'teki Ben-Zwi Enstitüsü, no. 2263 olarak kayıtlı bir elyazmasında bulunur.

yıp On Kabile'den, yeniden zuhur edecek Sabatay'ı öven hayali bir mektupla döndü.[48]

Bonafoux'nun takipçilerinin, birçok Sabataycı gibi, görünüşte İslam'a dönmesi ve İzmir'e yakın, gözlerden uzak bir kasabada birlikte yaşaması mümkündür. Bu kasaba, 1828'de MacFarlane tarafından ziyaret edilen kasaba olabilir mi? MacFarlane İzmir'den İstanbul'a gezisi esnasında, Turgutlu vadisine yakın bir bölgede, Bergama yakınlarındaki gözlerden ırak bir kasabada yaşayan kripto-Yahudi bir grubun varlığına dair söylentiler duyduğunu aktarır. Ona göre, grup, 11. yüzyıl sonlarında zorla İslam'a döndürülmüştür. Ancak, Anadolu'nun İslamlaşması daha geç bir tarihte gerçekleşti. Ayrıca Türklerin Yahudileri zorla İslam'a döndürdüklerine dair hiçbir tarihsel kanıt da yoktur.[49] Hasluck, bu gizli cemaatin, İzmir'in "Türk-Yahudi (Dunme)" cemaatinin soyundan olduğunu ileri sürer.[50] Eğer bütün bu varsayımlar doğruysa, o zaman hayli ilginç bir olguyla karşı karşıyayız demektir. Bilinen üç Sabataycı hizip yanında, şimdilik kaydıyla, Bergama cemaati (veya Bergamalılar) diyebileceğimiz dördüncü bir hizip daha olacaktır. Ne yazık ki bu cemaatin akıbeti henüz bilinmemektedir. İster daha geniş ve bilinen bir grubun bir parçası olsun ister olmasın, Bergama cemaatinin varlığı, Sabataycıların, yalnızca Selanik'te değil imparatorluğun başka bölgelerinde de yaşadığını gösterir.

Yahudi Sabataycılar arasında başka isimler de vardı. Abraham Yakhini, Samuel Primo, Meir Rofe, Tartaryalı Shilo Sabbatai, Polonyalı Mordahai Eisendstad, İtalyalı Mordecai Ashkenazi, Amsterdamlı Daniel Levi de Barrios, Faslı Joseph ibn Sur, Nehemiah Hayyun ve Altonalı Jonathan Eybeschutz gibi bu ünlü Yahudi Sa-

48. Alıntılayan Cuper, *Letters de Critique*, s. 396-399. Cuper, Basnage'a mektubuna, Hochepied'in kendisine 6 Ocak 1707 tarihli bir mektubundan parçalar alır. Metin mektubun 1717 tarihli olduğunu gösterir. Cuper'i kullanan sonraki kaynaklar da aynı tarihi verir. Ancak tarih 1717 değil, 1707 olmalıdır. Mektup 1717'de yazılmış olamayacağından bu bir yazım hatası olmalıdır. Öncelikle, Cuper'in külliyatındaki mektup, kronolojik bir düzenlemeye tabi tutulmuştur ve söz konusu mektubun bir tarihi yoksa da, ondan önceki ve sonraki mektupların her ikisi de 1707 tarihini taşır. 1707'den bir mektup da 1717 tarihini taşıyamaz. İkinci olarak, mektup Abraham Cardozo'nun ölümünden daha yeni olmuş gibi bahsetmektedir; metinde de belirtildiği üzere, Cardozo yeğeni tarafından 1706'da bıçaklanarak öldürülmüştür. Üçüncüsü, Basnage gözden geçirilmiş külliyatını 1716'da yayımlamıştır. Basnage'a göre, mektup 29 Ocak 1707'de Heyman İzmir'deki Cuper'e gönderilmiştir. Bkz. Basnage, *Histoire Juives*, XIV, s. 793.

49. Charles MacFarlane, *Constantinople in 1828: A Residence of Sixteen Months in the Turkish Capital and Provinces*, Londra: Saunders, 1829, s. 170-171.

50. Hasluck, *Christianity and Islam*, II: s. 473-474. Hasluck, bu cemaatin, 18. yüzyılda Karamanoğulları ailesinin idaresi altında müreffehleşmesi nedeniyle Bergama bölgesini tercih ettiklerini de belirtir. 20. yüzyılda bu ailenin Dönme kökenli olduğuna dair söylentiler çıkmıştır.

bataycılar, mesihin ölümünden sonra mesihçi bir ideolojiyi geliştirmek konusunda da, imparatorluk içi ile çevresinde ve Avrupa ile Akdeniz'de yaşayan Yahudiler arasında mesihçi ayaklanmalara önayak olmak açısından da etkindi.[51]

Dönmelerin çevrelerindeki bu faaliyetlerden haberdar olduklarını tahmin etmek güç değildir. O günlerde, Dönme cemaati halen oluşum aşamasındaydı ve kimlikleri de, Yahudi, Osmanlı ve Sabataycı ilkelerle bezeli olarak örülüyordu. Ancak, cemaatin kurucuları, Sabatay kadar İslam'a hâkim değildi ve neticede, teolojik ve mistik bilgi açısından İslam'dan daha fazla yararlanamazlardı.

Büyüyen bir cemaat: Bireysel ihtidalar ve toplu ihtidalar

Yalman ve Scholem tarafından da ileri sürüldüğü üzere, Sabatay öldüğünde ihtida eden aile sayısı 200 civarındaydı.[52] Mesihin ölümüyle hayal kırıklığına uğramış bu ailelerden bazıları Yahudiliğe geri döndü. Ne var ki yeniden eski dine dönüş bireylerle sınırlıydı çünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun hukuki çerçevesinde kitlesel bir geri dönüş mümkün değildi, İslam'da mürtetlik ölümle cezalandırılırdı. Bu arada, yeni ihtidalar cemaatin büyümesini sağladı. Ancak, mesihin ölümünden sonraki ihtidaların doğası ve çapı, uzmanlar arasında hâlâ bir tartışma konusudur. Selanik'te Dönme cemaatinin oluşumu açıklanırken, çoğu uzman, Sabataycıların 1680'lerde İslam'a kitlesel olarak döndüğünü temel bir veri olarak kabul etme eğilimindedir. Ben-Zwi, Scholem ve diğer birçok uzman, kitlesel ihtidadın Yahudi cemaatlerini dolaşan, Yahudilerin kitlesel olarak İslam'ı benimsemesi için seferber olan birkaç önde gelen hahamın çabalarıyla gerçekleştiğine inanmaktadır. Neticede, Solomon Florentin, Joseph Philosophos ve oğlu Yakub Çelebi'nin önderliğinde, 200 ya da 300 kadar aile, Yahudi tarihinde örneği görülmemiş bir biçimde, kitlesel olarak İslam'a dönmüştür. Tarihte herhangi bir cebir olmaksızın bu kadar kalabalık bir Yahudi grubu hiçbir zaman başka bir inanca dönmemişti.[53] Bütün ihtida vakaları Osmanlı mahkeme kayıtlarına kayde-

51. Daha başka örnekler için bkz. Goldish, *The Sabbatean Prophets*, 6. Bölüm.

52. Yalman, "Tarihin Esrarengiz Bir Sayfası" ve Scholem, "Crypto-Jews", s. 149.

53. Ben-Zwi, *The Exiled and the Redeemed*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1961, s. 117; Scholem, "Crypto-Jews", s. 275-278.

dildiğinden, resmi belgeler bu vakaları kaydetmiş olmalıdır. Ne var ki 1680'lerden Selanik mahkeme kayıtlarının elimizde olmaması talihsizliktir; çünkü bunlar, kitlesel ihtida vakalarının boyutunu kanıtlamaya yarayabilirdi.[54]

Kitlesel ihtidaya dair bilgimizin çoğu, her ne kadar tam ne yaşandığına dair bilgi vermese de, bu meseleden sık sık öfkeyle bahseden Cardozo'dan gelir. İhtidalardan dolayı Yakub Çelebi'yi suçlayan Cardozo, onu, "alçak ve lanetli" diye niteler.[55] Cardozo, ihtidaların, Yahudilere mesih kılığına bürünmüş bir dizi yalancı ruhun musallat olması neticesinde gerçekleştiğine inanır. Böyle ruhların kendisini de ziyaret ettiğini ve onları kaç kere nasıl yendiğini anlatır. Yahudileri bu zavallı aldatmacadan kurtarmak için, İzmir Sabataycılarının lideri olan Daniel Israel [Bonafoux] ve Elijah Cohen gibi öğrencilerinin de içinde bulunduğu takipçilerine uyarı mesajları gönderir. Cardozo için, bu yalancı ruhlar, şimdi de, inananlara musallat oldukları ve onları ihtidaya zorladıkları Selanik'e yönelmiştir. Mayers ise, ironik bir biçimde, kitlesel ihtidayı Cardozo'ya bağlar:

> Talmud'da bir pasajda "Mesih, bütün dünya [bütün Yahudiler] toptan ya erdemli ya da günahkâr olmadan zuhur etmeyecektir" [denilir]. Cardozo, bir insanı erdemli yapmaktansa günahkâr yapmanın daha az zaman alacağını ve dolayısıyla daha kolay olduğunu; mürtetliğin Tanrı'nın gözünde en fena ve nahoş bir fiil olduğunu ve dolayısıyla Musa'nın dinini ne kadar terk ederlerse Mesih'in gelmesinin de o kadar yakın olacağını ileri sürdü; bu akıl yürütme üzerine yüzlerce kişi Muhammediliği kabul etti.[56]

Cardozo mesihçi çağın gelişini hızlandırabileceğini varsayarak böylesi apokaliptik bir tez ileri sürmüş olsa da, nihayette kitlesel ihtidadan hoşnut değildir. Sabatay'm çağdaşı olan Atina Başpiskoposu Meletios (1661-1714) çapına değinmeden, kitlesel bir Yahudi ihtidasından bahseder. 1683'te Selanik'te İlk İsrailli Prens olarak adlandırılan ve Yahudiler tarafından kral olarak saygı gören bir Yahudi mesihinin ortaya çıktığını aktarır. Mesihçi vakadan Yakub'u sorumlu tutar.

54. Elimizdeki Selanik mahkeme kayıtları, 1696'dan 1913'e kadarki süreyi kapsamaktadır ve 330 defterden oluşmaktadır.

55. Cardozo, *Selected Writings*, s 87-88 ve 285.

56. Mayers, *Zoharites*, s. 16.

> Yine, 1683'te bir zaman, Selanik'ten bir Yahudi, kendisinin Mesih olduğunu vaaz etti. Kudüs'ün bütün Yahudileri kendisine inandı; [onun hakkında] Yahudilerin yerleştiği diğer kentlere mektuplar yazdılar. Bu yolla ve başka mektuplarla, onu "İlk İsrailli Prens" ilan ettiler. Yahudiler sahte Mesih'lerinden dolayı sevindi ve ona kral olarak saygı gösterdi. Bu şamata o zaman Belgrad'da olan Türklerin imparatorunun kulağına ulaştı. İmparator sahte mesihi durdurmak için adamlarını üzerine gönderdi. Kral tarafından gönderilenler, onu, parlak ışıklarla çevrili bir evde oturur ve bir kral gibi saygı görür halde buldu. Onu tutukladılar ve krala gönderdiler. Burada, korkudan, İslam dinini benimsedi. Selanik'e geri döndüğünde, bu utancı taşıyamayan bazı soylu Yahudiler İslam'a döndü.[57]

IV. Mehmed'in, 1683'te Viyana kuşatması arifesinde, o yılın yazını Belgrad'da geçirdiği doğru bir bilgidir. Sultan, Belgrad'a 24 Mayıs 1683'te ulaştı ve orada ağustos ayının sonuna kadar kaldı. "Yahudi mesih"in padişahın huzuruna getirilmiş olması mümkündür; ancak mesihin "zorla ihtida" etmesi ile Selanik'te Yahudilerin "kitlesel ihtidası" arasında bir bağ olup olmadığı açık değildir. Bu değerlendirmeye dayanan Galante ve Scholem, Türk otoritelerin meseleye dahil oluşunun, mesihçi liderin ve daha sonra da cemaatin diğer üyelerinin zorla ihtida etmesine yol açtığı sonucuna varmıştır.[58] Eğer Yakub Çelebi ya da belirli bir "İsrailli prens" padişahın huzuruna getirilmişse, padişah ile Vani Efendi'nin iyi bildiği daha önceki Sabataycı tecrübe göz önüne alındığında, "sanık"ın, Sabatay'a önerilen seçeneğin aynısıyla karşı karşıya kalmış olması mümkündür. Ancak, Yakub Çelebi'nin zaten önceden Müslüman olduğunu biliyoruz; öyleyse o dönemde onu İslam'a ihtida etmeye zorlamanın ne gereği vardır? Yakub Çelebi, ihtidaya zorlanmak yerine, "fitne" suçuyla cezalandırılmış olmalıdır.

18. yüzyılda Sabataycıları acımasızca eleştiren Moses Hagiz, 22 Aralık 1686'da 200-300 ailenin İslam'ı seçtiğini aktarır.[59] 1730'larda Selanik'te bulunan Fransız misyoner Souciet, kentte, İslami dualar yerine "eski dualar"ını okuyan "yeni Müslümanlar"ın varlığından söz eder. Bu "görünüşte mühtediler", "İslam'a zorla ihti-

57. Alıntılayan Galante, *Nouveaux Documents sur Sabbetai Sevi*, 110.

58. Scholem, "Crypto-Jews," 150.

59. Moses Hagiz, *Shever Poshîm*, (Londra: n.p., 1719), 39. Alıntılayan S. K "Dönmeh", *Encyclopedia Judaica*, (Berlin: Eschkol, 1928-1934), 1190.

da" ettirildikten sonra, "altmış yıl önce" Selanik'te mesihin ikinci gelişini bekleyen Sabataycı "asiler"dir.[60] Souciet'nin bu cümleyi 1738'de yazdığını göz önüne alırsak, o zaman "altmış yıl önce" ifadesi, 1678'i işaret etmektedir. Selanik kentini özellikle belirttiğinden, mesihin ölümünden sonra kentteki bir ayaklanmadan söz ediyor olması muhtemeldir. Sabataycıların hâlâ mesihi beklediklerinden de bahsetmektedir; ancak 1730'larda hangi "mesih"i bekledikleri açık değildir. Sabatay'ı mı, Yakub Çelebi'yi mi, yoksa Karakaş grubunun lideri Osman Baba'yı mı?

Galante, kitlesel ihtidanın tarihi olarak 1687'yi verir ve mesihin adının da Yakub Çelebi olduğunu belirtir. Ancak kaç kişinin ihtida ettiğinden bahsetmez.[61] Ona göre, Yahudiler arasındaki mesihçi eğilimlerden rahatsız olan Selanikli hahamlar, çok geç olmadan mesihçi huzursuzluklara son vermeleri için Osmanlı otoritelerine başvurur.

Günümüzde Dönmeler arasında şifahi olarak yer edinen bir anlatı, kitlesel ihtida vakasına dair farklı bir bakış sunar. Buna göre, Yahudi Sabataycılar Yahudi otoritelerin sürekli tacizi ve baskısı altındadır. Sinagoglara girmelerine bile izin verilmemektedir. Bu grup, Sabatay'ın hayatı sırasında, ya Sabatay onları "sır"rı ifşa ettiği takipçileri olarak "seçmediğinden" ya da ihtida etmelerini isteyeceğinden çekindikleri için mesihin huzuruna çıkma cesaretine sahip olmadıklarından henüz İslam'a geçmemiş kimselerden oluşur. Yakub Çelebi bu gruba, Yahudi cemaatinden gördükleri baskıdan kurtulmaları için ihtida etmelerini önerir. Onlara, mesihin "sır"rını bildiğini ve geri geldiğinde mesihi kabul etme cesaretine sahip olabilsinler diye bunu kendilerine ifşa edebileceğini söyler. Bu "vaat" nedeniyle, birçok Yahudi Sabataycı ihtida etmiştir.[62]

Kitlesel ihtidayı teşvik etmek genel bir Osmanlı politikası olmasa da, özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda Balkanlar'da, küçük çaplı Hıristiyan grupların ihtidası da olağan vakalardandı.[63] Yahudi-

60. Jean-Baptiste Souciet, "De la ville Salonique", *Jesuits: Letters from Missions*, der. Louis Aime- Martin, Paris: A. Desrez, 1838, s. 77-78.

61. Galante, *Nouveaux Documents sur Sabbetai Sevi*, s. 110.

62. Bana bir Dönme tarafından aktarılmıştır.

63. Böyle kitlesel ihtidaların belgeleri, Osmanlı arşivlerinde bulunabilir. Örneğin, 24 Ocak 1676'da elli çocuk ihtida etmiş ve sarayın bahçesine çırak olarak gönderilmişti. Bkz. BOA, İbnü'l Emin, Hatt-ı Hümayun no. 6. Başka bir örnekte de, 7 Temmuz 1677'de kırk erkek, otuz bir kadın ve üç çocuğun ihtida ettiği görülür. İhtidalarına kısmi bir ödül olarak, yeni giysiler almaları amacıyla *kisve parası* olarak kendilerine 124. 570 akçe verilir. Bkz. BOA, Ali Emiri, no. 8142.

lere gelince, bu çapta gönüllü veya gönülsüz kitlesel ihtida görülmüş bir şey değildi. Ancak, yukarıda söz edilen anlatılara dayalı olarak, 1680'lerde emsali görülmemiş kitlesel bir Yahudi ihtidasının yaşandığı anlaşılmaktadır. Benayahu tarafından da işaret edildiği üzere, kitlesel ihtidanın arkasındaki nedenlere ekonomik etkenleri de eklemek gerekmektedir.[64] Selanik'in Yahudi sakinleri olarak Sabataycıların, Yahudi cemaatine yüksek bir koşer et vergisi (*gabela*) yanında devlete de kelle vergisi (*cizye*) vermesi gerekiyordu. İslam'a dönerek her iki vergiden de kurtulabilir ve Müslümanların pazarda edindikleri başka ekonomik faydalardan da istifade edebilirlerdi.[65] Zorlu ekonomik şartları düşünüldüğünde, bu faydalar, birçok Yahudi Sabataycı için önemli bir teşvik olmuş olmalıdır.

Ancak, o yıllarda kaç Yahudi ihtida ederek Dönme cemaatine katıldı? Sabatay öldüğünde 200 kadar mühtedi aile vardı. 1680'lerde 200-300 ailenin daha ihtida ettiğini düşünürsek, 17. yüzyılın sonlarına doğru Dönme cemaatinin 600 kadar aileden oluştuğunu söyleyebiliriz. Ancak bir yüzyıl kadar sonra Dönme nüfusunun yaklaşık 600 aileden oluştuğunu da biliyoruz. Bu son sayıya, 1750'lerde Dönmelere katılan bir grup Polonyalı Sabataycıyı da eklemeliyiz. İmparatorlukta nüfus oranının, 18. yüzyılda neredeyse iki katına ulaştığını da biliyoruz.[66] Bütün bu etkenleri göz önüne aldığımızda, 1680'lerdeki kitlesel ihtidanın aslında varsayıldığı kadar büyük olduğu kuşkuludur. 1800'lerde var olduğu söylenen 600 aileyi düşündüğümüzde ve nüfus artışının görüldüğü bir yüzyıl ile önemli sayıda Polonyalı göçmenin ihtidasını ele aldığımızda, gerçekte daha mütevazı bir sayıda "kitlesel ihtida" gerçekleşmiş olmalıdır.

Meseleye Türk ve Yahudi otoritelerinin dahil oluşu, Sabataycıların gizli-kimliklerini daha da kuvvetlendiren ve On Sekiz Emir'i benimsemelerini hızlandıran başka bir etkendi. İhtidaya yol açan hadiseler, niye Yakubilerin, İslami pratikleri aşikâr bir biçimde yerine getirmekte diğer mezheplerden daha özenli olduğunu ve Yakub'un otoritesine giderek artan muhalefetin bazı nedenlerini aydınlatmaya yardımcı olabilir. İronik bir biçimde, Yakub'un bütün din değiştirmeye ikna çabaları, hayal kırıklığına uğramış mesihçi inananla-

64. Benayahu, "The Sabbatean Movement in Greece", s. 92-94.

65. Bu önemli etkene dikkatimi çeken Rifat Abou-El-Haj'a müteşekkirim.

66. İmparatorlukta nüfus büyüme örüntüleri için bkz. Cem Behar, *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu, 1500-1927*, Ankara: T. C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 1996.

rın, kendi zihni uyumsuzluklarını azaltmak için amaçlarına daha fazla kişiyi çekme çabalarına giriştiğini ileri süren Festinger'in "vaadi gerçekleşmeyen kehanet" modeline uymaktadır.

Karakaş mezhebinin doğuşu

Yakub Çelebi, cemaat evrildikçe otoritesini ve cemaat içindeki "ilahlık" (deity) algısını kuvvetlendirdi; ancak bu Sabataycılar arasında ihtilafa da yol açtı. Yahudiliğe sadık kalan bazı Sabataycılar, onun baskısı nedeniyle Selanik'ten gitmeye zorlandılar.[67] Gerilime rağmen, cemaat, iki mezhebe ayrıldığı 1690'lara kadar birlik halinde kaldı. Başlangıçta, tüm Sabataycılar *maaminim* ya da müminler olarak biliniyordu; ama ilk ayrılıktan sonra, Yakub'un grubu Yakubiler olarak adlandırılmaya başlanırken, geri kalanlar da *maaminim* ya da İzmirliler olarak bilinir oldu.

Yakub'un liderliğine direniş, cemaat üzerine kurduğu sıkı ve keyfi kontrol, mesihçi iddiaları ve İslam'ı harfi harfine benimsemesi nedeniyleydi. Muhalifler arasında, Sabatay'ın ilk takipçilerinden ve dostlarından olan, muhtemelen ihtida öncesi Haham Baruh Konio (veya Cohen)[68] diye bilinen Mustafa Çelebi, en şiddetli itirazı yükselten isimdi. Mustafa Çelebi, "Yahudi şeri mahkemesinde yazıcı veya başyargıç, ehil bir âlim ve Sabataycı öğretinin yeni ve aşırı bir sistemini geliştiren bir kabalistti."[69]

Ancak, bölünmeyi tek bir vakaya atfetmektense, cemaat içindeki liderlik ve otorite meselelerinde yaşanan uzun süreli gerilimlerin bir neticesi olarak görmek daha makul olacaktır. Bölünmenin mukadder nedenlerini izah eden çeşitli Dönme anlatıları bulunmaktadır. Bunlardan birisine göre, bir boşanma vakası ana nedendir.[70] Bir gün yaşlı bir adam, genç ve güzel karısının kendisini bir Osmanlı valisinin oğluyla aldattığı şikâyetiyle Yakub Çelebi'ye gelir. Çift, Yılan Mermeri Mahallesi'nde bir cemaat evi olan Saadethane'de dinlenmek üzere, idari komite üyelerinin huzuruna çıkarılır. Boşanma kati surette yasak olmasına rağmen, Yakub çiftin boşanması gerektiğine karar verir. Bu, hayli önem-

67. Benayahu, "The Sabbatian Movement in Greece", s. 96-99.

68. Sonraları Karakaş mezhebi, muhtemelen Baruh Konio'nun adına atıfla, Konioslar olarak bilinecektir. Bu ailenin doğrudan nesli, 20. yüzyılda Koyuncu soyadını alacak ve mezhebin idaresinde önemli bir rol oynayacaktır.

69. Ben-Zwi, *The Exiled and the Redeemed*, s. 118.

70. Zikreden Oruç, "Dönmelik Nasıl Çıktı?", 26 Mayıs 1927.

li bir vakadır, çünkü cemaat ilk kez bir boşanma vakasıyla karşı karşıyadır. Mustafa Çelebi de yargılamada bulunmaktadır. Kararı işitince, Yakub'u Sabataycı ilkeleri ihlal etmekle suçlar. Ona göre Yakub, Sabataycı ilkeleri uygulamakta hep gevşek davranmaktadır ve boşanma kararı da bu gevşekliğin son işaretidir. Yakub, İslami ilkeleri çok yakından takip etmekle de eleştirilmiş olabilir. Yakub ise, Sabataycı boşanma ilkesinin "kirli" olan için değil "saf" olan için geçerli olduğunu ileri sürer. Zina eden kadın, fiili nedeniyle, artık "saf" olanlar arasında değildir ve bu nedenle kararı geçerlidir. Bu hadise Yakub Çelebi ile Mustafa Çelebi arasındaki düşmanlığı artırır.

İki grup arasındaki başka bir ihtilaf mevzuunun, bir miras meselesi üzerine çıktığı aktarılır. Mustafa Çelebi'nin arkadaşı olan Abdullah adından birisi ölür. Rabia Hatun adındaki karısı, Yakub'un akrabasıdır. Cemaat kurallarına göre, dul ile çocuklarının mirastan eşit pay alması gerekmektedir; ancak Yakub Çelebi bütün bir mirası cemaat adına yönetmek ister. Mustafa Çelebi onu, Sabataycı ilkeleri bir kez daha ihlal etmekle ve cemaat liderliğini zorla gaspetmekle suçlar. Mustafa Çelebi'nin tezleri, Abdullah, Mehmed Çelebi ve Gaffar Ağa tarafından desteklenir. Bu tartışmada Yakub'un destekçilerinden olan İsmail Çelebi diye birisi, Mustafa Çelebi ile onu destekleyenleri saygısızlık ve zındıklıkla suçlar. Bu arada Yakub Çelebi, Mustafa Çelebi ile destekçilerini cemaatten atmakla tehdit eder. O zaman Mustafa Çelebi kendisini destekleyenlerin peşinden gelmesini ister. Kaç kişinin yeni gruba katıldığını tam olarak bilmiyoruz; ancak Oruç, ilk başlarda Mustafa Çelebi'ye altmış üç ailenin katıldığını iddia ederken Ben-Zwi de Yakub Çelebi'yle birlikte kırk üç aile kalırken geri kalanlarının Mustafa Çelebi'ye katıldığını ileri sürer.[71] Yalman'a göre bu bölünme 1691'de gerçekleşmiştir.[72]

Günlük işlerde Sabataycı ilkelerin uygulanması konusundaki görüş ayrılığına ek olarak, Yakub Çelebi ile Mustafa Çelebi'nin takipçileri arasında önemli bir teolojik fark da vardı. Yakub Çelebi sadece dünyevi bir cemaat lideri değildi, aynı zamanda ruhani bir liderdi; bu nedenle her iki alanda da güç ve otorite sahibiydi. Mustafa Çelebi ise bilgili biriydi ancak Yakub'un ruhani otoritesine karşı koyacak popüler otoriteden de karizmadan da yoksundu. Mustafa Çelebi başka bir tez ortaya koydu. Takipçileriyle

71. Ben-Zwi, *The Exiled and the Redeemed*, s. 118.

72. Yalman, "Tarihin Esrarengiz Bir Sayfası".

birlikte, Sabatay'ın ruhunun, onun ölümünden hemen sonra doğan Baruhia Russo ya da Osman adındaki bir çocuğa geçtiğini iddia eder. Dolayısıyla mesih otoritesinin gerçek vârisi Yakub değil, Osman'dır. Böylece Mustafa Çelebi, önceki çabalarının yanında, bu hamlesiyle de yeni bir mezhebin oluşmasında önemli bir rol oynar.

Osman, Abdurrahman Efendi (muhtemelen Levi Shalom) ile Fatıma Hanım'ın oğluydu.[73] Hastalıklı bir çocuktu ve saralıydı. Bir Karakaş rivayetine göre, Osman'ın annesi 1684'te mesihi rüyasında görmüştü. Mesih baştan aşağı yeşiller içindeydi ve yüzü ve gözleri her yöne ışık saçıyordu. Onlara yaklaşıp Osman'ı yanaklarından öptü. Anne heyecan içinde uyandı ve rüyasını kocasına anlattı. Gecenin bir yarısı Abdurrahman Efendi aceleyle Mustafa Çelebi'ye koştu ve rüyayı anlattı. Mustafa Çelebi haberden çok mutlu oldu ve Abdurrahman'a, mesihin ışığının Osman'ın ruhuna geçtiğini söyledi.[74] O zamandan itibaren Osman, mucizeler gerçekleştiren ve şifacı bir kimse olarak görüldü ve etrafında bir aziz kültü oluşmaya başladı. Başka bir rivayete göre, altı ya da yedi yaşma ulaştığında, Osman yaşlı kimselerle konuşmaya ve olgun birisi gibi davranmaya başladı. Nereye giderse gitsin, çevresine nimet ve bereket götürdü. Örneğin, malın yarısının yarım günde satıldığı bir dükkânda çalıştı.[75] Başka bir efsanevi rivayete göre, dükkân sahibinin kızı Rachel tifüstü ve yakında ölmesi bekleniyordu. Mustafa Çelebi Osman'dan Rachel'i ziyaret edip iyileştirmesini istedi. Osman, Rachel'in alnına dokundu ve kısa bir müddet sonra kız gözlerini açarak gülümsedi. Osman'ın mucizeleri, cemaatin yaşlılarımn şahitliğiyle de teyit edilmişti.[76]

Bu hagiografik anlatılar sonradan belirli bir amaca hizmet etmek için kurulmuş olsa da, sonraki dönemlerde dolaşımını sürdürmesi, Sabataycılar arasındaki derin bölünmenin ve farklı hakikat iddialarının günümüze kadar gelmiş olmasının başka bir kanıtıdır. Bölünmeden sonra, cemaat liderleri, dışardan evliliğe ve herhangi bir düzeyde üye olmayanlarla iletişime izin ver-

73. Yalman, Abdurrahman'ın 1683'te ihtida ettiğini ileri sürer. Scholem, Osman'ın ya Mustafa Çelebi'nin veya Abdurrahman'ın oğlu olduğu tahmininde bulunur. Bkz. Gershom Scholem, "Baruhia Rosh ha-Shabbataim ba-Saloniki", *Mahkarai Shabtaut* içinde, der. Yahuda Liebes, Tel Aviv: Am Oved, 1991, s. 321-391. Osman'ın oğlunun adı Abdurrahman'dı; bu da, Abdurrahman'ın Osman'ın babası olma ihtimalini güçlendirmektedir; çünkü oğullara dedelerinin adını vermek âdettir.

74. Yalman, "Tarihin Esrarengiz Bir Sayfası".

75. Oruç, "Dönmelik Nasıl Çıktı?", 26 Mayıs 1927.

76. Oruç, "Dönmelik Nasıl Çıktı?", 26 Mayıs 1927.

medi. Muhtemelen Cardozo'nun tavsiyelerine uyarak, Mustafa Çelebi'nin (daha sonra Karakaş diye adlandırılacak) grubu, asli Sabataycı Kabalistik ilkelere daha çok sadık kalmaya çalıştı ve Osmanlı toplumuna entegre olmaya fazla arzulu değildi.

O yıllarda On Sekiz Emir'in ruhunu yakından takip eden Yakub Çelebi, cemaatinin, beş vakit namaz, Ramazan'da oruç ve Hac gibi İslami ibadetlerin hepsini ifa etmesi gerektiğini düşündü. Kendisi de camiye gitmekten ve İslami ibadetleri yerine getirmekten hiç vazgeçmedi. Eğer mesih İslami ilkeleri uygulamışsa bunun arkasında bir hikmet olmalıydı. Yakub, cemaatinin giyim kuşam kurallarını da değiştirdi. Kadınlar uzun iplerle bağlanmış siyah giysiler, sarı ayakkabılar giyecek ve farklı saç biçimleri olacaktı. Erkekler saçlarını tamamen tıraş edecekti. Buna uygun bir biçimde bu grup, "Arpados" (tıraşlılar) diye bilinir.[77] Dış görünüşteki bu değişikliklerle Yakub, cemaatini Mustafa Çelebi grubundan ayrıştırdı ve Türk Müslüman hayat tarzına yakınlaştırdı.

Yakub Mekke'ye hacca gitmeye karar vererek İslami ilkeleri aleni olarak uygulamakta mesihi bile aştı. Modern dönem öncesi toplumsal, teknolojik ve hijyenik şartlara bakıldığında, Müslümanların bütün ibadetleri arasında hac, en pahalı ve en zorlu olandı; çünkü Mekke ile Medine'ye gitmek aylar sürüyordu. Osmanlı sultanlarının hiç hac yapmamış olmasının nedeni de buydu. Mekke yolunda hacılar, Mekke ile Medine'den sonra en önemli dini mekân olarak düşünüldüğünden, Kudüs'e de uğrardı.

Dönme anlatıları, bize Yakub'un yolculuğu ile sonraki olayları tam olarak aktarır.[78] Selanikli Müslümanların kalplerini kazanmak ve yeni mühtediler arasındaki kuşkuları ortadan kaldırmak amacıyla gidilen bu yolculukta, Yakub'un kafilesi 1690'ların ortasında Selanik'ten Mekke'ye Yafa (ya da İskenderiye) üzerinden deniz yoluyla gitti. Kayınbiraderi Hüseyin Çelebi'yi vekili olarak bıraktı ve Mustafa Efendi'yi yanına aldı. Ancak Mekke yolunda öldü. Öldüğü yer ile ölüm zamanı tam olarak belli değildir. Yalman, onun dönüş yolunda öldüğünü düşünür.[79] Tobias Cohen[80] ile Peter Beer,[81] Yakub Çelebi'nin Ocak 1695'te Mekke

77. Ben-Zwi, *The Exiled and the Redeemed*, s. 116-117.

78. Oruç, "Dönmelik Nasıl Çıktı?", 26 Mayıs 1927.

79. Yalman, "Tarihin Esrarengiz Bir Sayfası."

80. Cohen, "Ma'aseh Tobiah". s. 27; Ben-Zwi, *The Exiled and the Redeemed*, s. 118.

81. Beer, *Religiosen Sekten der Juden*, s. 294.

yolundayken İskenderiye'de öldüğünü öne sürer. Efsaneye göre, Yakub'un devesi bir nedenle ürkmüş ve sahibine saldırmıştır. Devenin altında kalan Yakub Çelebi hemen ölmüştür.

Mustafa Efendi, bir ay sonra, cemaat üyelerinin trajik haberi önceden almış olduğu Selanik'e döndü. Artık Hacı Mustafa diye anılan Mustafa Efendi, sarsıcı bazı haberlerle geldi. Yakub'un emirleri diye iddia ettiği şeyleri bildirmek için cemaati topladı ve onlara, Medine yolundayken, Yakub'la beraber Sina Dağı'nı ziyaret etmek için mola verdiklerini aktardı. Yakup dağın zirvesine yalnız gitmiş ve Musa örneğini takip ederek orada yedi gece kalmıştı. Mustafa onun gelmesini beklemiş ve döndüğünde Yakub'un gözlerinden ışıklar yayıldığını görmüştü. Yakub Mustafa'dan, kendisini bırakmasını ve cemaate giderek onlara, kendisi dönene kadar Mustafa'nın halife olacağını söylemesini istemişti.

Bazı takipçiler, bu "birlik" mesajlarının doğruluğundan kuşkulandı; ancak onun otoritesini kabul etmemek, oluşmakta olan cemaatin muhtemelen dağılması anlamına gelecekti. Bundan kaçınmak amacıyla, cemaatin yaşlılarından birisi olan Salim Çelebi Mustafa'ya yaklaştı ve elini öptü; bu, Mustafa'nın, cemaatin lideri olduğunu kabul ettiği anlamına geliyordu. Liderliği teyit edilince Mustafa, Yakub Çelebi gibi, cemaat yapısını kuvvetlendirmek için çalıştı. Nihayette Yakubilerin kurumsallaşmasına ve Osmanlı toplumuna entegre olmasına yol açan yeni kurallar ve düzenlemeler geliştirdi. Oruç, o günleri şöyle betimler:

> Hacı Mustafa önce idari komiteyi kuvvetlendirdi. Reis'in, yani Halife'nin, ikisi kadın yardımcı olmak üzere, çeşitli danışmanları vardı. Danışmanlar, cemaatin toplumsal meseleleriyle meşguldü... Kadınlar, hasta kadınlarla ilgileniyor ve evlilikler ile cenaze törenlerini ayarlıyordu. Maaşları Cemaat Sandığı'ndan ödeniyordu. Onun yeni yönetimi, Yakub Çelebi ile Aziz Mehmed Efendi'nin ilkeleriyle çatışmıyordu; aksine onları güçlendiriyordu. Onları diğer hiziplerden ayıran giyinme meselesine özel önem verdi: Yakubi bir erkek başını tıraş etmeliydi. Yakubi bir kadın saçını Türk kadınları gibi taramalıydı. Dilencilik kesinlikle yasaklanmıştı. Cemaat bir dilenciye bir iş bulmak ya da ona para göndermek zorundaydı. Bu cemaat üyeleri arasındaki dayanışmayı artırdı... Kadınların mirastan eşit pay almalarına izin vermedi... Sünnet töreni Reis'e bildirilmeliydi. Cenaze törenleri onun rehberliğinde yapılmalıydı... Zenginler sadaka vermeliydi. Ancak sadakalar yalnızca cemaatin ihtiyaç içinde olanlarına verilebilirdi... Bu arada herkes İslami ilkeleri gözetmek durumundaydı. Hiç kimse bir

vakit namazı bile kaçırmamalıydı... Bir keresinde Yakubilerden birisi kızını bir *maamin* [Mustafa Çelebi'nin/Izmirli grubunun bir üyesi] ile evlendirmek istemiş, ancak Mustafa Efendi evliliğe izin vermemiş ve kızın babasını cemaatten atmıştı... Bazıları yüksek mevkilere geldiler ve Selanik tarikatlarının şeyhliğine yükseldiler.[82]

Kendisi de bir Yakubi olan Yalman'ın da belirttiği üzere, Mustafa Efendi'den sonra cemaat Derviş Mehmed Ağa ve Zişan da denilen İshak Ağa tarfmdan yönetildi. İshak Ağa'dan sonra, 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar, *devletlü* de denilen on beş *reis* cemaati yönetti.[83]

Kapancı mezhebinin doğuşu

1714'te İstanbul'dan bir hahama göre, Dönme cemaati Selanik'te hayli faal ve etkiliydi.[84] Yakubiler ana meseleleri çözümlemişlerdi; ancak *maaminim* denilen Mustafa Çelebi'nin grubu, liderlik ve yeni ilkelerin oluşturulması açısından hâlâ karmaşa içindeydi. Mustafa Çelebi ile Osman Baba (Baruhia Russo) cemaat liderleriydi ve Nathan ile Cardozo tarafından formülleştirilen ikinci geliş teolojisini benimsemişlerdi. Çeşitli cemaat üyeleri, (Osman Ağa ya da Osman Bevvap –kapı anlamına gelir– diye de bilinen) Osman Baba'nm mesihçi niteliklere sahip bulunduğuna ve onun Sabatay'ın reenkarnasyonu olduğuna inanıyorlardı. Ancak hiç kimse, onun Sabatay'ın misyonunu tamamlayacak mesih olduğunu ilan etmeye cesaret edememişti. Mesihin ikinci gelişi vuku bulmayınca, Mustafa Çelebi Osman'ın, kırkıncı yaş günü olan 1716'da mesih rolünü üstleneceğini ilan etti.[85] Kırk yaş hem Yahudilikte ve hem de İslam'da simgesel olarak önemlidir. Sabatay mesihliğini, Hazreti Muhammed ise peygamberliğini kırk yaşında ilan etmişti. Hem sufi ve hem de Kabalistik gelenekte, bu, bir tilmizin sırlı meseleleri çalışmaya başlayabileceği "olgunluk" yaşıydı. Osman'ın (gelecek) mesih olarak ilan edilmesi, Dönme cemaatinde başka bir heyecan yarattı. Zaten bu dönem, Judah Hassdi ile Daniel Israel Bonafoux'un imparatorlukta yeni mesihçi beklentiler yaydığı bir dönemdi. Her ikisinin de bir diğerinin fa-

82. Oruç, "Dönmelik Nasıl Çıktı?", 26 Mayıs 1927.

83. Yalman, "Tarihin Esrarengiz Bir Sayfası."

84. Alıntılayan Emden, *Torath ha-Qena'oth*, s. 61.

85. Yalman, "Tarihin Esrarengiz Bir Sayfası."

aliyetlerinden haberdar olduğunu düşünmek mümkünse de, elimizde bunu kanıtlayacak delil bulunmamaktadır. Daha sonraları ise, takipçilerinin gözünde, Sabatay *Şehina*'nın bir yansıması olarak görülürken, Osman Baba da *Tiferet*'te meskûn olan İsrail Tanrı'sının yansıması olarak görülecek ve ilahlaştırılacaktır.

Osman Baba'nın muhalifleri, onun başka Dönmeler tarafından sadece bir araç olarak kullanılan aptal bir saralı olduğunu söylediler. Ben-Zwi, Osman'ın gerçekten cahil ve saralı olduğunu belirtir.[86] Yalman onu kaba; mavi gözlü, uzun, kara ve şişman bir adam olarak tarif eder.[87] Osman Baba'nın mezhebi, özellikle de cinsellik açısından radikal norm karşıtı davranışlarına dayalı olarak, aşağılayıcı bir şekilde, On Yollular diye anılmaktaydı. Scholem'in de belirttiği üzere, muhaliflerinin bununla Osman Baba'nın grubunun, çeşitli dinlerin yollarını bir araya getirmeyi isteyen senkretikler olarak değerlendirildiklerini kastetmektedir.[88] Eğer durum buysa, ironik bir biçimde, diğer dinlerin de Hakikat parçaları taşıdığını varsayan Sabatay'ın "sır"rını içselleştirmiş görünmektedirler. Takipçileri için Osman, "nadir güzellikte, hayli bilgili bir kişi"ydi.[89] Bazı takipçileri tarafından, ilahi bir varlık (Signor Santo, Kutsal Rab, Efendimiz) olarak kendisine tapılmıştır. Kısa bir süre sonra yeni mesihin haberi diğer Sabataycı cemaatlere de ulaştı. Yeni mesihin müjdesini ulaştırmak üzere Polonya, Almanya ve Avusturya'ya elçiler gönderildi. Yeni hareketin teolojisiyle ilgili çeşitli risaleler yazıldı. Bu risalelerden bazıları, sonradan Osman Baba'ya atfedilecek bir külliyatta toplandı. *Akademiya* adı verilen, Kabalistik yazıları ve cemaat düzenlemelerini içeren bu külliyat, mezhep üyeleri tarafından günümüze kadar kullanılmıştır. Bir on yıl kadar sonra Jacob Frank, Osman Baba'nın öğretilerini çalışmak için geldi ve fikirlerini Avrupa'daki Sabatay cemaatlerine yaydı.

Osman Baba'nın radikal norm karşıtı davranışları, cemaati içinde gerilimleri artırdı. Özellikle kadınlara karşı epeyce serbest davranışları, bazı *maaminim* tarafından, onun hiç de beklenen mesih olmadığına dair bir işaret olarak görüldü. Papu İbrahim Efendi diye birisinin başını çektiği başka bir muhalif grup da, Osman Baba'nın bizzat Sabatay'ın rolünü üstlenmesinden

86. Ben-Zwi, *The Exiled and the Redeemed*, s. 118.

87. Yalman, "Tarihin Esrarengiz Bir Sayfası."

88. Scholem, "Crypto-Jews", s. 153.

89. Scholem, "Crypto-Jews", s. 153.

hoşnut değildi. Sabatay'ın bir ve tek mesih olduğuna; onun başkasınınkiyle değil, kendi ruhu ve bedeniyle döneceğine inanıyorlardı. Yirmi yıl önce Yakub Çelebi de aynı iddiada bulunmuştu ve bu nedenle cemaat ikiye bölünmüştü. Şimdi aynı iddiada Osman Baba bulunuyordu. *Maaminim* yine bölünmek üzereydi.

Mustafa Çelebi'nin yardımıyla Osman Baba cemaati birkaç yıl daha yönetti; ancak liderlik meselesi üzerindeki tartışma bitmeden 1720'lerin başında öldü.[90] Ani ölümünün etkisi, onun mesihliğine inananları hayal kırıklığına uğrattı; öyle ki bazıları, kurtuluş gelmeden önce onun gerçekten öldüğüne inanmak istemedi. Kısa bir süre içinde uyanacağına inanan cemaatin yaşlıları, Osman Baba'nın ölüm haberini paylaşmak istemedi ve cesedi son günlerini geçirdiği odada bekletildi.

Başka bir "vaadi gerçekleşmeyen kehanet"le hayal kırıklığına uğrasalar da, Osman Baba'nın takipçileri sadakatlerini sürdürür. Tıpkı ilk mesih Sabatay'ın gözden ırak bir yere çekilmesi gibi Osman Baba da "gayb" olmuştur. İbrahim'in grubuna göre ise, Osman Baba'nın ölümü, onun insan olduğunun nihai kanıtıdır. Ancak bundan da öte, takipçilere, Osman Baba'nın sahte bir mesih olduğunu kesinlikle kanıtlamak isterler. İbrahim'in "Eğer mesih olduğunda ısrar ediyorsanız, gidip mezarını kontrol edelim. Cesedi bozulmamış ve çürümemişse, iddialarımdan vazgeçeceğim" dediği rivayet edilir.[91] Osman Baba'nın takipçileri, mesihin bedenine "çılgın bir adam" nedeniyle saygısızlık etmenin kepazelik olacağını düşünür. Ancak İbrahim talebinde ısrar eder. Nihayette cemaati mezarı incelemeye ikna eder. Her iki taraf da bir diğerinin niyetinden kuşkulu olduğundan, incelemeyi gözlemlemesi için Yakubi bir hakem tayin etmeye razı olurlar. İki tarafın temsilcileri "Hasan Ağa ile Konio Ağa [Mustafa Çelebi]"[92] ile hakem, mezarı açarlar ve Osman Baba'nın cesedinin "korkunç bir koku"yla çürümüş olduğunu görürler. Parmağındaki yüzüğü çı-

90. Osman Baba'nın ölüm tarihi tam olarak belli değildir. Galante, onun 1720 ya da 1726'da öldüğü fikrindedir. Bkz. Galante, *Nouveaux documents sur Sabbetai Sevi*, s. 89. Yalman ise onun 1721'de öldüğünü yazmaktadır. Abraham Amarillo, 20. yüzyılın başlarında bir Sabataycı arkadaşıyla Karakaş mezarlığını ziyaret eder ve mezar taşlarına dayalı olarak, Osman Baba'nın 15 Haziran 1720'de, oğlu Abdurrahman'ın ise 1781'de öldüğü sonucuna varır. Zikreden Yitzhak Ben-Zwi, "The Sabbatheans at the Present Time", *Metzudah*, 7 (1954): s. 331-338.

91. Oruç, "Dönmelik Nasıl Çıktı?", 26 Mayıs 1927.

92. Adolf Struck, "Die Verborgene jüdiscbe Sekte der Dönme in Salonik", *Globus*, 81 (1902): s. 219-224. Bir Dönme rivayetine göre, Kapancıların kurucusu İbrahim Çelebi değil, Hasan Çelebi'dir ve bu nedenle Karakaşlar çocuklarına Hasan ismini vermezler. Karakaş mezarlarında Hasan adını taşıyan mezar taşının olmaması ilginçtir.

karırlar ve mezarı açtıklarının kanıtı olarak toplantıya getirirler. Bu olay cemaatte yeni bir bölünmeye neden olur. Bu üçüncü ve nihai bölünmeyle, 1720'lerin başında üç ayrı mezhep kendilerini belirgin bir şekilde biçimlendirmeye başlar. Yeni mezhep ilk liderlerinin adıyla bilinir: "İbrahim Ağa takipçileri" (İbrahim Ağalılar) ve sonraları, sadece Kapancılar. Osman'ın mezhebi ise Karakaş mezhebi olarak bilinir. Bu üç mezhep de ilerleyen yüzyıllarda farklı adlar alacaktır (Bkz. 5. Bölüm). Osman Baba'nın grubuna sadık olanlar, Osman Baba kültü etrafında yeni ilkeler ve törenler geliştirdiler. İddiaya göre İbrahim Ağa'nın iki oğlu Karakaşlar arasında kalmış hatta birisi Osman'ın kızı ile evlenmişti. Osman Baba, ardında üç oğul ve dört kız bıraktı ve yerine oğlu Abdurrahman Efendi geçti.[93] Osman Baba'nın mezarı, takipçileri için bir anma yeri, bir hafıza mekânı (*lieu de memoire*) olur. İyi bilinen bir Dönme rivayetine göre, sonradan Osman Baba grubuna verilen ad olan Karakaş mezhebinin mensupları, Osman Baba geri döndüğünde bir yeri olsun diye, evlerinde boş bir yatak ile onun yanında yeşil bir ışık bulundururlar.

Cemaat içindeki mücadele, mezheplerin oluşma dönemlerinde dışardan gözlemciler tarafından da fark edilir. Muhtemelen mezhep üyelerinin diğerlerini şikâyet etmesinden ya da cemaatte yaratılan kavganın sokaklarda yankılanmasından veya ihtidalarının samimiliğinden kuşkulanılmasından, Osmanlı otoriteleri, 1720'lerde Dönmelerin meselelerine müdahale etme ihtiyacı duyar. Rosanes, Selanik Valisi "Hasan Paşa"nın "bu yeni Müslümanların ne Yahudiliğin ne de İslam'ın gereklerini yerine getirdiklerini öğrendiğini" belirterek şöyle yazar: "Onların başını ezmeye karar verdi. Planını uygulamadan bir gün önce, bazılarına göre öldü ve bazılarına göre de öldürüldü"[94] ya da "doğal olmayan bir ölüm"le öldü.[95] Galante de aynı ayrıntıları verir ve Dönmelerin, söz konusu ölümü, kendi inançlarını ve statülerini kuvvetlendirecek şekilde yorumladıklarını ima eder.[96]

93. Yalman, "Tarihin Esrarengiz Bir Sayfası."

94. Rosanes, *Divrei Yemei Yisrael*, IV, s. 468.

95. S. K., "Dönmeh", s. 1190.

96. Galante, *Nouveaux Documents sur Sabbetai Sevi*, s. 62.

5

Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında gizli ve melez kimlik siyaseti

18. ve 19. yüzyılda yalnızca Dönmeler değil başka Osmanlı gizli (kripto) cemaatleri de oluşmaktaydı. Ekonomik ve siyasi nedenlerle İslam'a bireysel ve kitlesel ihtidada artış, söz konusu yüzyıllarda gizli-cemaatlerin ortaya çıkışıyla sonuçlanmış görünmektedir. Bu karmaşık olgunun sebepleri, Osmanlı çalışmalarında henüz tam olarak anlaşılmamıştır. Ancak bu grupların ortaya çıkışı, imparatorluğun bir "Sünnileştirme" sürecinden geçtiği ve askeri (vergi ödemeyenler) ile reaya (vergi ödeyenler) ayrımının, "Müslümanlar" ile zımmiler (gayrimüslimler) ayrımıyla yer değiştirmeye başladığı bir dönemde gerçekleşmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar, Osmanlı otoriteleri, böylesi gizli-cemaatlerin varlığının farkındaydı; ancak onlara müdahale edilmesi on binlerce kişinin hayatını etkileyeceği ve huzursuzluğa yol açacağı için, Osmanlılar bu cemaatlere kayıtsız kalmıştı. 19. yüzyıla kadar ihtida, gizli -cemaatler ve mürtetlik meseleleri, imparatorluk için kamusal ya da uluslararası bir mesele haline gelmemişti.

Dönmelerin tarihi, imparatorluktaki gizli-cemaatlerin artmasıyla aynı zeminde anlaşılmak durumundadır. Dönme cemaatleri, bu yüzyıllarda gizemli kimliklerini nasıl sürdürmüşlerdi? Diğer cemaatlerle etkileşime girdikçe inançlarını, ibadetlerini ve kurumlarını değiştirmişler miydi? Diğer gizlicemaatlerden ne açıdan farklıydılar? Ve dışarıdan nasıl algılanmışlardı?

Yetersiz ve bölük pörçük de olsa, 17. yüzyılın son çeyreğindeki Dönme cemaatleri hakkında bir miktar, 19. yüzyılın son çeyreğinden sonra ise daha fazla bilgiye sahibiz. Ancak 17. ila 19. yüzyıllar arasında Dönmeler nasıl bir hayat sürmüşlerdi? Selanik kökenli olan Edgar Morin 18. yüzyılda Selanik'in genel şartlarını betimlerken, bu yüzyılı "karanlık yüzyıl" diye tarif eder ve "Avrupa'da Aydınlanma yüzyılının şafağı atarken, Selanik entelektüel fakirlik

ile ekonomik uyuşukluğa gömülmüştü" der.[1] Bu algı, Ben-Zwi dahil başka kimseler arasında da hâkimdir:

> İki yüz elli yıl boyunca Sabataycılar, tıpkı Marranolar gibi, çifte bir hayat yaşadılar. Selanik'in bütünüyle Müslüman ikliminin ortasına diktikleri Çin Seddi'nin arkasında, aşikâr olmaktan uzak olan dini bir hayatı sakladılar. Dindar Müslümanlar gibi görünerek yeraltında gizli dinlerini, kendine özgü geleneklerini, edebiyat ve şiirlerini, âdetlerini ve cemaatlerine ait tuhaf ayinlerini geliştirdiler. Sanki bağımsız bir Marrano cumhuriyeti vücuda gelmiş de onun adı konulmamış vatandaşları, sırlarını muhafaza etmek, inançlarının gizemlerini yerine getirmek ve yalnızca özel hayatlarında ve mutlak gizlilik şartları altında yeşerebilecek acayip ayinlerini ifa etmek için gizlice anlaşmış gibiydi. Onların sırlarını açığa çıkarmak ve "sapkın" yazılı eserlerini anlamak için, Yahudi ve Yahudi olmayan uzmanlar boşuna çaba harcadılar.[2]

Bu bölümde, 18. yüzyılda ve 19. yüzyılın başlarında Dönmelerin tarihsel bir anlatısını inşa ettikten sonra, sözde Karanlık Çağ'ın Dönmeler için hayli kritik bir dönem olduğunu ileri süreceğim. Çünkü bu dönemde Dönmeler kendilerine özgü mesihçi bir öz-yönetimsel çerçevede dini inanç ve toplumsal pratiklerini geliştirip olgunlaştırmışlardır.

17. yüzyıldan 18. yüzyıla geçilirken Sabataycı cemaatler, tarihsel gerçeklikleri çoğunlukla mit ve efsanelerle değiştirerek kimliklerini ve tarihlerini yeniden oluşturuyorlardı. Bu oluşum dönemi, bazı açılardan, ilk Hıristiyanlar, Şiiler ve Marranolar gibi gizli cemaatlerin benzeri dönemlerini andırıyordu. Ancak, Hıristiyanlar ve Marranolar'dan en önemli farkı, Hıristiyanların, 4. yüzyıldan sonra kamusal bir din olacak kadar güçlenmesi ve Marranoların da tam bir cemaat oluşturamamalarıydı. Yani Dönmelik hiçbir zaman kamusal bir din olmamış ancak gizli de olsa cemaatleşmeyi başarabilmişti.

Bu dönemde, başka temel bir gelişme de, üç Dönme mezhebi arasındaki farklılaşmanın daha da artmasıydı. Her ne kadar her bir mezhepte orijinal Sabataycı kültürün önemli bir kısmı baki kalsa da, zamanla her bir mezhep farklı mahallelerde yaşamayı, ölülerini farklı mezarlıklara gömmeyi, farklı ayinler yapmayı ve farklı mesleklerle meşgul olmayı tercih etmişti.

Bu mezheplerin gelişimini daha geniş bir tarihsel perspekti-

1. Edgar Morin, *Vidal and His Family: From Salonica to Paris*, Portland: Sussex Academy Press, 2009, s. 11.

2. Ben-Zwi, *The Exiled and the Redeemed*, s. 110.

fe yerleştirirken, 18. ve 19. yüzyılların imparatorlukta önemli askeri, ekonomik, siyasal ve kültürel dönüşümlere şahitlik ettiğini aklımızda tutmamız gerekmektedir. 1699'da Habsburglara büyük toprak kaybettikten ve 1703'te sarayı Edirne'den İstanbul'a taşıdıktan sonra, imparatorluk görece sakin bir döneme, Osmanlı elitinin savurgan ve abartılı hayat tarzını yansıtan Lale Devri'ne (1718-1730) girmişti. 1721'de başarılı bir askeri sefer sonrasında Safavilerden yeni topraklar bile kazanılmıştı. Bu dönem III. Ahmed'in tahtan indirilmesine yol açan kanlı Patrona Halil İsyanı ile bitse de, imparatorluk, içte ve dışta görece barışçıl bir dönemden geçiyordu. Bu barışçıl hava, Dönmelere, Selanik'te kendi hayat tarzlarını kuracakları sakin bir ortam sundu. İmparatorluk 18. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte, entelektüel, teknolojik, ticari ve askeri alanlarda Avrupa'nın ve Rusya'nın ilerlemesinden olumsuz bir şekilde etkilenmeye başlamıştı. 1768-1774'te Ruslara ve 1787-1791'de peş peşe yapılan seferlerde Habsburglara ve Ruslara yeni topraklar kaybedildi.

Quataert'in de belirttiği gibi, 18. yüzyılda neredeyse her yerde merkezi Osmanlı devleti önemini kaybetmeye başlamıştı.[3] Ayanlar, taşrada yeni siyasal, ekonomik ve askeri güçler haline geldi. Örneğin, ayanların gücü öyle bir noktaya ulaşmıştı ki Fenerliler adı verilen Rum cemaatinin güçlü üyeleri, 1820'lerdeki Yunan bağımsızlık savaşına kadar Balkanlar'da ve Doğu Avrupa'da birçok bölgeyi yönetiyordu.[4] İmparatorluğun farklı bölgelerinden ayanların padişahı 1808'de Sened-i İttifak adı verilen yazılı bir anlaşmayla uzlaşmaya zorlaması, 18. yüzyılda ayanların ne kadar güçlü olduklarının göstergesiydi.[5] Ginio'nun 18. yüzyıl Selanik'inde, bir Halveti tekkesinin kurulmasını betimlerken gösterdiği gibi, devlet başkentten uzakta yaşayan birçok kimsenin hayatında çok küçük bir rol oynuyordu. Devletin yerine yerel eşraf, loncalar, vakıflar ve tarikatlar, yerel "sivil" toplumların ana unsurları haline gelmişti.[6] Devletin daha az görünür olması, gizli-cemaatlere, Os-

3. Quataert, *The Ottoman Empire*, s. 46.

4. Fenerlilerin örnek teşkil edici siyasi rolü için bkz. Christine Philliou, *Biography of an Empire: Governing Ottomans in an Age of Revolution*, Berkeley: California University Press, 2010.

5. Ayanların Osmanlı düzenine meydan okuması için bkz. Ali Yaycıoğlu, "Provincial Elites and the Empire in the Late Ottoman World: Conflict or Partnership?", *The Ottoman World* içinde, der. Christine Woodhead, Londra: Routledge Press, 2012.

6. Eyal Ginio, "The Shaping of a Sacred Space: The Tekke of Zuhuri Seyh Ahmet Efendi in Eighteenth-century Salonica" *Medieval History Journal*, 9: 2 (2006): s. 271-296.

manlı dini ve siyasi yetkililerinden uzakta sosyal ve dini inanç ve pratiklerini oluşturma imkânı verdi.

18. yüzyıl sonu itibarıyla Osmanlıların Avrupalılara karşı özgüveni, belki de ilk kez olarak, derin ve geri dönülmez bir biçimde sarsılmaya başladı. Fransız Devrimi'nden sonra dünyada milliyetçiliğin yükselmesiyle birlikte, Ruslar ile Avrupalıların Osmanlı dini azınlıklarına ilgisi, imparatorluk üzerine yeni baskılar oluşturdu. Milliyetçiliği ön plana çıkaran Sırp (1817) ve Yunan (1821-1830) isyanları, Osmanlı etnik ve dini azınlıklarının kaderine büyük oranda etki eden olaylardı.

İmparatorluğun kaderini tersine çevirme çabasına giren bürokratik elit, ancak Yeniçeriliğin kaldırılmasından (1826) ve Tanzimat reformlarından (1829-1876) sonra ilerleme kaydedebilen askeri, idari ve eğitim reformlarına girişti (Bkz. 7. Bölüm). Reformlar ve Avrupalı ülkelerin sömürgeci ilgileri imparatorluğu küreselleşen dünyada önemli ekonomik ve siyasal bir aktöre dönüştürdü. Selanik şehri ve aralarında Dönmelerin de bulunduğu Selanikliler, bu imkândan ilk yararlananlardandı. Bu gelişmeler sonucunda 19. yüzyıl sonu itibarı ile, Dönmeler, Selanik'in en örgütlü, eğitimli ve zengin kesimini oluşturmuşlardı.

Melez Yahudi ve Osmanlı cemaatlerini adlandırmak

Ne kadar paradoksal görünürse görünsün, daha başından itibaren Dönmeler dışarıdan fark edilebilecek kadar görünür durumdaydı. Sosyolojik olarak onlar "aşikâr gizli" (open secret) bir cemaatti. Kendilerine İbranice ifadelerle *maaminim* (müminler), *haverim* (arkadaşlar) ve bazen de *ba'ale-i milhama* (savaşçılar) diyorlardı. Bu genel isimlere her bir mezhebin ayrı ayrı adları da ekleniyordu.[7] Yahudiler onlara, mezhepler arasında herhangi bir ayrım yapmadan, *minim* (zındıklar), *mamzerim* (evlilik dışı ilişkileri nedeniyle piçler), *maaminiko* ya da *sazanico* diyordu. Hıristiyan gözlemciler ise onları Zoharcılar, Yahudi Muhammediler veya Yahudi Türkler diye adlandırıyordu. Osmanlı otoritelerine göre de, *Nev-Müslim* (Yeni Müslüman) veya *mühtedi* (hidayete erenler) idiler. Mezhepler de bir diğerini farklı isimlerle adlandırabiliyordu. Örneğin, Karakaşlar, en azından 20. yüzyılda, kendilerine *Bizimki-*

7. Örneğin Yakubilere, Arpados, Tarbuşliler ve Hamdi Beyler de deniliyordu. Karakaşlar, Osman Babalar, On Yollular, Honyozlar (Coniozos) ve Koniososlar diye adlandırılıyordu. Kapancılar ise, Papular, İbrahim Ağalılar, Cavalierolar ve İzmirliler adını almıştı. Bkz. Cengiz Şişman, "The History of Naming the Ottoman/Turkish Sabbateans", *Studies on Istanbul and Beyond* içinde, der. R. G. Ousterhout, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007, s. 37-53.

ler, Kapancılara *Komşu Ağalar*, Yakubilere *Yakubiler* ve Dönme olmayanlara da *Yabancılar* diyordu. Popüler düzeyde Türkler onlara baştan, küçük harfli "d" ile "dönme" diyordu; bu terim, dini kökeni ne olursa olsun, her türlü mühtediyi işaret etmek için kullanılıyordu.[8] Sonra Türkçede büyük harfli "D" ile "Dönme" anılmaya başlandılar; bu da, gizli sapkın inançlar ve ibadetleri ima eden bir terimdi. Başka bir yerde de ele aldığım üzere, "Dönme" terimi, ilk baştan itibaren mevcuttu; ve icat edildiği günden bugüne kadar, önce Türkler, sonra da başkaları tarafından ayrım gözetmeksizin Dönme cemaatlerinin hepsi için tek isim olarak kullanılıyordu.[9]

Misyoner, seyyah ve elçilerin farklı yüzyıllara ait anlatıları da, Dönme cemaat hayatına dair gözlemler ve malumatlar içeriyordu. Bu anlatılar, her zaman ayrıntılı değildir; ancak birlikte değerlendirildiklerinde, oluşum yıllarından sonra cemaatin gözlerden ırak olmadığını gösterirler. Bu kendine has cemaatlerin varlığı, 1730'ların başlarındaki dışardan gözlemciler tarafından bilinmekteydi. Dönme cemaatindeki son bölünmeden yaklaşık on yıl sonra Selanik'i ziyaret eden Fransız misyoner Souciet, şu tabloyu çizmektedir:

> Göründükleri gibi değildirler, hem Hıristiyanlar ve hem de Türkler tarafından hor görülürler; ancak dinlerine ve hahamlarının taşıdığı birçok batıl inanca çok bağlıdırlar. Şabat'ı titizlikle uygularlar ve o gün ateşe ihtiyaç duysalar, kendileri için ateş yakmalarını Hıristiyanlardan isterler. Ölüm ya da dayak endişesiyle bazılarının Türk'e döndüğü [Müslüman olduğu] görülmektedir. Aslen Yahudi olan yeni Müslümanlar, eski Muhammediler arasında çok az saygı görür. Kuran'dan ayetler yerine eski dualarını okuyacak kadar Yahudiliğe gizli eğilimlerini muhafaza ederler ve babadan oğula [aktarırlar]. Altmış yıl önce Mesih'in nihayette zuhur edeceğine kani olmuşlardı. Onun gelişini hazırlamak ve onu saygın bir biçimde karşılamak için, birlikte bir tertipte bulundular ve kendilerini kentin efendileri yapmaya çalıştılar. Türk otoriteleri olan bitenden haberdar edildi, ayaklanmanın liderlerini tutukladı ve İsa Mesih'in Mesih olduğunu itiraf etmeyi kabul ettikten sonra Muhammedi dini benimsemeye mecbur kaldılar: Muhammedilerin, görünüşte ihtidalarından önce onlardan istedikleri bir ikrardır bu.[10]

8. 17. yüzyıldan bir sözlük, "dönme" terimini şöyle tanımlar: "Reversus, converses, desertor, mühtedi... Yehudiden ve Çıfuttan dönme, Juif converti". Bkz. Meninski, *Thesaurus Linguarum Orientalium*. Kieffer'in 19. yüzyılın başlarındaki sözlüğü terimi, "apostat, renegat ve Yahudi mürtet" diye tanımlar. Bkz. J. D. Kieffer ve T. X. Bianchi, *Dictionnaire Turk-Francais*, Paris: Dondey-Dupré, 1835.

9. Şişman, "The History of Naming the Ottoman/Turkish Sabbateans."

10. Souciet, "De la ville Salonique", s. 77-78.

Oldukça erken bir dönemde kaleme alınmış bu anlatıya göre, "yeni Müslümanlar" ya da "görünüşte mühtediler", Osmanlı toplumuyla bütünleşirken normal mühtedilerin yolunu izlemiyordu. Aksine, bu mühtediler, kendi gizli mesihçi alt-kültürlerini oluşturuyorlardı. Hadiseleri tamamıyla Hıristiyan bakış açısıyla değerlendiren Souciet, Osmanlı yetkililerinin, "altmış yıl önce" meydana gelen bir isyanı bastırdığını, takipçilerini İslam'a dönmeye zorladığını, başkasının değil "İsa Mesih'in gerçek mesih" olduğunu söylettiklerini aktarır. Bunların doğruluğu şüpheli olsa da, söz konusu anlatı bize 1730'larda böyle bir cemaatin varlığını ispat etmektedir.

18. yüzyılın ikinci yarısında Sabataycılığa ilgi, Avrupa'daki Yahudi ve Hıristiyanlar arasında devam etti. Örneğin, Leib b. Ozer,[11] D'Argens,[12] Carl Anton[13] ve Voltaire,[14] Sabataycı hadisenin ilk evrelerini yazdılar ve 18. yüzyıl boyunca Avrupa'daki Yahudi ve Hıristiyan okuyucuları için olayları yeniden yeniden yorumladılar. Ancak hiçbiri, Osmanlı Dönme cemaatleri içindeki iç gelişmelere bir ilgi göstermedi ya da bilgi eksikliğinden dolayı gösteremedi.

1800'lerin başıyla birlikte, Arapça kökenli bir terim olan ve "geldiği yere geri dönen" anlamındaki *Avdeti* terimi, Osmanlı söz dağarcığına eklendi ve Dönmeleri adlandırmak için kullanıldı. Örneğin 1834 yılına ait bir belge, Avdeti Çorapçı Taifesi'nden bazı tüccarların İstanbul'da iş kurduğundan bahseder.[15] Resmi belgelerde Dönme teriminden *Avdeti* terimine dönüşü izah etmek zordur; ancak *Avdeti*, küçük düşürücü Dönme teriminden daha tarafsız, hatta nazik bir adlandırma olarak görülmüş olmalıdır. Bu yumuşatmanın, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkilerin eşitlikçi olarak yeniden düzenlendiği Tanzimat Dönemi'nde gerçekleşmiş olma ihtimali vardır. Bu dönem, çeşitli gizli-cemaatlerin su yüzüne çıktığı ve bunların devlet tarafından da belli bir ölçüde tanındığı bir dönemdir. Popüler Dönme terimi diğer dinlerden ihtida edenler için de kullanılırken, resmi *Avdeti* terimi

11. Leib ben Ozer, *Sipur Ma'asei Shabtai Tsevi: Bashraybung fun Shabtai Tsevi*, Kudüs: Merkaz Zalman Shazar, 1978.

12. Marquis D'Argens, *The Jewish Spy: Being a Philosophical, Historical and Critical Correspondence*, Dublin: Printed for Oli. Nelson, 1753, II: s. 321-326.

13. Karl Anton, *Kurze Nachricht von dem Falschen Messias Sabbathai Zebhi*, Wolfenbüttel: Meißner, 1752.

14. Voltaire, *An Essay on Universal History*, IV: s. 266-273.

15. BOA, HAT 18700/A Dosya # 318.

münhasıran Sabataycılar için kullanılmıştır. Ne var ki, hem Dönme hem de *Avdeti* terimleri, bu kendine has Müslümanlar konusunda farklı, hatta kabul edilemez birtakım unsurların bulunduğunu belirtmiştir.

Dışardan gözlemciler, çoğu zaman, mezhepler arasındaki temel farklılıklara pek de dikkat etmeden, onları, birçok farklı adla adlandırmış; böylece Giriş'te sözünü ettiğim "birbirine karıştırma" meselesinin ortaya çıkışına katkıda bulunmuşlardır. Mezheplerin adları, 20. yüzyılın ilk yarısından sonra, öncelikli olarak Türk Yahudi araştırmacı Abraham Galante'nin kanonik eserinden sonra, Yakubi, Karakaş ve Kapancı diye standartlaşmıştı.[16] Örneğin, 1919 gibi geç bir tarihte bile, mezhepler hâlâ Yakubiler, "Kuniosis" ve İzmirliler diye adlandırılıyordu.[17]

Avrupa'yla bağlar: Karakaşlar ve Polonyalı Gizli-Yahudi Frankistler

Dönme grupları arasında, Karakaşlar en norm karşıtı ve ateşli bir mesihçi ruha sahip olanlardı. Diğer mezhepler çoğunlukla kendi işleriyle meşgul olurken, Karakaşlar, 1730'lar ve 1740'larda Avrupa'daki Sabataycı cemaatlere Osman Baba'nın ikinci gelişinin müjdesini taşıyan elçiler göndermişlerdi; karşılığında da dünyanın çeşitli yerlerinden ziyaretçileri olmuştu. Bu ruh, onları, Doğu Avrupa'daki ilk Hasidik çevreler de dahil, dış dünyayla ilişkili kılmıştı. Hasidizmin efsanevi kurucusu Baal Shem Tov ile Hasidik büyüklerinin, o yıllarda Sabataycı hadiseye sürekli gizli atıflarda bulunması, bu anlamda şaşırtıcı değildir. Amsterdam, Londra ve Ancona gibi kentlerdeki önemli cemaatlerin hahamları olan Solomon Ayalon ile Elijah Mojajon gibi Selanik'te Nathan ya da onun öğrencileriyle çalışan bilginler de Sabataycılığın öğretilerini yayıyorlardı.[18] Bu arada Yahudi Sabataycılar, Avrupalı Yahudi cemaatlerinin neredeyse hepsinde faaldi. Ne yazık ki, Jacob Frank (1726?-1791) örneği haricinde, Selanikli Dönmelerin o günlerde Avrupalı Yahudi çevrelerde yapılan Sabataycılık tartışmalarının ne kadar farkında olduğunu bilemiyoruz.

Jacob Frank, 1750'lerde günlüğüne, Selanik'i çeşitli kereler zi-

16. Abraham Galante, *Nouveaux Documents sur Sabbetai Sevi; Organisation et us et Coutumes de\ses Adeptes*, İstanbul: Fratelli Haim, 1935.

17. Anonim, "A Strange Sect in Salonici", *New York Times*, 26 Ocak 1919.

18. Scholem, *Kabbalah*, s. 274.

yaret ettiğini ve Dönmelerle, özellikle de fikirlerinin nüvesini edindiği Karakaş mezhebiyle manevi ve maddi bir ilişki sürdürdüğünü yazar. Frank'ın babası, o dönemde Sabataycılığın etkisinin hâlâ güçlü olduğu Balkanlar'da Karpat bölgesi Bukoniva'daki Czernowitz'e 1730'da taşınmış bir Sabatay takipçisiydi. Frank, gençliğini, Czernowitz, İzmir, İstanbul ve Bükreş dahil, Osmanlı topraklarında geçirmişti. Tekstil ve kıymetli taşlar alıp satan seyyah bir tüccar olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nda genellikle Avrupalılara verilen "Frenk" adından mülhem, "Frank" lakabını almıştı. Osmanlı topraklarında büyümesi ve orada ticaret yapması, Türkçe iletişim kurabildiğini gösterir. Selanik'te Dönme liderleriyle yakınlaşmış ve nihayette İslam'a dönerek Ahmed adını almıştı.[19] 1752'de, Karakaş grubundan Haham Mordechai ve Haham Nahman şahitliğinde (günümüzde Bulgaristan'daki Nicopolis olan) Niğbolu'da evlenmişti. Gelin Hannah, Tova adında birisinin, muhtemelen 1780'lerde nüfuz sahibi bir Dönme lideri olacak Judah Levi Tova'nın (Derviş Efendi) kızıydı. O dönemin bir rivayetine göre, Hannah bir Kâhin ailesine mensuptu. Frankist soyundan olan Jaan Kaplinski, aile şeceresine dayanarak Hannah'ın babasının, Kâhinlerden olan (Yahudi Sabataycı kökenli) Kaplinskilerle akraba olduğunu ileri sürer.[20] Ancak, bu iddiaları kanıtlamak zordur. Düğününün gecesinde, Dönme geleneğine uygun olarak, Frank'a, sadece grubun seçilmiş üyelerine aktarılan "sırlar" verilmiştir. Frank'ın Selanik'te Dönmelerin yeni lideri olmaya çabaladığına inanılır; ancak Karakaş grubunun onu mesihçi ruhun yeni "vücudu" olarak kabul ettiğine dair hiçbir işaret yoktur. Başka yerlerde de, içinde Wolf Eybeshutz'un da bulunduğu başka Sabataycı hak iddiacılarıyla, liderlik için rekabet etmiştir.[21] 18. yüzyıl ortasında Osmanlı İmparatorluğu, sınırlarında ciddi sıkıntılar yaşamadığından hâlâ görece barışçıl bir dönemdeydi. Dönmeler ve Frankistler, çok sıkıntı çekmeden Osmanlı ve Polonya sınırlarında seyahat edebiliyorlardı.

Frank 1725'te, Podolya'da yerel takipçilerden bir grup topladı ve ona Dönmeler tarafından aktarılan "ilhamlar"ı vaaz etmeye başladı. O günlerde Podolya, bazı Yahudilerin Sabataycılığa açıkça bağlanabildiği tek yerdi. Frank, Sabatay'ın ve Osman

19. Maciejko, *Mixed Multitude*, s. 119.

20. Benimle aile tarihini paylaşan Estonya Parlamentosu'nun eski bir üyesi olan Jaan Kaplinski'ye teşekkür borçluyum.

21. Frank ile Wolf Eybeshutz arasındaki rekabet için bkz. Maciejko, *Mixed Multitude*, 6-8 bölümler.

Baba'nın reenkarnasyonu olduğunu ve Sabatay'ın "tamamlanmamış misyonu"nu tamamlamaya geldiğini iddia etti. O yıllarda Dönmelerle bağı o kadar güçlüydü ki Ladino "Mi dio Baruchia" duasını okuyordu ve takipçileri de Dönmelerin akidesinden "hakikat Tanrısının inancına... imanın üç düğümüne, ki aslında hepsi birdir, tam bir inançla inanıyorum" ayetini okuyordu.[22]

Kısa bir süre içinde Frank'ın öğretileri Polonya'da kitlesel bir hareketin ortaya çıkmasına yol açtı. Maciejko'nun da gösterdiği gibi, yeni bir mesihçi karmaşadan çekinen Yahudi otoriteler, Hıristiyan otoritelerle temasa geçti ve Frank'ın takipçilerinin ayinleri büyü ve ahlaka aykırı davranışlar içerdiğinden, hem Hıristiyanların ve hem de Yahudilerin bu insanları mahkûm etmeleri ve yakmaları gerektiğini söyledi. Bir Osmanlı tebaası olan Frank, serbest bırakıldı ve Osmanlı topraklarına sürüldü; ama diğerleri, çeşitli *halaka* yasaklarını çiğnedikleri gerekçesiyle suçlu bulunarak Yahudi cemaatinden atıldılar. Ancak, Frankistler, kendilerini zındık değil Talmud-karşıtı olarak sunarak Kilise'yle ittifaka girdiklerinde Yahudilerin planları geri tepti. Frank, Kilise'yi, takipçilerinin vaftizi kabul edeceğini, ancak bunun için zamana ihtiyaç olduğunu söyleyerek ikna etmişti. Ayrıca, tanınmış Yahudi otoritelerine karşı halka açık bir münazaraya girme sözü de vermişti.

Artan baskılar neticesinde, bütün Frankistler, 1758'in Mayıs ayında Polonya topraklarını terk ederek Osmanlı topraklarına geçti.[23] Osmanlı topraklarına Yahudilerin yerleşmesi, o dönemlerde olağandışı bir durum değildi. Örneğin, bir Osmanlı belgesi, o yüzyılda Polonya'dan 300'den fazla Yahudi ailenin zımmi kabul edilerek Selanik'e yerleşmelerine izin verilmesini istediklerini kaydeder.[24] İster geleneksel isterse de Frankist olsun, Polonyalı Yahudiler, sonraki yüzyıllarda yerliler tarafından Lehli diye anılacaktır. Hâlâ birçoğunun çağdaş Dönme ve Yahudiler arasında torunları bulunmaktadır.

Bir yüzyıl kadar önce Sabataycı hareketin başına gelene benzer şekilde, Yahudi ve Hıristiyan otoritelerin meseleye dahil olmasıyla, Frankist hareket, Frank'ın ve takipçilerinin Katolikliğe geçmesiyle sona erdi. İleriki yıllarda Frank Katolikliğe geçmesini meşrulaştırırken tıpkı Sabataycıların Sabatay'ın İslam'a dönme-

22. Maciejko, *Mixed Multitude*, s. 33.

23. Maciejko, *Mixed Multitude*, s. 33.

24. BOA, Cevdet Hariciye # 647.

sini açıklarken yaptıkları gibi, Edom'un (Hıristiyanlık) *Da'at*'ına girmenin zorunluluğuna atıfta bulunmuştur. Kitlesel ihtidadan sonra, daha çok Varşova, Prag ve Offenbach'ta yaşayan Frankistler, Katoliklik görüntüsü altında gizli-Yahudi hayatı yaşadılar. 1791'de Varşova'da yaşayan vaftiz olmuş Frankistlerin toplam sayısının 6 bin ve bütün Polonya'dakilerin ise 24 bin olduğu tahmin edilmektedir.[25]

Offenbach'ta 1791'deki ölümüne kadar tutuklu kalan Frank, Osman Baba'nın geleneğini sürdürmüştü.[26] Aşağıdaki örnekler Dönmeler ile Frankistler arasındaki ilişkilerin ilerleyen asırlarda da devam ettiğini gösterir. İlk örnek, İstanbul'da sürgünde ölen, Frankist kökenli bir ailenin üyesi olan Polonyalı milliyetçi şair Adam Mickiewicz'in (1798-1855) durumudur. Aralarında Dönmeleri de barındıran Jön Türkler,[27] ona büyük hürmet etmiş ve evini 1909'da müzeye çevirmişti.[28] Bir diğer örnek ise, bir Dönme tarafından Dönmelerin Varşova ile Viyana'da bazı görünüşte Katolik ailelerle sürekli ilişki içinde olduğunu aktaran bir anekdottur.[29]

Dönmeler gibi Frankistler hakkında da, norm karşıtı davranışları konusunda birçok söylenti vardı. Rapoport Sabataycı ve Frankçı çevrelerdeki kadınlar konusundaki çalışmasında, bu grupların mesihçi bir çağda yaşama fikrinin cinsel yasakları ayinsel olarak ihlal etmelerinde ifade bulduğunu iddia ederek, her iki grup arasında da norm karşıtı cinsel davranışlar bulunduğunu teyit etmiştir.[30] Frankistler yargılanmaları sırasında, zina işledikleri, eş değiştirdikleri, yasak Sabataycı kitaplar okudukları ve Sabatay'ın inancını benimsedikleri suçlamalarını kabul etmiş görünmektedirler. Baskı altına alındığından, Engizisyon kayıtları gibi bu kayıtlara da ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Ancak,

25. Pawel Maciejko, "Frankism", *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, New York: YIVO Publishing, 2010.

26. Scholem, "The Crypto-Jewish Sect", s. 160.

27. 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı monarşi sitemini değiştirmek isteyen reformcu genç Osmanlı aydınları.

28. Adam Mickiewicz, Puşkin'den sonra en önemli Slav şairlerinden birisi olarak düşünülmektedir. Kırım Savaşı esnasında, çeşitli Polonyalı sivil ve askerle birlikte Rus zulmünden İstanbul'a kaçmıştır. Bkz. Gad Nasi, "In the Footsteps of Sabbatean Redemption: From Mickiewicz to Young Turks", *HALAPID*, 16: 4 (Fall 2009): s. 28-38. Diğer Polonyalı mülteciler ve mühtediler için bkz. Deringil, *Conversion and Apostasy*, s. 173-181.

29. Scholem, "The Crypto-Jewish Sect", s. 163.

30. Rapoport, *Women and the Messianic Heresy*, s. 175-236.

Frank'ın günlüğünden aşağıdaki parça, Frankistlerin gerçekten norm karşıtı cinsel davranışta bulunduklarına işaret etmektedir:

> Rab, halkımızdan oluşan bir avluya bir muhafız yerleştirdi; öyle ki hiç kimse pencereden dahi bakmaya cesaret etmesin ve kendisi de Erkek ve Kız kardeşlerle içeri girdi eşlik etti. Çırılçıplak soyundu, Hanımefendi hazretleri de, ve orada bütün toplananlara [aynısını yapmayı] emretti ve küçük bir sırayı aldıktan sonra merkezine bir çivi çaktı ve [sıraya] iki yanan mum yerleştirdi ve haçını çiviye astı ve onun önünde eğildikten sonra haçı aldı ve dört yanı selamladı ve öptü; ardından Hanımefendi hazretleri de aynısını yaptı, ve ardından herkese bunu yapmasını emretti; sonra, onun emriyle cinsel ilişkiler gerçekleşti. O sırada, kadınlardan birisi güldü, sonra Rab mumların söndürülmesini emretti ve dedi ki: Eğer mumların yanmasına izin verirlerse ne olduğunu görebilirler.[31]

Yahudi ve Frankist kaynaklarda "Lanckoronie" olayı diye bilinen bu "gizli fiil"in çeşitli rivayetleri vardır. Bu cinsel norm karşıtlığını Frank'ın mı icat ettiğini, yoksa Dönmelerden mi aldığını tespit etmek güçtür. Yahudi bir kişiyle Tora arasında mistik evlilik kavramının veya *Simha Tora* ayininin, Yahudi mistik geleneğinde derinden yer edindiğini biliyoruz. Daha sonra da ele alacağım üzere, cinsel norm karşıtlığının başlangıçtan beri Sabataycı çevrelerde bulunduğunu da biliyoruz. Dönme norm karşıtlığı, *mitzvah ha-ba'ah ba-averah* (başka bir emri çiğneyerek ifa edilen emir) amacıylaydı.[32] Bu nedenle, Frank'ın bu uygulamaları Dönme çevrelerden alması ve onları radikalleştirmiş olması muhtemeldir. Scholem, Frankizmin "nesiller boyunca, Katolik bir görünüş altında, Dönmeliğin radikal bir kolundan başka bir şey" olmadığını söylerken tamamıyla haklıdır.[33] Frank'ın, Hıristiyanlığa döndükten sonra, yavaş yavaş ama bilinçli olarak Sabataycı gelenekten uzaklaştığını ileri süren Maciejko ile Lenowitz'le de hemfikirim. Yine de, Frank'ın kısmen hep Dönme olarak kaldığını düşünüyorum.[34] Frankistler ile Dönmeler arasındaki ilişkiler, bu iki

31. Jacob Frank, *The Chronicle and the Collections of the Lord*, derleyen ve yorumlayarak çeviren Harris Lenowitz, yayımlanmamış çalışma, cdix. Harris'e metni kullanmama izin verdiği için teşekkür borçluyum.

32. Scholem, "Redemption through Sin", *The Messianic Idea in Judaism* içinde, s.78-141.

33. Scholem, "The Crypto-Jewish Sect", s. 160.

34. Örneğin, Polonya'da, 1960'lara kadar Karakaşlarla diyalog içinde kalan faal bir Frankist cemaat olduğu söylenmektedir.

mezhebin, 18. yüzyılda dış dünyayla diyalog aracılığıyla da geliştiğini göstermektedir.

18. yüzyılın sonu itibarıyla, Karakaş ve Kapancı cemaatlerinde önemli dini ve toplumsal gelişmeler yaşanmaktaydı. Belki de ilk nesilden sonra en etkili Dönme lideri olarak Derviş Efendi (Judah Levi Tova; yaklaşık olarak 1700-1800 yılları arasında yaşamıştır), bazı Dönme akidelerini kökten gözden geçiren önemli bir şahsiyetti. Çeşitli mistik şarkılar, ilahiler, Zohar şerhleri ve Kabalist risaleler yazan, Sabatay, Nathan, Cardozo ve Frank'ın fikirlerini kaynaştıran orijinal bir düşünür ve toplumsal reformcuydu.[35]

Scholem, Derviş Efendi'nin Kapancı kökenli olduğunu ileri sürer.[36] Ancak, Osman Baba'nın oğlu Abdurrahman 1781'de ölünce cemaat lideri olduğundan ve öğrencilerinden birisi olan Ambarcı da kendisinden sonra cemaat liderliğini üstlendiğinden, Derviş Efendi muhtemelen Karakaş kökenlidir.[37] Ayrıca Ambarcılar da Bülbülderesi Mezarlığı'nın Karakaş bölümüne gömülmüşlerdir (Bkz. 7. Bölüm). Dönemin sözlü ve yazılı rivayetleri de Derviş Efendi'nin kimliği konusunda çelişkili iddialarda bulunur. Örneğin, Ebu'l Mecdet, onun, hem İslam ve hem de Yahudilik konusunda müthiş bilgili olan ve çeşitli dillere hâkim bir Kapancı olduğunu ileri sürer. Ona göre, Derviş Efendi, Nakşibendi tarikatında şeyhliğe de yükselmiştir. Ebu'l Mecdet, 19. yüzyıldan başka bir ilginç şahsiyetten, İslami bilgisi Hafız Hoca olarak bilinecek denli engin olan Karakaş İbrahim Efendi'den de bahseder. Bu iki şahsın çeşitli torunları tarikatlarda ve camilerde şeyh ya da imam olmuştur.[38]

Derviş Efendi'nin takipçileri arasında Tova ilahilerini birlikte yazdığı Hiyya Albo ve Shlomo Zahri (ö. 1800) de vardır.[39] Diğer Dönme edebiyatına benzer şekilde, Derviş Efendi'nin eserleri, biraz Türkçe ve İbraniceyle harmanlanmış Ladino'ydu. Edebi eserlerinin, yazar ile grubunun dini kavramlarını anlamak için büyük önemi vardır. Adanmışlık içeren ilahileri, sevgiliye, mesih ve

35. Bazı şarkı ve ilahileri, Moshe Attias tarafından yayımlanmıştır. Bkz. *Shirot ve Tishbahot shel haShabtaut*, Telaviv: Dvir, 1947. Bunların transkripsiyonunu M. Attias yapmış; Scholem yorumlamış ve I. Ben-Zwi de giriş yazmıştır.

36. Scholem, "The Crypto-Jewish Sect", s. 162.

37. Ben-Zwi, *The Exiled and the Redeemed*, s 119.

38. Ebu'l Mecdet, "Sabatayistlik", *Türk Sesi*, no. 198, 9 Cemaziyelevvel 1342 (1924), s. 1-2.

39. Shlomo Avayou, "The Religious Literature of the Judeo-Muslim Dönme". *Report of the Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies* içinde, (2003-2004): s. 21-31. Bana bu makalenin uzun versiyonunu gönderen Shlomo'ya teşekkür borçluyum.

Şehina'ya manevi aşk yanında fiziksel aşkı içerir. Örneğin, (Osmanlı edebiyatına belirli bir hâkimiyetini de gösteren) Türkçe şiirlerinden birisi, mesihe duyulan özlem hakkındadır:

> Ruhun Gül Goncası bana fihadır
> Sözün bülbül gibi ruha nidadır
> Onun için canım sana fedadır
> Aşkına düştüm senin hey nevcivan
> Senin için ağlarım, hey, fican[?][40]

Derviş Efendi'nin mistik yorumları, *Lekh Lekha* ile *Bereshit* dahil, *gematria*'yı (ebced) ve Tora'dan bölümleri yoğun bir biçimde kullanır.[41] Açık ara en tartışmalı yorumu, "mum söndü" olarak bilinegelen norm karşıtı cinsel bir uygulama hakkındadır (Bkz. 6. Bölüm). Yorumunda Derviş Efendi, "Yaratılış Tora"smda içerilen cinsel yasakların kaldırılmasını savunur. Ben-Zwi'ye göre, Derviş Efendi, Zohar'daki ve Kabala'ya dair diğer eserlerdeki muğlak bölümlere dayalı olarak, mezhebin kadınlarının mezhebin bütün erkekleriyle evlendiği bir tür "kolektif" evlilik anlayışını pratiğe koymuştur.[42] Derviş Efendi'nin, "cinsel misafirperverlik" anlayışını uyguladığı söylentileri de vardır ve bu uygulama, Frankistlere de geçmiş görünmektedir.[43]

Acaba Derviş Efendi bu radikal fikir ve uygulamaları kendisi mi icat etmiş yoksa onları Frankistlerden ya da ilk dönem Dönmelerden mi almıştı? Cinsel norm karşıtlığı, başlangıçtan beri Dönme geleneğinin bir parçasıdır ve bana göre Frank ve Derviş Efendi muhtemelen birbirlerinden etkilenerek aşırıya götürmüşlerdi.

Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında Dönmeler

18. yüzyılın ikinci yarısından belgeler, oluşmakta olan bir Dönme paralel evreni yanında Dönmelerin başkaları ile kurdukları dini ve toplumsal etkileşim hakkında da bilgiler sunar. Harvard

40. MS Ben-Zwi 2272, hymn # 34. Şiirin tamamı için bkz. Avayou, "The Religious Literature of the Judeo-Muslim Dönme".

41. Molho ve Shatz "A Sabbatian Commentary on Lekh-Lekha".

42. Ben-Zwi, *The Exiled and the Redeemed*, s. 116.

43. Maciejko, *Mixed Multitude*, s. 52. Bu, ev sahibinin, evinde misafir olan bir yabancıya eşini ya da kızını önerdiği bir âdettir. Bu âdet, bazı Frankist çevrelerde de gözlemlenmiştir.

Üniversitesi'nde bulunan ve 1750'lerden yüzlerce ilahi ve şarkı içeren bir elyazması, Dönme liturjik malzemelerinin, genelde Ladino ve kısmen de Türkçe olarak, ama İbranice harflerle yazıldığını göstermektedir.[44] Bu belge, Dönmeler, Yahudiler ve Türkler arasında belirli bir kültürel etkileşim olduğunu da ortaya koyar. Söz konusu metin 1750'lere ait olduğundan, koleksiyondaki ilahi ve şarkıların Dönmeler arasında o tarihlerden önceki dönemlerden beri dolaşımda olduğunu varsayabiliriz. Bu şarkılar ve ilahilere hâkim olan, duygusal bir mesih özlemidir. Rosanes'in 1915'te Selanik'te bir Dönme kütüphanesinde gördüğü,[45] Attias'ın 1949'da yayımladığı[46] ve Amarillo'nun 1960'ta derlediği[47] ve benim 2000'li yıllarda özel koleksiyonlarda gördüğüm (Türkçe metinlerin bazılarında türkü diye geçen) ilahi ve şarkılara benzemektedir.

1765'ten bir Yahudi fetvası (*responsum*), Dönmelerin Yahudi cemaatiyle süregiden ilişkisini teyit etmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere, Osmanlı mühtedilerinin önceki dindaşlarıyla ilişkilerini sürdürmeleri olağandışı değildi. Bir Dönmeye muska yazmanın mümkün olup olmadığıyla ilgili olarak Haham Ben-Shangi'ye sorulan bir soruya, haham, bu mürtetlerin atalarının dinlerini kötü niyet ya da günahkârlıktan dolayı değil, "en iyi kendilerinin bildiği bir neden"den dolayı terk ettikleri cevabını verir. Onların torunları da özgür iradeleriyle başka bir dini benimsemişlerdir. Dolayısıyla, haham, böyle "Şabat ihlalcileri"ne muska yazmanın mümkün olamayacağını belirtir.[48]

Ancak bütün hahamlar Ben-Shangi gibi değildi. Bazı hahamlar Dönmeleri eski dinlerine döndürme umudu taşıyorlardı. Meşhur İzmir hahambaşı Hayyim Plache (1787-1868), "Hahamlarımızdan ve kutsal babalarımızdan, Sabatay Sevi hakkında iyi veya kö-

44. Hebrew Ms. 80, Houghton Library, Harvard University. Elyazması, Dönme öğrencilerinden birisi tarafından, 1933 ila 1950 yılları arasında İstanbul Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olan Dr. Gerhard Kessler'e sunulmuştur. Kessler de onu Harvard Kütüphanesi'ne bağışlamıştır. Bkz. Paul Fenton, "A New Collection of Sabbatean Hymns", *Ha-Halom ve-Shivro* içinde, der. Rachel Elior, Kudüs: Hugle-Mahshevet Yisrael, 2000, s. 329-351.

45. Rosanes, *Divrei Yemei Yisrael*, IV: s. 49-92.

46. Attias, *Shirot ve Tishbahot*. Birçok yayımlanmamış Sabataycı ilahi ve şarkı, hâlâ Ben-Zwi arşivinde bulunmaktadır. Elia Shaya'nın tartışmalı eseri, bu ilahi ve şarkıların cemaat hayatı için vecdi önemini gösterir. Bkz. Elia Shaya, *Messiah of Incest: New and Uncensored History of the Sexual Element in Jewish Mystical Messianism* [İbranice], Telaviv: Yediot Aharanot, 2002.

47. Abraham Amarillo, "Sabbatean Document from the Saul Amarillo Collection", *Sefunot*, 5 (1961): s. 235-275. Bu koleksiyon, Dönmeler hakkında ne bulursa toplayan Selanikli bir uzman Haham Abraham Miranda tarafından 1760 civarında bir araya getirilmiştir.

48. Zikreden Ben-Zwi, *The Exiled and Redeemed*, s. 311-312.

tü konuşmamak konusunda bize gelen bir gelenek vardır. 'Onu ne lanetleyeceksiniz ne de kutsayacaksınız' der."[49] Rodrigue ile Benbassa'nın da gösterdiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun önde gelen hahamları sonraki yüzyıllarda da gizli Yahudi Sabataycı olmayı sürdürdüler. Joseph b. David, Meir Bikayam, Abraham Miranda, Abraham Rovigo ve Samuel Primo gibi Selanik ve İzmir'deki bazı haham lar, gizli Sabataycıydı. *Hemdat Yamim* başlığıyla üç cilt olarak yayımlanan Sabataycı yazılar toplamının da gösterdiği gibi, bu kişiler faaliyetlerini de sürdürüyorlardı.[50] İzmir'de 1731-1732'de anonim olarak yayımlanan ve birçok baskı yapan *Hemdat*, Osmanlı Yahudileri arasında çok satan bir kitap olmuştu.[51]

Yabancı elçilerin ve seyyahların anlatıları da, "karanlık çağlar"da Dönmeler hakkındaki başka bir bilgi kaynağımızdır. Elçiler, elçiliklerde bazen Dönmeleri çalıştırdıklarından, onlara ilgi göstermişler ve haklarında bilgi edinmişlerdir. Dönmelerin 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra özellikle Avrupa ile ilişki kurmaları böyle temaslar sayesinde gerçekleşmiştir. İngiliz elçi Porter, 1768'de, Türklerin, Dönmelerin gizli hayatını fark etmemelerine şaşırdığını yazmıştı. Ancak, Türklerin belki de bunu bildiğini, ancak Osmanlı kozmopolitizminin bu tür farklı hayatların varlığına izin verdiğini de eklemişti. Bir sonraki bölümde açıklanacağı üzere, Porter, Osmanlıların imparatorluğun farklı yerlerindeki gizli cemaatlere karşı kayıtsızlığı konusunda haklıydı.

> Aleni olarak Muhammedi dini benimserler ve gizli olarak da, ilk Hıristiyanlar arasındaki Ebiyonitlere benzer şekilde, Yahudi ayinlerini uygularlar: Kendi aralarında evlenirler, kentin aynı mahallesinde otururlar ve iş ile ticaret ve mescitler hariç Muhammedilerle kaynaşmazlar: Sinagoga pek uğramazlar, mezheplerini de açık etmezler. Türkler arasında nasıl fark edilmeden kaldıklarını kavramak güçtür; ya da daha ziyade, bu, Türklerin bu meselelerde nasıl kolayca bir tertibe razı olduğunu gösterir... Bu Yahudi Muhammediler aleni olarak iki inancı da ikrar etselerdi, anında açık bir örnek olurlardı: Zira bir mürtedin akıbeti ölümdü.[52]

49. Zikreden Naor, *Post-Sabbatian Sabbatianism*, s. 10.

50. Aaron Rodrigue ve Ester Benbassa, *The Jews of the Balkans*, Oxford: Blackwell, 1995, s. 59. *Hemdat Yamim*'in Sabataycı içeriği için bkz. Moshe Fogel, "The Sabbatian Character of Hemdat Yamim", *Ha-Halom ve-Shivro* içinde, s. 365-423.

51. Barnai, "From Sabbateanism to Modernization", s. 75.

52. James Porter, *Observations on the Religion, Law, and Government of the Turks*, Londra: Printed for J. Nourse, 1768, II: s. 40-41.

Porter Dönmelerin açıkça Yahudiliğe dönemeyeceğinin, bunun Osmanlı hukuk sisteminde ölümle sonuçlanacağının farkındadır. Anlatısı, Dönmelerin "aşikâr gizli" alt-kültürünün, 18. yüzyılın ikinci yarısında tamamıyla oluştuğunu gösterir.

Uzun zaman Selanik'te bir Fransız konsolos olarak bulunan Arasy, 1777'de, Dönmelerden *maminler* diye bahseder ve nüfuslarının kentin 70 bin sakininin 5 bin kadarını oluşturduğu tahmininde bulunur. Bu, Dönmelerin nüfusuna dair bilinen ilk tarihsel değerlendirmedir. Arasy'ye göre, Türkler değil, "Yahudiler, Rumlar ve *maaminim*, endüstri ve ticarete yoğunlaşmıştır."[53] O yıllarda Selanik, İstanbul ve Edirne'nin toplamından daha fazla ihracata sahipti. Örneğin, 1780 ila 1790 yılları arasında, Türkiye'den Fransa'ya ihracatın değeri 7 milyon liraydı; bunun 3,5 milyon liralık kısmı Selanik'ten, 1,5 milyon liralık kısmı İstanbul ve Edirne'den ve 1,5 milyon liralık kısmı ise Mora'dan gerçekleştiriliyordu.[54] Bu yüzyılda Osmanlı kentlerinin çoğu ekonomik olarak gerilerken Selanik, ticari imtiyazlarını yenileyen İngiliz, Fransız, İtalyan ve daha sonra da Avusturya ticaret ofislerinin ve elçiliklerin kurulmasıyla ve 1774'teki Osmanlı-Rus Ticaret Antlaşması'ndan sonra Rus ticaret gemilerinin gelmesiyle, ekonomik önemini yeniden kazanmaya başlamıştı.

Avrupalı güçlerin imparatorluğa girişi, Osmanlı Müslümanları ile gayrimüslimler arasındaki ilişkilerin dinamiğini değiştirdi ve gayrimüslimlere giderek artan yeni fırsatlar ve destekler sağladı. Ticarette imparatorluğun Rum nüfusu Yunan bağımsızlığından sonra azalırken, Selanik'te Yahudiler ile Dönmeler iş ve ticarete hâkim olmaya başladı. Dönmeler Müslüman sayıldığından, imparatorluktaki ticari fırsatlardan tam olarak yararlanacak konumdaydılar. Bu gelişmeler, 19. yüzyıl başlarında, Yahudiler ile Dönmelerin giderek globalleşmesinin ve ekonomik güç olarak büyümesinin arkasındaki ana nedendi. Birçoğu o yıllarda Avrupa ülkelerinden vatandaşlık da elde etmişti.

1867'de Selanik'e uğramadan İstanbul'u ziyaret eden Alman seyyah Niebuhr, Selanik'te "*Dolmah*" adı verilen bu "yeni din"den 600 kadar aile olduğunu; bunların birbirlerine bağlı olduğunu ve birbirleriyle evlendiklerini yazar.[55] Niebuhr'a göre, Dönme-

53. Alıntılayan Mihalio Lascaris, *Salonique: A La Fin du XIII^e Siecle*, Atina: Flamma, 1939, s. 17-18.

54. Louis-Auguste Beaujour, *A View of the Commerce of Greece*, Londra: Printed by H. L. Galabin, 1800, s. 382.

55. Niebuhr, "Von Vershidenen Nationen." Niebuhr, bilgilerini İstanbullu bir haham ile Kopenhag'da 1780'lerde karşılaştığı (1768-1774 Türk-Rus savaşı sırasında salgından Livorno'ya kaçan bir Dönme aileden bilgi almış olan) Selanikli bir Yahudi'den edinmiştir.

ler, kutsal kitaplar arasında en çok *Neşideler Neşidesi*'ne öncelik verir, Şabat'ı uygulamaz, arada sırada camiye gider ve mesihin 125 yıl içinde yeniden zuhur edeceğine inanır. Aralarında, askerlik hizmetinden muafiyet satın alabilecek çeşitli tüccarlar vardır. Anlatısının sonunda Niebuhr, Frankist hareketten de bahseder ve Frank'ın Osman Baba'nın takipçisi olduğunu, öğretisini Yahudilerle yaşadığı çekişmeden sonra Katolikliğe döndüğü Polonya'da yaydığını belirtir.

Bu anlatılara dayalı olarak, 18. yüzyıl itibarıyla Dönme nüfusunun büyüklüğünü tahmin edebilir miyiz? 18. yüzyılın başında 200 ila 300 aileden (Osmanlı ailelerinin ortalama dört ya da beş üyeden oluştuğu tahmin edildiğinden, yaklaşık 1000-1500 kişiden) oluşan bir cemaat, yüzyılın sonunda Niebuhr'un ileri sürdüğü gibi 600 aileden (yaklaşık 3 bin kişiden) ya da Arasy'nin öne sürdüğü gibi 600 aileden oluşan bir cemaate dönüşebilir mi? Söz konusu yüzyılda imparatorlukta nüfusun büyüme hızı göz önüne alınırsa, bir yüzyıl içinde 1000-1500 kişiden 5 bin kişilik bir nüfusa erişmek imkânsız görünmektedir. Eğer son rakam doğruysa, Dönmelerin nüfusu 18. yüzyıl başlarında da büyük olmalıdır.

1829'da yazan Katolik papaz ve tarihçi Henri Gregoire, Selanik'te üyeleri sık sık Sabatay'ın takipçileriyle karıştırılan başka bir kripto-Yahudi cemaat olduğunu iddia eder. Kentte "bir buçuk yüzyıl kadar önce" paşa tarafından ölüme mahkûm edilen bir grup Yahudi tefeci, –otuz kadar aile ile birlikte– İslam'a dönerek hayatlarını ve mülklerini kurtarabilmişlerdir. Papaz Gregoire'ye göre, bu ailelerin sayısı 100 ila 150 kadardı ve özel hayatlarında Yahudi dinine göre yaşamayı sürdürmüşlerdi.[56] Ne yazık ki bu bilgiyi doğrulayabilecek başka bir kaynak bulamadım.

Ancak, Arasy ya da Niebuhr'un bu malumatı duyup duymadığı ve söz konusu aileleri tahminlerine dahil edip etmediği de merak konusudur. Her halükârda, 19. yüzyıl başlarında Dönme nüfusunun, 3 ila 5 bin kişiden oluştuğunu düşünmek makul görünmektedir. 19. yüzyıl başlarında Selanik'in Fransız elçisi olan Cousinary, Dönmelerin 500 aileden oluştuğu tahmininde bulunur. Cousinary, "Musa dinini uyguladıkları" için Türklerin onlara *Dönme* dediğini ve herkesin "onların zaten Yahudi" olduğunu bildiğini belirtir.[57] 19. yüzyılın ortası itibarıyla, tahminlerin çoğu 5 bin

56. Henri Gregoire, *Histoire des Sectes*, Paris: Baudouin, 1829, III, s.340.

57. Esprit Cousinery, *Voyage dans la Macédoine*, Paris: Imprimerie Royale, 1831, II: s. 19-20.

kişiye ve yüzyılın sonu itibarıyla da 10 bin kişiye yakındır.[58]

Ancak tahminlerin çoğu, Selanik nüfusuna dayanmaktadır. Ne yazık ki sadece Selanik'te yaşamadıkları için, Dönme nüfusuna dair kesin bir rakama ulaşmanın yolu yoktur. Başka anlatıların da yardımıyla, Dönmelerin imparatorluğun başka önemli merkezlerinde de yaşadığını öğreniyoruz. Örneğin, 1804'te Yunanistan'ı gezen Leake, *maaminim*'in Selanik'teki "en zengin Türkler" olduğunu yazar ve kardeşi İstanbul'da yaşayan Hasan Adjik adlı birinden bahseder.

> Yahudi cimriliğini ve çalışkanlığını miras aldıklarından genellikle zengindirler ve aralarında Selanik'teki en zengin Türklerden bazıları bulunur. İstanbul'da nazırlardan birisi olan Hasan Adjik ile Selanik'te Gümrükçü olan kardeşi, *maamin*'dir. Düşük sınıftan aptal, yoksul ve edepsiz Yeniçerilerin aşırı nefretlerinin doğal olarak nesnesidirler. Sık sık camiye giderler ve görünüşte Muhammedi dini yaşarlar, ancak diğer Türkler tarafından gizli toplantılar ve törenler düzenlemekle suçlanırlar; en iyi kanıtı İspanyolca bilmeleri olan başka hususiyetleri de vardır. İkisi üçüncüsüyle evlilik yapmayan ve sonuncusu da *Osmanlılara* kızlarını vermeyen üç kabileye bölünmüştür.[59]

Leake'in anlatısı, yine taraflı da olsa, mezheplerin varlığından, gizli toplantılarından, dualarından, ekonomik güçlerinden, İslam'la görünüşte bütünleşmelerinden ve toplumun çoğunluğunun onlardan hoşlanmadığından bahseden elimizdeki ilk anlatıdır.

1835'te Kieffer ile Bianchi'nin Dönme tanımları, diğer Fransız anlatılarla uyum içindedir. Onlara göre, grup, Avrupalılar tarafından *maamin*, Türkler tarafından da *deunme* diye adlandırılır. Grubun ticaretini yaptığı ana ürünün tütün olduğunu, bu nedenle Babıâli'de onlara *duhan tüccar taifesi* dendiğini de yazarlar.[60] Bu 1850'lerden başka bir anlatıyla da teyit edilmektedir: "Daha çok içmek için kullanılan tütün işiyle meşguldürler; bu ne-

58. Farklı dönemlerden nüfus tahminleri şöyle: yaklaşık 5.000: Best, *Excursions in Albania*, s. 228; 5.000: Edward Dodd, "Mission to the Jews", *42nd Annual Report of the ABCFMA*, Boston: The Board, 1851, s. 62; 4.000: Ritter Hahn, "Uber die Bevolkerung von Salonic und die dortige Secte der Deunme", *Reise durch die Gebeite des Drin und Wardar*, Viyana: Aus der K.-K. Hof, 1869, s. 154; 8.000: Theodore Bent, "Peculiar People", *Longman's Magazine*, (Kasım 1887): 24; 8.000 ila 10.000: Abraham Danon, "Une Secte Judeo-Musulmane en Turquie", *Revue des Etudes Juives*, (1897), s. 264; 1910'dan bir İngiliz raporuna göre 10 bin, zikreden Elie Kedourie, "Young Turks, Freemason and Jews", *Middle Eastern Studies*, 7 (1971): s. 95; 15.000: Yitzhak Ben-Zwi, "The Sabbatheans at the Present Time", *Metzudah*, 7 (1954), s. 331.

59. William Leake, *Travels in Northern Greece*, Londra: J. Rodwell, 1835, III: s. 250.

60. Kieffer, *Dictionnaire Turk-Français*.

denle Babıâli'nin resmi kayıtlarında duhan tüccar taifesi olarak adlandırılırlar."[61]

1820'lerde Peter Beer[62] ve ardından da Mayers, malumatlarının çoğunu, Niebuhr'un Dönmelere dair tasvirlerinden almış görünmektedir ve Dönmelere Zoharcı Yahudiler adını verirler.[63] Mayers Osman Baba'nın Yakub'un oğlu olduğunu iddia etmesi gibi, bazı tarihsel olguları karıştırır; ancak genelde Dönmelerin Selanik'teki hayatının ana unsurlarını yakalamıştır.[64] Selanik'i 1830'larda ziyaret eden Best, cemaatler arasındaki mevcut gerilimden bahsederek, Dönmelerin "ister Yahudi, ister Rum, isterse de Türk olsun, herkes tarafından hor görülen şanssız kimseler" olduğunu belirtir.[65]

Bu anlatılara dayalı olarak, Dönme mezheplerinin, 18. yüzyıl itibarıyla, post-mesiyanik dünyada kendine özgü Kabalistik bir paralel evren yaratmış olduklarını söyleyebiliriz. 19. yüzyıla gelindiğinde tekstil ve tütün ticareti dahil, ithalat-ihracat işlerinde ve sanayide ön plana çıkmaya ve gümrük ile vergi memurluğu gibi devlet memuriyetlerini üstlenmeye başlamışlardı. Ancak küreselleşmiş cemaatin çifte hayatları, dışarıdan, özellikle de Avrupalılar tarafından –ancak, yüzeysel olarak– görülebilmekteydi.

Hıristiyan misyonerlerin Dönmeleri "keşfetmesi"

Misyonerler, özellikle İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nden gelen Protestanlar, 19. yüzyıldan itibaren Dönmelerin açık sırrına ilk vâkıf olan yabancılardı. Bıraktıkları kayıtlar 18. ve 19. yüzyılda Dönmeler hakkındaki bilgilerimizi hem çoğaltır hem de gözden geçirmemizi sağlar. Osmanlı İmparatorluğu en ciddi iç ve dış sorunlarıyla boğuşurken topraklarında öncelikle Yahudilere ve daha sonra da Hıristiyanlara karşı yoğun bir misyonerlik faaliyetiyle karşı karşıya kaldı. Misyonerler faaliyetleri sırasında imparatorluğun ana merkezlerindeki Dönmeler de dahil çeşitli gizli-ce-

61. Abraham Ubicini, *Letters on Turkey*, Londra: J. Murray, 1856, II: s. 357-358.

62. Beer, *Religiosen Sekten*, s. 294.

63. Mayers, *A Brief Account of the Zoharite Jews*, s. 14-15.

64. Scholem, Mayers'in risalesinin Beer'in kitabının kısmi bir tercümesi olduğunu iddia eder. Bkz. Scholem, *Messianic Idea*, 359. Risale Beer'in kitabının İngilizceye yaklaşık bir çevirisi olsa da, Mayers anlatısına bazı ilginç ayrıntılar da ekler. Örneğin, Yakub'un, Yahudileri, Sabatay'ın hâlâ hayatta olduğuna, ancak gizlendiğine, belirli bir yıl sonra tekrar zuhur edeceğine ikna ettiğini iddia eder.

65. Best, *Excursions*, s. 228-229.

maatleri "keşfetti." Misyonda bulunacakları yerlere gitmeden önce bu yerlere dair ellerindeki mevcut kitapları okumuşlardı ve bu da onlara, bazen de yanlış malumatlar veriyordu. Zamanla farklı cemaatlere ilgileri, birçok rapor, mektup ve makalenin yazılmasıyla sonuçlandı. Bu raporlar aşikâr bir Hıristiyan bakış açısıyla yazılmıştı; ancak eleştirel olarak kullanıldıklarında, söz konusu cemaatlerin toplumsal, kültürel, dini ve ekonomik hayatlarına dair ayrıntılı değerlendirmeler sağlarlar. Dönmelerin gizli-Yahudi olduklarını varsayan misyonerler, misyonlarına Yahudileri ve Dönmeleri de dahil etti ve 1820'lerde dini propagandalarına onların arasında başladı. İlginç bir biçimde hem misyoner ve hem de 1860'larda başlayan *Alliance Israelite Universelle* kayıtlarında, Doğulu Yahudiler ve Dönmeler birbirleriyle çarpıcı benzerliklerle anlatılırlar. Her iki grup da, aydınlanmamış, eğitimsiz ve durağan olarak görülür. Ancak misyoner raporları, onların İncil'e ve "ışık"a açık olduklarını ve "mesihçi"ler olarak, din değiştirmeye diğer gruplardan daha fazla hazır olduklarını ekler.

Dönmeler hakkındaki ilk misyoner anlatılarından biri, bir Alman misyonere aittir. Yahudilikten dönme olan Josep Wolff, 1924'te İskenderiye'de Bay S. adlı bir Yahudi'den, "Selanik'te, Molcho ve Kordo adında, dışarıdan Muhammedi olduklarını söyleyen, ancak onlarla hiç evlenmeyen bazı Yahudiler" olduğunu duyduğunu yazar.[66] Wolff 1818'de kenti kendi ziyaret eder ve birkaç Dönme'yle tanışır. Ona göre, Dönmelerin lideri, Sabatay'ın "Mesih gibi " davranmadığını, "Nasıralı İsa"nın "Mesih olduğuna" inandığını, "ancak Musa'nın kanununun iptal olduğunu, hatta artık zinanın dahi günah olmadığını" ilan ettiğini söyleyen Khair Allah Efendi [*sic*] adında birisidir. Wolff şöyle yazar:

> Sürekli olarak Zohar okuyorlar ve Müslümanlarla hiç evlenmiyorlar; kızlarını da Müslüman olmuş Yahudilere ya da Hıristiyanlara veriyorlar... Selanik'te bu mezhepten beş yüz hane var ve liderleri (Yahudi ismi Berahia olan) Ahmed Efendi ile (Yahudi ismi Jemah olan) İshak Efendi'dir. İzmir'de de onlardan bulunmaktadır.[67]

Wolff'un Dönmelerin Hıristiyanlığa yakınlığına dair naif inancı (veya hüsnü kuruntusu), diğer Protestan misyonerler arasında da yaygındı. O yıllarda önce *British and Foreign Bible Society* [Bri-

66. Joseph Wolff, *Missionary Journal and Memoir*, Londra: Duncan, 1824, s. 122.

67. Joseph Wolff, *Missionary Journal*, s. 314-315.

tanya ve Dış Ülkeler Kitabı Mukaddes Cemiyeti], sonra *American Board of Committees for Foreign Missions* (ABCFM) [Amerikan Yabancı Misyonlar Komitesi Dairesi] ve son olarak *Scottish Bible Society* [İskoç Kitabı Mukaddes Cemiyeti] imparatorluğa misyonerler göndermişlerdi. 1826'da Selanik'i ziyaret eden *British and Foreign Bible Society*'den Benjamin Barker, bir kez daha, Dönmelerin "gizli Yahudi" olduklarını, ancak "onlarla aynı imtiyazlara sahip olmak için haricen Türk" olduklarını teyit eder. Sabataycı mezheplerin isimlerinden ilk bahsedenlerden de biridir Barker:

> Bana bazılarının İstanbul'da da olduğundan bahsetseler de, Yahudi-Türkler daha önce hiç duymadığım bir mezheptir. Onlara Türkçe *Dönme* veya *renegados* adı verilir ve üç sınıfa ayrılmışlardır; yani, *Bezestenlithe*'ler, *Ghoniothe*'ler ve *Cavaliero*'lar. Birbirleriyle evlenmediklerinden veya birbirleriyle ya da Türklerle herhangi bir bağları olmadığından her sınıf ayrıdır. Genel olarak, hâlâ Yahudi törenlerinin ve ibadetlerinin bazılarını muhafaza ettiklerine inanılır; ama birçokları, gizlice hâlâ Yahudi olduklarını düşünür. Dışarıda Türkçe dışında dil bilmez gibi yaparlar; ancak aile çevrelerinde Yahudi İspanyolcası konuşurlar. Özel ibadetlerinde hahamları ya da vaizleri vardır ve aleni olarak camiye giderler. Sünnetleri, Yahudiler gibi, çocuğun doğumunun sekizinci gününde gerçekleşir; eğer Türk âdetlerini takip ederlerse, sünnet töreni birkaç yıl ertelenebilir... Onların, aynı imtiyazlara sahip olabilmek için sadece haricen Türk oldukları, birçoklarının fikridir.[68]

Böylece, 19. yüzyıl itibarıyla, Dönmelerin Ladino konuştuklarını ve özel toplantılarında hahamlar olduğunu da öğrenmiş oluyoruz. İngiliz misyonerlerden sonra Amerikalı misyonerler Dönmelere daha da büyük bir ilgi gösterir. Josiah Brewer, 1827'de, Selanik'te Dönmelerin varlığından bahseden ilk Amerikalı misyonerdir. Brewer'in malumatını Britanyalı Barker'a borçlu olduğu görülmektedir; çünkü bir önceki yıl Barker'ın Dönmeler hakkında yazdıklarını neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlamaktadır.[69]

1830'ların başında ABCFM, imparatorluktaki Yahudi ve Dönme misyonlarını takip etmek amacıyla William Schauffler'ı (1798-1883) atar. Schauffler neredeyse tek başına Yahudi ve Dönme misyonunu kurar ve neredeyse otuz yıl aralarında çalışır. 1830'da, Schauffler

68. 68 "Extracts from Mr. Barker's Journal", 23rd Report of British and Foreign Bible Society, Londra: Printed for the Society by J. Tilling, 1827, s. 79. Bu mektubun Türkçeye bir çevirisi için bkz. Esra Danacıoğlu, "Selanik Yahudileri ve Dönmeler Hakkında Üç Mektup", *Toplumsal Tarih*, 4 (1994): s. 26-28.

69. Josiah Brewer, *A Residence at Constantinople*, (New Haven, CT: Durrie and Peck, 1830), s. 293-294.

İstanbul'a gelmeden bir yıl önce, Osmanlı İmparatorluğu ile Amerika Birleşik Devletleri iki ülke için de tarihi bir dönüm noktası olan bir anlaşmayı imzalamıştı. Anlaşma, imparatorlukta diplomatik bürolar açmak, ticaretle uğraşmak ya da seyahat etmek isteyen Amerikalılara büyük imtiyazlar sağlıyordu. Bu anlaşma, o tarihten sonra faaliyetlerini artıran misyonerler lehine iyi bir atmosfer yaratmıştı.

Schauffler'ın ısrarlı tavsiyesi üzerine, "Yahudilere ilişkin misyonun merkezi ve ana mekânı" 1849'da İstanbul'dan Selanik'e taşındığından, ABCFM'nin Yahudilere dair faaliyetleri hatırı sayılır oranda arttı.[70] Önce Edward M. Dodd, Eliphal Maynard ve eşleri, ardından da Justin W. Parsons, Homer Morgan ve eşleri, Selanik'te Yahudiler ile Dönmeler arasında çalıştı.[71] 1865'te misyon kapatılana kadar öncelikle Selanik'te Dönmeler arasında faaliyet gösterdiler, çeşitli ortamlarda onlarla buluştular ve Dönmeler hakkında ayrıntılı raporlar ve makaleler yazdılar. Dönme cemaatinin esrarlı ahlaki karakteri hakkında yazan Dodd, hayli iyimserdir: "Selanik'in Rumlar ve Türkler dahil bütün sakinleri arasında en soylusu onlardır. Alışverişlerde mümkünse Zoharcılara giderim; çünkü diğerlerinden daha dürüsttürler. Kolayca yanlarına gidilebilir, sohbetten hoşlanan, dini meselelerde Yahudiler kadar büyüklük taslamayan, konuşkan insanlardır ve dini görüşleri de, onlarla çalışmaya hiç de engel çıkarmaz."[72] 1851'de Dönmeler üzerine yayımlanan bir makalede Schauffler ekibinin bulgularını özetler.[73] Dönme akilleriyle iletişime geçebildiğini ve ilk kez onların sırlarına "nüfuz" edebildiğini belirtir. Schauffler'e göre Dönmeler, "Doğrusunu söylemek gerekirse, bir Yahudi mezhebi"dir. Toplantılardan birinde bir Dönme "lideri" Schauffler'e inançlarının ve ibadetlerinin esaslarından bahsetmiştir. Schauffler bir giriş ve Sabataycı hareketin kısa bir özetinden sonra, makalesinde, büyük olasılıkla Dönme cemaati içinde Türkçe yazılan, derin Kabalacı düşünce ve mesihçi arzuları yansıtan ilk otantik Dönme metnini yayımlar. Bu Kabalacı metin, Sabataycı inançların elimizde mevcut ilk tanıklığıdır. Bir başka ma-

70. Rufus Anderson, "Letters to the Salonica Missions, 1850", Harvard-Houghton Library, ABC 8.1: Miscellaneous, v. 5.

71. Rufus Anderson, "A letter to the Brethren of the Mission to the Jews at Salonica, July 7, 1851", Harvard-Houghton Library, ABC 8.1: Miscellaneous, v. 5.

72. Dodd, "Mission to the Jews", s. 63.

73. William Schauffler, "Shabbathai Zevi and His Followers", *Journal of American Oriental Society*, 2 (1851): s. 3-26.

kalede incelediğim gibi, Metin, mesihin rolünü o şekilde tarif etmektedir ki Dönme mesih kavrayışının Âdem tarafından işlenen asli günahın bedelini ödemeye gelen Hıristiyanlığın mesih kavrayışına hayli benzer olduğunu düşündürür.[74]

Amerikan misyoner örgütleri Yahudiler ve Dönmeler arasında pek başarı elde edemedikleri otuz kadar yıllık çalışmalarından sonra, 1856'da, bu gruplar arasında misyonerlik faaliyetlerini durdurmuşlardı. Ancak misyoner faaliyetlerinin bu gruplar üzerine başka bir etkisi olmuştu. Onları Batılı fikirle hayat tarzlarına tedrici olarak sürükleyen etkenlerden biriydi. Bu minvalde kendilerinin Yahudiler ve Dönmeler üzerindeki etkilerinden bahseden Dodd da, "Kuşkusuz bizimle temasları bu toplumsal ve entelektüel uyanış ile aydınlanmada çok etkili olmuştu" diye iddia eder.[75] Başka bir makalemde de belirttiğim gibi, misyonerler Yahudileri ve Dönmeleri dinlerine çekebilmekte başarısız olsalar ve misyonlarına son verseler de, eğitim ve sosyal faaliyetleri mezheplerin dönüşümüne ve modernleşmesine ve dolayısıyla, 19. ve 20. yüzyıl Osmanlı toplumunun dönüşmesine ve modernleşmesine katkıda bulunduğundan, bir anlamda, başarılı olmuştu.[76]

Ayrıca bu dönem, Türk, Yahudi, Rum ve Dönme gençlerinin eğitim için Avrupa'ya gitmeye ve kendilerini modern fikirlere açmaya başladığı bir dönemdir. Ortaylı'nın da işaret ettiği üzere, 19. yüzyıl Osmanlı toplumu, her cemaatte kültürel ve kurumsal ikiliğin kaçınılmaz olmasıyla neticelenecek, radikal bir Batılılaşma sürecinden geçmekteydi.[77]

Osmanlı otoritelerinin Dönmeleri "keşfi"

Dönmelerin yabancı ziyaretçiler kadar birçok Selanik sakini tarafından da fark edilen aşikâr sırrı, –belki daha erken tarihlerde– ama daha çok 19. yüzyılda Osmanlı görevlilerinin de dikkatini çekti. Daha önceden bahsi geçen 1834 tarihli ilk Osmanlı belgesi, onları popüler *Dönme* terimiyle değil, *Avdeti* olarak ad-

74. Schauffler ve makalesi için bkz. Cengiz Şişman, "An American Missionary and an Ottoman Dönme: William G. Schauffler (1798-1881) and His Report on a Dönme Kabalistic Text in Turkish", *Ottoman World: Foundational Coexistences* içinde, der. Devrim Umit, New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2016.

75. "Letters from Mr. Dodd", *Missionary Herald*, Boston: November 1850, s. 386.

76. Misyonerlerin Dönmeler üzerindeki etkileri konusunda daha başka ayrıntılar için bkz. Cengiz Şişman, "Failed Proselytizers or Modernizers? Protestant Missionaries among the Jews and Sabbatians/Donmes in the Nineteenth Century Ottoman Empire", *Middle Eastern Studies*, 2016'da yayınlanacak.

77. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: Timaş, 2009, s. 30-37.

landırır. Söz konusu belgeye göre, Selanik "Avdeti cemaati"nden bazıları İstanbul'da çorap işiyle meşgul olmakta ve erkeklerini İstanbul'a göndermektedir. Selanik'te genç nüfusun azlığı nedeniyle görevliler kentte askere alımlarda zorluk yaşamaktadır.[78] 1846 tarihli başka bir belge ise onları Dönme diye adlandırmakta; Yahudi ve Ortodoks Hıristiyanlarla birlikte vergi tahsildarlarına mallarım olduğundan az gösterdiklerinden bahsetmektedir.[79] 1852 tarihli bir başka bir Osmanlı belgesi ise, siyahi kadın kölesi kaçan bir Dönme Ahmet Efendi'den söz etmektedir.[80]

Dönmelerden söz eden bu belgelerde değer yargısı yok gibidir. Ancak, zamanla Osmanlı belgelerinde Dönmeler hakkındaki iddialar ve suçlamalar görülmeye ve belgeler, elçiler, seyyahlar ve misyonerler tarafından yazılanlara benzemeye başlar.

Osmanlı yetkilileri, diğer gizli-cemaatler gibi Dönmelerin varlığının da farkındaydı; ancak onların özel hayatlarıyla ilgilenmedi. İmparatorluğun bu "sorma, söyleme" siyasetinin nedenleri ve uzantıları, ayrı bir çalışmayı hak etmektedir. Reinkowski'nin de belirttiği üzere, 19. yüzyıldan önce Müslüman imparatorluklar asgari itaat sağlandığı müddetçe bu gruplarla birlikte yaşamakta hiçbir sorun görmemiş; ancak ortaya çıkmakta olan ulus-devletlerin artan cazibesi karşısında tebaalarından din ve başka meselelerle ilgili olarak mutlak sadakat beklentisine girmişti.[81]

Konu hakkında bir ön çalışma, imparatorlukta böyle başka birçok cemaatin varlığını da gösterir; Osmanlı toprakları adeta bir gizli-cemaatler cennetidir. Örneğin, Anadolu'da Aleviler ve Yezidiler, Pontus'ta Kromlular,[82] Trabzon'da Hemşinliler,[83] Yozgat'ta İstavriler,[84] Bosna'da Bogomiller, Makedonya'da Patriyotlar,[85]

78. BOA, HAT # 0318-18,700.

79. BOA MVL #41/18.

80. BOA HR.TO # 169/39. Bana son iki belgeyi sağlayan Dilek Akyalçın'a teşekkür borçluyum.

81. Maurus Reinkowski, "Hidden Believers, Hidden Apostates: The Phenomenon of Crypto-Jews and Crypto-Christians in the Middle-East", *Converting Cultures: Religion, Ideology and Transformations of Modernity* içinde, der. Dennis Washburn, Leiden: Brill, 2007, s. 409-433.

82. Yorgo Andreadis, *Gizli Din Taşıyanlar*, İstanbul: Belge, 1999.

83. Antony Bryer, "The Crypto-Christians of the Pontos and Concul William Gifford Palgrave of Trebizond", *DELTIO*, 4(1983): s. 17-34.

84. Yorgos Tzedopoulos, "Public Secrets: Crypto-Christianity in the Pontos", *DELTIO*, 16 (2009): s.165-210.

85. Bruce Ciark, *Twice as Stranger: The Mass Expulsion that Forged Modern Greece and Turkey*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

Arnavutluk'ta Shparataklar[86] gibi, Tzedopoulos'un ifadesiyle, "aleni gizli" cemaatler, imparatorluğun farklı yerlerinde aşikâr gizli hayatlarını sürdürmüşlerdi.[87] 1859 tarihli bir Osmanlı belgesi, bu halkların "önceki asırlarda kendi hallerine bırakıldığı"na işaret eder.[88] Bu grupların bazılarının varlığı, Osmanlı otoriteleri kadar gizli-inanç mensupları tarafından da teyit edilir. Örneğin, 1901'de Dahiliye Nezareti'ne verilen bir dilekçeden, "zahiren Müslim, ancak batınen Rum" olduklarından ve komşularının kendilerine "iki dinliler" dediklerinden, bazı İstavrilerin, nüfus kayıtlarına Hıristiyan olarak kaydedilme talebinde bulunduklarını öğreniyoruz.[89] 1902'de Adliye Nezareti'ne verilen başka bir dilekçede, Rum Ortodoks Patriği, İstavrilerden, "batını olarak Hıristiyan, [ancak] zamanın gerekleri nedeniyle bir dönem Müslüman olarak görünen [ve] Tanzimat'tan beri Hıristiyan olarak tanınan" kimseler olarak bahseder.[90]

"Mürtetlik" cezasını kaldıran (veya sürekli olarak erteleyen) Islahat Fermanı (1856) ve din özgürlüğünü garanti altına alan ilk anayasa Kanun-ı Esasi'den (1876) sonra, bazı gizli-cemaatler kendilerini ifşa ettiler ve Hıristiyanlığa döndüler. Dönmeler ise Yahudiliğe dönmediler. Neden? Deringil'in bu konudaki çalışmasında gösterdiği üzere, 19. yüzyıl sonlarında belki de hiçbir mesele ihtida ve din değiştirme kadar siyasete bulanmamıştı. İhtida ile din değiştirme vakalarının yol açtığı iç ve dış toplumsal ve siyasal gerilim, 19. yüzyılda "imparatorluğun baş ağrısı (tasdi-i Âli)" olarak algılanıyordu.[91] Bu vakalar "devlet, Müslüman tebaa, gayrimüslim cemaatler ve bireyler, çıkarlarını gerçekleştirmeye çalışan yabancı güçler, siyasi zulümden kaçan mülteciler ve düz fırsatçılar gibi çeşitli aktörler tarafından bir *pazarlık alanı*" işlevi görüyordu.[92]

86. Stavro Skendi, "Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans", *Slavic Review*, 26: 2 (1967): s. 227-246.

87. Hıristiyan kripto-cemaatler konusunda genel bir değerlendirme için bkz. İlber Ortaylı, "Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları", *Tanzimatın 150. Yıldönümü Sempozyumu*, Ankara: TTK, 1994; Heath Lowry, *The Islamization and Turkification of the City of Trabzon, ca. 1486-1583*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993; ve Deringil, *Conversion and Apostasy*, s. 111-154.

88. BOA, I-Har. #8922.

89. BOA DH.MKT 494/18, Dosya 24. Zikreden Deringil, *Conversion and Apostasy*, s.126.

90. BOA DH.MKT 494/18, Dosya 28. Zikreden Deringil, *Conversion and Apostasy*, s. 136.

91. Deringil, *Conversion and Apostasy*, s. 7, 67.

92. Deringil, *Conversion and Apostasy*, s. 257.

1843'te bir Ermeni "mürtet"in idam edilmesi, Babıâli üzerindeki yabancı –özellikle de İngiliz– baskısını artırmıştı ve padişah 1844'te muğlak bir dille mürtetlerin hukuki cezalandırmasını yasaklamak zorunda kalmıştı.[93] 1857'deki bir kabine toplantısında mürtetliğin cezası sürgün olarak belirlendi.[94] Bu radikal hukuki değişiklikler, Kromlular ve İstavriler örneğinde de görüldüğü üzere, Müslümanların ve gizli-inançlıların eski dinlerine dönmelerinin yolunu açtı.[95]

Öyleyse, uygun bir ortamın bulunduğu Tanzimat döneminde Dönmeler niye eski dinlerine dönmedi? Öncelikle, görece tecrit içindeki dağlık köylerde yaşayan Kromlular ve İstavrilerin aksine, Dönmeler kentli bir cemaatti ve toplumsal olarak çevreleriyle çok fazla entegre olmuşlardı. İkinci olarak, post-mesiyanik Yahudi olduklarından Yahudiliğe dönmek istemeyeceklerdi. Üçüncü olarak, eski dinlerine dönmek isteseler dahi, Yahudi otoriteler sözde "*mamzer* (piç)" kökenleri dolayısıyla onları kabul etmeyecekti. Ve son, belki de en önemli nokta olarak, *suskunluk yükü*ne dair felsefeleri çifte varoluşlarının bilinmesine engel oluşturacaktı. Ancak uzun vadede bazıları eğitim ve modernleşme etkilerinin sonucunda ya eski dinlerine döndü ya da tamamen dinden çıktılar (Bkz. 7. Bölüm).

Bu tarihsel bağlam içinde, bazı Osmanlı görevlilerinin 19. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla gizli-cemaatlere karşı kuşkularını ve değişen tavırlarını anlamak mümkündür. Örneğin, 1862 yılına ait bir dizi detaylı arşiv belgesi, Dönmeler hakkındaki resmi kuşkulara dair ipuçları sunar. Bu belgelere göre Selanik Valisi Hüsnü Paşa, bir şikâyet geldikten sonra Dönmelerle ilgilenmeye başlar ve onların "sırları"nı keşfetmeyi takıntı haline getirir. Bir gün, Şerif Çavuş adında birinin ortadan kaybolmasını da kullanarak Dönme evlerinin birisine baskın düzenler; evde bazı ilginç nesnelerle karşılaşır: Kanuni Sultan Süleyman adının işlendiği bir kılıç kabzası; altın işlemeli başka bir Pers kılıç kabzası; büyük kanlı bir bıçak, bir kamçı seti ve çeşitli çubuklar. Hüsnü Paşa, meseleyi daha fazla araştırmasına izin verilmesi talebiyle Babıâli'ye

93. Turgut Subaşı, "The Apostasy Question in the Context of Anglo-Ottoman Relations, 1843-44", *Middle Eastern Studies*, 38: 2 (2002): s. 1-34.

94. Deringil, *Conversion and Apostasy*, s. 76.

95. Örneğin, Hanula bat Yehuda Polit İslam'a döndü ve bir Müslüman'la evlendi. Bir müddet sonra Yahudiliğe geri döndü ve 1879'da İzmir'de kocası, Sabatay Politi'den boşandı. Başka bir örnek de, Moshe Yani'nin kızının kocasıyla birlikte İslam'a dönmesi. İkisi de İzmirli olan çift, 1852'de Yahudiliğe geri döner. Bkz. Bornstein-Makovetsky, "Jewish Converts to Islam."

başvurur. Önceki asırların aksine, artık mürtetlik/ihtida vakaları, sadrazam ve bizzat padişah dahil, üst düzey bürokratlar tarafından ele alınmak zorundadır. O günlerde bu tür meselelerin hassasiyeti nedeniyle, Babıâli ondan meseleyi "[tedbir ve] ihtiyatla" araştırmasını ister. Cevabında vali şunları yazar:

> Evde yaşayan kadın, kadı, müftü, muhasip, gümrük görevlisi, idari komiteden Mehmed Efendi, soruşturma komitesi başı İbrahim Bey ve bendeniz tarafından soruşturuldu. Kanın Şerif Çavuş'a ait olmadığı, söz konusu gruptan birisine ait olduğu anlaşıldı. Bu grubun haricen Müslüman göründüğü, ama [gerçekte] üyelerinin ruhen Yahudiliğin mezheplerinden birinden [olduğu] da anlaşıldı. Mücrim erkek ve kadınları kırbaçla cezalandırdıkları görülmektedir. İslam'a meyilli olanları da gizlice infaz etmektedirler. Söz konusu ev, geceleri (isimleri bilinen) yaşlı erkeklerin ve gündüzleri de yaşlı kadınların buluştuğu, mahkeme kurduğu, hatta suçluları hapsettiği bir toplantı ve cezalandırma mekânı olarak kullanılmaktadır. Bu meselenin bir tür fesat ve riyakârlık meselesi olduğundan kuşkulanıyoruz.[96]

Burada çarpıcı olan husus, Osmanlı otoritelerinin, Dönmelerin "ruhen Yahudi" olduğunu ve toplantı evleri, mahkemeler ve işkence mekânları da dahil paralel örgütlenmeye sahip olduklarını bilmesi ve kabullenmesidir; ancak konu hakkında herhangi bir girişimde bulunmazlar. İlginç olan, ihlalcileri gözetleme, disipline etme ve cezalandırma gibi radikal önlemlerin, 20. yüzyılın başlarında Kapancı ve Karakaşlardan daha hızlı asimile olacak olan Yakubiler tarafından uygulanmasıdır. Hadiseyi Selanik'teki Hollanda büyükelçisi Cheval Carboneri'den işiten Alman seyyah F. G. Hahn, muhtemelen aynı meseleden bahsederek olayın yaşandığı tarihin 1855 olduğunu söyler ve Hüsnü Paşa'nın, yalnızca yaşlı bir kadınla karşılaştığı etrafı duvarlarla çevrili bir Dönme evine baskın düzenlediğini aktarır. Divanlarla çevrili büyük ve yuvarlak bir odada, duvarlara antik bir Pers kılıcı ile uzun bir bıçak asılmıştır. Yeraltındaki bir odada bir kamçı bulunmuştur.[97]

Aynı hadise, yaşlı kadının Nimetullah Kadın olduğunu ve Hüsnü Paşa'nın onu konuşturamadığım söyleyen Yakubi Yalman tarafından da anlatılmıştır.[98] Ne yazık ki hadisenin nasıl neticelen-

96. BOA, A.MKT.UM # 572/1.

97. Hahn, "Uber die Bevolkerung von Salonica", s. 154-155.

98. Yalman, "Tarihin Esrarengiz Bir Sayfası".

diğini bilemiyoruz; ancak Hüsnü Paşa'nın Dönmelere ilgisinin bu hadiseyle bitmediğini biliyoruz.

Hahn herhangi bir tarih vermese de, Hüsnü Paşa zamanında Selanik kadısının önünde İslam'a dönmesi istenen Dönme bir gençle ilgili ilginç bir hikâye anlatır. Mesele paşaya aktarılmış, o da gençten kararını yeniden düşünmesini, eğer kararında ısrarlıysa gelip ihtidasını tamamlamasını istemiştir. Ancak genç bir daha görünmemişir. Dönmelere bu genç sorulduğunda, önce seyahate çıktığı, sonra da öldüğü söylenmiştir. Mezarı açıldığında bedeninde boğulma izleri görülmüştür.[99] On Sekiz Emir'den birinde buyrulduğu gibi, Dönmeler emirleri çiğneyenleri etkin bir şekilde susturmuşlardır. Ne yazık ki bu meselenin de detayları hakkında fazla malumatımız yoktur. 19. yüzyılda cemaatler asimilasyon ve modernleşme nedeniyle zemin kaybettikçe, cemaat kuralları ve düzenleri daha katı hale gelmeye başlamıştı. Şerif Çavuş vakasında da görüldüğü ve bir sonraki bölümde ele alınacağı üzere, o günlerde Dönme cemaatleri içinde emirleri çiğneyenlere uygulanan şiddette artış görülmektedir. Ben-Zwi'nin bu yüzyıldaki Karakaş liderleri betimlemesi, cemaat içi şiddeti teyit eder:

> Osman Baba'nın halefleri, Müslüman dininin kurucusunun halefleri gibi "Halife" veya "Sahip" olarak adlandırıldı. "Hahamları" yeşil bir sancak taşımaktaydı; (Russolar, Florentineler ve Gironlar gibi) diğer aileler de kırmızı-beyaz sancak taşımaktaydı. Derviş Efendi'nin takipçilerinden birisi olan Ambarcı, 19. yüzyılda cemaatini despotça yönetti. Kör ve özürlü olmasına rağmen, cemaatini, Tatar Kralı "Timurlenk" lakabının verilmesine neden olacak kadar gaddarlıkla yöneten kana susamış bir despottu.[100]

1864 yılına ait başka bir vakada, Ahmet Safi, Kambur adında bir Yakubi'nin, Selanik'teki Osmanlı eşrafıyla yakınlaştığını ve onlara bazı Dönme sırlarını açıkladığını aktarır. Kambur'un, "Saadethane" denilen bir Yakubi evinin, Sabatay ile Yakub Çelebi'nin bazı eşyalarını barındırdığını söylediği belirtilmektedir. Osmanlı eşrafından Abdullah Bey bu malumatı Hüsnü Paşa'ya aktarmış; o da adamlarıyla söz konusu evi basmıştır:

> Rahmetli Hüsnü Paşa Selanik valisi iken, ajanları ve casuslarıyla birlikte, Terpuşlu taifesi Yakubilerin bir tapınak olarak düşündüğü

99. Hahn, "Uber die Bevolkerung von Salonica", s. 155.

100. Ben-Zwi, *The Exiled and the Redeemed*, s.119.

evi (*somenat*) bastı ve iki sandık, III. Selim'in aynı taifeden bir *şerbetdara* verdiği bir kılıç, Mısır Hıdivi Mehmet Ali Paşa'nın aynı taifeden birisine verdiği bazı hediyeler buldu. Hüsnü Paşa sandıkların açılması emrini vermesine rağmen söz konusu grub[un üyeleri] evi kuşattılar. Zengin ve soylu üyeler paşanın yanına gelerek ona "Sandıkların açılmasında ısrar ediyorsunuz, ama padişahın kesin emri olmadan bunları açamazsınız. İstanbul'dan bu emri alır almaz açabilirsiniz" dedi. Paşa, ısrarını sürdürürse bunun bir isyana dönüşebileceğini anladı. Sandıkları mühürledi ve onların gözetimi için görevliler tayin etti. Sandıkların açılması konusundaki siyasal gayesini izah ederek Babıâli'ye bir telgraf gönderdi ve izin istedi. Ancak Terpuşlu taifesi paşadan hızlı davrandı ve beş ila altı bin lira rüşvet marifetiyle paşanın Yanya'ya vali atanmasını sağladı.[101]

Bent'in anlatısı da Safi'ninkini teyit eder. Bent, paşanın "onları alenen Peygamber'in sahte takipçileri olarak ifşa" etmek istediğinden bahseder. Cemaat, haberi duyunca İstanbul'a nüfuzlu kimseler gönderir. "10 bin liradan az olmayan" bir miktarı otoritelere rüşvet vererek paşanın Selanik'ten uzaklaştırılmasını sağlar.[102] Hüsnü Paşa'nın Dönmelere takıntısından istihzayla bahseden İbnü'l Emin, babasına dair anekdot anlatır:

> Hüsnü Paşa'nın Avdetileri takip eden ve ibadet ve ayinlerini pencere ve çatılardan gizlice gözetleyen casusları vardı. Bu ahlaksızlığı konusunda uyarıldı, ancak bunları kale almadı. Ya "Biz Yahudiyiz" deselerdi ne olacaktı? Binlerce kişiyi katledecek miydi?[103]

Yalman, Hüsnü Paşa hadisesini değerlendirdikten sonra, 1873'te Selanik'e yeni vali olarak atanan Mithat Paşa'nın Dönmelerin sırlarını açığa çıkarmak için giriştiği başka bir resmi çabadan bahseder. Yeni vali, bazı devlet memurlarının ayırt edici kıyafetler giydiğini ve saçlarını hep kazıttıklarını fark eder. Bu kişileri araştırınca onların Dönmeler olduğunu öğrenir. Memurlara saçlarını kazıtmayı yasaklar ve kıyafetlerini değiştirmelerini ister. Ancak 1722'de Hasan Paşa'nın çabalarına benzer şekilde, ne Hüsnü Paşa ne de Mithat Paşa Dönme "sırları"nı açığa çıkarmayı başarabilir. Ne var ki 1850'lerden sonra modern eğitimli ve "özgürleşmiş" Dönme neslinin yükselişi ile birlikte, bu sırlardan bazıları kendileri tarafından ifşa edilir.

101. Ahmed Safi, *Dönmeler Âdeti*, s. 58-59

102. Bent, "Peculiar People", s. 24-36.

103. İbnü'l Emin, *Son Sadrazamlar*, İstanbul: Dergâh, 1982, IV: s. 1798-1799.

6

Dönme Kabalası: Paralel bir zaman ve mekânda inançlar ve uygulamalar

Gizli-cemaatlerin dini ve "iç" hayatını çalışmak doğası gereği güçtür; bu nedenle Dönmeler hakkındaki Baer ile Akyalçın'ınkiler de dahil birçok çalışma, kendilerini cemaatin toplumsal ve ekonomik tarihiyle sınırlar. Aslına bakılırsa Dönme Kabalası ve dini hayatı konusunda sistematik bir izah sunmaktan henüz çok uzağız. Ancak, bir önceki bölümde belirtilen diğer Osmanlı gizli-cemaatlerine nazaran, Dönmelerin dini ve özel hayatlarına dair daha fazla bilgiye sahibiz. Aşağıda, tarihsel anlatıdan saparak (*suskunluk yükü* de dahil bazı unsurları kitap boyunca zaten ele alınmış olan) Dönme Kabalası ve Dönme tarihinde gizli-dini, toplumsal ve kurumsal gelişmeleri izah etmeye çalışacağım.

Dinlerini daha çok bireysel olarak yaşayan Marrano ve Moriskoların aksine, Dönmeler, bilgilerini ve Kabalistik anlayışlarını sonraki nesillere sistematik olarak aktaran gizli-cemaatler oluşturdu. Cemaatin ihtiyaçları bireysel ihtiyaçlardan farklıdır. Bir cemaatin liderlere, öğretilere, toplantı mekânlarına, ibadethanelere, kurallara, mahkemelere, mezarlıklara, ayinlere ve törenlere, ilahilere, şarkılara, takvimlere, festivallere ve hatta mitolojilere ihtiyacı vardır. Eğer söz konusu olan gizli bir cemaatse, kimliğini ve sırlarını kontrol altında tutacak bir mekanizmaya gerek duyar. Dönmeler hayat tarzlarını muhafaza etmek için, kendilerine gizli bir "öz-yönetim" sağlayan nevi şahsına münhasır teolojik tezlerle ve toplumsal uygulamalarla, topluma paralel bir zaman ve mekân alanı yarattı. Bu öz-yönetim iki başlı bir liderlikle yönetiliyordu. Dini meseleler dini liderler tarafından ele alınırken, seküler/dünyevi meseleler de seküler liderler tarafından idare ediliyordu. Giriş'te sözünü ettiğimiz Ninian Smart'ın terminolojisiyle, Dönme dini, altı boyutu ifa ediyordu: paralel bir evrende, pratik

ve törensel; tecrübi ve duygusal; anlatısal ve mitolojik; öğretisel ve felsefi; etiksel ve yasal; toplumsal, kurumsal ve maddi.[1] Bazıları aşağıdaki sayfalarda ele alınacak olan bu boyutların ve kurumların hepsi, Dönme bilgisinin ve Dönme Kabalasının asırlar boyu aktarımının vasıtalarıydı.

Kabalistik bir anayasa olarak On Sekiz Emir

On Sekiz Emir, muhayyel mesihçi zamanlar gelene dek Dönmelere toplumsal ve manevi rehberlik sağlayan en önemli ilkeler manzumesidir. Bir anlamda Dönme cemaatleri için dünyevi ve manevi anayasa olarak hizmet etmiştir. Emirlerin ne zaman tanzim edildiği belli değildir; ancak Dönme geleneği, metnin, Sabatay tarafından oluşturulduğunu veya en azından zımnen onaylandığını kabul eder. Sabatay'ın böylesi bir metnin son halinin yazarı olduğuna inanmak zordur. Çünkü ona göre kurtuluş yakındı ve dolayısıyla dünyevi mesihçi bir cemaat oluşturulmasına gerek yoktu. İkinci olarak, metin Sabatay'm ölümünden ve mesihin ikinci gelişinden bahsetmekteydi. En makul açıklama, Sabatay'm sürgündeyken yokluğunda nasıl yaşanacağına dair bazı ilkelerden bahsetmesi ve ilkelerin de emirlerin çekirdeğini oluşturmasıdır. On Sekiz Emir'i kimin kaleme aldığı sorusunun cevabı muğlaksa da, Sabatay akılda tutularak biçimlendirildiği aşikârdır; çünkü Sabatay metnin ana figürüdür. Ayrıca metin, Sabataycı cemaat içindeki mezhebi bölünmeden önce oluşturulmuştur; çünkü bilebildiğimiz kadarıyla, emirlerin ana ilkeleri ve ruhu, bütün mezhepler tarafından paylaşılmakta ve kabul edilmektedir. Mezhepler zamanla bu emirleri kendi ihtiyaçlarına göre gözden geçirmiş ve ona göre yeniden düzenlemişlerdir. Bunu sonucu olarak da sonraki yüzyıllarda her cemaatin kendine özgü On Sekiz Emri farklılıklar arz etmeye başlamıştır.

Asli ilkelerin (İbranice: עשרת הדברים; İspanyolca: *encommendanças*; Türkçe: *On Sekiz Emir*) sayısı, on sekizdir. On sekiz sayısı hem Kabala'da ve hem de sufi gelenekte önem taşır. Mevlevi dervişleri arasında bu rakam, Mevlana Celaleddin Rumi'nin ana eseri *Mesnevi*'nin ilk on sekiz beytini işaret eder; ayrıca simgesel olarak da, *on sekiz bin âlemi* gösterir. Yahudi geleneğinde on sekiz sayısı, günlük Yahudi litürjisinin temel duası olan "On Sekiz Rahmet"e tekabül eder. Ayrıca on sekiz, "hayat" anlamındaki İbranice *hay* kelimesinin sayısal değeridir. Sabatay da, Âdem, İbra-

1. Ninian Smart, *The World's Religions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 11-22.

him, Yakub, Musa ve Ester silsilesindeki uzun peygamberler listesinin 18. mesihçi ruhu olarak düşünülür.

Emirlerde bazı Yahudi dini unsurları bulunmakla birlikte, neredeyse hiçbir İslami etki bulunmaz. Metnin değişik versiyonları 18. ve 19. yüzyıllarda, İbranice, Ladino ve Türkçe yayımlanmıştı. Emirlerin Almanca versiyonunu ilk yayımlayan ise Alman-Yahudi tarihçi Heinrich Graetz'di.[2] Dönmeler hakkındaki malumatı, 1876'da Selanik'e giden ve emirleri bir Dönme tanıdığı olan Fransız bir arkadaşından edinen Alman seyyah Carl Braun'dan almıştı. Hem söz konusu Fransız hem de Dönme, isimsiz olarak anılmayı tercih etmişlerdi. Graetz'in yayınından birkaç yıl sonra, Theodore Bent Selanik'e gitti ve çeşitli Dönme liderleri ve yerel halkla dostluk kurarak Dönmeler hakkında daha fazla malzeme topladı. Bent, önce İngilizce ve ardından da Almanca olarak, Dönmelerin âdetleri ve inançları hususunda geniş bir makale yayımladı.[3] Hem Graetz'in hem de Bent'in yayımladığı emirler, içerik açısından benzerdir; ancak her ikisinde de üç emir eksiktir. Öte yandan, aslen aynı kaynaktan çıkan Amarillo metni, Abraham Danon ve Abraham Galante'nin metinlerinden farklıdır. Bu farklılık, iki farklı mezhebe ait iki dizi emir olduğunu akla getirir. Burada öncelikle Graetz'in Almancadan çevrilen metnini tamamıyla verecek ve Bent'in metninden farklılıkları göstereceğim; sonra da onları diğer metinlerle kıyaslayacağım:

1. Tanrı Bir'dir ve Sabatay onun peygamberidir. Âdem, İbrahim, Yakub, Musa ve Ester ile diğerleri, Sabatay'ın ruhunun sadece parçalarıdır. Böylece *maaminim*, Sabatay'ın, Âdem, İbrahim gibi isimler altında on sekiz kez bu dünyaya geldiğine inanır. Bu dünya *maaminim* için yaratılmıştır. Müslümanlar sadece bu dünyayı koruma amacına sahiptir. Bu nedenle *maaminim* der ki: kabuksuz yumurta yoktur. [Bent şu eklemede bulunur: Türkler kabuk (*kelippa*), *maaminim* de yumurtadır.]
2. İsrailli olmayanlar *kelippa*'dır.
3. Bir mümin, bir *kelippa*'yla ve İsrailliler Sabatay'ın Mesih olduğuna inanmadıkça, bir Yahudi kadınla evlenemez.
4. Cennet *maaminim* ve İsrailliler için yaratılmıştır. [Bent: *Maaminim*'in öteki dünyada hakları vardır; diğerlerinin yoktur.]

2. Graetz, "Uberbleibsel der Sabbatianischen Sekte", s. 49-63.

3. Theodore Bent, "Peculiar People". Bent, malumatını çeşitli Dönmelerden; Dönmeler hakkında özel bir çalışma yapan Haham Nehemiah'tan ve bir Rum papazdan aldığını söyler.

5. *Kelippa*'ların ruhları bedenleriyle birlikte aşağı dünyaya batmıştır. [Bent: yumurta-kabukların ruhları *Gehenna*'ya iner, ama oradan tekrar yükselmez.]
6. İsrailliler *maaminim* değildir; ama bir gün hakikate erecekler ve Yakub'un, Musa'nın vesaire sadece Sabatay'ın ruhunun kıvılcımları olduğunu kabul edeceklerdir. [Bent: ve böylece Mesih'in kıvılcımları olacaklardır.]
7. Haklarınızı, vazifelerinizi ve işlerinizi ilgilendiren şeylerde, kendinizi Musa'nın kanunlarına tabi kılın.
8. İsraillilerden nefret etmeyin, çünkü onlar yakında kardeşiniz olacaktır.
9. Eğer dininizden bir *kelippa*'ya ya da bir İsrailliye bahsederseniz cezalandırılacaksınız.
10. İsraillilere Yaratıcı tarafından ilham verilecektir (yani, doğru yola iletileceklerdir); onlara cennetin yolunu gösterme vazifeniz yoktur. [Bent: Yalnızca Tanrı onlara öte dünyanın yolunu gösterecektir.]
11. İlk vazifeniz, Müslüman olma niteliğini taklit etmek ve batını [dünyanızda] tamamıyla Yahudi kalmaktır.
12. Dinin sırlarını ifşa eden bir *maamin*'i öldürmek günah değildir. Bu hainlerden nefret edin. *Maaminim* için tehlikeliyse, öldürün onu. [İkinci cümle Bent'te eksiktir.]
13. *Maaminim*, İslam idaresine itaat etmelidir. Müslümanlar sizi koruyacak, hatta sizin için savaşacaktır. Her zaman İslam'a inandığınızı beyan edin. İslam'ı savunun, Kur'an'ı okuma taklidi yapın ve *namaz* kılın vb. Ancak İslam mahkemelerine sığınmayın; aksine, ihtilaflarınızda Musa Yasası sizin yasanız olarak size hizmet edecektir. Her zaman Beth-Din yanınızda olacak. Müslümanlara itaatkâr kalın, onların yerine geçmeye çalışmayın. [Bent: Onlar Türklere tabidir, ancak hiçbir biçimde ellerinde olandan daha fazla kendilerini onların önünde küçük düşürmeyecekler.]
14. Tanrı *maaminim*'i sarhoş edici içkiler içmekten korusun.
15. İki isminiz olacak; birisi dünya için, diğeri de cennet için. [Bent: Bütün *maanimin*'in iki ismi olmalıdır; aleni olarak Türkçe bir isim ve kendi aralarında bilinecekleri bir Yahudi ismi.]
16. Yaratıcının adını her gün iki kez aklınızdan geçirin!

Luriacı Kabala ile yoğrulmuş bu metnin, hangi mezhebe veya hangi döneme ait olduğu belli değildir. Bent, Dönmeleri, –Sabatay'ın ortodoks takipçileri olan İzmirliler; Yakub Çelebi'nin takipçileri olan Yakubiler ve Osman Baba'nın takipçileri olarak– üç gruba ayırdıktan sonra, "biz sadece ortodoks mezheple ilgileniyoruz" diye belir-

tir. "Ortodoks mezhep"le kastettiği Kapancılardır. Ancak bu metnin hangi mezhebe ait olduğunu belirtmez. Karakaşlara ait olabilir mi?

Elimizde mevcut olan ilk bilinen metin, 1760'lara aittir ve İbranicedir. 1960'ta Amarillo tarafından yayımlanmış, Scholem tarafından da İngilizceye çevrilmiştir. Scholem, haklı olarak, metnin Kapancı mezhebine ait olabileceğini; çünkü Sabatay dışında Yakub Çelebi ya da Osman Baba gibi başka mesihçi bir figürü işaret etmediğini belirtir. Ancak aynı şey Graetz-Bent metni için de söylenebilir. Bu nedenle, bu ilkeler, üç mezhepten herhangi birine ait olabilir.

Emirlerin Ladino bir metni, 1889'da ünlü Edirne hahamı Abraham Danon tarafından bulunmuş ve Fransızcaya çevrilmiştir.[4] Bundan biraz farklı bir metin de, 1935'te Türk-Yahudi bilimadamı Abraham Galante tarafından Fransızcaya çevrilmiştir; başka bir metnin biraz dönüşmüş özeti de, 1924'te Ebu'l Mecdet tarafından yayımlanmıştır.[5] Amarillo'nun metni elimizde mevcut ilk metin olduğundan ve bu nedenle *urtext*'e en yakın olduğundan onu tamamıyla alıntılayacağım ve onunla Danon ile Galante metinleri arasındaki farklılıklara işaret edeceğim:[6]

Sabatay Sevi adına.[7] İşte şanı yüce olsun, Rabbimiz, Kralımız ve Mesihimiz Sabatay Sevi'nin On Sekiz Emri:

1. Tanrı'ya inançta özenli olacaklar; O tanrı ki tektir ve birdir, O'ndan başka tanrı yoktur ve mülk O'ndan başka hiçbir hâkime ya da yöneticiye ait değildir.
2. Tanrı'nın Mesih'ine inanacaklar ki O, Hakiki Kurtarıcıdır ve O'ndan başka kurtarıcı yoktur ve o Üstadımız, Kralımız, (hatırası kutlu olsun) Davud Hanesi'nin soyundan olan S[abatay] S[evi]'dir.[8]
3. Ne O'nun Kutsal İsmi ne de Mesih'i adına yalan yemin etmeyecekler; çünkü Üstad'ın İsmi O'ndadır ve onu kirletemezler.

4. Danon, "Une Secte Judeo-Musulmane en Turquie."

5. Galante, *Nouveaux Documents sur Sabbetai Sevi*, s. 40-46. Ebu'l Mecdet, "Sabatayistlik", s. 1-2.

6. Bazı ufak değişikliklerle Scholem'un çevirisini kullandım. Bkz. "The Sprouting of the Horn", *In the time of Harvest: Essays in Honor of Abba Hillel Silver*, der. D. Silver, Londra: Macmillan, 1963, s. 368-386.

7. Yalnızca Danon'un metni besmeleyle başlar. Haklı olarak "S'ın adıyla" ifadesini, "Bismillah"ın bir taklidi olarak düşünmüştür.

8. Danon, bu kısmın kısmen İslami ilkeleri taklit ettiğini ileri sürer: Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed Allah'ın resulüdür". Ona göre bu benzerlikler, Vani Efendi'nin Sabatay üzerine etkilerini göstermek için yeterlidir. Bkz. Danon, "Une Secte", s. 273.

4. O'nun Kutsal İsmi'ni de, zikrettiklerinde Mesih'in İsmi'ni de onurlandıracaklar; hikmette mümtaz olanlar için de [ayrı onurlandırmayı yapacaklar].
5. Mistik mesihçi inancı, *Raza Demeshiha*'yı anlatan ve aktaran inceliklerde güç üstüne güç kazansınlar ve ayrıca Kislev'in on sekizinci gününde [diğer metinlerde: on altıncı gününde] hep birlikte bir evde toplansınlar ve orada Mesih'e mistik inançtan, *raza di-Mehemanutha di-Meshiaha*'dan duyduklarını ve anladıklarını bir diğerine anlatsınlar.[9]
6. Aralarında, hiçbir katil olmasın; hatta onlardan nefret etseler dahi, Milletler arasında [olanlar] bile [öldürülmesin].
7. Aralarında hiçbir hırsız olmasın.[10]
8. Aralarında hiçbir zina yapmasın. Bu sadece Yaratılmış Dünya'yla [*Beria*'yla] ilgili bir emir olsa da, hırsızlardan dolayı özenle itaat edilmesi gerekir.
9. Yalancı şahitlik yapmasınlar, birbirlerine yalan söylemesinler; inanmayanlara [karşı] bile, aralarında gammaz olmasın.
10. Onların kimseyi sarığa sokmasına izin verilmeyecektir; hatta hakikaten inansa dahi. Çünkü Savaşçılardan olan, oraya, zorlama olmadan, mutmain bir kalple ve arzulu bir ruhla girecektir.
11. Aralarında, kendisinin olmayana gıpta eden olmasın.
12. Kislev'deki bayramı [diğer metinlerde: oruç ve bayramı] büyük coşkuyla kutlasınlar. [Kopyalayanın ilavesi: Bu, "O belalı çukurdan da çıkardı beni, kirli balçıktan" mucizesinin bayramıdır ki bilindiği gibi, Kislev'in on altısındadır; bu, onun, Samael tarafından büyük okyanusa batırıldığı ve, bir önceki sayfada anlatıldığı gibi teslim edildiği gündür.]
13. Birbirlerine merhametli davranacaklar, Onun [her birinin] arzusunu yerine getirerek.
14. Her gün Mezmurlar Kitabı'ndan bir miktar gizlice okuyacaklar.
15. Her bir ay ayın doğuşunu gözleyip izleyecekler ve ayın yüzünü güneşe çevirip yüz yüze gelişi için dua edecekler.
16. Gözlerini körleştirmek ve onun [onların] tohumunu yok etmek zorunda oldukları İsmaililerin düsturlarının [tatbikinde] incelikli olunsun. [Ramazan] orucu için, tutulmasında sıkıntı gösterilmesin ve benzer şekilde şeytanlara kurbanları konusunda da sıkıntı gösteril-

9. Hem Danon hem de Galante metinleri sadece ilk kısmı içerir. İkinci kısım, onların metinlerinde, kitapların adını anmaksızın 7. maddede yer alır.

10. Danon ve Galante metinleri 7. maddede farklılaşır. "Kislev'in 16'sında biraraya gelsinler ve mesihe inanmanın sırlarını bir diğerlerine aktarsınlar". Başka bir ifadeyle, 7. madde Amarillo'nun metnindeki 5. maddenin özetidir.

mesin; onların [Müslümanların] gözlerine görünen şeyleri tatbik etsinler.[11]

17. Onlarla [Müslümanlarla] ne hayatta ne ölümde, evlenmesinler; çünkü onlar, zelildir ve kadınları sürüngendir; onlar için "Herhangi bir hayvanla yatana lanet olunsun" denmiştir.[12]
18. Oğullarını sünnet ettirmek ve bu kutlu milletten zilleti kaldırmak için sünnetin tatbik edilmesinde itinalı olunsun.

Arzum, bu On Sekiz Emir'dedir; İsrailoğullarının intikamı Samael ve eşlikçilerinin üzerine getirilene kadar, Taht bütün olamayacağından, [sadece] bazıları Yaratılmış Dünya'nın kanununa ait olsa da. O gün geldiğinde de herkes eşit olacak, ne haram ne helal, ne kirli ne saf [olacak]; çünkü en küçüğünden en büyüğüne, onları [beni] bilecekler. İnanan, ancak –savaş olan– sarık takmayan kardeşler dikkat etsin ki Yaratılmış Dünya [*Beria*] ile Doğaüstü Dünyanın [*Atzilut*] kanununa itaatte ihtimamlı olsunlar; Vahiy zamanına kadar hiçbir şeyi ihmal etmesinler. O zaman geldiğinde Hayat Ağacı'nda giyinecekler ve herkes eşit olacak. Onun iradesi olsun ki O [Sabatay] hemen zuhur etsin. Amin!

Amarillo metni ile Danon-Galante metinlerindeki emirler neredeyse ittifak halindedirler. Peki Graetz metni ile Amarillo metni arasındaki farkları nasıl açıklayabiliriz? Bunun nedeni, mezhepler arasındaki farklılıklar olabilir mi? Scholem, 19. yüzyıl versiyonlarında Müslüman karşıtı havanın yumuşatılmasına doğru bir eğilim bulunduğunu düşünür. Ancak Almancaya çevrilmiş metinlerin incelenmesi bunun tersini gösterir. Metin, emirleri ihlal edenlerin fiziksel cezalara çarptırılmasını kesinlikle emreder. Bir önceki bölümde de ele aldığımız üzere, cemaat liderlerinin kuralları çiğneyenlere uyguladığı çeşitli fiziksel cezalar ve hatta ölüm cezası vakaları olduğunu biliyoruz. Yine de, metnin hoşgörüsüz havası, paradoksal olarak, Türk toplumunda daha fazla asimile olmuşluğun bir işareti olabilir. Cemaat liderleri modernleşme ve sekülerleşme nedeniyle zemin kaybetmektedir ve bu gerçek onları, sürüden ayrıldığını düşünenlere karşı daha hoşgörüsüz olmaya itmiştir.

Metinlerin bu çeşitliliği, ana ilkelerin mezhepler tarafından ittifakla kabul edildiğini ve dolayısıyla asli metnin cemaat üç mez-

11. Danon'un metni kurban hakkındaki kuralı resmederken Amarillo metnini izler. Galante metni, Danon metninden ilk kez büyük oranda sapar ve şeytani güçlere kurban sunan Türkler konusu atlanır.

12. Galante metni laneti şöyle yumuşatır: "Onlarla herhangi bir ittifaka girmeyeceğiz". Bu değişiklik, 20. yüzyılın dönümünden itibaren Dönmeler arasında artan iç evliliğin bir yansıması olabilir.

hebe bölünmeden önce oluşturulduğunu gösterir. İlkeler, cemaate, sonraki yıllarda kendi mezheplerini kurabilecekleri ortak bir payda ve kültür kazandırmıştır. Zamanla aslen İbranice yazılan ilkeler, hiziplerin çıkarlarına göre, Ladino ve nadir durumlarda da Türkçeye çevrilmiştir. Asimilasyon konusunda çok daha esnek olan mezhepler, emirleri, daha kapsayıcı bir yönde, hem Yahudilere hem de Müslümanlara karşı anlayışlı bir şekilde gözden geçirmiş; cemaat kurallarını tatbik etmede daha katı olan mezhepler ise bunları daha dışlayıcı ve radikal bir yönde yeniden değerlendirmiştir.

Metinler hakkında başka önemli gözlem de, bütün Dönmelerin kendilerini yaşıyor varsaydıkları Kabalacı ve mesihçi bir evrene göndermelerde bulunmasıdır. Bu evren, yabancı gözlemcilerin ve modern uzmanların resmettiği gibi "yeni bir din"in evreni değil,[13] post-mesiyanik Yahudi evreninin bir uzanımıdır. Klasik Kabala'da bu evren, dört manevi evrenin (*Assiah*, *Yetzirah*, *Beria* ve *Atzilut*) en yücesi olan *Atzilut* ya da Südur Dünyası olarak tasvir edilir. Bu fikre göre, Atzilut Tora'sı Beria Tora'sının yerini alır ve mesihçi çağı başlatır. Ancak Dönme evrenini geleneksel Yahudi mesihçi tahayyülünden ayıran önemli bir mesele vardır. Dönmeler mesihin geldiğine, ancak selamet getirmeden ölümlü gözlerden saklandığına inanırlar. Bu, Dönmeleri, *Atzilut* evrenini yeniden yorumlamaya ve bir mesihin ikinci gelişi teolojisini geliştirmeye zorlamıştır. Atzilut Tora'sı, Sabatay ya da Nathan tarafından öğretildiği şekliyle mevcut bir Sabataycı ilkeyi değil, Dönmelerce sonradan biçimlendirilen yeni bir kavrayışı içerir.

Bu mesihçi teolojiye göre, en azından Karakaş bağlamında, mesih onlara Mesihçi Çağ'ın müjdeli haberlerini vermiş ve bunları, seçilmiş dört aile olan Russolar, Cohenler, Florentinler ve Gironlar(ın üyelerinden) birisinin kılığında geri geleceği bir zamana kadar uyumaya terk ettirmiştir.[14] O zamana kadar Dönmeler "sır"larını uyumaya bırakacaklar ve kendilerini *suskunluk yükü*ne teslim edeceklerdir. Sırrın tamamı, yani Atzilut Tora'sı, yalnızca mesihin ikinci zuhurunda aşikâr olacak ve o zaman da, sadece seçilmiş birkaç kişiye değil, bütün dünyaya ifşa olunacaktır.

Bir geçiş dünyasında yaşadıkları inancında olan Dönmeler, kendilerini post-mesiyanik bir çağda olarak düşünmektedirler;

13. Örneğin bkz. Marc Baer, *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2009, s. 12.

14. Bu bana çağdaş bir Dönme'yle yaptığım bir görüşmede aktarıldı. Bu ailelerin isimleri, 1924'teki Karakaş Rüştü etrafındaki tartışmalarda da tekrar edilecektir.

domuz yemek ya da Şabat'a saygı göstermemek ve gayrimeşru cinsel ilişkide bulunmak gibi Yahudi yasalarını ihlal etmek de dahil, norm karşıtı ilkeler takip ederler. Bu evrende, Dönmeler, Yahudileri "seçilmiş", kendilerini de "seçilmişin seçilmişi" ya da "Tanrı'nın çocukları" olarak düşünürler. On Sekiz Emir'in bütün varyasyonları, Yahudileri (*koferim*-kâfirler) ve Yahudi Sabataycıları, bir gün hakikati teslim edecekleri umuduyla, ontolojik yoldaşlar olarak değerlendirir. *Koferim* hakikati kabul etmeden kurtuluş gelmeyecektir. *Kelippa* ya da Yahudi olmayanlar, mevzu bahis bile değildirler; çünkü "onların ruhları, bedenleriyle birlikte aşağı dünyaya batmıştır". Bu algı, onlara, zaman zaman gurur ve hatta kibir verir.

Karumca On Sekiz Emir'in toplumsal-teolojik çerçevesi, muamma Dönme kimliğinin asırlar boyu muhafaza edilmesinin en önemli unsurudur. Böyle bir yasal çerçeve oluşturma ve Dönme Kabalası, Dönmelerin Kabala tarihine de yaptığı katkılardan biridir.

İman ve ibadet fıkhının değiştirilmesi

On Sekiz Emir *maaminim*'in gündelik hayatını düzenlemeyi amaçlarken Sabataycı iman şartları da onların "mesihçi" hayatını düzenler. İçeriği açısından bakıldığında iman şartları metni, Sabatay Sevi'nin ölümünden sonra oluşturulmuş ve bütün cemaat tarafından paylaşılmış görünmektedir. İman şartları, İbn Meymun (Maimonides) tarafından biçimlendirildiği şekliyle, Yahudi iman şartları ile önemli benzerlikler taşır.

İman şartlarının tek bilinen metni, İzmir'e yerleşmiş ve bir dua kitabı da dahil birkaç "gizli" belgeyi 1935'te Hebrew Üniversitesi Kütüphanesi'ne bağışlamış Selanikli Kapancı bir Dönme tarafından sağlanmıştır. Scholem'in de iddia ettiği gibi, bu şartlarda, Sabatay'ın mesih olduğu inancını vurgulamak için her fırsatı kullanılmış ve böylece Yahudi inancında önemli değişikliklere gidilmiştir. Geleneksel duaların ya da mezmurların Tanrı'nın emirlerinden bahsettiği yerlerde, Dönme duaları "inanç"tan bahsetmektedir.[15] Çifte hayat yaşamaları nedeniyle gizli dinlerinin emirlerini aleni olarak uygulamaları imkânsız olduğundan bunları manevileştirmek ve Yahudi ibadet fıkhını terk etmek zorunda kalmışlardır. Dua kitabında içerilen Sabataycı imanın şartları şu şekildedir:

15. Gershom Scholem, "Seder Tefilut ha-Dönme me-kat ha-Izmirim", *Mehkarim u-Mekorot* içinde, Kudüs: Mosad Byalik, 1974, s. 370-422.

1. "İsrail'in Şanı" *Tiferet* [Sefirot]'unda ve inancın bir olan üç düğümünde bulunan, İsrail'in Tanrısı Hakikat Tanrısına kâmilen iman ederim.
2. Sabatay Sevi'nin hakiki Kral Mesih olduğuna kâmilen iman ederim.
3. Üstadımız Musa vasıtasıyla verilen Tora'nın, yazıldığı şekliyle, hakikatin Tora'sı olduğuna: bunun, Tanrı tarafından Musa'ya emrolunduğu şekliyle, Musa'nın İsrail önünde sunduğu Tora olduğuna kâmilen iman ederim. O [Tora], onların [İsrailoğullarının] sıkıca sarıldıkları ve destekçisinin mesut olacağı Hayat Ağacıdır.
4. Bu Tora'nın değiştirilemeyeceğine ve başka Tora olamayacağına; *yalnızca emirlerin iptal edilebileceğine*, ancak Tora'nın ebediyen geçerli olacağına kâmilen iman ederim.
5. Şanı yüce olsun, Sabatay Sevi'nin hakiki Mesih olduğuna ve onun, dünyanın dört bir köşesinden İsrail'in dağılmışlarını toplayacağına kâmilen iman ederim.
6. Ölümden sonra yeniden dirilişe ve ölülerin arzın toprağından kalkacağına kâmilen iman ederim.
7. "Evi Tanrı inşa etmezse, onu inşa edenler boşuna emek harcar" buyrulduğu gibi, hakikat Tanrısı, İsrail Tanrısı'nın biz aşağıda [arzda] olanlara yukarıdan inşa edilmiş tapınak göndereceğine kâmilen iman ederim. Günümüzde hızlı bir şekilde, gözlerimiz görsün, kalbimiz mutmain olsun ve ruhumuz neşeyle şarkı söylesin. Âmin.
8. "Onlar, göz göze, Tanrı'nın Zion'a dönüşünü görecekler" buyrulduğu gibi, İsrail Tanrısı'nın, kendisini, *tevel* [denilen] bu [arzi] dünyada ifşa edeceğine kâmilen iman ederim. Tanrı'nın Şanı, ifşa olunacak ve Tanrı'nın ağzından vaat edildiği için, beden onu görecektir.
9. "İsrail'in Şam"nda, inancın bir olan üç düğümünde bulunan, İsrail'in Tanrısı Hakikat Tanrısı, adil Mesih'i, Kurtarıcımız Sabatay Sevi'yi hızla ve günümüzde göndermeyi bize nasip etsin. Âmin![16]

İmanın şartlarının yazarı, on *sefirot*'un gizli dünyasında Uluhiyet'in üç tezahürü anlamına gelen "inancın üç düğümü"yle ilgili Dönme mistik teorisini benimsemektedir. Sözel kaynaklardan edindiğim bilgilere göre, bu felsefe, Dönme Kabalası'nın merkezi düsturlarından birisidir. Bu fikir, Kabala'dan, daha özelde, yaratılışı şu şekilde tarif eden *Sefer ha-Yetzira*'dan neşet et-

16. Scholem'in çevirisini kullandım. Bkz. Scholem, "Crypto-Jews".

mektedir: "O Kâinatını üç şeyle; metin (*sefer*-22 harf), sayı (*sefar*-10 sayı) ve kelamla (*sippur*) yarattı."[17]

Dil ve litürji

Osmanlı Yahudilerinin günlük ve litürjik dilinin şekillenmesine benzer şekilde, Dönmelerin günlük ve yazılı dili Yahudi-İspanyolcası ve litürjik dili de (İbranice ile İspanyolcanın bir bileşimi olan) Ladino'ydu. Gündelik dil, Dönmelerin –özellikle de her zaman halk arasında olan Dönme erkeklerinin– dış dünyayla uzlaşmaya mecbur kaldığı ilk alandı. 19. yüzyıl itibarıyla Dönmelerin çoğu İbranice ve Yahudi-İspanyolcası bilgilerini muhafaza etti; ancak Türkçeyi ve Avrupa dillerini de öğrendi. Yüzyılın sonu itibarıyla, yeni Dönme okulları sayesinde, Türkçelerini mükemmelleştirdiler ve Türk dili, edebiyatı ve gazeteciliğinde önde gelen aktörler oldular.

Nehama, 20. yüzyıl başlarında eğitimli Dönmelerin kütüphanelerinde Kitabı Mukaddes, Talmud, Raşi tefsirleri ve Şulhan Aruh'un hâlâ mevcut olduğunu yazar. Ben-Zwi İbranicenin Dönmeler arasında temel litürji ve ibadet dili olmaya devam ettiğini ve en azından bazı Dönmelerin 1930'lara kadar orijinal Zohar'ı okuyabildiklerini ileri sürer.[18] 1903'ten sonra Türkiye'yi çeşitli kereler ziyaret eden ve çeşitli Dönmelerle görüşen Zwi, Dönme kültürünün "tanınmayacak kadar küçülmüş" olduğunu ve 1924'te Yunanistan ile Türkiye arasındaki mübadeleden sonra ezoterik dilin kaybedildiğini de belirtir. Scholem de, Dönmeler arasında İbranice kullanımının azaldığını ve 19. yüzyılın sonu itibarıyla, dini metinlerin, Yahudi-İspanyolcasının ses değerlerine tekabül eden, ancak İbranice karakterler kullanan fonetik bir transkripsiyonla yazılmaya başlandığını söyler.[19] 1932'de *Jewish Daily*'de isimsiz olarak yayımlanan bir makalede, Dönme hahamlarının Kitabı Mukaddes'i iyi bildikleri ve Zohar'ı da neredeyse ezbere okuyabilecekleri; "İspanyol Yahudi dili"ni, Sabatay Sevi'nin kullandığı dil olduğu için kutsal addettikleri yazılır.[20] Bütün bu kaynaklar, 20. yüzyıl ortalarında Dönmeler arasında İbranice ve Ladino'nun unutulduğu konusunda hemfikirdi. Ancak bu tama-

17. Aryeh Kaplan, *Sefer Yetzirah, The Book of Creation*, Boston: S. Weiser, 1997, s. 5, 19-20.

18. Ben-Zwi, *The Exiled and the Redeemed*, s. 113.

19. Scholem, "The Crypto-Jewish Sect", s. 156.

20. *Jewish Daily Bulletin*, 2 Kasım 1932, s. 3.

men doğru değildir. Zira Yahudi-İspanyolcası ile İbranice, küçük bir bilgin Dönme grubu arasında hâlâ bilinmektedir.[21]

H. Graetz, T. Bent, A. Danon, S. Rosanes, İ. Gövsa ve A. Galante gibi uzmanlar, 19. yüzyılın sonundan itibaren İbranice ve Yahudi-İspanyolcası (nadiren de olsa Türkçe) yazılmış Sabataycı dua kitapları, muskaları ve cemaat prensiplerini incelemiş ve bu konuda yayınlar yapmıştır. 1940'lar ve 1950'lerde İsrail'e ulaştırılan yeni malzemeler ise Sabataycılık konusundaki çalışmaların artmasına yol açmıştır. Birçok dua kitabı, Kabala risalesi, defter ve ilk dönemlerden mektuplar da, yine, G. Scholem, I. Tishbi, I. Ben-Zwi, I. Attias, R. Shatz, I. Molcho, R. Molcho, Z. Shazar ve M. Benayahu gibi uzmanlar tarafından incelenmiş ve bunlarla ilgili yayın yapılmıştır. Dönme cemaatinin değişik dönemlerine ait olan bu belgeler, siyasal, toplumsal ve entelektüel zorluklara karşın, Dönmelerin cemaat olarak paralel bir evrendeki varlığının bozulmadan devam ettiğini gösteren başka bir delildir.

Dönme litürjik ilahilerinin ve dualarının çoğu İbranice ve Ladino'dur; ancak 18. yüzyıldan itibaren Türk dili ve musikisi de Sabataycı ibadet ve litürjiye girmiştir. İbranice karakterlerle Ladino ve Türkçe şarkılar ile ilahilerden oluşan Harvard Elyazması'nda ve Attias ile Amarillo koleksiyonlarında da görüleceği üzere, Türkçe 18. yüzyılın ortasından itibaren Sabataycı litürjinin bir parçası olmaya başlamıştır. 19. yüzyılın dönümünde Derviş Efendi'nin tefsiri, Kitabı Mukaddes'in orijinal İbranice metnini alıntılar ve bazı ilave İbranice ve Türkçe kelimelerle birlikte, normatif Ladino diliyle yazılmıştır. Örneğin, Sabatay'dan *tsadik temel del mundo* olarak bahsederken ona "dünyanın [*mundo*-Ladino] temeli [*temel*-Türkçe] sadık kişi [*tsadik*-İbranice]" diye işaret eder.[22] Schauffler'in 19. yüzyıl ortalarında Dönmelerle Türkçe konuşması, ve onlardan bazı Türkçe mistik metinleri alması, Dönmelerin Kabalistik bazı metinleri Türkçe yazdıklarını gösterir.[23]

Gizli sinagoglarda ve belirli evlerde cemaatle yapılan ibadetler ve dini toplantılar için de birçok litürji oluşturulmuştur. Ben-Zwi'nin de dikkat çektiği üzere, "âmin" kelimesinin on iki kez geçtiği Attias'ın kitabındaki on sekiz duadan ve "Rabbimiz Tan-

21. Cengiz Sisman, "Konvenyamos Konvedrad: Language of Daily Life, Communal Regulations and Liturgies of the Ottoman and Turkish Sabbateans (Donmes)", *Judeo-Spanish in the Time of Clamoring Nationalisms* içinde, der. Mahir Shaul, İstanbul: Libra, 2013, s. 63-97.

22. Avayou, "The Religious Literature of the Judeo-Muslim Dönme."

23. Schauffler, "Shabbathai Zevi and His Followers", s. 3-4.

rıdır" ifadesinin yirmi beş kez geçtiği altıncı duadan, bu şarkı ve ilahilerin toplantılarda topluca söylendiği aşikârdır. Toplantılar *hoca* denilen dini liderler ve bazı durumlarda okudukları ilahileri besteleyen *paytanim* denilen kimseler tarafından idare edilmektedir. Bugün Dönmelerin değişik dönemlerine ait olan 1500 kadar ilahi ve şarkının varlığından haberdarız; bunların çoğu da henüz yayımlanmamıştır.[24] Kapancı Bitek, bana, büyük duvarlarla çevrili ve yaşlı bir çift tarafından muhafaza edilen Orta Evi denilen bir evde toplandıklarını ve Sabatay'ın sevdiği ünlü "Meliselda"[25] da dahil aşağıdaki ilahileri ve şarkıları okuduklarını söylemiştir.

Cennetin Kapısı,
Cevahirdir yapısı
Yosef Açar kapısı,

Konvenyamos konverdad (Hadi hakikatin etrafında buluşalım)[26]
Başımın tacı Sabatay
Hey başım tacı Sabatay

Direk mumları
Göreceğiz onları
Kim görürse onları
Görecektir Allah'ı hey
Nakarat

Gün olsa biz de görsek
Efendimizi görsek
Muradımıza ersek
Nakarat

Klipalar ölecek
Dünya bize kalacak
David'ler oynayacak
Nakarat[27]

24. Abraham Elqayam ve Shlomo Avayou, aşağıdaki Sabataycı elyazmalarını yayına hazırlamaktadır: MS Ben-Zwi Institute # 2271, 2272 ve 2273; ve MS Harvard University # 80.

25. "Meliselda, İmparatorun Kızı" adlı Ortaçağ İspanyol romansıdır bu. Neşideler Neşidesi'nden ilham alan, Şehina'yla birliğe dair bir özlemi ifade eder.

26. Bu karmaşık ifadeyi çevirmeme yardımcı olan Moshe Şaul'a teşekkür borçluyum. Ona göre, "hakikati kabul ederiz" başka bir alternatif çeviridir.

27. Bu ilahinin bir yorumu için bkz. Abraham Elqayam, "Basimin Tacı Shabbatai" [İbranice], *Kabbalah*, (2002): s. 225-235.

Münacaatlar, ilahiler ve litürjiler, müzik olmadan düşünülemez. En önemli Sabataycı dualardan birinin ünlü 17. yüzyıl Türk bestecisi Itri (1640-1711) tarafından yazılan *tekbir*'in yaygm olarak bilinen melodisiyle okunduğunu duyduğumda çok şaşırmıştım. "Allahu Ekber Allahu Ekber La ilahe İllallahu Allahu Ekber" yerine, Sabataycı dua, aynı melodiyi takip ederek, "Sabbatai Sevi Sabatay Sevi esparamos a ti / Sabatay Sevi Sabatay Sevi no es un otro komo a ti" diye devam eder.[28] Ancak bu bir açıdan da şaşırtıcı değildir, zira İbranice veya Ladino şarkıları için Türk melodilerini adapte etmek bilinen Osmanlı Yahudi musiki geleneğiydi.[29] Dönmeler de bu geleneği sürdürdü.[30] Kısacası, Türkçe ve Türk musikisi Dönme litürjisinin parçası olmuştu; ancak İbranice ve Ladino ana litürjik diller olmaya devam etti. Günlük dile gelince, Türkçe, 19. yüzyıl sonu itibarıyla Dönmelerin çoğunluğu için Yahudi-İspanyolcasının yerini almaya başlamıştı. Benzeri bir uygulama, imparatorluktaki diğer gizli-cemaatler için de söz konusudur. Ancak Dönme örneğinde Yahudi-İspanyolcası bilgisi, en azından kelime dağarcığı, ifade ve musiki açısından yaşamaya devam etti. Çağdaş bir Dönme'nin söylediğine göre, zamanla İbranice yerine Ladino ve diğer dilleri tercih etmişlerdi; çünkü Şeytan (Samael) yalnızca İbranice bilirdi ve diğer dilleri anlayamazdı. Diğer dilleri konuşarak "sırlar"ı Şeytan'dan saklayabiliyorlardı. Şeytan bunları bilseydi, Dönmelerin evreni kozmik onarma mücadelesine engel olabilirdi. Bu Kabalacı yorum, İbranicenin Dönmeler arasındaki canlılığını yitirmesini kısmen açıklar. Bu aynı zamanda onların, zamanla gündelik ve litürjik hayatlarında İbraniceyi terk etmelerini meşrulaştırdıklarını da göstermektedir.

Dini takvim ve bayramlar

Takvimler ve bayramlar, tarihlerindeki önemli hadiseleri sahnelemek, dünyevi ve manevi zamanlarını yenilemek ve varlıklarını sürekli kılmak için, dini gruplar, özellikle de gizli cemaatler için önem taşır. Carlebach'm da gösterdiği üzere, takvimler canlı sistemlerdir ve yeni meşgaleler ortaya çıktıkça ve eski öncelikler

28. Haluk Bitek'le şahsi sohbet.

29. Andreas Tietze ve Joseph Yahalom, *Ottoman Melodies and Hebrew Hymns: A 16th Century Cross-Cultural Adventure*, Budapeşte: Akademiai Kiado, 1995.

30. Edwin Seroussi, "A Piyyut by Israel Najara Sung by the Sabbateans".

azaldıkça değiştirilir. Zamanı ve faaliyetleri yapılandırmaya hizmet eder ve tecrübenin aynası olurlar.[31]

Dönme takvimleri gözden geçirilmiş Yahudi bayramları ile mesihlerinin, mezheplerin kurucu babalarının ve sonraki yüzyıllarda cemaat liderlerinin hayatındaki hadiseler etrafında dönen, Dönmeler için hatırlanması gereken özel anları işaret eder. Yahudi aygüneş takvimine benzer şekilde, Dönme zamanının ritmi hem güneş ve hem de ay tarafından belirlenmektedir. Bayramlardan bazıları Sabatay zamanında oluşturulmuş; diğerleri de sonraki yüzyıllarda "icat" edilerek gelişen Dönme takvimine eklenmiştir. Dönmeler, Ramazan ve Kurban bayramları gibi İslami bayramları da kutlamak ve her Müslüman erkek için farz olan cuma namazlarına katılmak zorundaydı.

Dönmelerin bayramları ve bunlara dair yorumlar, ilk kez 1897'de Danon tarafından yayımlandı. Solomon Rosanes, listeye yenilerini, özellikle de Yahudi geleneğiyle bağlantılı olanlarını ekledi. 1920'lerdeki Karakaş hadisesi ile ilgili kamusal alandaki tartışmalardan dolayı da yeni bayramların varlığından haberdar olduk (Bkz. 8. Bölüm). Ve son olarak, Galante, 1935'te uzun bir liste yayımladı. 1990'lardan çağdaş bir Karakaş takviminin de yardımıyla, burada, daha kapsayıcı bir liste oluşturmaya çalıştım.

Danon'un listesine göre, Sabataycı takvim, mesihin Mayıs/Sivan'da yeniden doğumuyla başlar ve Mart-Nisan/Adar'da sünnet edilmesiyle sona erer.[32] Çağdaş takvim, Ekim/Tishrei'deki Rosh Ha-Shana'yla başlar ve Eylül/Elul'daki Atarat Ne'adarim'le biter. Arada, zengin Karakaş Dönme dini hayatını oluşturan neredeyse kırk bayram ve anma günü vardır; ancak bu bayramların çoğu diğer mezhepler tarafından da kutlanır. Aşağıda, Galante'nin yorumlarına dipnotlarda yer vererek, Danon'un hazırladığı bayramlar listesini sunuyorum:

1. **14 Sivan (Moed Tzemach [Bahar Bayramı]):** Baharda doğanın uyanışını simgeler. Talmud peygamberi Tzemach'ın en ulvi seviyeye yükselmesini temsil eder.

2. **21 Sivan (Eli tarafından [Mesih'in] Kutsanması):** Sabatay Sevi'nin mesihçi çağrısının başlangıcını işaret eder.

31. Elisheva Carlebach, *Palaces of Time: Jewish Calendar and Culture in Early Modern Europe*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

32. Danon, "Une Secte Judeo-Musulmane en Turquie."

3. 24 Sivan:[33] Raphael Joseph Çelebi'yle ilgili olmalıdır.

4. 9 Tammuz (Ruhun Giyinmesinin Başlangıcı): Sabatay'ın Ruh'ul Kudüs'le (Ruah ha-Kodesh) kuşanma tarihinin anılmasıdır.

5. 17 Tammuz (Ana Rahmine Düşmesinin Günü): Sabatay Çanakkale'de hapisken icat edilen bir bayramdır.

6. 23 Tammuz (Aydınlanma Bayramı): Sabatay'ın Tisha be-Av orucunu ilga etmek için Yahudi cemaatlerine mektup gönderdiği zamanı anar.

7. 24 Temmuz (Samedi Saint/ Şabbat Kodeş): Geleneksel Yahudi Büyük Şabatı'dır; Sabatay tarafından Samedi Şabbat'a çevrilmiştir.[34]

8. 3 Av (İzzetin Tahta Çıkışının Başlangıcı): Sabatay'ın Kahire'de Raphael Çelebi ile olduğu zamanı işaret eder.[35]

9. 9 Av (Sevinç Bayramı ve Mesih'in Doğum Günü): Sabatay tarafından oluşturulan ilk bayramlardan birisidir (Tisha be-Av Bayramı). En norm karşıtı bayramlardan da birisidir. Geleneksel olarak bu gün, Birinci ve İkinci Tapınak'ın yıkılışının anma günüdür ve dolayısıyla yas günüdür. Sabatay onu sevinç gününe döndürmüştür, çünkü o gün onun yaş günüdür.

10. 15 Av (Saflaşmasının Günü): Sonda "huf" harfiyle yazılan *nimlach* Sabatay'm kral olarak atanmasını işaret eder. Dolayısıyla bu tarih Mesihin Tahta Çıkışı'nı gösterir.

11. 16 Kislev (Purim): Sabatay'ın İslam'a dönüş tarihidir.[36]

12. 21 Adar (Kral'ın Günü): Sabatay'ın doğumunu işaret eder.

13. 28 Adar (Sünnetinin Günü): Yahudi âdetine göre oğlan çocukları sekizinci günde sünnet edilir ve bu gün Mesih'in Sünneti'ni gösterir.

Danon, ilginç bir biçimde, listesine Kuzu Bayramı'nı dahil etmez. Selanik'teki Kapancılarla ilişkili olan Rosanes, Danon'un listesine, Kuzu Bayramı dahil dört bayram daha ekler.[37]

14. 16 Tevet: Bir bayrama dönüştürülmüş olan, geleneksel Yahudi oruç günüdür.

33. Galante bu bayramlar için 24 Sivan ve 26 Sivan yerine, 21 ve 24 Sivan tarihlerini verir.

34. Galante'ye göre, Sabatay bu bayramı karısı Sarah'a adamıştır.

35. Galante'ye göre, Çanakkale Kalesi'nde Sabatay ile Nehemia Cohen arasındaki tartışmayı işaret eder.

36. Galante'ye göre, takipçilerin "bir evde toplandıkları ve Mesih'in mistik inancından işittiklerini ve anladıklarını birbirlerine aktardıkları" gün olan 16 Kislev gününden bahseden Beşinci Emir'i işaret eder. Bu gün, ayrıca, Sabatay'ın Denizdeki Ejderha Samael'le mücadelesini gösterir.

37. Rosanes, *Divrei Yemei Yisrael*, IV,s. 471.

15. 15 Shevat: Ağaçların kutsandığı geleneksel Yahudi bayramı Tu be-Shvat'tır.

16. 15 Adar (Purim): Geleneksel bir Yahudi bayramıdır.

17. 22 Adar (Kuzu Bayramı).

Kuzu Bayramı, Dönme bayramları arasında en ihtilaflı ve norm karşıtı olanıdır. Karakaşlar bu bayrama Dört Gönül Bayramı, Kapancılar Kuzu Bayramı, Yakubiler de Bahar Bayramı adını verir. Çeşitli çağdaş ve tarihsel anlatılara dayalı olarak, bayramın şu şekilde kutlanıldığına inanılır: (Mart ortalarına denk gelen) 22 Adar gecesi, çiftler bir araya gelir ve törensel bir tarzda çeşitli ritüeller gerçekleştirir. Yemek masasındaki en önemli yemek, belirli simgesel gerekliliklere göre özenle seçilen mevsimlik kuzudur. O günden önce takipçilerin koyun eti yemesi yasaktır. Yemeğe şarkılar, ilahiler, dualar ve içki eşlik eder. Sıkça tekrarlanan söylentilere göre, gecenin sonunda, ışıklar söndürülür ve rastgele eş seçilir. O gece rahme düşen çocukların kutsal olduğuna ve mesih olacağına inanılır. Ben-Zwi sahneyi şöyle anlatır:

> Yemek sırasında mumlar söndürülünce buna orji ve eş değişimi eşlik eder. Bu törenin, özellikle Karakaşlar ve Kapancılarda, tamamıyla terk edilmediğine ve bugüne (1940'lara) kadar devam ettiğine inanmak için nedenler mevcuttur. Kendi cemaatinde Yahudi adı Samuel Assael adıyla bilinen bir yaşlı, bu mezhebin üyelerine, liderleri tarafından, kadınların herkese ait olduğu fikrinin öğretildiğini aktararak, kadınlar kadar mülkün de ortak olduğunu eklemiştir. Bu âdeti Sultan Abdülaziz zamanına (1860'lara) kadar sürdürmüşlerdir.[38]

Büyük bir ihtimalle apolojetik bir Dönme olan 1919 tarihli bir Türk kaynağı, Dönmelerin bu bayramı, 21 Mart gecesinde, "yazın ilk gününde ve mum söndürmeyle" kutladıklarını iddia eder.[39] Galante başka ayrıntılar da verir:

> Törene iki ya da daha fazla eş katılır; en iyi kıyafetlerini giyinmiş ve mücevherlerini takmış olan kadınlar yemekte kuzu eti sunar. Yemekten sonra mumlar söndürülür ve kocalar eş değiştirir. Böyle birleşmelerden doğan çocukların kutsal olduklarına inanılır.[40]

38. Ben-Zwi, *The Exiled and the Redeemed*, s. 312-313.

39. Binbaşı Sadık, *Dönmeliğin Hakikati*, İstanbul:yayıncı belirtilmemiş, 1919. Ayrıca bkz. 8. Bölüm.

40. Galante, *Nouveaux Documents*, s. 52.

Bu cinsel anarşi ya da Scholem'in ifadesiyle "günaha girerek kurtuluş", ironik bir biçimde, bahardaki yeniden doğumu ve arınmayı simgeler. Aşağıdaki ilahi yemekte okunmaktadır; bu ilahi Sabatay'la özdeşleşen "kuzunun kutsal eti"ni yemekle, kişinin kutsal cemaatin parçası olduğunu işaret etmektedir. Bu tören, biraz da, kutsal ekmek ile şarabın alındığı ve böylece İsa'nın bedeniyle birleşildiği Aşai Rabbani ayinini hatırlatmaktadır:

> Kuzu, kuzu, yedik biz, kuzu
> Kutsallığın etidir o, kuzunun gizemi
> Sende Bütün İsrail kutsanacak, ki
> Kuzu bize geldi.[41]

Yüzyıllar boyunca hem Yahudiler hem de Müslümanlar bu bayram ve içeriği hakkında, bügün de tekrar edilen, kaba söylentiler yaymışlardır. Ancak, çeşitli Dönme şahitliklerine ve metinsel kanıtlara bakıldığında, bu söylentilerin bir temeli olduğu görülmektedir. Bu norm karşıtı fiilin kökeni belli değildir. Galante, "mum söndürme"nin kökeninin antik Doğu mitolojilerine kadar uzandığını iddia eder. Bu geleneğin kalıntıları Yakındoğu dinlerine ve kültürlerine aktarılmıştır. Bu kalıntılar Doğu Yahudilerine de "bulaşmış"tır.[42] Dönmelerin Selanik'e norm karşıtı kavramları (özellikle de Doğulu Yahudilikte yeraltı çevrelerden "mum söndürme" gibi orjiastik ayinler) getirdiğini ileri süren Gordlevsky'ye bir cevap olarak, Scholem norm karşıtı davranışların Kabalistik geleneğe özgü olmadığını ileri sürer. Scholem, her keskin ve radikal mesihçi inancın, norm karşıtı eğilimlerin ve serbest ahlaki kavramların kaçınılmaz olarak güç kazandığı bir uçuruma yol açtığını yazar.

> Sabataycı teoloji, daha başlangıcından itibaren norm karşıtı cinsel eğilimlere açıktı. On Sekiz Emir'den birisi, zina yasağıyla ilgilidir; ancak cinsel yasaklar *Beria* dünyasına ait olduğu için muğlak bir şekilde formüle edilmiştir. İlk şarkılar ve ilahilerde, "yeme", "masa", "gü-

41. Zikreden Elqayam, "Sabbatean Cookery: Food, Memory and Feminine Identity in Modern Turkey", *Kabbalah*, 14 (2006): 41.

42. Galante, *Nouveaux Documents*, 53. Ermeniler ve bazı Doğulu kültürler arasında bu uygulamanın varlığı için bkz. James Russel, "The Word Chragamah and the Rites of the Armenian Goddess", *Journal of Armenian Studies*, 5 (1990-1991): s. 157-172; Doğu Türkiye'den başka örnekler için bkz. Robert Dankoff, "Unpublished Account of Mum Söndürmek in the Seyahatname of Evliya Çelebi", *Bektachiyya-Etudes* içinde, der. A. Popovic ve G. Veinstein, İstanbul: Isis, 1995, s. 69-73. 19. yüzyıldan beri Alevi ve Yezidi cemaatlerde "mum söndürmek" uygulamasının sürdüğü yönünde sürekli söylentiler vardır.

lün açılışı", "sağlama" ve "ödünç verme" simgeleri gibi, bayrama zımni ve aşikâr atıflar vardır.[43]

Başlangıçta bu kutlama, baharda Sabatay'ın doğum gününün kutlandığı akşam yapılmaktaydı; ancak başlarda cinsellikle tanımlanıp tanımlanmadığından veya bütün mezhepler tarafından uygulanıp uygulanmadığından emin değiliz. Örneğin Cardozo, Yakub Çelebi'yi takipçilerinin karılarıyla yatmakla suçlar.[44] Benzeri suçlamalar, zaman zaman Sabatay'a ve Osman Baba'ya karşı da yöneltilmiştir. 1714'te İstanbul hahamlığı tarafından yayılan bir risale aynı suçlamalarda bulunur.[45] Joseph Ergas, 1715 gibi erken tarihte norm karşıtı eş değiştirme davranışına işaret eder.[46] Bütün yasaklar olumlu emirlere dönüştürüldüğünden, Osman Baba ve haleflerinin, Tora'nın ensest yasağının kaldırıldığım ilan ettiğini biliyoruz. Scholem, bazı Dönmelerin, aşağıda, yani dünyada, ensest tabusu yürürlükteyse "yukarıda [semada] birleşmeyi sağlama[nın] imkânsız" olduğu görüşünü taşıdıklarını iddia eder. Ensest yasağının mistik olarak kaldırılmasıyla insan "Hayat Ağacının sırrıyla Yaratıcısına benzer" olacaktır.[47] Tabii bütün bu yorumların sembolik olma ihtimalini de göz ardı etmemek gerekmektedir.

Yukarıda da ele alındığı üzere, Jacob Frank ile Derviş Efendi bu cinsel norm karşıtlığını radikal hale getirir ve yılda bir kereliğine kurumsallaştırır. Derviş Efendi'nin "Özgürlük manevi Tora'nın sırrıdır" ve "Askerler Emirlerden muaftır" gibi vaazları, açıkça, bu norm karşıtı uygulamalara atıfta bulunmaktadır. Ben-Zwi, Derviş Efendi'nin mülkiyeti ve kadınları ortaklaştırma çabasının başarısız olduğunu ve kolektif evliliğin Sabataycı toplumsal kodun bir parçası olamadığını; ancak 1940'lara kadar dini bahaneyle orjiyi hoşgören Derviş Efendi'nin mezhebinin üyeleri arasında bu öğretinin etkisinin, hâlâ canlı olmayı sürdürdüğünü iddia eder. Ama hangi Dönme mezhebinin bunu uyguladığından bahsetmez. Ben-Zwi'nin bilgi kaynağı, bir Karakaş olan ve aile şeceresini Derviş Efendi'nin tilmizlerine kadar uzatan Dr. İs-

43. Scholem, "The Crypto-Jewish Sect". s. 164.

44. Cardozo, *Selected Writings*, s. 88.

45. Emden, *Torat ha-Kenaot*, s. 64.

46. Zikreden Rosanes, *Divrei Yemei Yisrael*, IV, s. 464.

47. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 810-811.

mail Eden (Samuel Assael), ona, büyükbabasının eş değiştirme törenine katıldığını anlatmıştır.[48]

Tüm bu suçlamaları bilen Yahudiler, Dönmeleri törensel zina ve serbest aşk yaşamakla suçlamışlardır. Bu gayrimeşru cinsel faaliyetlerin *halaka* tarafından yasaklandığını vurgulayan birçok haham, bu kişilerin büyük olasılıkla piç (*mamzerim*) olduklarını ileri sürerek, Dönmelerle herhangi bir konuda işbirliği yapmayı reddetmiştir.[49] Dolayısıyla, onları cemaatte tutmak, onlarla evlenmek ve hatta onların çocuklarıyla evlenmek yasaklanmıştır; çünkü Yahudilikte gayrimeşru bir çiftin çocukları da gayrimeşru olarak düşünülür. Dönmeler 1924'te Türkiye ile Yunanistan arasındaki mübadeleden önce kitleler halinde Yahudiliğe dönmek istediklerinde hahamlar bu sebepten onlara izin vermemiştir.

Türkçe ve Dönme kaynaklardan Kuzu Bayramı'nın sürdüğüne dair suçlamaları destekleyen başka anlatılar da vardır. Örneğin, Ahmed Safi, 19. yüzyıl sonlarında Selanikli bir gencin, Dönme evlerinden birinde on beş kadar kişinin içki içtiğini ve cinsel ilişkiye girdiğini tesadüfi olarak gördüğünü aktarır.[50] Meziyet Hanım adında bir Karakaş kadının, 1925'te bu toplantılardan birisine katılmaya zorlandığını iddia etmiştir. Kapancı bir genç de, uygulamanın 19. yüzyılda devam ettiğini ve sadece evli çiftleri içerdiğini anlatır:

> Yakın zamanlara kadar Dönmeler Kuzu Bayramı'nı kutlamadan önce kuzu eti yemezlerdi. Bahara denk gelen o özel gecede, kuzu etini haşlarlar ve bu arada dua ederlerdi. Her Dönme evine bir parça pişmiş kuzu eti gönderilirdi ve ondan sonra ancak kasaptan kuzu eti almaya başlarlardı. O gece başka dualar da yapılırdı. Sadece evlilerin izin verildiği toplantıya bekârlar alınmazdı. Bekârların toplantıya alınmamasının nedeni, muhtemelen, onların, ışıklar söndüğünde sunabileceği bir şey olmadan başkalarının karılarından faydalanmalarından kaçınmaktı. Ancak toplantıların doğası hakkında ne kadar araştırırsam araştırayım, onu ancak evlendiğimde öğreneceğim dışında bir şey söylenmezdi.[51]

48. Ben-Zwi'nin, Attias'ın *Shirim ve Tishbahot*'a Giriş'ine bkz.

49. Bir *mamzer*, cinsel ilişkileri Tora'ya göre yasak olan ve *karet*'le veya ölümle cezalandırılabilen bir çiftin çocuğudur. Bu statünün ikili bir sonucu vardır: 1. (Erkek ya da kadın) bir *mamzer* ile meşru bir erkek veya kadın Yahudi'nin evliliği yasaktır. 2. (İster erkek ister de kadın) bir *mamzer* ile meşru erkek veya kadın bir Yahudi'nin soyu da *mamzerim*'dir. Bkz. A. Benjamin, "Mamzer", *Judaica*, online versiyon.

50. Ahmed Safi, *Dönmeler Âdeti*, s. 71-73.

51. Cengiz Şişman, "The Dönme Affair: A Letter of a Young Donme from Salonica on Assimilation (1925)", *The Jew in the Modern World* içinde, der. P. Mendes ve J. Reinharz, New York: Oxford University Press, 2011, s. 829-833.

Gövsa da bu âdetin sürdüğü fikrindeydi.[52] Elimize mevcut bu kaynaklara dayalı olarak, cinsel törenlerin eşlik ettiği bir Kuzu Bayramı'mn, ilk günlerden itibaren her Sabataycı mezhep tarafından kutlandığını düşünmek makul görünmektedir. Ancak uygulamayı radikalleştiren Karakaş çevreleriydi ve 20. yüzyıla, hatta bugüne kadar onu devam ettirmişlerdi.[53] Yine de, sözlü kaynaklardan, bu âdetin, Kapancı ve Karakaş grupların üyelerinin çoğunluğu tarafından onaylanmadığını da öğreniyoruz.

Karakaş Rüştü de, Dönmelerin gözünde en önemli ve en kutlu bayramın, 22. Adar'da kutlanan Kuzu Bayramı olduğunu belirtir.[54] Mevcut Sabataycı bayramlara bazı ilaveler de yapar. Biri hariç şu bayramları tarihsiz olarak listeye ekler:

18. 27 Adar: Bu, Osman Baba ile on üç halifesinin hatırasının kutlanmasıdır. Bu, en gösterişli bayramdır. Ünlü aşçılar, şatafatlı masalar için, *boreka*'lar, başka lezzetli yemekler ve tatlılar hazırlar. O gece, cemaat çiçeklerle süslenmiş masaların etrafında bir araya gelir ve Osman Baba'nın ruhu için dua eder.

19. Meyve Bayramı: Meyvelerle dolu büyük bir tepsi getirilir. İnananlar, ellerinde mendil, tepsi etrafında toplanır ve "kutsanmış" meyvelerin kendilerine dağıtılmasını bekler.

20. Haman Bayramı: Purim.

21. Jozef Bayramı: Hanuka.

22. Ağaç Bayramı: Ağaçlar sulanır ve bu arada kutlama duaları yapılır.[55]

23. Tan Bayramı: Aileler erkenden kalkar ve özel dua evlerinden birisinde tören için toplanır. Fakirlere dağıtılan sadaka sandığına da katkıda bulunurlar.

24. Af Bayramı: O günde Sabataycılar yeşil ayakkabı ile elbise giyerler. Osman Ağa'nın ruhu önünde secdeye kapanır ve günahlarının affını dilerler.

Başka bir bayram listesi de sözü edilen genç Kapancı'nın mektubunda verilmiştir. Genç, Kuzu Bayramı haricinde fazla ayrıntı-

52. Gövsa, *Sabatay Sevi*, s. 97.

53. Cinsel içeriği kapsamayan kutlamaların Kapancı bir versiyonu için bkz. Ilgaz Zorlu, "Çok Merak Edilen bir Sabetaycı Ritüeli: Mum Söndü", *Evet Ben Selanikliyim* içinde, İstanbul: Zwi, 1998, s. 63.

54. Rüştü'yle söyleşi, *Vakit*, 17 Ocak1924.

55. Boaz Huss, *Shirot ve Tishbahot*'te bulunan bir Dönme *Seder of Tu be-Shvat*'ındaki şiirin, Hemdat Yamin'de bulunan bir şiirle benzer olduğunu göstermiştir. Boaz'a dikkatimi bu benzerliğe çektiği için müteşekkirim.

ya girmeyeceğini, diğer bayramların "saçma" geleneklere dayandığını söyler. Ne yazık ki Rüştü gibi, bayramlar için herhangi bir tarih vermez:

25. Hinali Baluk[56]
26. Purim: Purim
27. Kipir: Yom Kippur
28. Misheberakh[57]
29. Taanit: Oruç
30. Kuzu Bayramı

Bazı çelişkiler ve tekrarlarla birlikte, bayram listesi bir diğerini tamamlamaktadır; ne var ki bu hiçbir şekilde tamam bir liste değildir. Dikkatime sunulan 1990'ların sonuna ait iki sayfalık bir Karakaş takvimi, Dönme bayramlarının ve anma günlerinin tam bir listesini sunar ve en azından Karakaşlar için, ilk kez olarak bilgilerimizi düzenlemeye yarar. Güncellenmiş dini takvimlerin varlığı, hâlâ faal olan bir cemaatin en kesin işaretlerinden birisidir. İnançlarını uygulamaya devam eden ve geleneği sürdüren çağdaş Dönmelerin varlığı, günümüzde ortodoks Dönmelerin kalmadığı tezini kolayca çürütmektedir. Söylemeye bile lüzum yoktur ki bu takvim, zaman içinde Karakaş tecrübesiyle birlikte sürekli olarak değiştirilmiştir. Bu açıdan, olası iptalleri ve ilaveleri izleyebilmek için başka bir gruptan veya başka bir dönemden bir takvimi görebilmek ilginç olacaktır.

Saban'ın çağdaş bir Dönme'yle söyleşisi, bazı Karakaşların, takvimde zikredilen bayramları kutlamayı sürdürdüklerini teyit etmektedir:

> ... *Yom Kippur*'a benzer şekilde, Ocak ayında bir zaman, bütün gün oruç tutarız ve sonra *borekita* yeriz. Purim'i kutlarız ve *Capeta* [susamlı bir tatlı] yeriz. Cenaze törenlerimizde, *Tekbir*'in musiki tarzıyla *kaddish* duası ederiz. Yahudiler gibi, bir yas göstergesi olarak, yedi gün boyunca her sabah mum yakarız ve belirli dualar ederiz. Bütün bayramlarımızı, sünnet törenlerini ve evliliklerimizi *Orta Evi*'nde kutlarız. Oraya Osman Baba'nın mumdan heykeli yerleştirilmiştir. Kuzu Bayramı'nı da orada kutlarız. Yakubiler artık bu bayramı kutla-

56. Ladino'da, *cuna* beşik anlamına gelir. Sevi'nin bir beşiğe bir balık koyduğuna ve kurtluşun Balık Burcu'nda geleceğini söylediğine inanılmaktadır. Galante, bu bayramın bu inançtan kaynaklandığını ve *Hinali Baluk*'un *Cunali Balık*'ın bozulmuş bir telaffuzu olduğunu düşünmektedir.

57. Bu özel ifade, bir törende okunan, Sabatay'a özel bir ağıtta geçmektedir. Ladino ağıt, "Senyörümüz, Kralımız, Azizimiz, Adilimiz, Yakub'un Tanrısı'nın mesihi Sabatay Sevi kutlu olsun" diye başlar.

mıyor. Kapancılar gelir ve bir parça kuzu eti alarak onu eve götürür. Karakaşlar bayramı farklı tarzda kutlar.[58]

Aşağıdaki karşılaştırmalı tablonun da gösterdiği üzere, çağdaş takvim, önemli cemaat liderlerine ve Osman Baba'nın halifelerine adanan özel günlere ilave olarak, sözü edilen bütün bayramları içerir. "On Üç Baba ya da Çelebi" denilen bu halifeler kimlerdir? Yalman ile Rüştü, bu on üç kişinin, Osman Baba'ya bağlılık bildiren ilk kimseler olduğunu iddia eder.[59] Onların torunları soykütüklerinden hâlâ gurur duymaktadırlar; o kadar ki mezar taşlarında Çelebi atalarına atıfta bulunmaktadırlar (bölümün sonunda mezarlıklar kısmına bakınız). Karakaş Rüştü, Dönmelerin, Russolar, Florintiler, Leviler ve Cohenler gibi önemli aileleri içerdiğini aktarır. En kutsal kan bağı, Russo ile Cohenlere ait olanlardır. Rüştü, çağdaş Karakaşların, Sabatay'ın bu kutsal aile üyelerinden birisinin bedeninde geri döneceğine dair inançlarını da teyit eder. Ayrıca, Dönmelerin, kıyamet gününde sadece kendilerinin ölümden dirileceğine inandıklarını da aktarır. Sonra kan bağlarına göre toplanacaklardır. Cohenler yeşil bayrakla, diğerleri de kırmızı ve beyaz bayrakla cennete gireceklerdir.[60]

Söz konusu çağdaş takvim, İsmail Çelebi, İbrahim Çelebi, Süleyman Çelebi, Rivka Sultan, Bat Sheva Sultan, Rib'i Shimon Devletli ve Senior Nagid Sultan gibi belirli erkek ve kadın figürlere de adanan anma günleri içermektedir. Bu isimler arasında kadınların da varlığı, Dönme geleneğinde kadınların merkezi rolünü onaylar. Hilda Nissimi'nin Meşhediler analizindeki veya Renee Melammed'in Marrano kadınları analizindeki bulgulara benzer şekilde, Dönme kadınları da, sadece cemaat içindeki toplumsal bağları teşvik edip kuvvetlendirmez, aynı zamanda gizli kimliklerini korurlar (Bkz. Giriş).

Yıllık dini tören ve ibadetlerin yanında, Dönme varlığına anlam katan başka âdetler de vardır. Örneğin, Yakubiler sabah deniz kıyısına giderek "Sabbatai Sevi, esparamos ati" niyazında bulunmaktaydı. Ben-Zwi, erkek ve kadınların sahile giderek "Seni bekleriz" diye yüksek sesle çağrıda bulunduklarını, ancak bu çağrıyı Sabatay için değil Yakub Çelebi için yaptıklarını aktarır.[61] Baş-

58. Giacomo Saban, "Residui Di Tradzioni Sabbatiane Ancore Presnti in Turchia", *Annuario Del Collegio Rabbinico Italiani*, 3 (1988-1991): s. 117-131. Bunu bana şahsen teyit eden Giacomo'ya müteşekkirim.

59. Yalman, "Tarihin Esrarengiz Bir Sayfası", 12 Ocak 1924.

60. Karakaş Rüştü'yle söyleşi, *Akşam*, 17 Ocak 1924.

61. Ben-Zwi, *The Exiled and Redeemed*, n. 34. Bu gelenek için ayrıca 6. Bölüm'deki "gelenek" kısmına bakınız.

ka bir âdet de, inananların, yeni ayı gördüklerinde, ayın yüzünü güneşe dönmesi için dua okumalarıdır: "Ey Tanrım, Ay'ı görüyorum, ey Tanrım inanıyorum. Tanrı Ay'ı kutsasın." Çağdaş takvim, yeni ayın her ay kutsandığını göstermektedir.

Tarihleri kesin olarak belirleyebilmek, bayramları şüpheye mahal bırakmayacak şekilde açıklayabilmek ve onların hangi mezhebe ait olduklarını tayin edebilmek amacıyla daha fazla araştırmaya ihtiyaç olduğu çok açıktır. Danon, Rosanes, Rüştü, Genç bir Dönme, Galante ve çağdaş bir Karakaş'a (D: Danon, R: Rosanes, K: Karakaş Rüştü, S: Selanikli genç, G: Galante, Ç: Çağdaş) dayanan Tablo 6.1, Dönme bayramlarını Yahudi takvimi ile bayramları ve Gregoryen takvimle kıyaslayarak bunların geniş bir resmini sunmaktadır. Tarihler, bayram adından sonra verilmiştir.

Öyle görünüyor ki Dönmeler, paralel evrenlerinde epey yoğun bir cemaat hayatıyla meşgul dindar takipçiler için hayli yoğun bir takvime sahiptir. Her yıl bu hadiseler, Mircea Eliade'nin de söyleyeceği gibi, yeniden sahnelenir ve kozmik zaman yenilenir. Başka bir ifadeyle, Dönme zamanının mesihçi zamanın gelişine kadar bu kozmik hadiselerin etrafında döndüğü tasavvur edilmiştir. En azından bazı Dönmelerin, maddi ve manevi dünyalarında kendilerini hayli meşgul edecek İslami bayramları kutlamak zorunda olduklarını da hatırlamak durumundayız.

Gizli-özyönetim ve kurumları

Bir cemaatin hayatını sürdürebilmesi için yalnızca bayramlar ve ritüeller değil, kurumlar da önemlidir. 18. ve 19. yüzyıllar, bir kurumsallaşma dönemi; Dönmeleri, örgütlü bir cemaat hayatı geliştirememiş gizli-Yahudi ve Marranolardan ayrıştırmaya yardım eden bir süreçti. Dönmeler İran'daki Meşhedilere benzer şekilde, bazı eski Yahudi toplumsal ve ekonomik kurumları muhafaza ettikleri gibi gizli bir öz-yönetimin oluşmasını sağlayacak yeni kurumlar da yarattılar. İdari komite, okullar, mahkemeler, ibadethaneler ve yardım sandıkları gibi seküler ve dini kurumlar, yeni kültürel ve siyasal çevreye dayalı olarak, yüzyıllar boyunca yeniden ve yeniden biçimlendi. Burada da mezheplerin kurumsallaşması, farklı evrimci yörüngeleri takip etti. Dönmelerin inançlarını ve pratiklerini dış dünyaya ifşa etmemeye gösterdikleri özene bağlı olarak, öz-yönetimlerine dair ayrıntılı bilgi 19. yüzyıla kadar meraklı gözlerden saklı kalmıştı. Evlilik ve cenaze törenleri gibi kamusal merasimleri söz konusu olunca, Türkler arasındaki biçimlerine haricen uyum gösteriyorlardı.

Doğum, sünnet, soykütüğü ve evlilik

Din ile cemaatin birbirinden ayrılamadığı bir gizli-cemaatte, hayat döngüsüyle ilişkili her şey cemaatin bütünlüğünün bozulmadan kalmasını sağlayacak şekilde tasnif edilmek zorundaydı.

Çoğu zaman çocuklar büyükbabalarının adıyla adlandırılıyordu. On Sekiz Emir'le uyum içinde, iki isimleri olmak zorundaydı: Bu dünya için Türkçe isim, cemaat içinde ve öteki dünyada kullanmak için İbranice bir isim. Bu çifte isimlendirme, imparatorluktaki diğer gizli-cemaatlerin de uygulamalarından biriydi. Mazower'ın da gösterdiği gibi, gizli cemaat bağlamında, birkaç isime sahip olmak, zayıf olanın güçlü olana karşı bir var olma mücadelesi ya da savunması gibiydi.[62] Ancak Dönme bağlamında iki isim bundan daha fazlasını ifade ediyordu.

İnceleme imkânı bulduğum aile şecereleri, Dönmeler arasında genel bir adlandırma örüntüsü olmadığını düşündürdü bana. Ancak bazı aileler, çoğunlukla mesihçi meselleri çağrıştıracak isimlerin ve soy isimlerin seçiminde çok dikkatliydi. Örneğin, "Osman", Karakaş çevrelerde ilk ya da ikinci isim olarak en sık seçilen isimlerden birisiydi. Çağdaş bir Dönme'nin belirttiği üzere, önemli olan, ikinci bir isme sahip olmak değil, bir Dönme aile ismine sahip olmaktı; çünkü Dönmeler mesihçi çağda aile isimlerine göre tasnif edileceklerine inanıyorlardı.

Bir erkek çocuk doğduğunda, o güne özel dualar eşliğinde, uzman bir özel doktor (*mohel*) tarafından erken bir yaşta sünnet ettirilirdi. 1920'lerde Rüştü, çocukların iki ya da üç gibi erken bir yaşta sünnet ettirildiğini belirtir. Sünnet merasimi, On Sekiz Emir'de de buyrulduğu gibi, Dönme hayatında en önemli simgesel hadiselerden, ahitlerden ve geçiş törenlerinden birisiydi. Örneğin belirli dini gereklilikleri yerine getirmek için, babanın özel dualar okuması ve sünnet sırasında "ikinci dikiş"i atması gerekmektedir.

Çocuklar ilk eğitimlerini, önce evde, sonra da okulda alırdı. Parlak çocuklara özel eğitim verilir; gelecekte cemaatin dini liderliği için bir aday olması umuduyla İbranice ve Ladino öğretilirdi. Asırlar boyunca bu dil bilgisini kuşaktan kuşağa aktaracak olanlar da bunlardı. On üç yaşına geldiklerinde cemaatin bazı sırları bütün çocuklara anlatılır; geri kalanı ise evlendiklerinde açıklanırdı.

Yine On Sekiz Emir'in buyurduğu üzere, geleneksel Dönmelerin, Müslümanlar, Yahudiler veya diğer Dönme mezhepleri ile değil, sadece kendi mezheplerinin üyeleriyle evlenmelerine izin ve-

62. Mark Mazower, *The Balkans*, New York: Modern Library, 2000, s. 63-65.

rilirdi. Bazı durumlarda, aileler, çocuklarının kendi içlerinden evlilik yapmasını sağlamak amacıyla, çocukları daha beşikteyken kiminle evleneceklerine karar verebilirdi (*beşik kertmesi*). Dönmelerin endogamiye zorlanmasının arkasında çeşitli nedenler vardı. "Sır"rı ve "zenginliği" aile içinde tutmak belki de en önemlilerindendi. Bu mantık, bütün azınlıkların ve gizli-inanç sahibi cemaatlerin temel niteliklerinden biridir; bu evlilikler nedeniyle, neredeyse bütün aileler, birkaç nesil içinde yakın ya da uzak akraba olurlardı ve Dönmelerde de durum buydu.

Tablo 6.1
Yahudi ve Dönme bayramları tablosu

Yahudi takvimi	Gregoryen takvim	Yahudi bayramları	Dönme bayramları
Tişri	Eylül-Ekim	Roş Aşana	1. Roş Aşana (Ç)
		Yom Kippur	2. Taksalar (Ç)
		Sukot	3. Gedalya (Ç)
		Shmini Atzeret	10. Yom Kippur (Ç, S)
		Simchat Torah	12. İbrahim Çelebi'nin Anılması (Ç)
		Gedaliah	
Heşvan	Ekim-Kasım		2. Dilburim Santos (Ç)
Kislev	Kasım-Aralık	Hanuka	15. Taanit de Ora (Ç)
			16. Purim (Ç,D,G,S)
			17. Se'udah (Ç)
			22. Maasei Merkavah (Ç)
			28. Rivka Sultan'ı Anma (Ç)
Tevet	Aralık-Ocak	Tevet'in Onu	10. Asara be-Tevet (Ç)
			16. Oruç Günü (G,R)
			26. Purim (Ç)
			27. Se'udah (Ç)
			28. İsmail Çelebi'yi Anma (Ç)
Şevat	Ocak-Şubat	Tu be-Shvat	15. Bayram Orucu (Ç)
			15. Rosh ha-Shanah Leila (Ç)
Adar I (ve II)	Mart-Nisan	Taanit	14. Ester-Aman Maase (Ç)
		Ester Bayramı	15. Purim (Ç,R,S)
		Purim	21. Kralın Günü (D, G)
			21. Purim (Ç)
			22. Se'udah (Ç)

			22. Kuzu Bayramı (G, K, R, S)
			26. Bat Sheva Sultan'ı Anma (Ç)
			27. Osman Baba ve On Üç Arkadaşı Bayramı (Ç, G, R)
			28. Onun Sünnet Günü (D, G)
Nissan	Mart-Nisan	Hamursuz Bayramı	15. Mısır Maase I (Ç)
			21. Mısır Maase II (Ç)
İyar	Nisan-Mayıs	İkinci Hamursuz Lag be-Omer	17. Rib'i Shimon Devletli'yi Anma (Ç)
Sivan	Mayıs-Haziran	Şavuot	6. Şavuot (Ç)
			14. Büyüme Bayramı (D, G)
			17. Ermuyenso (Ç)
			21. Mesih'in Kutsanması (D, G)
			21. Se Unto Ad (Ç)
			22. Nasimento (Osman Baba'nın Doğumgünü) (Ç)
			24. "Onlara Onu Verdi" (D, G)
			29. Brit Mila (Ç)
Tammuz	Haziran-Temmuz	Temmuz'un On Yedisi	9. Ruhun Giyinmesi (Ç, D, G)
			17. Mesih'in Rahme Düşmesi (D, G)
			19. Enkuvrimiento (Ç)
			23. Hag Amerot (Aydınlanma Bayramı) (Ç, D, G)
			24. Samedi Saint (Şabat Kodeş) (Ç, D, G)
Av	Temmuz-Ağustos	Tisha be-Av Tu be-Av	3. İzzet'in tahta Çıkışı (Ç, D, G)
			9. Mesih'in Doğum Günü (D, G)
			9. Misheberakh (Adeninu Sultan'ın Doğum Günü) (Ç, S)
			15. Mesih'in Saflaşma Günü (D, G)
			15. Brit Mila (Ç)
			27. Süleyman Çelebi'yi Anma (Ç)
Elul	Ağustos-Eylül		7. Senior Nagid Sultan'ı Anma (Ç)
			29. Atarat Nedarim (Ç)
Tarihi Yazarlarca Belirtil-meyenler			Şafak Bayramı (K)
			Meyve Bayramı (K)
			Affedilme Bayramı (K)
			Hanuka (K)
			Hinali Baluk (S)

Anahtar: D: Danon, R: Rosanes, K: Karakaş Rüştü, S: Selanikli Genç, G: Galante, Ç: Çağdaş

Mezhep dışından evlenmelerin önüne geçmek için Dönmeler "ihlalciler"e karşı çeşitli manevi ve maddi tedbirler aldı. Örneğin, inananlara, her Dönme'nin *Şehina*'dan, *Neşema* olarak da adlandırılan bir ışık taşıdığı; dışarıdan biriyle evlendiğinde *Neşema*'nın ortadan kalkacağı ve ihlalcinin "kararmış" olacağı anlatılırdı. Karakaş geleneğine göre, Musa Sina Dağı'nda yetmiş ruh toplamıştır ve onları inananların bedenlerine yerleştirmiştir. Mezhep dışından biriyle evlenildiğinde bu ruh kaybedilmektedir. Bazen mezhep içinden evliliği sağlamak amacıyla bedensel ceza da dahil çeşitli aşırı tedbirler de uygulandığı olurdu. Osmanlı arşivlerinde yer alan 1891 tarihli bir belgede aktarılan Rabia adlı Yakubi bir kız ile Hacı Feyzullah adlı bir Müslüman genç arasındaki trajik vaka, bu konuda Dönmelerin sertliğini göstermektedir.[63] Rabia, babası Şeşbeşzade Osman'ın itirazına rağmen, İslam'a "döner" ve Osmanlı otoritelerinin de onaylamasıyla Müslüman âşığına kaçar. Önceki bölümlerde ele alman benzeri gizli cemaatlere benzer şekilde, Osmanlılar Dönmeleri ayrı bir grup olarak kabul etmektedir ve belge, herhangi bir yargı ifadesi taşımaksızın, Rabia'nın *ihtida*'sından bahsetmektedir. Başka bir ifadeyle, belge zımnen Rabia'nın daha önce Müslüman olmadığını kabul etmektedir. Muhtemelen bu hadiseye işaret eden Garnett, Selanikli bir Türk'ün "mezhebe ait bir kıza tutulduğu"ndan bahseder: "Ancak kızın arkadaşları âşık genci kızın peşini bırakmaya teşvik etmek amacıyla dört bin lira rüşvet teklif edecek kadar bu evliliğe karşıydı. Bir Dönme kız dışarıdan birisi tarafından yoldan çıkarıldığında, Dönme geleneğine göre günahkârı yeniden kazanmak için hiçbir çabadan kaçınılmazdı; kendi halkından oluşan gizli bir mahkeme tarafından yargılanır, suçlanır ve günahı için cezalandırılırdı."[64]

1887'de Bent, Dönmelerin endogami konusunda ne denli ciddi olduğunu şöyle aktarır:

> Bir keresinde bir Dönme kız yoldan çıktı. Kızı kendi gözetimleri altına almadan rahat edemediler. Onu kendi mahkemelerinde yargıladılar; suçlu bularak gizlice infaz ettiler. Bu, onları bir arada tutan, hiçbirinin kırmaya cesaret edemeyeceği bir şiddet bağıdır. Bu son günlerde yurtdışına seyahat eden ve başka milletlerle teması olan genç eği-

63. *BOA* Meclisi Vükela Mazbatası 68/44. Bu belgenin tam metni için bakınız, "Bir Sabetaycı'nın problemli düğünü", *Tarih ve Düşünce*, İstanbul, 2000 (Kasım), 20-23. A. Safi de aynı hadiseden bahseder; bkz. Safi, *Dönme Âdeti*, *s. 77-78.*

64. Lucy Garnett, *Women of Turkey*, Londra: D. Nutt, 1891, s. 105.

timli Dönmeler bu bağa öfkelendiler ve eşlerini kendileri seçene kadar evlenmeme konusunda bir anlaşmaya vardılar; bazıları gerçekten de yurtdışında yaşamaya gittiler ve kendilerine Dönme olmayan eşler seçti.[65]

1892 tarihli bir dizi ilginç Osmanlı belgesi, bir Dönme'nin Dönme olmayan biriyle evlenmek için gösterdiği trajik çabayı ortaya koyar. On bir belgeden oluşan bu dizi, Üsküp'te yaşayan Selanikli Nigâr Hanım ile aynı kentte tüccar olan babası Osman Efendi arasındaki uzun bir hukuki tartışmayı içerir. Nigâr Hanım bir Müslüman'la evlenmek için "ihtida" etmeye karar verdiğinde, babası, kızının Selanik'te Halil Osman adında birisiyle zaten evli olduğunu iddia ederek Osmanlı otoritelerine bir şikâyet dilekçesi gönderir. Baba, kızının hamile olduğunu, ama çocuğu düşürdüğünü (*ıskat-i cenin*) belirterek Selanik'e geri gönderilmesi gerektiğini söyler. Nigâr Hanım, babasının, avukatlarının da yardımıyla, bütün hukukçuları ve kadıları tanıdığını ve kendisini "hayatına son" verdirileceği Selanik'e geri göndermek amacıyla ona tuzak kurduğunu izah edebilmek için zorlu bir çabaya girer. Osmanlı otoritelerini onu geri göndermemeye ikna etmeye çalışır ve eğer bunda ısrarlıysalar intihar edeceği tehdidinde bulunur. Bir sonraki belgeden, Osmanlı otoritelerinin, Nigâr Hanım'ın söylediklerine inandıklarını, babasının ihtida etmesine engel olmaya çalıştığı sonucuna vardıklarını anlarız.[66] Ne yazık ki bu hadisenin nasıl sonuçlandığını bilemiyoruz. Bir sonraki bölümde de ele alınacağı üzere, sadece cemaatten birileri ile evlenmeye zorlama konusu, bir Dönme olan Sabiha Sertel'le, Dönme olmayan Zekeriya Sertel'in 1915'te kutlanan ve kamuya mal olan tarihi evliliğinden sonra giderek gevşemeye başlamıştır.

Ailenin ve cemaatin bütünlüğünü korumanın başka bir yöntemi de, şecere kayıtları tutmaktı. Şecereler, kan bağlarını belgelemek ve toplumsal sınırları korumak için titizlikle hazırlanıyordu. Baer'in de belirttiği gibi, "Kendilerini 'Millet' olarak düşünen Marranolar ve ortak dine sahip bir halk olan Yahudiler gibi, Dönme kimliği kısmen din, kısmen halk ve kısmen de diaspora aidiyetinden oluştuğundan Dönmeler de şecereler tuttu."[67] Soyağaçlarının

65. Bent, "Peculiar People," s. 33.

66. BOA, Babiâli Evrak Odası, # 152-11390, 157-11723, 171-12782.

67. Baer, *The Dönme*, s. 27. Şecere ve evlilik bağı için ayrıca bkz. s. 27-32.

iki ana işlevi, evlilikler ile miras meselelerini düzenlemekti. Ölmüş birinin kardeşiyle evlenilmesine ve birinci derecede kuzenlerin evlenmesine izin veriliyordu; zira her şey kayıt altında tutulmalıydı.[68]

Çeşitli soyağaçlarının incelenmesine dayanarak, Dönmeler arasında şecere kayıtları tutmanın yeknesak bir yolunun olmadığını söyleyebiliriz. Bazı durumlarda, soyağaçları (İslami bir geleneğin parçası olarak) yalnızca baba soyunu; bazıları da (Yahudi geleneğini takip ederek) anne soyunu kayıt altına almış, bazıları da iki yolu da birleştirmişti. Şecerelerin ilk örneklerinde, genelde erkek ata şecerenin merkezinde yer alıyor ve kadınlar çoğunlukla dışarıda bırakılıyordu. Örneğin, 17. yüzyıldan Abdullah oğlu Kapancı Osman Çelebi'nin aile ağacını inceleyen Saban, şecerenin bugüne kadarki nesilleri erkek soykütüğü üzerinden tuttuğunu gösterir.[69] Benzer bir biçimde, Zorlu, isim zikretmeden, kadınların nadiren kaydedildiği üç şecereden bahseder. Bunlardan birinde, Sabatay'dan sonra gelen ilk 200 kişi, doğum yerleriyle listelenmiştir. Yakup Çelebi ile Osman Baba zamanına gelince şecerede bölünmeler başlar. İlk bölünme sırasında dışarıda kalanlar, hakiki inanca inanmayanları, onu reddedenleri ifade eden geleneksel bir Yahudi terimi olan *kofer* olarak adlandırılır.[70] Eğer mezhepler bir noktada onları *kofer* olarak adlandırmışsa, bu, gruplar arasında hâkim olan düşmanlık düzeyinin başka bir işareti olarak görülebilir. Baer de, Kapancı Sarrafzadeler'inki dahil, çeşitli soyağaçlarını inceleme imkânı bulup daha önce benzeri sonuçlara ulaşmıştır.[71]

Şahsen inceleme imkânı bulduğum bütün şecereler Osmanlıca ve Latince harflerle tutulmuştur ve genelde erkek atayı takip ederek hazırlanmıştır. Bu şecerelerde kızlardan bahsedilmesine rağmen, onların soyu yer almaz. Bunun nedeni, sanırım, onların isimlerinin ve soylarının, kocalarının aile ağaçlarında yer bulacak olması ve dolayısıyla iki ayrı aile ağacına gerek duyulmamasıdır. İnceleme imkânı bulduğum en ayrıntılı şecere, kökeni 18. yüzyıl ortalarına kadar giden ve 20. yüzyılda ismi grubun adı olan büyük bir Kapancı ailesinin şeceresidir. Kimin şecereye dahil edildiği, kimin de edilmediği meselesi, aile ağacında kolayca görülebilmektedir. Cinsiyete bakılmaksızın sadece kan bağı olanlar şecereye da-

68. Baer, *The Dönme*, s. 31.

69. Giacomo Saban, "Sabbatean Genealogical Trees", *Kabbalah*, 4 (1999): s. 61-74.

70. Zorlu, *Evet Ben Selanikliyim*, s. 33-36.

71. Baer, *Dönme*, s 31.

hil edilmiş; kanbağı olmayanlar ise dışarda tutulmuştur. Bu şecereye göre, Kapancı ailesinin başı Kavaf Yusuf Ağa (ö. 1780) ile karısı Ümüş Nene'dir. Ardından oğlu İbrahim (d. 1820) ile İbrahim'in Mehmed, Emine, Fatma, Ahmed, Nefise, Yusuf, Ayşe ve Zübeyde adlarındaki sekiz çocuğu gelir. Bu çocuklardan meşhur Mehmed Kapancı'nın (1839-1924) çocukları, Namık, Ethem, Hasibe ve Safinaz olarak sıralanır. Emine'nin Rasim adında bir oğlu vardır. Fatma'nın çocukları, Dr. Rifat, Ethem, Ayşe, İsmet ve Emine'dir. Ahmet Kapancı'nın çocukları da Faiz, Mehmed ve Emine'dir. Nefise'nin çocukları, Hasibe, Fatma, Ata ve Ayşe olarak sıralanır. Dördüncü nesilden sonra şecere günümüze ulaşır. Bu isimlere bakıldığında, yalnızca çocuklar ve onların çocukları listeye dahil edilirken dışardan gelen kocalar ve karılar zikredilmemiştir.

Modern dönemlerde, aile ağaçları, asimile olmuş Dönmeler arasında aile tarihini belgelemek için tutulmuş görünmektedir. Birçok durumda, onlara atfedilen dini veya sosyolojik anlam sekülerleşmiştir. Örneğin, bir Kapancı Dönme, bana, kardeşinin bütün Kapancılar için bir bilgisayar veri tabanı oluşturmaya çalıştığını ve şimdiye kadar 2500 aileyi listeleyebildiğini aktarmıştı. Ancak, hâlâ geleneği sürdüren Dönmelerin, şecerelerini dini sebeple oluşturmaya devam ettiklerini varsayabiliriz.

Evler ve mahalleler

Dönmelerin kendilerine özgü hayat tarzları, özellikle doğum yerleri olan Selanik'te, evlerinin mimarisine de, mahallelerinin düzenine de yansır. Dönmelerin yoğun olarak yaşadığı bazı Selanik mahallelerinde, Dönme evlerinin çoğu gizli geçitlerle birbirlerine bağlanmış olarak inşa edilmişti. Faaliyetlerini meraklı gözlerden uzak tutmak amacıyla, cemaat evlerinin ve toplantı mekânlarının bahçelerine duvar örer ve pencerelerini de perdeyle örterlerdi. Dönemin bir Yahudi gözlemcisi, "birbirlerine bitişik ya da gizlice bağlantılı evlerde yaşarlar ve her sıra evin gizli bir toplantı mekânı vardır" diye aktarır.[72] Yakınlarda 101 yaşında ölen bir Karakaş Dönme, Selanik'teki birbirlerine bitişik nizam evleri, sahiplerinin isimleriyle ve hikâyeleriyle hâlâ hatırlıyordu.[73] 1880'lerde Selanik'te bulunan Bent bu evler konusunda daha başka ayrıntılar verir:

72. Joseph Jacobs, *Studies in Jewish Statistics*, Londra: D. Nutt, 1891, s. ii.

73. Bunu bana yakınlarından biri şahsi bir sohbetimizde aktarmıştır.

> Hepsi de birbirlerine bağlı [ev] bloklarında ve sokaklarda yaşardı ve ... her bloktaki evler ve sokaklar birbirleriyle iletişim halindeydi. Haham Nehemiah bana bunu anlattı ve her blokta, ayinlerini yöneten din adamına verdikleri adla *peytan*'ın yönettiği, Yahudi-İspanyolcasıyla dualar okuduğu ve fark edilme korkusuyla ön cephelerde hiçbir pencere olmadığından, binalarını yeşil renkli lambalarla aydınlattıkları gizli toplantıların yapıldığı *Kal*'ları ya da toplantı mekânları vardır.

Daha önce de belirtildiği üzere, Karakaşlar evlerinde, sembolik olarak mümkün olduğunca erken geri gelmesi ve ruhunun çağırılması amacıyla, Osman Baba için, yanında yeşil bir ışıkla birlikte, boş bir oda ya da yatak hazır bulundururlardı.

Dönme evlerinin en önemli bölümlerinden biri mutfaktır. Birçok din, yiyecek konusundaki titizliği, inançlarının hayati bir parçası olarak görür. Benzer şekilde yiyecek, Dönmeler için de kutsal ve mistik bir anlama sahiptir; çünkü yiyecekler Dönme kimliğinin bir nesilden başka bir nesle aktarılmasının törensel araçlarından birisi olmuştur. Özellikle kadınların dini yemek hazırlama faaliyeti, cemaatin, ıslahın ve kimliğin yenilenmesinin bir aracı olmuştur. Bekleneceği üzere, Dönmeler kasti olarak kaşrut kurallarına uymadıkları için, bunlar mutfak alışkanlıklarının bir parçası olmamıştır. Dönmelerin özel yemek tarifleri vardır ve özel durumlarla bayramlar için bu yemekler kutsanır. Yemek kültürüne ve bunların kutsanmasına dair bilgi, geleneksel Dönme büyükleri tarafından hâlâ kitapçıklar halinde muhafaza edilmekte ve cemaat içinde dağıtılmaktadır. Söz konusu kitapçıklardan birisini görmeme rağmen onu kopyalamama izin verilmemiştir. Kıymalı tavuk, *mafiş* (bir tür gözleme), *pastelikos* (bir tür hamur işi), *borekitas* (börek), beyinli börek, pırasa köftesi, *kezela* (süt pidesi), *papuçaki*, *tezpişti*, *alhaşu*, *pastiş*, Hacı Osman Kebabı ve kuzu eti kavurması Dönme yemeklerinden bazılarıdır.[74] Yemek Dönme hayatı için o kadar merkezidir ki bayramlardan birisi meyvelere ve onların kutsanmasına adanmıştır. Her şeyden önce, Dönme geleneğinde, eğer ilahi kıvılcımlar her yerdeyse ve ilahi olanın (*tikkun*) bütünlüğünü onarmak için çalışmak gerekiyorsa, yeme eylemi de kutsal bir eylem olmak durumundaydı.

Dönme evleri genelde nüfusun çoğunlukla Dönmelerden oluştuğu mahallelerde bulunuyordu. 20. yüzyıldan kanıtlar, Dönmelerin kendi mahallelerinde yan yana yaşadıklarını göstermektedir.

74. Başka Dönme yemekleri için bkz. Kapancı Esin Eden, *Salonica: A Family Cookbook*, Atina: Talos, 1997; ve Elqayam, "Sabbatean Cookery."

Scholem, Yakubi ve Kapancıların ihtidaları nedeniyle Türk hükümetinin onlara sağladığı münvezi mahallelerde yaşadıklarını iddia eder.[75] Hatırlatmak gerekir ki, Osmanlı İmparatorluğu'nda, en azından Avrupalı anlamıyla, "getto kültürü" yoktu. Ancak, dini ve etnik grupların, karmaşık mahallelerde birbirlerine yakın olarak yaşamayı tercih ettiklerini görmek de mümkündü.

Yaşlı bir Kapancı hanım (1900-1996), Yakubilerin, Yılan Mermeri Mahallesi'nde yaşadıklarını ve diğer mezheplerle temaslarının olmadığını hatırlamaktadır (Figür 6.1). Karakaşlar ile Kapancılar da, Mithatpaşa ve Sabripaşa mahallelerinde yaşarlar ve birbirlerine "Komşu Ağalar" derlerdi. Söz konusu hanımın aktardığına göre, günbatımından sonra, "insanlar Orta Evi ya da *Kal*'de toplanır ve dini törenler icra ederlerdi."[76] Yaşlı kadının bu şahitliğini doğrulayan Anastassiadou, "Kapancılar ile Karakaşlar, aynı mahalleleri paylaşarak, kentin kuzeydoğusunda yaşarlardı. Yakubiler ise, Türklere yakın bir mahallede, kentin kuzeybatısında yaşarlardı" diye yazar.[77] Struck meseleyi biraz daha aydınlatır:

> Selanik'te Dönmeler, başkalarının ibadetlerini gözlemlemeyeceği ya da onları bu yüzden rahatsız etmeyeceği özel mahallelerde yaşarlardı. Yoksul Karakaşlar çoğunlukla kent merkezinde çeşitli mahallerde yan yana yaşarlardı. Yakubiler kentin batısındaki Yeni Kapı Mahallesi ile Tschingane Mahallesi'nde yaşarlardı. Diğer yandan *Kavajero* (Kapancılar), Selanik'in merkezindeki özel bir mahalde yaşardı; ancak hatırı sayılır sayıda aile de, Kalamaria denilen seçkin bölgede yaşardı.[78]

Selanik'te Karakaş ve Kapancı üyelerin yaşadığı diğer mahalleler, Balat, Kâtip Muslihiddin, Kasımiye, Sinancık, Hacı İsmail, Hacı Hasan ve Osman Baba'nın evinin ve (daha sonra) türbesinin bulunduğu Kadı Abdullah mahalleleriydi. Baer'in de gösterdiği gibi, 20. yüzyılın başında her mezhepten zengin Dönmeler ile bazı "özgürleşmiş" Dönmeler, kent surlarının dışında yer alan, yeni kurulmuş, zengin Hamidiye mahallesine taşındı.[79] Akyalçın'a göre, bazı zengin Dönmelerin eski mahallelerinde kalmaya de-

75. Scholem, "The Crypto-Jewish Sect," s. 155.

76. Ilgaz Zorlu, "Sabataycı Bir Anıt: Beyaz Emne" http://www.zwipublishing.8m.net, son erişim: 1 Eylül 2013.

77. Meropi Anastassiadou, *Selanik, 1830-1912*, İstanbul: TVY, 2001, s. 69.

78. Struck, "Die Verborgenjudische Sekte."

79. Baer, *The Dönme*, s. 32-36.

vam etmesinin nedeni, geleneksel yapılarını muhafaza etmek istemeleriydi.[80]

Yardımlaşma ve cemaat sandığı

Dönmelerin dini ve seküler liderlerin sorumluluklarından birisi, cemaatin mali çıkarlarına ve üyelerinin refahına hizmet etmekti. Bir cemaat yardım sandığı bulundurmak, Osmanlı Yahudilerinin üzerine titredikleri uygulamalardan biriydi. Bu kurumun Sabataycı versiyonu, Yakub Çelebi zamanında oluşturulmuştu ve cemaatteki ihtiyaç sahiplerine yardım etmeyi veya 1860'larda Hüsnü Paşa Hadisesi örneğinde olduğu gibi, gerektiği hallerde otoritelere rüşvet vermek dahil, cemaatin çıkarları için kullanmayı amaçlıyordu. Liderler, sadakayı/vergiyi, herkesten ya zorunlu veya gönüllü katkı olarak toplardı.

Yardım sandıkları, cemaatin seküler lideri veya "kese tutucu" (*baal kis*) denilen haznedar tarafından yönetilirdi. Bu sandığa Kaza-Kader Sandığı veya Cemaat Sandığı adı verilirdi.[81] 19. yüzyıl sonunda, Bent, "Dönmeler rahat yaşıyorlar, çünkü aralarında yoksul yok, cemaatin zengin üyeleri mükemmel bir yardım sistemiyle yoksul olanlara yardım ediyor" diye belirtir.[82] Garnett de, "Dönmeler hayli saygın, çalışkan ve müreffehtir. Gerçekten aralarında yoksul olmadığı söylenir; hayranlık uyandıracak derecede örgütlü bir yardım sistemiyle zenginler dünyevi işlerde fazla başarılı olmayanlara yardım ediyor ve dul ile yetimleri destekliyor" diyerek Bent'i destekler.[83] Baer'in görüştüğü Dönmelerden birisi de, 1942'deki Varlık Vergisi sırasında, Dönmelerin vergilerini ödemeleri için birbirlerine yardım ettiklerini söylemiştir.[84]

Daha önceden sözünü ettiğim takvimin derkenarına düşülen bir nottan da görülebileceği üzere, yardım sandığı tutmak, inançlı cemaat üyeleri arasında devam etmektedir. Bitek de, bana, eski zamanlarda başlarında sarık ve ellerinde kese olan küçük çocukların, cemaat toplantılarında üyeler arasında dolaştığını ve para

80. Dilek Akyalçın, "Les Sabbateens Saloniciens (1845-1912): Des Individus Pluriels Dans Une Societe Urbaine En Transition", yayımlanmamış doktora tezi, Paris: Ecole Des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2013, s. 265-282.

81. Oruç, "Dönmelik Nasıl Çıktı?", 27 Mayıs 1927.

82. Bent, "Peculiar People", s. 33.

83. Garnett, *Women of Turkey*, s. 105.

84. Baer, *The Dönme*, s. 232.

topladığını aktarmıştır. Bitek, masonların *Dul Kadın Kesesi*'ne benzer şekilde, herkesin katkıda bulunduğunu; ancak sadece ihtiyaç içinde olanların keseden para aldıklarını belirtmiştir.

Cemaatin mali örgütlenmesinin bir parçası olarak, miras meselesi de cemaat liderleri tarafından özenle halledilirdi. Kocasının malının üçte birini alan Müslüman kadınların veya kocasından miras alamayan Yahudi kadınlarının aksine, örneğin Yakubi kadın kocasının malının yarısını alırdı. Bu, erken modern dönem ve modern dönemde Dönme geleneğinde kadınlara öngörülen eşitlikçi ve değerli yeri göstermektedir.

İdari komite ve cemaat evleri

Her bir mezhebin seküler ve dini liderleri vardı ve mezhepler erkek ve kadın üyelerden oluşan yardımcı ve idari komiteler tarafından yönetilirdi. Oruç'un da belirttiği gibi, "Müşavirler mezhebin günlük işleriyle meşgul olurdu ve kadın yardımcılar da kadınlar için aynı sorumluluğu yürütürdü. Hasta yaşlı kadınlara bakar, cenaze ve törenlerini düzenlerdi."[85] İlk başlarda cemaatin kurucu babaları hem dini ve hem de seküler liderlerdi; ancak daha sonraki Dönme nesillerinde, Osmanlı Yahudiliğine benzer bir şekilde, dünyevi ve manevi liderliğin sorumlulukları ayrıldı. Derviş Efendi ya da halefi Ambarcı örneklerinde olduğu gibi, güçlü liderlerin bulunduğu durumda bir lider iki sorumluluğu da yerine getirebilirdi;[86] ancak genelde her liderin farklı ve büyük oranda kesişmeyen sorumlulukları vardı. Ben-Zwi'nin Karakaş liderlerinden birine dair betimlemesi, Dönmelerin dini ve seküler liderliğinin doğasını anlamamıza yardım eder.

Liderlik, aile içinde intikal eden bir şey değildi. Dini liderler çocukluklarından itibaren özenle seçilen ve eğitilen okumuş bir âlimler grubunun içinden seçilirdi. Seküler liderler ise genelde ekonomik olarak nüfuzlu aileler arasından seçilirdi. Müdahale edilmesini gerektirecek bazı büyük sorunlar çıkmadıkça, seçilen her iki lider de hayat boyu görevde kalırdı. İdeal olarak bir cemaat üyesi, dini meselelerde dini liderden ve dünyevi meselelerde de seküler liderden tavsiye alırdı. Liderlerin "mesih"le iletişim halinde olduğu düşünüldüğünden, onların üyelere verdiği öğüt ve talimatlar, sorgusuz sualsiz takip edilirdi. Ancak, sık sık tekrar et-

85. Oruç, "Dönmelik Nasıl Çıktı?", 3 Haziran 1927.

86. Ben-Zwi, *The Exiled and the Redeemed*, s. 119.



Figür 6.1 – Yılan Mermeri Meydanı, Selanik, 1912. Hüseyin Mevsim'in izniyle.

tiğimiz üzere, cemaat kurallarını ihlal eden ve liderlerin söylediklerini dinlemeyen itaatsiz üyeler de hep vardı.

Cemaat işlerinin çoğu cemaat evlerinde halledilirdi. Yakubiler, Sabatay Sevi'nin Selanik'te bir dönem yaşadığı söylenen ve Yılan Mermeri mahallesindeki Sabri Paşa Sokağı'nda bulunan Saadethane adını verdikleri bir evde toplanırdı. Karakaş idari binasına Orta Evi denilirdi ve Karakaş mahallesinin ortasında bulunurdu. Karakaşların dini liderlerine *Av-bet-din* (mahkeme reisi), Hoca, Haham ya da Ogan denilirdi.[87] Osman Baba'nın Kadı Abdullah mahallesindeki evi (ve daha sonra türbesi), 1917 yangınında yok olana kadar Karakaşlar tarafından ziyaret edilen bir mahal olmuştur. 1924'teki mübadeleden sonra, Osman Baba'nın evinin bulunduğu alandan *lieu de memoir* olarak toprak getirmek, toprağı evde muhafaza etmek ya da bir mezarı kutsamak için üzerine dökmek bir âdet halini almıştır.[88] Günümüzde burası Selanik şehrinde bir parkın köşesinde etrafı çevrili küçük bir bahçe olarak durmaktadır. Kapancı örneğinde ise, bazen liderlerin Orta Evi adı verilen evleri, cemaat ida-

87. Ogan'ın Cumhuriyet döneminde bazı Dönmeler tarafından soyisim olarak alındığı görülmektedir. 1937'de günlük *Cumhuriyet* gazetesi şu ölüm ilanını yayınlamıştır: "Selanik ileri gelenlerinden Emin Lütfi'nin kızı ve Recep Osman Ogan'ın eşi Aliye Hanım, Şişli'de Şişman Apartmanı'ndaki evinde bugün vefat etmiştir. Şişli [camiindeki] cenaze merasiminin ardından, Üsküdar [Bülbülderesi]'nde gömülecektir". Zikreden Gövsa, *Sabatay Sevi*, s. 77.

88. Görüştüğüm bazı kişiler bu uygulamadan bahsetmişlerdir. Bir park olarak kullanılan alan, birkaç yıl önce Agora kazısı sırasında tahrip olmuştur.

resi ve ibadetler için bir toplantı yeri olarak kullanılmıştır. Bugün İstanbul'da aynı amaç için benzeri mekânlar vardır.

İbadethaneler ve tapınaklar

Dönmeler, Hıristiyan ve Müslümanların aksine ve Yahudilere benzer şekilde, bireysel değil cemaatin kurtuluşuna inanmaktadır. Yani kişi kendisi için dua edemez, ancak bir başkası için ya da grup için dua edebilir. Dolayısıyla birlikte dua edebilecekleri bir mekâna ihtiyaçları vardır. Her mezhebin Selanik'te ve muhtemelen diğer kentlerde kendi gizli ibadethaneleri bulunuyordu. İbadethanelerinin cemaat evlerinden farklı olup olmadığını ya da bu ikisinin aynı yer olup olmadığını söylemek zordur. İbadethaneler genelde Dönme mahallesinin merkezinde yer alan etrafı duvarlarla çevrili evlerde bulunurdu. Scholem, "Dönmeler en yakın camide İslam'ın farz olan ibadetlerini yaparken, hakiki inançlarını yansıtan gerçek dini ibadet de sinagoglarda gerçekleştirilirdi" der.[89] Dönmelerin ibadethanelerine sinagog denilemeyeceğini düşünüyorum; çünkü bu ibadethanelerde, sinagogların olmazsa olmazı olan sandık veya Teva gibi eşyalar bulunmadığı gibi, özel dua kitapları, bir yardım sandığı, kılıçlar, büstler, sopalar ve yeşil lambalar gibi "kutsal" nesneler yer alırdı.

Doğal olarak her mezhebin ibadethanelerinde farklı kutsal nesneleri vardı. Ancak bunların her biri, dışarıdan bir tecavüz olduğunda tedbiren kolaylıkla taşınabilir olmalıydı. Son dönem Dönmeler, ibadethanelerin ve cemaat evlerinin, dışardan fark edilmemesi için dönem dönem değiştirilmesi âdetini benimsemişti. Bunun günümüzde de sürdüğü ve apartmanların da aynı amaca hizmet ettiği söylenmektedir.

Dönme ibadethaneleri en kutsal mekânlarıdır ve çok sıkı korunmaktadır. 19. yüzyıldan bazı anlatılar, bu mekânların doğası hakkında bize çeşitli bilgiler sunmaktadır. Brunhes, Dr. Dreyfus'un Selanik'te bir Yakubi tapınağını ziyaret etme imkânı bulduğundan ve burasının şaşaası ile sanatsal değerinin onu şaşırttığından bahseder.[90] *Alliance Israelite* için çalışan Slousch, Yakubilerin, tapınaklarında, bir kılıç ile Sabatay'ın imzasını taşıyan elyazmaları bulunduğunu aktarır.[91] Muhtemelen aynı yer-

89. Scholem, "The Crypto-Jewish Sect", s. 155.

90. Jean Brunhes ve C. Vallaus, *La Geographie de L'Historie*, Paris: p.n., 1921, s. 594-596.

91. Nahum Slouch, "Les Deunmeh", *Revue du Monde Musulman*, 6 (1908): s. 493.

den bahseden Hahn, duvarda antik bir kılıç ile kama bulunduğunu söyler.[92] Olasılıkla burası, daha önce sözü edilen Hüsnü Paşa vakasındaki yerdir.

Karakaş Rüştü, erkek ile kadınların birlikte ibadet ettikleri ibadethanelerin mahalledeki en ihtiyatlı yerlerde olduğunu belirtir.[93] Muhtemelen bir Karakaş'a dayanan Garnett de şunları aktarır:

> Dönmelerin *Kal*'ları veya toplantı evlerinin penceresiz inşa edildiği ve yeşil lambalarla aydınlatıldıkları söylenir. [Bana bu konuda bilgi veren] K. [adlı kişi], Mesih'in belirlediği biçim ve kuralları uyguladıkları törenlerinde, Yahudi-İspanyolcası kullandıklarını; ayinlerinde Yahudilerin beyaz *tellith*'ini giydiklerini teyit etmiştir.[94]

Anonim bir genç Kapancı da, Karakaş ibadethanelerinde, Karakaşlar arasında tanrısallaştırıldığı için, Osman Baba'nın büstünün bulunduğunu belirtir. "Gelin ile damat, ibadethaneye Mısırlı Ağa [cemaat lideri] eşliğinde girer. Önce gelin, sonra da damat Osman Baba'nın büstü önünde diz çöker, ardından büstün ellerini ve ayağını öperler. Sonra Mısırlı Ağa onları kutsar" diye de ekler.[95] Galante de bu uygulamayı teyit ederek Karakaş nikâh törenlerinin, gelin ile damadın Osman Baba'nın heykeli önünde saygı ile eğildiklerinden bahseder. Evlilik, mücevherlerle işlenmiş kutsal bir bileziğin gelinin koluna takılmasından sonra kutsanmış kabul edilir.

Ne yazık ki, Kapancı ibadethanelerinin iç tasarımına dair fazla bilgimiz yok. Yine de, orada da özgül Sabataycı nesnelerin var olduğunu tahmin edebiliriz. Kimlerin elinde olduğu tam olarak bilinmese de, bugün Sabatay'a atfedilen muskaların, tabakların, mühürlerin, madalyaların, yeleklerin, postların ve sarıkların var olduğu bilinmektedir. Bunların bazılarının ise fotoğrafları elimizdedir.[96]

92. Hahn, "Uber die Bevolkerung von Salonic", s. 154-155.

93. *Vakit*, 18 Ocak 1924.

94. Garnett, *Women of Turkey*, s. 107.

95. Cengiz Sisman, "The Dönme Affair". Nicholas Stavroulakis, bir zamanlar Karakaşların elinde olan Osman Baba büstünün Livorno'ya kadar geldiğini iddia eder. Bkz. Stavroulakis, "Shabbetai Zevi and the Dönme of Thessaloniki", *Forum on the Jewish People, Zionism and Israel*, 53 (1984): s. 103-114.

96. Abraham Danon, "Amulettes Sabbatiennes", *Extrait du Journal Asiatique*, (1910). Scholem, "Baruhia Rosh ha-Shabbataim ba-Saloniki"; Itzhak Einhorn "Three Shabbatean Plates", *Pe'amim*, 44 (1990); ve Gad Nasi, "Three Sabbatean Objects", *Turkish-Jewish Encounters* içinde, der. Mehmet Tütüncü, Haarlem: SOTA, 2001.

Papagiannopoulos, 1906 itibarıyla zengin bir Dönme mezhebinin, Selanik'te Villa Allatini yakınlarındaki Yalılar Sokağı sahil şeridinde süslemeli İtalyan tarzı bir tapınak inşa ettiğini iddia eder.[97] Böyle görünür, kamusal bir ibadethanenin varlığına inanmak güçtür; çünkü 20. yüzyılın başlarında "sır" kimliklerini ifşa etmek açısından Sabataycıların tavırlarında radikal bir değişiklik yoktu. Papagiannopoulos, muhtemelen, 1902'de Yakubiler tarafından İtalyan bir mimara yaptırılan Yeni Cami'yi kastetmiştir (Cami için bkz. bir sonraki bölüm). Bu cami inşa edilmeden önce Dönmeler çoğunlukla, 1668'de bir kiliseden dönüştürülen Kadı Abdullah Camii ile Selanik'teki hükümet konağının yanına 18. yüzyılda yapılmış Saatli Cami'yi kamusal İslami ibadetler ve cenazeler için kullanıyordu.

Mahkemeler

Osmanlı hukuk siteminde yalnızca Hıristiyanlar ile Yahudilerin bağımsız cemaat mahkemelerine sahip olmalarına izin verilmişti. Eğer bir Hıristiyan ya da Yahudi bir Müslüman veya başka dini cemaatlerden birisiyle anlaşmazlığa düşerse, dava Osmanlı mahkemelerinde görülüyordu. Yahudi ve Hıristiyanların işlediği suçlar bedensel ceza gerektiriyorsa, suçlu Osmanlı otoriteleri tarafından yargılanıyordu.

Hem davalı hem de davacı Yahudi ve Hıristiyansa, kendi cemaat mahkemelerini kullanıyorlardı. Cemaat otoriteleri üyelerinin bu ilkeyi uygulamalarından emin olmak için Osmanlı mahkemelerinin kullanılmasına şiddetle karşı çıkıyor ve bunu yapan üyelerini cemaatten atmakla tehdit ediyordu. Örneğin, 16. yüzyılda Selanik hahambaşı De Medina, "[Yahudi olmayan] mahkemelere giden günahkârdır ve Musa kanunlarını ihlal etmektedir" fetvasını vermişti.[98] Cemaat mahkemelerinin elindeki en güçlü araç, cemaatten atmaktı. Yahudi ve Hıristiyan otoritelerin, bu tür suçluları cezalandırmak için Osmanlı otoritelerinden muhtemelen gizledikleri kendi hapishaneleri olduğuna dair birkaç örnek de vardır. Bu tür uyarılara rağmen, Yahudiler ve Hıristiyanlar, kendi yararlarına olacağını düşündüklerinde, Osmanlı mahkemelerini kullanmaktan çekinmiyorlardı. Örneğin, kendi geleneklerine göre aralarında bir anlaşmaya (*sulh*) ulaştıklarında, kararı uygulaya-

97. Apostolos Papagiannopoulos, *Monuments of Thessaloniki*, Selanik: Rekos, 1983, s. 113, 117.

98. Goodblatt, *Jewish Life in Turkey*, s. 121.

cak güçte olduğunu düşündüklerinden, Osmanlı mahkemelerini kullanıyorlardı.

Dönmeler Müslüman olarak düşünüldüğünden, kabul edilmiş kamusal mahkemeleri yoktu ve aralarında bir anlaşmazlık ortaya çıktığında Osmanlı mahkemelerini kullanmaları gerekiyordu. Ancak On Sekiz Emir'den biri, "İslam mahkemelerine sığınmayın; aksine, ihtilaflarınızda Musa Yasası sizin yasanız olarak size hizmet edecektir. Her zaman Beth-Din yanınızda olacak" buyurmaktaydı. Bu nedenle, Dönmeler muhtemelen eski Yahudi mahkemelerini de yeniden biçimlendirerek, paralel evrenlerinde cemaat düzenlemelerini çiğneyenleri yargıladıkları kendi mahkeme sistemlerini oluşturdular. Ne de olsa, Sabatay'ın ilk takipçileri arasında bilgili hahamlar bulunuyordu ve yeni bir hukuki sistem oluşturmaları zor değildi. Cemaatten atmak, bir cemaatin üyeleri üzerinde kullanılabilecek en güçlü baskı araçlarından biriydi.[99] Cemaatten atmanın gücü yeterli olmadığında, liderler ihlalciyi cezalandırmak için kendi yöntemlerini kullanmaktan çekinmiyorlardı. Nadiren de olsa Dönmelere sempati duyan Yahudi hahamlarından birinin görüşüne de başvurabiliyorlardı. Bu konuda Scholem'in şöyle bir gözlemi bulunur:

> Aralarında Talmud'u bilenler azaldığı için, 1860'lara kadarki nesiller boyunca –her zaman gizlice– bütün kuşkulu vakaları onlar için Talmud yasası temelinde çözen Selanik'in en saygın hahamlarından birisinin görüşüne başvurduklarını kesinlikle biliyoruz. Sabataycıların "inanmayanlar" çevresinden böyle "yargıç"ları olabilecek birkaç isim de biliyoruz. İhbar edilmeleri sonucunda 1858'de (bazılarına göre 1864'te), Osmanlı otoriteleri tarafından yapılan (Türk arşivlerinde hâlâ belgesi bulunabilecek) bir araştırma, Dönme liderlerim daha dikkatli davranmaya ve hahamlarla bu tür ilişkilerini kesmeye zorladı. 1915'te arşivleri hâlâ Talmud yasasının külliyatını ve Dönme çevrelerinin sordukları sorulara hahamların elyazısıyla verdikleri yanıtlarını içermekteydi.[100]

Scholem'in bahsettiği Türk otoritelerinin soruşturması, daha önce de sözü edilen, Dönme toplantı evlerinden birisini "keşfeden" Hüsnü Paşa vakasıdır. Evdeki kamçı seti ile kanlı bıçağın varlığı, mahkemelerinin bedensel cezalar uyguladığının bir işa-

99. Yalman, "Tarihin Esrarengiz Bir Sayfası".

100. Scholem, "The Crypto-Jewish Sect", s. 152.

retidir. Bu "keşif", toplantı evlerinin mahkeme olarak kullanıldığını da gösterir. Scholem'in Dönmelerin Yahudi hahamlarıyla ilişkisine dair iddiası, Dönmelerin bir hahama bir konuda fikir danıştıkları 1765 tarihli bir hahamlık fetvası tarafından da doğrulanır.[101] 1891'den başka bir fetvada, R. Raphael ile Samuel Arditi'nin "üç inançlı takım [üç Dönme grubu] tarafından kendisine sorulan bir soru konusunda" nasıl "hüküm verdiklerini" gösterir.[102] Ne var ki bu yöntemin ne kadar yaygın olduğunu ve her mezhep tarafından uygulanıp uygulanmadığını bilmemiz mümkün değildir. Burada, gizli Sabataycıların ve bağnaz Sabataycı karşıtlarının hâlâ Yahudi cemaatinin parçası olduğunu ve böyle gizli bir ilişkiyi uzun süre sürdürmenin zor olacağını hatırlatmamız lazımdır.

Bütün Dönmelerin her zaman cemaat ilkelerine bağlı olduklarını ve Osmanlı mahkemelerine hiç başvurmadıklarını varsaymak zordur. Diğer gayrimüslim cemaatler gibi, Dönmeler de, Osmanlı mahkemelerini ya kendi aralarındaki antlaşmayı onaylamak maksadıyla noter gibi kullanarak veya muhataplardan birisi Dönme olmadığında mecburen kullanıyorlardı. Cemaat otoritelerinin iradelerine karşı hareket eden çeşitli Dönmelerin vakalarından zaten bahsettik. Özellikle 19. yüzyılda ve modernleşme neticesinde cemaat otoritesinin gevşemeye başlamasıyla, Dönmelerin Osmanlı mahkemelerinde adalet aramış olmaları makul görünmektedir.

1864'te Osmanlılar, Şeriat mahkemelerini ortadan kaldırmadan, "zamanın ihtiyaçları"na (*icabat-i asriyye*) kendilerini ayarlamanın bir parçası olarak, "yarı seküler" Nizamiye mahkemelerini kurdu. Yüzyılın son çeyreğinde Nizamiye mahkemeleri özel olarak ceza davalarına bakıyordu. Aynı şekilde, bu mahkemeler, imparatorluktaki sivil ve ticari tartışmaları çözümleyen ve bütün mezhep ve cemaatlere hizmet eden standart hukuki yapılardı. Seküler/dini ikiliği konusuna saplanmadan 19. yüzyılda "çoğul modernlikler"in varlığını savunan Rubin, bu mahkemeleri, Osmanlıların hukuki reformlarının ve modernleşmelerinin merkezine yerleştirir.[103] Geleneğin baskısından kurtulmuş Dönmelerin kendi aralarındaki tartışmaları çözümlemek için bu mahkemeleri kullanmalarını görmek, bu nedenle şaşırtıcı değildir.

101. Ben-Zwi, *The Exiled and Redeemed*, s. 311-312.

102. Elkan Adler, *Jews in Many Lands*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1905, s. 146-147. Adler, Selanik'teki Dönmeleri işaret eden, hahambaşı Joseph David'in *responsum*'undan bahseder.

103. Avi Rubin, *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity*, New York: Palgrave, 2011.

Ölüm, gömülme ve mezarlıklar

Dönmelerin yabancılardan saklayamayacağı bir şey vardı: ölüm. İslam geleneğinde bir cenaze önce camide ve daha sonra da mezarlıkta uygun bir cenaze töreniyle uğurlanır. Dönmeler, İslami kuralları ve Dönme yasalarını ihlal etmeksizin bu kamusal törenlerde kimliklerini nasıl muhafaza edeceklerdi? Çözüm iki tören düzenlemekte bulundu. Birincisi, İslamiyete uygun olarak ayarlanmış camilerin ve mezarlıkların birinde gerçekleştirilirdi. Diğeri de, asgari on kişiyle, cemaat evlerinde ifa edilirdi.[104] Törende bir Dönme hocanın rehberliğinde (revize edilmiş *kaddish* dahil) belirli dualar okunur ve sonra da cenaze belli bir mezarlıkta gömülürdü. Cenaze töreni başka bir şehirde ise, Selanik Dönmelerin "Mekke"si olarak düşünüldüğünden, ölünün yüzü Selanik'e çevrili olarak gömülürdü.

Her mezhebin kendi mezarlığı olduğunu ve bunların, çoğunlukla, Müslüman mezarlıklarının belirli bölümlerinde yer aldığını biliyoruz. Selanik'te Kapancı ve Karakaş mezarlıkları Mevlevihane'nin (Figür 6.2) yakınında iken Yahudi mezarlığına bitişik olan Yakubi mezarlığı da, Mevlevihane'ye giden yol olan Yeni Kapı Sokağı'nda yer almaktaydı.[105] Selanik'te başka Kapancı ve Karakaş mezarlıkları da vardı; ancak bunların yeri bilinmemektedir. 1915-1916 yılında adı bilinmeyen bir fotoğrafçı, 1920'lerde kentin genişlemesi ve Helenleşmesi sırasında yıkılmasından önce, Mevlevihane ile yanındaki mezarlığın resimlerini çekmiştir. Kentin genişlemesi esnasında, on yıl kadar sonra, Yakubi mezarlığı da yıkılmıştır.[106] Sözü edilen fotoğraflara bir giriş yazarak yayınlayan Stavroulakis, "kentin doğu-batı ekseni [halihazırda St. Demetrios Caddesi] boyunca, [Yahudi] mezarlığı ile Mevlevihane'nin bulunduğu her iki uçta da, en önemli Dönme mezarlıklarının üçü bulunmaktaydı" diye belirtir.[107] Bu mezarlık-

104. Bir Yahudi arkadaş, Dönmeler töreni ifa edecek yeterli sayıya ulaşamadığı için, kendisinden İstanbul Nişantaşı'ndaki apartmanında düzenlenen bir törene katılmasının talep edildiğinden bahsetti bana.

105. Selanik Mevlevihanesi için bkz. John Brown, *The Darvishes*, Londra: Oxford University Press, 1927; Mehmet Gökaçtı, "Balkanlarda Mevleviliğin Gelişimi ve Selanik Mevlevihanesi", *Tarih ve Toplum*, (Eylül 2000): s. 46-55.

106. Stavroulakis, onun, "mezhep tarafından kullanılan ilk mezarlık" olduğunu ve "mezarlardan bazılarının 1676'da Sabatay'ın öldüğü tarihe kadar geri gittiğini" düşünür. Ona göre, "mezarlar yükseltilmiş ve uzun ayak ve baş taşlarıyla oluşturulmuştur. Baş kısmında bulunan taşlar, Osmanlıca, Farsça veya Arapça yazılar içerir; sarık olmaması açısından Osmanlı mezarlarından da farklıdır". Bkz. Nicholas Stavroulakis, *Jews and Dervishes*, Atina: Talos, 1993, s. 24.

107. Stavroulakis, *Jews and Dervishes*, s. 7.



Figür 6.2 – Selanik Mevlevihanesi, 1900'ler.

ları 19. yüzyılda ziyaret eden Struck, onların ne kadar iyi muhafaza edildiklerine şaşırmıştır:

> Üç mezarlığın ortak noktası ve onları Türk mezarlıklarından ayıran şey, mezarlara gösterilen özendi. Selanik'te birisi Doğu'da (Telli Kapu'da) ve diğeri de Batı'da (Yeni Kapu'da) olmak üzere iki tane bulunmaktaydı. Bunlar, orijinal tezyinlerle ve yaldızlı Türkçe kitabelerle renkli anma taşlarına sahip, çok güzel mezarlardır. Mevlevihane'ye yakın olan mezarlık en eskisidir ve Osman Baba'nın mezarının bulunduğu bir mezarlıktır.[108]

Abraham Amarillo, 20. yüzyılın başlarında Sabataycı bir arkadaşıyla Karakaş mezarlığını ziyaret etmiş ve mezar taşındaki kitabeye dayanarak Osman Baba'nın 15 Haziran 1720'de, oğlu Abdurrahman'ın da 1781'de öldüğü sonucuna varmıştı.[109] Eğer iki mezarı yoksa Osman Baba'nın mezarının Karakaş mezarlığında bulunduğu iddiası olasılık dışıdır; çünkü hayli kabul görmüş Dönme rivayetine göre, Osman Baba, daha sonraları bir türbeye dönüşen evinde gömülmüştür. 1920'lerde Rosanes, Karakaşlar "bugüne dek Osman Baba'nın yaşadığı ve gömüldüğü eve saygı göstermişlerdir. Ev kapalıdır; yalnızca hocalar oraya girebilir... Evin tabutu çıkardıkları tarafındaki kapısı, bugüne kadar mühürlü kalmıştır. Yatak

108. Struck, "Die Verborgenjudische Sekte", s. 222.

109. Alıntılayan Ben-Zwi, "The Sabbatheans at the Present Time", s. 331-338.

sanki yaşıyormuş gibi yapılıdır. Yatağın, evlendikleri gün ona dokunan gelin ile damada şans getirdiğini iddia ederler ve gemiciler de yolculuğa çıkmadan önce denizde fırtınalara karşı korunmak için yatağa dokunur" diye yazmıştı.[110] Osman Baba'nın iki mezarının olmasının tek açıklaması, Karakaşların, ev kuşku çekmesin diye mezarlıkta bir mezar yaptırmış olma ihtimalidir. Osman Baba'nın cesedinin 1910'larda Türkiye'ye getirildiği ve Bülbülderesi'ndeki mezarlıkta, oğlunun yanına gömüldüğü söylentisi de vardır.

Selanik'te Mevlevihane yanındaki mezarlık, 1910'da Hartmann tarafından da ziyaret edilmiştir. Bir Kapancı'nın eşliğinde mezarlığı gezen Hartmann, 1716 tarihine kadar uzanan mezar taşları bulmuştur. Struck'un aksine Hartmann, mezar taşlarından etkilenmemiş ve onlar hakkında "Türklerin mezar taşlarından farkı yoktu" iddiasında bulunmuştur;[111] bu, oymaların içindeki ayrıntıları ve simgeleri anlamamasından kaynaklanan bir ifade olabilir.

Dönme mezarlarını ve mezarlıklarını Müslüman mezar ve mezarlıklarından ayıran belirgin nitelikler vardır. Ne yazık ki Selanik mezarlıklarından elimize ulaşan tek fiziksel kalıntılar fotoğraflardır. İstanbul'daki iki Dönme mezarlığının incelenmesi, bu niteliklerin neler olabileceğini tahayyül etmemizi sağlar. Eğer daha erken değilse 19. yüzyıldan itibaren Dönmeler, Selanik dışındaki mezarlıklara gömülmüştür. Örneğin Bülbülderesi mezarlığında, Osmanlı tarzı çeşitli mezar taşları vardır; bunlar arasında, Balcı ve Dilber ailelerinin, 1690 (Abdullah oğlu Ali Ağa), 1697 (Ali Ağa), 1717 (Osman Ağa) ve 1736 (Osman Ağa) tarihli mezar taşları da bulunmaktadır.[112] Baer, bunların, 20. yüzyılda Karakaşlar tarafından Selanik'ten getirtilmiş olabileceğini düşünür. Ancak mezarlıktaki eski mezar taşlarının çok olması, bunların 18. yüzyıldan beri kullanımda olabileceğini gösterir. Aynı mezarlıkta, (1876'da ölen) İstanbul'da Çorapçılar kethüdası olan başka bir Ali Ağa'nın mezar taşı üzerindeki kitabe şu yakınmayla başlar: "Ömrüm geçti gurbet elde görmedim hiç rahatı." Buradan çıkan başka bir sonuç ise Bazı Selanik Dönmeleri için Selanik dışındaki yerlerin gurbet/diaspora olarak görüldüğüdür.

İstanbul'daki diğer Dönme mezarlıkları da, Maçka'da (çoğunlukla Yakubiler için), Feriköy (çoğunlukla Yakubi ve Kapancı-

110. Rosanes, *Divrei Yemei Yisrael*, s. 469.

111. Martin Hartmann, *Der Islamiche Orient*, Leibzig: Verlag, 1909, s. 185.

112. Baer, *The Dönme*, s. 205.

lar için), Zincirlikuyu (karışık), Aşiyan (karışık), Edirnekapı (karışık) ve Nakkaştepe (karışık) semtlerinde bulunmaktadır. İzmir, Bursa, Ankara, Adana ve Antalya'da da mezarlıklar vardır. Maçka mezarlığı ile Bülbülderesi mezarlığının Kapancı bölümü 1950'lerden beri kullanılmamasına rağmen, Bülbülderesi mezarlığının Karakaş kısmı halen kullanılmaktadır. Maçka mezarlığı bugün tamamıyla terk edilmiştir ve harabe halindedir. Bülbülderesi mezarlığının Kapancı kısmına artık gömü yapılmaz iken Karakaş kısmı hâlâ kullanımda ve bakımlıdır. 2014 yılındaki ziyaretimde, mezarlık görevlileri bana mezarlığın dört bakıcısı bulunduğunu söyledi. Halen iyi korunan ve kullanımda olan mezarlıklar, Dönme cemaatinin şimdilerde de faal olduğunun başka bir kanıtıdır.

Dönmelerin kendileri için nasıl "ayrı" mezarlıklar temin edebildikleri hâlâ muammadır; çünkü Osmanlı (ve şimdi Türk) hukukuna göre, yalnızca Yahudiler ile Hıristiyanlar (bazen etrafı duvarlarla çevrili ve korunaklı) mezarlıklar temin edebilirler. Ara çözüm olarak Dönme mezarlıkları Müslüman mezarlıklarının ayrı bir köşesinde yer almıştır. "Ayrı" mezarlıklara sahip olmak, Osmanlıların (ve Türklerin) Dönmeleri farklı gördüklerinin olduğu kadar Dönmelerin de "öbür dünya"da farklılıklarını sürdürmeye dönük bilinçli çabalarının bir işareti olarak görülebilir.

Bu mezarlıklar arasında, Bülbülderesi mezarlığı en büyük ve benzersiz olanıdır. Bülbülderesi, Üsküdar'da bulunmaktadır. İsmi bir Dönme efsanesi ile Talmudik bir kıssaya atıfta bulunur; buna göre, mesih bülbüllerin şakımasını duyduğu zaman yeniden zuhur edecektir. Kalın ve yüksek duvarlarla çevrili olan mezarlığın, birisi Selanikliler Caddesi üzerinde olmak üzere birkaç girişi bulunmaktadır. Üç kısma ayrılmış mezarlığın en büyük kısmı Müslümanlara, diğer iki kısmı ise Kapancı ile Karakaşlara aittir. Dönme bölümünde birkaç Yakubi'nin de gömülü olduğu görülmektedir; bu da, 20. yüzyılda sınırların muğlaklaşmasının ve farklı mezhepler arasında evliliklerin artmaya başladığının bir göstergesidir.

Mezarlığın girişinde, 1882'de Karakaş "Dilber" ailesinden Yusuf adlı bir kimsenin girişimiyle yaptırılmış Fevziye Camisi yer alır.[113] Dönme kısmına girildiğinde ilk dikkati çeken şey, burasının sıradan bir "Müslüman" mezarlığı olmadığının fark edilmesidir. Mezar taşları (Havva Şermin Duhani, 1880-1927; Hasan Tahsin/Osman Nevres, 1888-1919; Işık Lisesi kurucusunun oğlu olan Bekir Bedri Etan, 1897-1963 gibi) basit olanından (Osman Hüsamettin Ambarcı, 1888-1967; Osman Cevdet İpekçi, 1919-1942; Mahmut Ra-

113. H. Konyalı, *Üsküdar Tarihi*, İstanbul: Yeni Zamanlar, 1976, I: s. 152-153.

uf Sirman, 1900-1969; İsmail Dilber, 1864-1937; İbrahim Cemil Koyuncu 1900-1976 gibi) muazzam ve anıtsal olanına kadar, boyut ve ihtişam açısından değişiklikler gösterir. Kitabelerde yazılan meslekler de değişiklik arz etmektedir: hükümet görevlileri, askerler, doktorlar, profesörler, öğretmenler, hukukçular, gazeteciler, telgrafçılar, terziler, denizciler, bankacılar, işadamları ve uluslararası şirketlerin temsilcilerini görmek mümkündür. Son dönem Osmanlı mezarlıklarının geleneğine uygun bir şekilde, kadınların mezarlarının daha incelikli tasarlandığı görülmektedir.

Çoğu mezar taşında ölen kişinin kökenine atıf bulunmaktadır. İlk dönemlerden itibaren Dönmeliğin bir örtmecesi olarak kullanılan "Selanikli" ifadesi, Yakubiler ve Kapancılar tarafından benimsenmiş görünmektedir. Ancak Karakaş kısmında bu ifade nadiren kullanılmıştır. 1940'lar gibi yakın zamanlara kadar mezar taşlarında bu kente sürekli atıf olduğu görülebilmektedir. 1920 ve 1930'larda Selanikli, oradan göçenler için kullanılan genel bir ifadeydi. Ancak sadece Selanik'e değil, Edirne, Üsküp, Sofya, Kavala gibi kentlere de atıf yapılabilmektedir. Dönmelerin *maamin*'in ayak bastığı toprağın Kutsal Toprak olduğuna dair inancı, onlara yaşadıkları yere uyum sağlamalarına imkân vermişti. Bu inançtan dolayı, diasporada yaşama veya Kutsal Topraklar'a gitme düşüncesi Dönmeler arasında itibar görmedi; çünkü mesih geldiğinde onları oraya götürecekti.

Mezarlıkları ziyaret eden ziyaretçinin gözüne çarpan ilk farklılıklardan biri, mezar taşlarına yerleştirilmiş fotoğraflardır. Ancak Türkiye'de bazı Müslüman, Rum ve Ermeni mezarlıklarında da fotoğraflı mezar taşlarına, –çok sık olmasa da– rastlanılmaktadır. Nitekim Bülbülderesi'ndeki Müslüman mezarlarının bazılarında da fotoğraf vardır. Dönme kısmındaki binlerce mezar taşından yalnızca birkaç yüzünde, mezar sahibini şık giysileri içinde gösteren portre fotoğraflar vardır. Diğerlerinde fotoğraf yoktur. Maçka'daki mezar taşlarında olduğu gibi, fotoğrafların çoğu, 1940'lara kadar, fotoğraflarda adı hâlâ okunabilen Osman Hasan adında bir sanatçı tarafından yapılmıştır.[114]

İkinci olarak, hepsi olmasa da çoğu mezar mermerle kaplanmıştır. Yahudi geleneğinin aksine İslam geleneğinde, mezarların katı maddelerle değil toprakla kapanması öngörülür. Mezarlıkları ziyaretlerinden birisinde Freely, yaşlı bir kadının, mezar başın-

114. Baer ismi Osman Murat olarak verir; ancak bu bir yanlış okuma sonucu gerçekleşmiştir. Bu fotoğraflara dair zengin bir koleksiyon ve haklarında bir inceleme için bkz. Memo Kosemen, *Osman Hasan and Tombstone Photographs of the Dönmes*, İstanbul: Libra, 2014.



Figür 6.3 – Bülbülderesi Mezarlığı'nın genel görünümü. Yazarın izniyle.

da dua ettikten sonra mezarın üzerine biraz çakıl taşı döktüğüne şahit olmuştur; bu, Yahudi geleneğindeki benzer bir uygulamadır.[115]

Başka dikkat çekici bir farklılık da, bütün Müslüman mezar taşlarında yer alan "ruhuna Fatiha" ifadesinin bazılarında olmamasıdır. Mezar taşlarındaki ifadeler genellikle "hüve'l-baki" ("baki olan O'dur) ile başlar ve ziyaretçiye *ey zair* diye hitap eder; mezar sahibinin kısa bir hayat hikâyesi ve ölüm sebebi de yer alır ve ardından ziyaretçiden Fatiha okuması talep edilir; son olarak da doğum ve ölüm tarihlerine yer verilir.[116] Yakubiler İslami uygulamalara haricen riayet etmede çok titiz olduklarından, Maçka'daki mezar taşlarının neredeyse hepsi el-Fatiha ile biter. Bu kitabeler mezarın hem başucuna ve hem de ayakucuna yerleştirilmiştir; bu da, Dönme mezarlarının başka bir ayırt edici özelliğidir.

Koyuncu, Kermen, Dilber, İpekçi, Balcı, Mısırlı, Sirman, Harmancı ve Kapancı gibi önemli ya da "seçilmiş" ailelerin ahfadı, genelde mezarlığın orta kısmına yakın olarak gömülmüştür. Seçilmiş ailelere yakın gömülmek bir imtiyazdır. 2000'lerin başında, seçilmiş ailelerin birinin gömüldüğü yerin çaprazına inşa edilmiş

115. John Freely, *The Lost Messiah*, s. 257.

116. Osmanlı mezar taşları için bkz. Hans-Peter Laqueur, *Hüve'l-Baki: İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, İstanbul: TVY, 1997.



Figür 6.4 – Mezar taşı: Hurma Ağacı, Maçka Mezarlığı, İstanbul. Yazarın izniyle.

küçük bir dua odası vardı; ancak sonradan bu oda, muhtemelen cemaat akillerinin bu mezarlara gereksiz bir ilgi çekilmesini istememesinden yıkılmıştır. Karakaş Dönmeler, Sabatay Sevi'nin ve/ya Osman Baba ile on üç ailenin (on üç kutsal kişi veya Baba'nm) yakınlarının Bülbülderesi Mezarlığı'na gömülmesinin zorunlu olduğuna inanmaktadır. Diğerleri başka mezarlıklara da gömülebilmektedir. Mezarlığın Karakaş bölümündeki mezar taşlarından yola çıkarsak, bu on üç "seçilmiş" veya *Nesl-i Şerif* ailenin, Mustafa Çelebi, Belgradlı Osman Çelebi, Sofyalı Abdi Çelebi, Ali Çelebi, Halil Çelebi, Ömer Çelebi, İshak Çelebi, İbrahim Çelebi, Ahmed Çelebi, Çelebi İsmail Efendi, Ateş Molla Çelebi, Mehmed Çelebi ve Süleyman Çelebi'nin soyu olduğunu görürüz. Bu ailelerin her birisinin aslan, kartal ve geyik gibi simgeleri vardır. Çağdaş takvimin de gösterdiği gibi, Karakaşların Osman Baba ile on üç baba için özel anma günleri vardır.

Mezarlıklarda, ancak dikkatli bir gözün fark edebileceği özenle işlenmiş simgeler de yer alır. Mezarlar, mesihçi krallığa geçit olarak düşünülmektedir ve bundan dolayı, bazıları ilgili mesihçi ve mistik simgelerle inşa edilmiş, süslenmiştir ve kitabeleri



Figür 6.5 – Mezar taşı: Turunçgillerden Bir Ağaç, Bülbülderesi Mezarlığı, İstanbul. Yazarın izniyle.

oluşturulmuştur. Dönme iman esaslarından birisi, "Hakikat Tanrısı, İsrail tanrısı, bize yukarıdan inşa edilmiş tapmak gönderecektir" diye belirtir. Bu tapmağı taklit eden bazı mezarlar, önünde Y[akin] ve B[oaz]'ı temsil eden iki sütunla, Süleyman Tapınağı'nı temsil edecek şekilde yapılmıştır. Çeşitli mezar taşlarında, Yahudi kutsal metinlerinde yer aldığı şekliyle, sütunlar, narlar ve zambaklar gibi başka simgeler de kullanılır.[117]

Bazı mezar taşlarının üzerinde muhtemelen hayatın faniliğini ve ruhların göçünü temsilen kelebek figürleri vardır.[118] Hem Bülbülderesi'ndeki ve hem de Maçka'daki bazı başka mezar taşlarının üzerinde de özel bir ağacın dalları oyulmuştur. Ağacın akasya mı, turunç mu yoksa hurma mı olduğu belli değildir. Bu ağaçların üçünün de tarihsel anlamı vardır. Örneğin limon ağacı, Yahudile-

117. "[Süleyman] İki tunç direği yaptı, ... direklerin üzerine koymak için dökme tunçtan iki başlık yaptı; bir başlığın yüksekliği beş arşındı ... direklerin üstündeki başlıkları örtmek için bir ağ işi üzerinde çepçevre iki sıra narlar yaptı; ...eyvanda olan direklerin üstündeki başlıklar zambak işi idi, ... direkleri mabedin eyvanında dikti; ve sağ direği dikti, ve onun adını Yakin koydu; ve sol direği dikti, ve adını Boaz koydu. Ve direklerin başında zambak işi vardı." Birinci Krallar, 7: 15-22.

118. Bu hususa dikkatimi çeken Memo Kosemen'e teşekkür borçluyum.



Figür 6.6 – Mezar taşı: Bülbüller, Bülbülderesi Mezarlığı, İstanbul. Yazarın izniyle.

ri çölde turunçgillerle açlıktan kurtaran Musa'ın kurtarıcı gücünü temsil eder. Akasya Süleyman Tapmağı'nın başmimarı Hiram'ın öldürülmesinden sonra sonsuzluğu temsil eden bir akasya dalının üzerine yerleştirilmesini temsil eder. Başka güçlü bir olasılık da, bu ağaçların mesihçi çağdan önce sürgündeki geçici zamanı temsil eden *Arbat ha-Minim*'e (Sukkot Bayramı'nın Dört Türü) göndermede bulunmalarıdır. Bu dört tür veya bitki, hurma ağacı (Figür 6.4), mersin ağacı, söğüt ağacı ve turunçgillerden bir ağaçtır (Figür 6.5).[119]

Mezarlıktaki yol üzerinde, önemli aileler, cemaat liderlerinin aileleri tarafından yaptırılan çeşmeler vardır. Bunlar, geleneğin devam etmesini ve mesihçi ruhun bir nesilden diğerine aktarılmasını simgeler. Çeşmelerin Dönme mezarlıklarına münhasır olmadığını, başka mezarlıklarda da bulunduğunu söylemeye bile gerek yoktur.

Mezar taşlarında sık sık görülen başka bir simge de gül goncasıdır. Doğu edebiyatında gül ve bülbül ile ebedi aşkın simge-

119. "Ve [Sukkot'un] birinci gün[ün]de kendiniz için güzel ağaçların meyvesini, hurma dallarını, ve sık yapraklı ağaçların dallarını, ve dere söğütlerini alacaksınız; ve Allahınız Rabbin önünde yedi gün şenlik edeceksiniz". Levililer, 23:40.



Figür 6.7 – Mezar taşı: Sakladım Derdimi, Bülbülderesi Mezarlığı, İstanbul. Yazarın izniyle.

lendiği düşünüldüğünde, inananların, mesihin geri gelişini özendirecek bülbüle hayran oldukları varsayılabilir. Birçok mezar taşında mistik dil ile tahayyülün de kullanıldığı görülmektedir. Mezar taşlarında "ebedi ışık"a yapılan gönderme, ruhların birleşme arzusunu temsil eder. Mezar taşlarındaki trajik hayat ve ölüm hikâyelerine yansıyan acı ve keder de, hayli sık karşılaşılan bir temadır. Belki de mesihin dönmesine dair ümitlerin azalmasını işaret eden mezar taşlarından birisinin üzerinde ise, muhtemelen Şeytan'ı simgeleyen– bir yılan tarafından saldırıya uğramış ve ağaçtan düşen ölü ve yaralı bülbüllerin hikâyesi vardır (Figür 6.6). Mezarlığı ziyaretlerimden birinde yanımda olan ve konu hakkında fazla bilgisi olmayan bir arkadaş, mezar taşlarındaki hikâyeleri görünce şaşırmış ve masum bir ifade ile "Bu hikâyeler biraz fazla arabesk değil mi? Sanki hiçbiri mutlu bir hayat yaşamamış!" demişti. Mezar taşlarındaki hikâyelere bakıldığında, kimse onun haksız olduğunu söyleyemez.

Dönme mezarlıklarında ve mezar taşlarındaki hikâyelerde, *suskunluğun yükü*nü sembolize eden pek çok ifade görmek mümkündür; bunu en iyi açıklayan ifade de ünlü kitabelerden birinde dile getirilir: "Sakladım söylemedim, derdimi gizli tuttum,

uyuttum" (Figür 6.7). Bu, Giriş'te zikredilen anonim mektubun yazarının atıfta bulunduğu ifadedir.

Bülbülderesi'ndeki mezar taşlarından birinde görüleceği üzere, Karakaş ailelerinden biri, soyadı olarak "susmuş"u tercih etmiştir: İbrahim Susmuş (1870-1944) ve Hediye Susmuş (1875-1965). Mesihçi ümit ve kederde, bundan daha iyi bir soyadı seçilemezdi. Bu, *suskunluk yükü* ile Dönme Kabala'sının dinamik ve çok yönlü anlamını çok iyi anlatan güçlü bir göstergedir.

7

Modernlik tecrübesi

Ortodoks, Reformcu ve Liberal Dönmelerin ortaya çıkışı

José Faur modern dönemlerin başında İspanya ve Portekiz'deki zorla din değiştirmiş Yahudiler (*conversos*) hakkındaki kitabında, onların Ortaçağlar'm din odaklı toplumunun çökmesini ve sekülerlik ile modernliğin ortaya çıkışını sağlayan faktörlerden biri olduğunu söyler.[1] Teleolojik mantığa çok fazla yakalanmadan Faur'un tezinin, Osmanlı ve Türk modernliği ve sekülerizmi bağlamında Dönmeler için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu bölüm, Osmanlı-Türk modernliğinin gelişiminde Dönmelerin rolü ile geleneksel Dönme cemaatlerinin yapısının yıkılmaya başladığı 1870'ler ila 1920'ler arasında onların toplumsal ve dinsel dönüşümlerini ele almaktadır.

19. yüzyılda Osmanlılar yeni küresel sisteme entegre olmaya başladı ve Selanik de bu küresel entegrasyonun en önemli merkezlerinden biriydi. Avrupa'nın avantajlı konumunu ve ekonomik potansiyelini fark ettiği Uzakdoğu'daki Şangay gibi, Selanik de 1774'teki Osmanlı ile Rusya arasındaki Küçük Kaynarca Antlaşması'nın Avrupalı ve Rus tüccarlara yeni imtiyazlar sağlamasından sonra yeni bir uluslararası popülerlik kazanmıştı. Önceki bölümlerde de kısmen belirtildiği gibi, Selanik'in yıldızı yükseldi ve kentin Yahudi, Hıristiyan ve Dönme sakinleri, yeni fırsatlardan ilk yararlanan kesimler oldu. Dönmeler, sadece Türklere tanınan ekonomik ve siyasal imkânlardan da yararlandıkları için, iki açıdan da kazanan kesimdi. 20. yüzyılın başlarında, yeni mahalleleriyle, mezarlıklarıyla, okullarıyla, hükümet binalarıyla, bankalarıyla, basınlarıyla, uluslararası ticaret şirketleriyle, fabrikalarıyla ve tapınaklarıyla, Selanik'te görünür bir biçimde önemli bir unsurdu.

1. Jose Faur, *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*, New York: State University of New York Press, 1992.

Özellikle okullar söz konusu dönüşümün en önemli unsurlarından birisiydi. Dönemin hâkim Batılı pedagojik modellerine dayalı olarak kurulan Dönme okulları, modern eğitim çağının lokomotiflerinden biri olduğu için, yeni Dönme elitinin ortaya çıkışında önemli bir rol oynadı. Somel ile Fortna'nın da belirttikleri üzere, Batılı eğitim kavramları ve araçları, önce askeri okullarda (1780'ler) ve sonraları sivil/kamusal eğitimde (1840'lar) Osmanlılar tarafından zaten benimsenmişti.[2] Ancak özel Dönme okulları modern müfredatın uygulanmasında çok daha başarılı ve etkiliydi. Bu okullardan mezun olanlar kozmopolit vatandaşlar oldu; siyaset ve ekonomiden basın ve akademiye kadar hayatın her alanında etkin hale geldi. Bent, 1880'lerde, "Türk hükümet memurlarının çoğu Dönme'dir ve eğer pazarda küçük bir kulübe içinde bir paşaya veya bir vergi tahsildarına herhangi bir konuda arzuhal iletmek isteyebilecek okuma yazması olmayan köylü için bir şeyler yazan sarıklı bir kâtip görürseniz, emin olun ki o bir Dönme'dir" diye yazar.[3] Leskovikli Rauf da 1911'de, Dönmelerin önceleri ticaretle meşgul olduklarını; ancak modern okulların açılmasıyla birlikte, mühendis, doktor ve hükümet görevlisi olmaya başladıklarını belirtir.[4]

Dönmelerin görünür olması hayatlarında yeni zorlukları beraberinde getirdi. Yüzyılın sonunda Osmanlı devletinin Dönmelere karşı tavrı resmi anlamda nötrdü; zira çok kültürlü bir yapı olan Osmanlı devleti alt-kimliklerin içeriğine çok müdahale etmiyordu. Ancak Müslüman halk arasında Dönmelerin Selanik'in dönüşümündeki ağırlıkları nedeniyle artan bir kuşku, hınç ve hatta kıskançlık başladı. Elimizde olan ilk popüler anlatı, 1879 yılına ait, bir Osmanlı kâtibi olan Ahmed Safi'nin yazdığı bir metindir; bu metinde, Ahmed Safi Dönmeleri, Yakubi, Karakaş ve Kapancılara atfen, "Terpuş, Karu ve Honyoz" diye niteler ve onları, "gizli", "kripto-Yahudi", "sahtekâr", "İslam karşıtı" ve "düzenbaz" olarak resmeder.[5] Dönmelere karşı geleneksel Yahudi tavrı da, nefretten antipatiye kadar uzanmaktaydı. Hem Müslümanların hem de Yahudilerin hoşnutsuzluğu, Dönmeleri "çifte gayrimeşruluk" prob-

2. Akşin Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908*, Leiden: Brill 2001; Benjamin Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the State and Education in the Later Ottoman Empire*, New York: Oxford University Press, 2002.

3. Bent, "A Peculiar People", s. 26.

4. Leskovikli Mehmet Rauf, *İttihat ve Terakki Cemiyeti ne idi?*, İstanbul: Arba, 1991, s. 85-88

5. Safi, *Dönmeler Âdeti*, s. 43.

lemiyle karşı karşıya bırakıyordu.[6] Dönmeler 1920'lere kadar kamuoyunda Müslüman veya Yahudi kesimden kaynaklanan siyasi, dini ve kültürel tehditlerle yüzleşmemeyi tercih ettiler. *Suskunluk yükü*nü taşımaya devam ettiler.

Ekonomik güçlerine rağmen geleneksel Dönmeler, 19. yüzyılda aydınlanmanın ve modernliğin zararlarına karşı ciddi kaygılar besliyorlardı. Bu küçük, birbirlerine sıkıca bağlı cemaatler, globalleşme ve sekülerleşme çağında geleneksel cemaat yapılarını nasıl muhafaza edecekti? On Sekiz Emir büyük bir İslam toplumunda gizli bir cemaat olarak kalmalarında kendilerine rehberlik etmişti; ancak modern hayatın sekülerizmi ve rasyonalizmiyle baş edebilmek için hiçbir çözüm önermiyordu. Cemaatler yeni bir tehditle karşı karşıyaydı. Zaten norm karşıtı bir gelenekten gelen Dönme gençler, "yabancı" ve "sapkın" fikirlere başkalarından çok daha açıktı. Beklendik bir biçimde, yeni nesiller, kendi cemaatlerinin geleneklerine hararetle saldırmaya ve hatta örgütlü muhalefet etmeye başladı; bu da, cemaat üyelerinin bazılarının eski geleneklere daha fazla bağlanmasına ve bazılarının ise hızla asimile olmalarına yol açtı. Kendi cemaatlerinden başka bir "biraderlik"e üye olma konusunda bir yasak olmasına rağmen, cemaatlerin geleneksel yapısından kurtulan gençler, masonlar, Jön Türkler ve daha sonra da İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) saflarına katıldı.

19. yüzyılda Yahudi Aydınlanması'ndan (*Haskala*) sonra ortaya çıkan Ortodoks, Muhafazakâr ve Reformcu kollara bir biçimde benzer şekilde, her mezhep içinde üç ana Dönme tavrı ortaya çıktı: ortodoks, reformcu ve liberal/asimilasyoncu. Başlangıçta sayıca az da olsalar liberaller, dini kimliklerini terk etti ve Tanzimat döneminde özgürleşen birçok Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi tarafından paylaşılan yeni, "seküler", Osmanlı-üstü bir kimliği benimsedi. Reformcu çizgi cemaat dışına çıkmadı; ancak bazı dini ve toplumsal inançlarını değiştirmeye çalıştı. Ortodoks tavır ise ne olursa olsun eski geleneği muhafaza etmeye çabaladı.

Bu arada Osmanlı İmparatorluğu hem içeride hem de dışarıda yüz yüze kaldığı zorluklara karşı kendi bütünlüğünü muhafaza etme gayreti içindeydi. Bir dizi önemli siyasal-tarihsel hadise, "uzun 19. yüzyıl" boyunca imparatorluğun yörüngesini biçimlendirdi: Osmanlı topraklarında sömürgeci güçlerin ilerleyişi; Pan-İslamcı II. Abdülhamid'in tahta çıkışı (1876-1909); Osmanlı-

6. Lucette Valensi, "Conversion, Integration, Exclusion: Les Sabbateens dans l'Empire Ottoman et en Turquie", *Dimensioni e problemi della ricrca storica*, 2 (1996): s. 180.

Rus Savaşı ve ardından gelen ve imparatorluğun Balkanlar ve Anadolu'da topraklarının neredeyse beşte ikisinin kaybedilmesine yol açan Berlin Antlaşması (1877-1878); Ermeni isyanları ve katliamları (1890-1915 arası); İkinci Meşrutiyet dönemi ve İTC'nin yükselişi (1908-1918); Balkan Savaşları (1912-1913); Birinci Dünya Savaşı (1914-1918); ve Milli Mücadele ile Türkiye Cumhuriyeti'nin doğuşu (1919-1923). Bu hadiseler arasında Dönmeler için en hayati olanı, Balkan Savaşları esnasında Selanik'in Yunanlılara kaybedilmesiydi; bu tarihsel olay, geleneksel Dönme varlığının sonu anlamına geliyordu. Daha sonrasında, 1917'de Selanik'teki feci yangın ile Türkiye ile Yunanistan arasında zoraki nüfus mübadelesini öngören 1923 Lozan Antlaşması, Dönme tarihindeki en önemli perdenin kapanması demekti.

Modern okullar ve yeni bir neslin ortaya çıkışı

1870'lerin başlarında Selanik'te yaşayan, İngiliz bir konsolosun eşi olan Bayan Blunt, Şemsi Efendi'nin kurduğu (biri erkekler, diğeri de kızlar için olan) iki Dönme okulunu ziyaret eder ve bize, bu okullar hakkında ilk elden bilgiler verir. Okullardaki düzensizlik ve düşük eğitim kalitesi konusunda biraz şaşırsa da, potansiyellerini takdir eder:

> Selanik'te sayıca çok olan *Dulmeler* [*sic*], son yıllarda küçük, ama gelişen cemaatlerinin kız ve erkek çocuklarının eğitimini geliştirmek için büyük arzu duyuyorlar. Erkek okullarında takip ettikleri müfredat, *Rüşdiye*'ninkine benzer... Okulun üç kısma ayrılmış dört sınıfı var; gözetmenlerin yardım ettiği üç hoca çalışmalara nezaret ediyor. Bu okulu ziyaret ettim ve nizam ile disiplinin olmadığını gördüm. Sıralara oturmuş birinci sınıftaki çocuklar küçüklerle karma halindeydi; bana söylendiğine göre küçükler oraya, okul rutinine alıştırılmaları için konulmuştu... Büyük çocuklardan bazıları sınava tabi tutuldu ve görebildiğim kadarıyla, yazıda ve Türk dili bilgisinde hayli iyiydiler; ama hayli basit tarzda verilen matematik ile diğer bilim kollarında aynı derecede başarılı görünmediler... Ancak, kentin en iyisi olan bu kuruluşun sadece on sekiz ay önce açıldığı hatırda tutulmalıdır... Selanik'in *Dulme* kız okulları, öğrencilerin tıkıştırıldığı bir dizi küçük odası bulunan bir evde açılmış. Bu odalardan birisi, yaklaşık otuz öğrenciye göre, sıra ve masalarla düzenlenmiş; sınıfa girdiğimde bütün öğrenciler iğne işi işliyordu. Girişimci ruhlu ve hayli akıllı olan Müdür Şemsi Efendi yolu gösterdi ve hepsinin ayağa kalkarak *selam*'la-

> ması emrini verdi... Hoş görünümlü bir Rum öğretmenin öğrettiği düz nakış, tığ ve halı dokuma ile diğer süsleme işleri öğreniyorlardı... Birçok öğrenci de, çarşafları içinde oturan, büyük kızlardı... Bu kuruluşun kusurlarına rağmen, Türk kadınları arasında yüksek standartta eğitime yol açabilmesi için öncelikle övgüyü ve teşvik edilmeyi hak ediyor.[7]

Bu okullar, Blunt'un kenti ziyaret ettiği 1874'ten on sekiz ay önce, 1870'lerin başlarında (muhtemelen 1872'de, Selanik'te *Alliance* okulunun açılmasından bir yıl önce) bir Kapancı olan Şemsi Efendi (Shimon Zwi, 1852-1917) tarafından açılmıştı. Ebu'l Mecdet, bu okulların açılmasından birkaç yıl önce, başka bir Kapancı olan İsmail Efendi'nin, ilk kez *usul-i cedid* (yeni yöntem) ile çocukları eğiten bir ilkokul açtığını iddia eder. Birkaç yıl sonra da, başka bir Kapancı olan Hoca Abdi Kâmil Efendi, Şemsi Efendi'nin kız ve erkekler için okullarında yardımcı öğretmen olarak çalışmaya başladı.[8]

Sonraki on yıl içinde bütün Dönme mezhepleri Selanik'te daha büyük okullar açmış ve çocuklarını modern müfredatla eğitmeye başlamıştı: Kapancılar 1877'de Terakki Mektebi'ni, Karakaşlar 1885'te Feyziye Mektebi'ni ve Yakubiler de (tarihi bilinmeyen) Selimiye veya Terakki Mektebi'ni (?) açmıştı. Bu okullardan önce Dönmeler çocuklarını ya Türk okullarına[9] gönderir veya evlerinde kendileri eğitirdi.

Blunt'un ve Ebu'l Mecdet'in değerlendirmelerine güvenecek olursak, Türk eğitim tarihinde ilk Batılı tarzda ilkokul olarak düşünülen Şemsi Efendi'nin ünlü okulu hakkındaki varsayımlarımızı gözden geçirmek durumundayız: öncelikle, Şemsi Efendi'nin okulundan önce başka "modern" okul da olabilir; ikinci olarak, Şemsi Efendi'nin okulu düşündüğümüzden daha önce kurulmuş olabilir; üçüncü olarak, okul genelde varsaydığımızdan daha büyük olabilir ve dördüncü olarak, bu okulun kızlar için de bir bölümü vardır. Şemsi Efendi, muhtemelen, Selanik'te yabancılar, belki de misyonerler tarafından kurulan okullarda eğitim görmüş ve ardından da bu okulların birinde öğretmen olarak çalışmış olabilir. Fransızca bilgisi, Fransız eğitim sistemine ilgi duymasına yol açmıştı; çünkü Fransız kültürü ve dili 19. yüzyılın ortalarında hâkim küresel

7. E. Blunt, *The People of Turkey*, Londra: J. Murray, 1878, s. 170-175. Blunt, yedi mahalle mektebi, bir rüşdiye ve bir de Selanik'teki Türk kızları için özel okul listesi verir.

8. Ebu'l Mecdet, "Sabatayistlik", *Türk Sesi*, s. 199;10 Cemaziyelahir 1342 (1924), s. 1.

9. Schauffler, "Shabbathai Zevi and His Followers", s. 4.



Figür 7.1 – Şemsi Efendi'nin mezarı. Yazarın izniyle.

kültürdü. Şemsi Efendi gittiği modern okulların yöntemlerini kullanarak yeni bir müfredatla kendi okullarını kurmuştu. O hayattayken açılan diğer Dönme eğitim kurumlarına katkısı olan, vizyon sahibi ve yaratıcı bir zekâya sahipti. İlk kurduğu okul Osmanlı memurlarının hemen ilgisini çekecekti; öyle ki Vali Mithat Paşa okulu ziyaret edecek ve Mithat Paşa'nın halefi Galip Paşa da, daha iyi ve daha büyük bir okul kurulmasına yardım edecekti; bu girişim, Ahmet Kapancı'dan mali destek de alacaktı.[10]

Şemsi Efendi'nin yeni müfredatı gelenekçilerin direnciyle karşılaştı; bu nedenle okulunu çeşitli kereler kapatmak ve yeniden açmak zorunda kaldı. İkinci okulu, birincisi gibi Karakaş mahallesindeydi ve Vali Konağı'ndan birkaç blok uzaktaydı.[11] Okula giden ünlüler arasında Mustafa Kemal (Atatürk), Nuri Conker (memur, politikacı ve Atatürk'ün çocukluk arkadaşı) ve General Galib (Pasiner) vardı. Okulu, hem geleneksel Dönmeler ve hem de

10. Şemsi Efendi'nin hayatı ve faliyetleri için bkz. Azmi Koçak, *Atatürk'ün İlk Öğretmeni Şemsi Efendi*, İstanbul: Düş Sokağı, 2000.

11. Mert Sandalcı, *Feyz-i Sibyan'dan Işık'a: Feyziye Mektepleri Tarihi*, İstanbul: Fevziye Vakfı, 2005, s. 25.

onu, sınıflarında "kâfirlerin yöntemleri"ni kullanmakla suçlayan Müslümanlar tarafından sürekli saldırı altındaydı. O dönemde imparatorlukta eski ve yeni eğitim yöntemlerinin destekçileri arasındaki tartışma zirve noktadaydı. Artan baskılar neticesinde Şemsi Efendi, 1891'de okulunu tamamen kapatmak zorunda kaldı. Reformcu bir Dönme dini lideri olarak Şemsi Efendi'nin hayali, Dönme cemaatlerini birleştirmek ve bütün mezhepler için tek büyük bir okul kurmaktı. Ancak mezhepler arasındaki geleneksel sınırlar zayıflasa da Şemsi Efendi'nin bu projesini gerçekleştirmesine imkân vermeyecek kadar da güçlüydü. Aksine, her cemaat, Avrupa'da yaşamış ya da eğitim görmüş veya Osmanlı İmparatorluğu'nda yabancılar ya da misyonerler tarafından açılan okullara gitmiş kendi öncüleriyle, kendi özel okulunu kurdu. Örneğin, Feyziye Mektebi'nin kurucusu olan Mısırlızade Abdullah Zeki Efendi, eğitimini Fransa'da almıştı.

> Şemsi Efendi'nin ölümünden sonra, hem Terakki hem de Feyziye Mektebi, onun kurucusu olduğunu iddia etti. Söz konusu reform döneminde, Kapancı olan Şemsi Efendi'nin kendi mezhebine kırıldığı ve Karakaşlarla yakınlaştığı görülmektedir. 1891'de okulunu kapattıktan sonra, 1911'e kadar Feyziye Mektebi'nde din öğretmeni olarak çalışmış ve arkasından da İstanbul'a taşınmıştır. 1917'de öldüğünde, Bülbülderesi Mezarlığı'nda, Kapancı bölümünün hemen karşısında bir yere, Karakaş bölümüne gömülmüştür. Muhtemelen kendi talebiyle seçtiği bu yeri, onun, Dönme grupları birleştirme arzusu olarak yorumlamak mümkündür (Figür 7.1).

İmparatorlukta "modern" Avrupalı eğitim kurumlarına ilgi yüzyılın başından beri mevcuttu. Tanzimat reformlarının arkasında olan Osmanlı entelektüellerinin ve eğitimcilerinin çoğu, Avrupa'da ya eğitilmiş ya da Osmanlı memuru olarak bulunmuştu. Rum, Bulgar, Ermeni ve Yahudi cemaatleri ile çeşitli misyoner grupları, kendi özel Batılı tarzda okullarını kurarak Fransız veya Amerikan eğitim sitemine dayalı bir müfredat uygulamaya başlamıştı. 1850'ler gibi erken bir tarihte Amerikan misyoner grupları, Selanik'te Yahudi ve Dönmeleri eğitmek için özel bir okul açma olasılığını tartışmıştı.[12] 1860'lardan itibaren *Alliance Israëlite Universelle* okulları, Osmanlı İmparatorluğu'nda birçok yerdeki "Şarklı" Yahudi cemaatlerinde ortaya çıkmış ve mantar gibi çoğalmıştı. *Alliance* Selanik'te ilk okulunu 1873'te açtı; 1875'te ise Allatini ailesi tarafın-

12. Şişman, "Modernizers or Failed Proselytizers?"

dan Batılı kurumlar gibi örgütlenmiş iki okul daha açıldı.[13] Dönme liderleri eğitimin doğasının değiştiğini böylece fark etmiş oldu; 1870'lerle birlikte kendi çocuklarına özel yeni okullar kurmak için yeterli mali imkânları ve felsefi öngörüleri vardı.

Özellikle 1878'deki Berlin Antlaşması'ndan sonra, Balkanlar'daki Bulgarlar, Rumlar ve Sırplar arasında milliyetçi nüfuz mücadelesi büyük oranda okullar üzerinden verilmişti.[14] Osmanlı otoriteleri bu kurumların giderek yaygınlaşan propagandalarından rahatsız oldu. Osmanlı bürokratları II. Mahmud (1808–1839) döneminden itibaren, halk muhalefetine rağmen modern devlet okullarının açılmasını istiyordu. Bu Osmanlı yetkilileri, ekalliyetlere ait, milliyetçi okullarla mücadelelerinde normal Türk okulu olarak gördükleri Dönme okullarını takdir ediyor ve destekliyorlardı. Osmanlı otoritelerinin yardım ederek veya faaliyetlerine katılarak Dönme okullarını "ödüllendirmesi"nin nedeni buydu. Örneğin Şemsi Efendi, eğitime hizmetleri nedeniyle çeşitli Osmanlı nişanları almıştı.

Daha önce de belirtildiği üzere, mezhepleri birleştirme projesi gerçekleşmedi ve her bir mezhep kendi okulunu kurmayı tercih etti. Kapancı Terakki Mektebi, 1877'de Kapancı mahallesinde kuruldu; ilk ile orta bölümü mevcuttu. Mektebin isminden de anlaşılacağı gibi, kurucular Aydınlanma'dan ve dönemin pozitivist ideallerinden ilham almıştı. Kurucular ve mütevelli heyeti, tüccarlar, bankerler ve uluslararası tecrübesi ile bağları olan öğretmenlerdi.[15] En ünlüleri, Mehmet Kapancı, Yusuf Kapancı, Ahmet Kapancı, Duhani Hasan Akif, Mustafa Fazıl (1854-1935), Osman Ehat (1859-1899), Abdi Bey (eski İran konsolosu),[16] Abdi Kâmil, Derviş Efendi ve Halil Vehbi Efendi'ydi.[17] Ebu'l Mecdet, Hoca Rakım Efendi ile Hoca Şevki Efendi'yi de listeye ekler. 27 Mart 1880'de okulun adı Selanik Terakki Mektebi olarak değiştirildi. 1907 itibarıyla okulun üç binası vardı: bir erkek mektebi

13. Yüzyılın sonunda Selanik'te bulunan okulların bir listesi için bkz. Eugene Cooperman, "Turco-Jewish Relations in the Ottoman City of Salonica, 1889-1912", yayımlanmamış doktora tezi, New York University, 1991, s. 307.

14. Douglas Dakin, 1902'de Makedonya'daki okulların sayısı için aşağıdaki şaşırtıcı istatistiği verir: "Rumlar, 70 bin öğrenciye sahip 1.000 okula; Bulgarlar, 39 bin öğrenciye sahip 592 okula; Sırplar da 233 okula sahipti". Zikreden Fortna, Imperial Classroom, s. 69.

15. Dönme küreselleşmesi için bkz. Marc Baer, "Globalization, Cosmopolitanism, and the Dönme in Ottoman Salonica and Turkish Istanbul", *Journal of World History*, 18: 2(2007): s. 141-170.

16. Mehmet Alkan, *Terakki Vakfı ve Terakki Okulları İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Selanik'ten İstanbul'a*, İstanbul: Boyut, 2003, s. 329.

17. Okulun web sitesi: http://english.terakki.org.tr/Foundation/728167602155051.asp.

(Figür 7.2), bir kız mektebi ve bir de yeni Hamidiye mahallesinde bir yatılı okul.[18] Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, 1919'da, okulun idare merkezi İstanbul'a taşındı ve adı da 1921'de Şişli Terakki Mektebi olarak değiştirildi; 1935'e kadar Nişantaşı'nda çeşitli binalarda hizmet verdi; 1994'te ise Levent'teki modern binasına taşındı.[19]

Karakaşlar, kendi okullarını, 14 Aralık 1885'te Feyz-i Sibyan (Gençliğin Aydınlanması) adıyla kurdu. Okul Kâtip Muslihiddin Mahallesi'nde mütevazı bir binada eğitime başladı ve daha sonra Hacı İsmail Mahallesi'ne taşındı; bunların her ikisi de hâkim olarak Karakaşların yaşadığı bölgelerdi. Okulu kurma girişimi önde gelen bir Karakaş olan Mısırlızade Abdullah Zeki'den gelmişti. Zeki Efendi birkaç dil biliyordu ve Selanik'te devlet dairelerinde tercüman olarak çalışıyordu. Cemaati için modern bir okul kurma hayali, hayatı sırasında gerçekleşmedi; ancak oğlu babasının rüyasını gerçekleştirdi. Abdullah Zeki'nin beş oğlu ve bir kızı vardı: Süleyman Şevket, Mümeyyiz Mustafa Tevfik, Osman Vasıf, İbrahim Ziver, Mehmet Behçet ve Naile. Önceleri devlet memuru olarak çalışan Mısırlızade Mustafa Tevfik (1851-1934) önderliğinde, dört sınıflı, elli öğrencili okul nihayet açıldı. Okulun kurulmasından sadece dört yıl sonra, 1890'a gelindiğinde öğrenci sayısı 550'ye, 1900'lerin başında da 700'e yükseldi.

Terakki Mektebi'ne benzer şekilde, okulun ilk mütevelli heyeti, daha çok ticaretle uğraşan Dönmelerden oluşuyordu: Mustafa Tevfik, kitapçı Prof. Mustafa Bey, avukat Mustafa Faik, Mustafa Cezzar, Karakaş Mehmet, tüccar İpekçi İsmail. İlk mezunları arasında, (İstanbul valisi olacak) Süleyman Kâni İrtem, (İTC'nin önde gelen üyesi ve maliye nazırı) Mehmet Cavid, (tüccar) Karakaş Rüştü ve (yazar) Akif Fevzi [Koyuncu][20] Efendi vardı.[21] Feyziye Mektepleri Vakfı mütevelli heyetinden olan Mustafa Elöve, Balkan Savaşları'ndan sonra 1917'de Mustafa Tevfik tarafından İstanbul Sultanahmet'te okulun başka bir kolunun açıldığını yazar; bu okul, altı yıl sonra,

18. Baer, *The Dönme*, s. 50.

19. Okul ve mülkiyeti 1967'de Şişli Terakki Vakfı olarak yeniden düzenlendi. Yeni mütevelli heyeti, çoğunlukla önde gelen Kapancı ailelerinden oluşuyordu: Abdurrahman Malta, Ahmet Elberger, Akif Akev, Fahri Refiğ, İbrahim Telci, Necdet Üçer, Nuri Türen, Osman Üçer, Reşat Atabek, Yusuf Kapancı, Ata Refiğ, Rıfat Edin, Fikret Güvenç, Mehmet İnal, Memduh Paker, Nazmi Eren, Vedat Uras, Ecvet Gürses ve Neşe Deriş. Okulun web sitesine bkz.

20. Kitap boyunca, isimden sonra gelen köşeli parantez içindeki isimler, Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra alınan soyisimleri gösterir.

21. Işık Lisesi Yıllığı (1992), Giriş.



Figür 7.2 – Selanik Erkek Terakki Mektebi, 1900.
Şişli Terakki Vakfı'nın izniyle.

mahalle yeni bir Dönme mahallesine dönüşünce Nişantaşı'na taşındı. Ekonomik kriz dönemlerinde okul Dilber ve İpekçi aileleri tarafından desteklendi. 14 Aralık 1935'te okul adını Feyziye'den Işık'a değiştirdi ve Atatürk de bir kutlama telgrafı gönderdi. Yeni mütevelli heyeti, İsmail İpekçi, Süleyman İrtem, Fahir İpekçi, Cevdet İpekçi, Vahit İpekçi, Avni Belor, Nami Göksun, Ali Salim Erpul, Zeki Acar, Suzi Bleda, Fahri Şuhubi ve Avni Bey gibi edebiyat ile ticarette uluslararası bağları olan farklı gruplardan oluşuyordu.[22]

Daha küçük Karakaş okulları da vardır: Şemsü'l-Maarif (İstanbul, 1873),[23] Feyziye (Üsküdar, İstanbul, 1892),[24] İttihat İnas İdadisi (Bakırköy, İstanbul, 1910), Yeni Mekteb (Bakırköy, İstanbul, 1915), Feyz-i Ati (Selanik, 1910'lar), Feyz-i Ati (Çemberlitaş, İstanbul, 1917), Şişli Lisan (İstanbul, 1919), Feyziye (Nişantaşı, İstanbul, 1923), Feyziye (Büyükdere, İstanbul, 1925?)[25] ve Feyziye (Bafra, Samsun, 1924-1926). Bu okullar arasında,

22. Işık Lisesi Yıllığı.

23. Selanik'te de bir okul kurmuş olan Dönme Abdi Kâmil Efendi tarafından kurulmuştur. Bkz. Akşin Somel, "Private Muslim Schools in Istanbul during the Age of Abdülhamid II", *Abdülhamid II: Istanbul during the Age of Modernization* içinde, der. Coşkun Yılmaz, İstanbul: ATM production, 2010.

24. Bülbülderesi'ndeki Fevziye Camii'nin yanında, Kabile Hafize Hanım tarafından kurulmuştur. Hakkı Konyalı, *Üsküdar Tarihi*, İstanbul: Yeni Zamanlar, 1977, II: s. 308.

25. Cumhuriyet'in ilk yıllarından tarihsiz bir arşiv belgesi, Büyükdere'de Feyziye Mektebi için ayrılan bir fondan bahseder. Bkz. Cumhuriyet Arşivleri #180.9.0.0/160.768.4.

Feyz-i Ati'nin ilginç bir tarihi vardır. Okulu 1926'ya kadar İbrahim Alaattin Gövsa; 1928'e kadar da ünlü Türk eğitimcisi ve ilk Türk kadın parlamenteri Nakiye Elgün (1882-1968) yürütür.[26] Okul 1930'da yanınca Karakaş Kudret Azmi Bey [Sandalcı], Arnavutköy'de Çiftesaraylar adındaki bir binayı satın alır ve onu 1931'de Feyz-i Ati'ye bağışlar;[27] okul bundan sonra Boğaziçi Liseleri adını alır.[28] 27 Haziran 1938 tarihli bir belgeye göre, okul, kendisi de bir Feyziye mezunu olan Yakubi bir Dönme, Hıfzı Tevfik Gönensay (1892-1949) tarafından yönetilmektedir.[29] Bu da, o yıllarda, mezhepler arasındaki sınırların silinmeye başladığının ve liberal Dönmeler arasında etkileşimin arttığının başka bir göstergesidir. Aynı belgeden, Feyz-i Ati'nin fizik öğretmenlerinden Kenan Sarıer'in, Feyz-i Ati ilkokulu, Bakırköy İttihat İnas İdadisi, Feyz-i Ati lisesi ve Samsun'daki Bafra Özel Feyzi Cumhuriyet Lisesi gibi farklı Karakaş okullarında çalıştığını da öğreniriz. Tütün işinde olan birçok Dönme 1924'ten sonra Samsun'a yerleşmiştir ve Dönmelerin orada bir okulunun olması, bu nedenle, şaşırtıcı değildir.

Yakubiler, toplumsal ilişkilerinde diğer iki mezhebe hep mesafeli olmuştur. Bu onların eğitim uygulamalarına da yansımıştır. Belediye başkanı Hamdi Bey, Selanik'te, sonradan Hamdi Beyler'e dönüşecek Selimiye adında yeni bir okul açar,[30] ama bu okul fazla ayakta kalamaz. Ünlü şair Yahya Kemal'in hatıratından, onun Üsküp'te 1892'de Yahudi mahallesinde bulunan Mekteb-i Edeb adından bir Dönme okuluna gittiğini öğreniriz. Okul, çocukları eğitmek için modern sınıflar ve teknikler kullanan, muhtemelen bir Yakubi olan Ali Galip Efendi tarafından yönetilmektedir. Yahya Kemal hatıralarını anlatırken geleneksel okuldan Mekteb-i Edeb'e naklolmasının Doğu'dan Batı'ya naklol-

26. 1934'te kadınlara seçme ve seçilme hakkı verildikten sonra, üç dönem Erzurum mebusu olarak hizmet vermiştir.

27. Yazar adı verilmemiş, *Leyli ve Nehari Feyziati Liseleri Tarifnamesi*, (İstanbul: yayınevi adı yok, 1929). İlk Türk Kâinat Güzeli (1932) olan Keriman Halis (ö. 2012) bu okuldan mezun olmuştur.

28. Okul 1951'e kadar açık kalır. Meşhur öğrencileri arasında Rauf Denktaş, Kadir Has, Emil Galip Sandalcı, Cihat Arman, Şefik Fenmen ve Can ile Sadık Eliyeşil vardır. İlginç bir biçimde ünlü anti-Semit ve aşırı Türk milliyetçisi Nihal Atsız, 1940'larda orada öğretmenlik yapar. Bkz. Abdurrahman Küçük, *Dönmeler Tarihi*, Ankara: Rehber, 1990), s. 547. Okul ile ilgili bazı bilgileri benimle paylaşan Mert Sandalcı'ya teşekkürü borç bilirim.

29. Bana bu belgeyi sunan Barry Kapandji'ya teşekkür borçluyum.

30. Yıldız Sertel, *Annem: Sabiha Sertel Kimdi?*, İstanbul: Belge, 2001, s. 30-31.

masına benzediğini belirtir.[31] Cemaat bağları gevşediğinde Yakubiler çocuklarını Feyziye ve Terakki mekteplerine göndermekten çekinmemişlerdir. Örneğin, Yakubi Ahmet Emin Yalman (1888-1972) Terakki Mektebi'nde; Hıfzı Tevfik [Gönensay] da Feyziye Mektebi'nde okumuştur.

Okullar Dönme çocuklarının birbirlerine karıştığı ve toplumsallaştıkları doğal bir çevredir. Bilebildiğimiz kadarıyla Selanik'teki okullar nerdeyse tamamıyla Dönme çocuklarına hizmet etmektedir; ancak başka kentlerde açılan diğer Dönme okulları herkese açık olmuştur. Karakaş Feyziye Mektebi'nin kurucusu Mustafa Tevfik'in (1851-1934) mezar taşmdaki kitabede, hayatını "kendi halkının iyiliği ve refahı"na adadığı yazılıdır.[32] Aynı şekilde, Bülbülderesi'nde bulunan Mehmet Kapancı'nın (ö. 1925) mezar taşında "kendisini hayra adadı, vatanının okullarına ve çocuklarına hizmet ve yardım etti" yazısı bulunmaktadır. Bu kitabeler okulların öncelikle Dönme mezheplerinin saadeti için kurulduğunu işaret etmektedir; her ne kadar amaç ister istemez her zaman fiiliyatla aynı olmasa da. 1907 tarihli bir Osmanlı belgesine göre, o tarihten sonra Yahudi öğrenciler de okullara kabul edilmiştir.[33] 1907'den önce Selanik okullarında Dönme olmayan öğrencilerin bulunup bulunmadığı belli değildir. Selanik'teki okullara devam edip Dönme olmayanlara dair bulabildiğim tek örnek, Selanik doğumlu yazar Münevver Ayaşlı'nın (1909-1999) yakınlarıdır. Ayaşlı hatıratında, yakınlarının 1890'larda Şemsi Efendi'nin okullarına gittiğini yazar.[34]

Okul kurucularının asli amacı, cemaatin geleneklerinin bazılarını muhafaza ederken modern eğitimden de istifade edebilecek bir nesil yetiştirmekti. 19. yüzyıldaki Osmanlı modernistlerinin çoğu için, Batı teknolojisi ve medeniyetini, Batılı ahlak ve hayat tarzını benimsemeden almanın mümkün olup olmadığı sorusu ana meseleydi. Yani Batı'nın ahlakı alınmadan medeniyeti alınabilir miydi? Hem Müslüman hem de Dönme örneklerinde ahlakın zemini dinken, soru ahlakın kimin dinine göre temelleneceğiy-

31. Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Hatıralarım*, İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1973, s. 28-29.

32. Baer, *The Dönme*, s. 209.

33. 16 Ağustos 1907'de, Yahudi cemaati adına yapılan bir öneriyle, Yahudi çocukları arasında Osmanlıcanın yayılması amacıyla, indirimli bir fiyatla yirmi çocuk okula kaydedilmiştir.

34. Hatıratında Ayaşlı, "Birçok Türk çocuk Şemsi Efendi mektebine gitti: ağabeyim, teyzemin kızı Şazile Hanım ve oğulları Nejat Bey ile Vedat Bey." Alıntılayan Rifat Bali, *A Scapegoat for All Seasons: The Dönmes or Crypto-Jews of Turkey*, İstanbul: ISIS, 2008, s. 153. İronik bir biçimde Ayaşlı ailesinin Dönme kökenli olduğu söylentisi vardır.

di: Ortodoksların mı, reformistlerin mi? Dönme okul kurucularının amacı, okullar tek tip mezunlar vermediğinden, tam anlamıyla gerçekleşmedi. Sonraki tarihçilerin bazıları, bu okulların mezunlarını, modern Türkiye Cumhuriyeti'nin seküler vatandaşlarının öncüsü olarak görür. Söz konusu tarihçiler ve Ahmet Emin ve Sabiha Sertel gibi hatırat yazarları, geçmişi teleolojik olarak okumuşlar ve ideolojik ve kültürel önyargılarla yeniden kurgulamışlardır. Baer bu yaklaşımı, "Dönme ilerlemeciliğinin, dinselliğinin ve dünyeviliğinin birbirleriyle ilişkili olduğunu ihmal eder" diye eleştirirken haklıdır.[35] Ancak başka benzeri yargılarda da olduğu gibi, bu yargının sorunu, yazarların Dönmeleri homojen, farklılaşmamış bir kategori olarak değerlendirmesidir. Ortodoks, reformist ve asimilasyoncu Dönmelerin yüzyılın sonunda din, bilim ve ilerleme konusundaki tavırları, son derece farklıydı. Örneğin, ortodoks Dönmeler bilim ile din arasında herhangi bir çelişki görmezken, 1883-1884 tarihlerinde *Gonca-i Edep* adıyla yayımlanan sanat ve fen dergisinde basılan birçok makalede de görüleceği üzere, asimilasyoncu Dönmeler, din ve geleneğin terk edilmesi pahasına "terakki" ve "modernleşmeyi" tercih etme konusunda net bir tavra sahipti.[36] Dolayısıyla, bazı "liberal" Türkler yanında, bazı Dönmeleri de, Cumhuriyet'in seküler vatandaşlarının öncüleri olarak görmek mümkündür.

Ticaret ile yabancı dillere vurgu Dönme okullarında o kadar güçlüydü ki Karakaşlar bir ara bütün cemaatlere hizmet eden bir ticaret okulu açılmasını önerdi; ancak bu öneri gerçekleşmedi.[37] Deringil, yurtdışında veya imparatorluktaki yabancılar tarafından yönetilen okullarda eğitim gören öğrenciler arasında "zararlı" ideolojilerin yayılmasından endişe duyan Osmanlı otoritelerinden 1904'te gelen beklenmedik bir öneriden bahseder. Bir Osmanlı müfettişi, "[bu gençler] öğrenim görmek ve ticarette beceri kazanmak amacıyla İsviçre'ye ve Fransa'ya gidiyor. Ya da Selanik'te, Fransızlara, İtalyanlara, Rumlara veya Romanyalılara ait ticaret okullarına devam ediyor. Her iki yol da İslami ve Osmanlı terbiyesine zararlı" diye belirtir. Belgenin yazarı, daha sonra, Terakki ile Feyziye mekteplerinin müfredatında ticaret ve maliye için ek sınıfların açılmasının, İslami ahlaklarımn bozulması-

35. Baer, *The Dönme*, s. 100.

36. Derginin bütün sayılarının transliterasyonu için Bkz. Şeyda Oğuz ve Sevengül Korkmaz, *Selanik'te Osmanlı Matbuatı: Gonca-i Edep*, İstanbul: Turkuaz, 2009.

37. Sandalcı, *Feyz-i Sibyan'dan Işık'a*, s. 57.

nı engelleyebileceği önerisinde bulunur.[38] Aynı yıllarda, her iki okulda da, siyasi iktisat, ticaret hukuku, fiziki coğrafya, kimya ve ekonomi de dahil, gelecekteki devlet memurlarına faydalı olacak yeni dersler açılır.[39] Kapancılar 1908'de, girişimci Osman Telci Efendi'nin dul eşi Dönme Emine Hanım tarafından bağışlanan bir arsa üzerinde, kızlar için ticaret okulu açarlar.[40] Figür 7.3'te de görüldüğü üzere, kızlar, geleneksel Osmanlı kalıplarının dışında, Batılı tarzla eğitilmiş ve giyinmişlerdir.

Dönme kadınların Batılı hayat tarzına ve eğitimine açılması, Selanik'teki okullardan önce gerçekleşmiş görünmektedir. *Journal de Salonique*'in 1908 baskısı, ilginç bir reklama yer verir; burada yazdığına göre, "bilgili bir kadın ve Boston Üniversitesi'nden diplomalı bir jinekolog olan, New York'ta çalışan Matmazel Dervetoğlu", Selanik'e yerleşmek üzere gelecektir.[41] O dönemde böyle bir eğitim alma fırsatını bulabilecek Müslüman kadınların çok az ya da hiç olduğunu göz önünde bulundurursak, Dervetoğlu'nun yurtdışında eğitim görmüş bir Dönme olduğunu tahmin edebiliriz.

Dönme okullarının öğrencileri, on sekiz ila yirmi yaşlarında okullarından mezun olduklarında uluslararası ticaret ve imparatorluğa hizmet etmek için iyi bir eğitim almış olurlardı. Aldıkları iyi ticaret eğitimi, öğrendikleri yabancı diller ve ailelerinin uluslararası bağlantıları sayesinde başarılı tüccarlar olmaya hazırdılar. Vali Mehmed Tevfik Bey, hatıratında, Feyziye'nin diğer okullara üstün olduğunu ve başarılı memurlar yetiştirdiğini aktarır.[42] 1909'da maliye nazırı olan ve bir zamanlar Feyziye'nin müdürlüğünü yapmış Cavid Bey, okulun yirmi beşinci kuruluş yıldönümünün onur konuğudur; törende Jön Türkleri temsilen Talat Bey, Rıza Tevfik ile Emanuel Karasu da hazır bulunmuştur. Bu isimlerin törene katılması Osmanlı bürokratlarının bu okullara atfettikleri önemi göstermektedir.

Modern okullar yanında Dönme basını ve medyası da, Dönme kültür sermayesinin oluşumuna katkıda bulunmuştur. Okullara benzer şekilde bu kaynaklar da bir biçimde devrimci nitelik taşı-

38. BOA, Y.Mtv 260/200, 15 Haziran 1904. Alıntılayan Selim Deringil, *The Well-Protected Domains*, Londra: I. B. Taurus, 1998, s. 97.

39. Baer, *The Dönme*, s. 53.

40. *Journal de Salonique*, alıntılayan Cooperman, "Turco-Jewish Relations", s. 217.

41. Alıntılayan Cooperman, "Turco-Jewish Relations", s. 220.

42. İlber Ortaylı, "Ottoman Modernization and Sabbateanism", *Alevi Identity* içinde, der. T. Olsson, Stockholm: Swedish Research Institute, 1998, s. 97-104.



Figür 7.3 – Selanik Terakki Mektebi öğrencileri ile öğretmenleri, Selanik, 1916.
Şişli Terakki Vakfı'nın izniyle.

yordu. Medya, Dönmelerin, global meseleler yanında kendi geleneklerini de aşikâr veya gizli bir biçimde tartıştıkları kültürel bir platformdu. *Gonca-i Edep*, bütün mezheplerden, özgürleşmiş Dönme entelektüellerin çıkardığı ilk dergiydi. Derginin arkasındaki güç, Yakubi Osman Tevfik (1866-1948) ile Fazlı Necip (1863-1932) idi.[43] Edebiyat, bilim, felsefe ve dine adanan dergi, Terakki ve Feyziye mekteplerinin öğretmenlerinin yanında Dönme devlet memurları ile askerlerden de katkı alıyordu. Halkı modern fikirlerle aydınlatma ve eğitme amacını taşıyan dergi, "kuyruklu yıldız", "gurub-u şems" (gün batımı), "Napoli'ye seyahat", "ilm-i jeoloji" ve "inci istihsali" gibi sayısız farklı konuyu açıklarken yalın bir dil kullanırdı ve Avrupa dillerinden makale çevirilerine yer verirdi. Buradaki yazılar incelendiğinde bilgilerin çoğunun, hem kendilerinin hem de okurlarının entelektüel düzeylerini gösterir biçimde hayli basit olduğu görülür. *Gonca-i Edep*'ten sonra, Osman Tevfik başka fazla uzun ömürlü olmayan bir dergiyi, *Ravza-yı Edeb*'i çıkarmıştır; bu dergiyi yayımladığı sırada, Askeri Rüşdiye'de hat ve tarih hocasıydı ve orada Şemsi Efendi'den sonra Mustafa Kemal Atatürk'ün ikinci Dönme öğretmeni oldu (Atatürk'ün toplamda dört Dönme öğ-

43. Fazlı Necip, Selanik'te Düyun-ı Umumiye'de çalışan bir memur olan Abdurrahman Efendi'nin oğluydu. Osman Tevfik'in kardeşi Abdurrahman Nafiz'ın kızı Rabia ile evlendi. Çiftin iki çocuğu oldu: Mustafa Necip [Bir] ve Meliha [Til]. Necip, ayrıca çeşitli romanlar yazdı, çeşitli kitapları çevirdi ve iki film yönetti.

retmeni olmuştu).[44] Osman Tevfik'in en önemli başarısı, *Mütalaa* (1896-1898) adlı dergiydi. *Gonca-i Edep* gibi, bu dergi de, daha çok edebiyat, bilim ve felsefeye ayrılmıştı. Derginin ilk sayısında editör, ana amaçlarının "ahlakımızı kuvvetlendirecek edebi parçalar ile ihtiyaçlarımıza hizmet edecek bilim unsurlarını yayınlamak" olarak açıklamıştı. Editör, ayrıca, "gözlerimiz önünde açılan... ve kalplerimize kuvvet ve düşüncemize cesaret veren ilerleme çağı"nın değerini de takdir etmektedir.[45] Bir sonraki sayıda (Vali Hamdi Bey'in oğlu) Osman Adil'in, derginin başarısından çok mutlu olduğunu ve bu mutluluğu diğer Selaniklilerle paylaşmak istediğini söylediği aktarılmaktadır.[46] *Mütalaa*'nın siyasetle alakası olmaması amaçlanmasına rağmen, makalelerin birinin sonundaki "Yaşasın Osmanlıcılık" şeklindeki cümlede de görüleceği üzere, hâkim ton, seküler "Osmanlıcılık"tır.[47] İslamoğlu, derginin analitik bir indeksini çıkarmıştır; buna göre, farklı kökenlerden gelen 192 yazarlı bir liste ortaya çıkmaktadır: Bu yazarların arasında, Recaizade Ekrem, Cenap Şehabettin, Tevfik Fikret, İsmail Safa, Süleyman Nüzhet, Hüseyin Vassaf, Nigâr b. Osman, Leskovikli Rauf, Mehmed Cavid, Hüseyin Cahit, Selanikli Tevfik, Selanikli Nüzhet ve (Şemsi Efendi'nın kızı) Yekta bulunmaktadır.[48] 1897'de Yakubiler *Asır* adlı gazeteyi kurmuşlardır (1897-1905, daha sonra *Yeni Asır*).[49] Bu gazete, Fransızca çıkarılan *Journal de Salonique*'in yayıncısı Levi ailesinin Yahudi İspanyolcasıyla bastığı *Epoca* adlı önemli bir yayın tarafından desteklenmekteydi.[50] Yakubilerin erken medya faaliyetlerine yönelmeleri, onların, diğer iki mezhebin üyelerinden önce modernleşmeye başladıklarının başka bir işaretidir.

44. Osman Tevfik'in torunlarından biri olan Nur Yalman'a, bana, Atatürk'ün Osman Tevfik'e imzaladığı bir fotoğrafını gösterdiği ve onun Atatürk'e dair hatıralarını paylaştığı için teşekkür ederim. Atatürk'ün diğer Dönme öğretmenleri, Rüşdiye'de Fransızca hocası olan Nakiyüddin Yücekök (1866-1949) ile musiki hocası Tevfik Kılınççıoğlu'ydu.

45. *Mütalaa* 1 (1896): 2. Osman Tevfik'in torunu Ali Yalman'a, elindeki *Mütalaa* koleksiyonunu kullanmama müsaade ettiği için teşekkür borçluyum.

46. *Mütalaa* 3 (18 Ağustos 1896): s. 2.

47. *Mütalaa* 42 (26 Mayıs 1897): s. 2.

48. Oğuzhan İslamoğlu, "Mütalaa Mecmuası: Tahlilli Fihrist, İnceleme Metinler", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2000, s. 34-67.

49. *Yeni Asır* aslen Yakubi Abdurrahman Nafiz, Fazlı Necip ve Arif [Bilgin] tarafından kurulmuş ve Osman Adil Bey tarafından yönetilmiştir. 20. yüzyıl başlarında İzmir'e taşınmış ve Ali Şevket Bilgin ile ardından, günlük *Sabah* gazetesinin eski sahibi Dinç Bilgin tarafından yönetilmiştir. Gazetenin tarihi için bkz. Türkmen Parlak, *Yeni Asrın Selanik Yılları*, İzmir: Yeni Asır, 1989.

50. Cooperman, "Turco-Jewish Relations", s. 59.

1900'lerin başı itibarıyla, *Çocuk Bahçesi* (26 Ocak 1905-14 Aralık 1905; 1908'den sonra *Bahçe* olarak yeniden yayımlanmaya başlamıştır) ve *Kadın* gibi, Karakaş ve Kapancı gençleri tarafından çıkarılan dergiler vardı. *Çocuk Bahçesi*'nin sahibi, Feyziye Mektebi'nde hoca olan Necip Necati'ydi [Özeren]. Dergide yazan Ali Ulvi [Elöve], Akif Fevzi [Koyuncu], İsmet [Ulukut], İbrahim İhsan, Rasim Haşmet ve Celal Sahir gibi isimler, edebi çevrelerin önde gelen isimleriydi.[51] *Kadın* dergisinin sahibi Mustafa İbrahim'di ve editörü de Enis Avni'ydi (Aka Gündüz). Daha sonra ele alınacağı üzere, bu dergide yazarlar, gerçek isimlerini saklayarak, müstear kadın isimleriyle Dönme ve Osmanlı geleneklerine saldırıyorlardı.

Selanik ve Dönmelerin dünyaya açılmaları

Dönme toplumsal örgütlenmesi ve giderek büyüyen mali sermayesi, 19. yüzyılın son döneminde, yalnızca kültürel sermaye açısından değil siyasal sermaye açısından da uygun şartlara sahip bir nesil ortaya çıkarmıştı. Tanzimat döneminden sonra yerel ve bölgesel yönetimlerde yüksek siyasal mevkiler elde eden Dönmeler, Yahudiler, Avrupalılar ve Türklerle de uyum içinde ve etkin bir şekilde kozmopolit bir kent yaratmışlardı. Mazower'in de belirttiği gibi, "Kaderin tuhaf bir oyunuyla, 19. yüzyıl Selanik'inin, imparatorluğun en liberal, ilerici ve devrimci bir kentine dönüşmesine yardım edenler, Yahudi bir mesihin Müslüman takipçileri oldu."[52]

Selanik'in yıldızı, 18. yüzyıldan beri yükseliyordu. 1859'da Sultan Abdülmecid, Osmanlılar için kentin öneminin bir yansıması olarak, "imparatorluğun en önemli ve en müreffeh Avrupalı kenti"ni ziyaret etti.[53] İstanbul ve İzmir'den sonra Selanik imparatorluğun en önemli liman kentiydi; önemli bir balıkçılık endüstrisi ile denizaşırı ticarete sahipti ve Balkan Yarımadası'na nüfuz eden askeri ve ticari bir arterdi. 1868 yılı kentin tarihinde hayati bir yıldı; çünkü o yılda Selanik'e bağımsız bir belediyeye sahip olma hakkı tanınmıştı. Daha önce kent, daha çok paşalar ve kadılar tarafından yönetiliyor; onlara da lonca liderleri, mahalle muh-

51. Rıza Filizok, *Ali Canip'in Hayatı ve Eserleri Üzerinde Bir Araştırma*, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 2001, s. 55.

52. Mark Mazower, *Salonica: City of Ghosts; Christians Muslims and Jews (1430-1950)*, New York: Vintage, 2006, s. 74.

53. Mazower, *Salonica*, s. 133-136.

tarları ve cemaat liderleri yardım ediyordu.[54] Yeni sistemde şehir planlamacılığından, pazarın kontrolünden ve kamu sağlığı ile refahından yerel yönetimin seçilmiş üyeleri sorumlu olacaktı. 1869'da, İzmir'de hırslı bir modernleşme projesi yürüten Vali Sabri Mehmet Paşa Selanik'e geldi ve benzeri bir projeyi burada da uyguladı. "Mekânın Avrupalılaşması", kent surlarının yıkılması, meskûn bölgenin genişletilmesi ve kentin kamu sağlığına olumsuz olarak etkide bulunan tehlikeli bataklık alanın kurutulması onun aracılığıyla başarıldı.[55] Mazower, 19. yüzyıl boyunca Avrupa'daki kentsel büyümenin Ortaçağ'a ait surların yıkılmasıyla neticelendiğini belirtir: 1860'ta Barcelona ve Anvers, 1870'te Amsterdam ve 1878'de Viyana. (Baron de Hirsch'in desteğiyle) Şark Ekspresi ve buharlı gemiler de, Selanik'i Avrupa'ya bağlamıştır.

Bu kentsel reformlar, sadece yerel Müslümanların değil, Yahudilerin, Ermenilerin ve Dönmelerin de etkin siyasetin parçası olmasını mümkün kıldı.[56] Özellikle Yahudiler ağırlıklı olarak kent konseyinde temsil ediliyordu; çünkü nüfusları kent nüfusunun neredeyse yarısını oluşturuyordu. Yunan Bağımsızlık Savaşı'ndan sonra Osmanlı Rum cemaati otoritelerin gözünden düşmüştü; bu da, önceki yerel ve uluslararası imtiyazlarını yavaş yavaş yeniden kazanan Yahudilere yeni fırsatlar sundu. Allatiniler, Nehamalar, Fernandezeler, Modianolar ve Perreralar gibi "aydınlanmış" ve çoğunlukla Marrano kökenli Yahudi aileleri, Avrupalı Yahudilerle güçlü bağlara sahipti ve hepsi bu yeni ortama katkıda bulundu. 1890'lardaki Ermeni ayaklanması ve kıyımından sonra, Osmanlı devleti, devletin bölgesel ve dini bütünlüğünü tehdit eden dini ve etnik azınlıklardan daha çok kuşkulanır hale gelmişti. Bu milliyetçi atmosferde apolitik Yahudiler Osmanlı görevlilerinin gözünde en "sadık" tebaa olarak görülüyordu. Bu dönemde Yahudiler "tebaa"dan kelimenin tam anlamıyla "vatandaş"a dönüştü ve Cohen'in ifadesiyle bir "örnek cemaat"in üyeleri olarak, Osmanlıların kendilerinden beklentileri ile bu beklentilere kendi "ikircikli" tepkileri arasındaki ince çizgide dikkatle yürüyerek, imparatorluğun ekonomik ve siyasal hayatmda giderek önemli roller oynamaya başladılar.[57]

54. Mazower, *Salonica*, s. 224.

55. Mazower, *Salonica*, s. 225.

56. Baer, *The Donme*, s. 84-90.

57. Julia Cohen, *Becoming Ottomans: Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era*, New York: Oxford University Press, 2014, Giriş.

Yahudiler Selanik'in ekonomik sahnesinde hâkim bir güç iken Dönmeler daha zengindi ve Yahudilerin aksine, sadece Müslümanlara has olan önemli siyasal mevkilere getirilebiliyorlardı. Yahudiler ve Hıristiyanlar zengin olabilirdi; lakin Türklerin işgal edebileceği siyasi kadrolara, mesela, belediye başkanlığına, ve yüksek bürokratik görevlere gelemezdi. Gounaris'in de gösterdiği gibi, kentin en zengin Müslümanları asırlardır ticaret yapan Dönmelerdi. Dönmeler Yahudilerle birlikte Selanik Ticaret Odası'nı da kontrol ediyorlardı.[58] Dönmeler, yalnızca Selanik değil İstanbul ticaretinde de etkindi.[59]

Tanzimat reformları yeni siyasal mevkiler yaratınca, bunları dolduran, eğitimli Dönmeler oluyordu ve böylece kent ile çevresindeki zenginliklerini ve güçlerini artırıyorlardı. Bent, Dönmelerin zenginliklerini açıklarken Yahudiler, Müslümanlar ve Hıristiyanların en azından haftada bir "dini" tatil yaptıklarını, onların ise yedi gün de çalışan gayretli kişiler olduğunu iddia eder.[60]

Dönmelerin kent üzerindeki mali, kültürel ve siyasal nüfuzu, Yakubi olan Ahmet Hamdi Bey'in belediye başkanı seçilmesiyle daha da görünür hale geldi. Ahmet Hamdi, mültezim olan Osman Efendi'nin oğluydu ve kendisinden sonra Selanik valisi olan Osman Adil'in de babasıydı.[61] 1890 büyük yangınından sonra Ahmet Hamdi Selanik'i kelimenin tam anlamıyla zengin, sağlıklı ve canlı bir metropol haline getirdi. Zenginler için Hamidiye adı verilen, geniş bulvarlara, ışıklara, kaldırımlara ve atların çektiği (daha sonra da elektrikli) tramvaylara sahip yeni bir mahalle inşa etti. Evler ve kamusal alanlar, havagazı aydınlatması ve şebeke suyuyla donatılmıştı.[62] Hamidiye ismi, Sultan Abdülhamid'e atfen seçilmişti; ancak aynı zamanda belediye başkanı Hamdi Bey'in adını da akla getiriyordu. Kentteki uluslararası ticaret o kadar büyümüştü ki 1900-1901 yılları itibarıyla, yılda ortalama olarak 6 bin gemi limana geliyordu.[63] 1899'dan itibaren ithalat ihracatın hacim olarak iki

58. Basil C. Gounaris, "Selanik", *Doğu Akdeniz'de Liman Kentleri* içinde, der. Donald Quataert, İstanbul: TTV, 1994, s. xx.

59. Mehmet Rauf, *İttihat ve Terakki Cemiyeti*, s. 85-88.

60. Bent, "A Peculiar People", s. 26.

61. Akyalçın, "Les Sabbateens Saloniciens", s. 164-182.

62. Hamdi Bey'in başarıları için bkz. Meropi Anastassiadou, *Selanik, 1830-1912*, İstanbul: TTV, 2001, s. 150-154.

63. Cooperman, "Turco-Jewish Relations", s. 183.

katına çıkmıştı; bu, Osmanlı döneminin sonuna kadar devam edecek bir orandı.[64] Hamdi'nin kentteki mirası o kadar köklüydü ki ait olduğu grup olan Yakubiler, Selanik'in efsanevi belediye başkanından dolayı, Hamdi Beyler olarak anılmaya başlamıştı.

Osmanlı hükümeti ile Hamdi Bey, Selanik'te bir dizi yeni binanın inşası için İtalyan mimar Vitaliano Poselli'yle anlaşmıştı. Barcelona'nın meşhur mimarı Antonin Gaudi'ye benzer şekilde, Poselli, okullar, villalar, banka binaları, bir hastane, postane, bir hükümet konağı, bir itfaiye merkezi, bir kilise, bir sinagog ve bir de cami dahil, çeşitli eserler bina ederek şehre kendine özgü bir karakter kazandırdı.[65]

Hamidiye Mahallesi'ndeki Yeni Cami (Figür 7.4), "görünür" Dönme kurumlarının son örneği ve de Dönmelerin yeni kimliklerini yansıtan bir eserdi. Bu dikkat çekici mabet, Mareşal Hacı Mehmet Hayri Paşa, Binbaşı Ali Salih ve Serezli Hacı Ağa gibi ünlü Yakubiler tarafından yaptırılmıştır.[66] Bu sıra dışı cami, eklektik Dönme kimliğinin simgesel, görünür bir tezahürüydü. Colones caminin üslubunu şöyle zarafetle tasvir eder:

> ... geç dönem Habsburg Oryantalizmi üslubuyla biçimlendirilmiş pencereleri ve girişin yanındaki, Mağribi İspanyası'ndan esinlenmiş mükemmel at nalı kemeri destekleyen sütunlarıyla, kubbeli bir neo-Rönesans konağı. Güneş saati ve saat kulesiyle Yeni Cami, *Maamin*'in dünyasını oluşturan olağanüstü bir etkiler manzumesidir; İslami ve Avrupalı, Art Nouveau neo-Barok El-Hamra'yla buluşur, mahfilleri kesen Davud yıldızı örüntüleri de ataların dinini ayırt edici bir biçimde hatırlatır.[67]

Dönmelerin, yeni neslin yoğun bir modernleşme ve sekülerleşme yaşadığı bir çağda neden bir cami inşa ettiklerini merak etmemek elde değildir. Baer'in de belirttiği gibi, Dönmeler yeni camide diğer Müslümanlar gibi ibadet etti; ancak özel cenaze merasimlerinde olduğu gibi Dönme ibadetleri ve merasimleri de vardı.[68] Bu iddianın bütün Dönme mezhepleri için geçerli olduğu-

64. Cooperman, "Turco-Jewish Relations", s. 180-184.

65. Mazower, Salonica, s. 225. Poselli'nin binaları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Vassilis Colonas, "Vitaliano Poselli: An Italian Architect in Thessaloniki", Environmental Design (1990): s. 162-171.

66. Elçin Macar, "Selanik Dönmelerinin Camisi", *Tarih ve Toplum* (Kasım 1997): s. 28-29.

67. Zikreden Mazower, *Salonica*, s. 76.

68. Baer, *The Dönme*, s. 40.

nu söyleyebilir miyiz? Başka kaynaklardan bildiğimiz gibi, yalnızca bazı Dönmeler, On Sekiz Emir'in gerektirdiği üzere, İslami ibadetlerini yapar görünmek amacıyla, camiye devam etmek zorundadırlar veya Mekke'ye hacca giderler. Yakubiler, kamusal alanda İslami ibadetleri yerine getirmekte hayli titizdi. Yeni bir mahalle cami olmadan inşa edilemezdi. Dolayısıyla, illa dindarlıklarından değil, pragmatik zorunluluk gereği camiler inşa etmişlerdi; çünkü kendi ibadetlerini ifa etmek ve en önemlisi cenaze merasimlerini yerine getirmek için bir mekâna ihtiyaçları vardı. Caminin içinin ve dışının Davud yıldızıyla süslenmesi, Osmanlı camilerinin pek çoğunun mihrabının üzerinde bulunan "ne zaman mihraba girerse" (Ali İmran, 27) ayetinden ziyade "artık yüzünü Mescid-i Haram'a çevir" (Bakara, 144) ayetinin tercih edilmesi, bu ikonik binadaki Dönme ayırt ediciliğini gösteren bazı işaretlerdir.[69]

Tıpkı 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Saatli ve Kadı Abdullah camilerinde ve 1920'ler ila 1980'ler arasında da İstanbul'da Teşvikiye Camii'nde olduğu gibi, diğer Dönmeler tarafından da ara sıra kullanıldığını varsayabiliriz. Ancak, "gizli" mabetlerinde ibadet eden ortodoks grup üyelerinin camilere gidilmesine itiraz ettiğini de düşünebiliriz.

Dönmelerin İslami ibadetleri yerine getirmesinden bahseden Ayaşlı, Hamdi Bey hakkında bir hikâye anlatır. Ayaşlı'nın büyükbabası Ali Rıza Paşa Selanik'te bir göreve getirilmiştir. Tren istasyonunda aileyi, birkaç gün evlerinde kalmaları için ısrarcı olan Hamdi Bey karşılar. Evde misafir kalırlarken, namaz vakti yaklaştığında kadın misafirler seccade ister. Birden bir panik oluşur, çünkü evde seccade yoktur. Bürosunda bulunan Hamdi Bey'e acele bir uşak yollanır. Hamdi Bey hemen uşağı seccade almaya yollar. Namaz sırasında Dönme kadınları misafirlerini beceriksizce taklit eder, çünkü namaz kılmayı bilmezler.[70] Bu hikâyenin gerçek olması mümkündür; çünkü Dönme kadınlarının, Osmanlı toplumunda daha fazla kamusal roller üstlenen erkekler gibi Türkçeyi veya İslami ibadetleri öğrenmesi zorunlu değildi. 1880'lerde Dönme kadınlarının özel ve kamusal hayatları arasındaki farklılığı tasvir eden Garnett modaya uygun Avrupalı tarzda

69. Bu ayetin seçilmemesi tesadüfi değildir, çünkü bu ayet Müslümanların kıblesini Kudüs'ten Mekke'ye çevirmesi hadisesine işaret eder. Yeni Cami'nin tarihi ve simgeciliği için bkz. Macar, "Selanik Dönmelerinin Camisi" ve Baer, *The Dönme*, s. 39-41.

70. Münevver Ayaşlı, *Dersaadet*, İstanbul: Bedir, 1993, s. 170-173. Ahmed Safi de Dönmelerin "kuşkulu" İslami ibadetleri için başka bir hikâye anlatır. Buna göre, İstanbul'dan bir imam olan Recep Efendi, her yıl Ramazan'da namaz kıldırması için Selanik'e gönderilmektedir. Bir noktada Recep Efendi, cemaatin farklı bir cemaat olduğunu ve doğru düzgün namaz kılamadıklarını fark eder. Bkz. Safi, *Dönmeler Âdeti*, s. 31.



Figür 7.4 – Yeni Cami, Selanik, 1901.

giyinmiş Dönme kadınlarını şu şekilde tasvir eder: "Dönme kadınları kapının dışında Türk çarşafını ve peçesini giyinir, ancak yabancılarla ilişkilerinde *bona-fide* Müslümanlardan daha az kısıtlanmış oldukları görünür... Örneğin, Yahudi düğünlerinde, karşı cinsin bakışlarına maruz olacak derecede dış giyimlerini çıkardıkları görülebilir."[71]

Hamdi Bey, kenti geliştirirken kentin su ve gaz işletmeleri (Osmanlı Su Şirketi ve Osmanlı Gaz Şirketi), tramvay altyapısı kurma (Osmanlı Selanik Tramvay Şirketi), Vardar Irmağı'nı gemi ulaşımına açma münhasır hakkı da dahil, çeşitli hükümet imtiyazlarından yararlanır.[72] Finansmanın çoğu Belçika şirketlerinden elde edilir. Belçikalılarla yakın ilişkilerin bir neticesi olarak, 1900 itibarıyla, Hamdi Bey ailesinin bir kısmını, daha sonra hayatının son günlerini de yaşayacağı Brüksel'e taşır.[73]

19. yüzyılın ikinci yarısında, imtiyazlar ve borç alma, çeşitli Ortadoğu ülkeleri üzerinde kontrol kazanmak için yürütülen sömürgeci stratejinin bütünleyici bir parçasıydı. Büyük güçler, Latin Amerika veya Afrika'da olduğu gibi doğrudan sömürgeleştirmekten ziyade, ülkelerini modernize etmek veya reform yap-

71. Garnett, *Women of Turkey*, s. 106.

72. Baer, *The Dönme*, s. 40.

73. Oğlu Osman Sait, 1924'te ailesiyle birlikte Türkiye'ye taşındı. Karısı Safiye Sait Somersan 1962'de, oğlu Daniş Sait Somersan da 1975'te öldü. Her ikisi de Feriköy Mezarlığı'na gömülmüştür.

mak isteyen Osmanlı İmparatorluğu, Mısır ve İran gibi ülkelerin hükümetlerine borç verdiler. Başka bir strateji de, yönetici elite ödenen simgesel kiralar karşılığında –petrol sahaları açmak ve demiryolları kurmak gibi– endüstriler inşa etmek ve işletmekti. İngiltere'nin D'Arcy Oil şirketinin İran'la ve Süveyş Kanalı için de Mısır'la yaptığı anlaşmalar, bu uygulamanın başlıca örnekleriydi. Belçikalılara ek olarak Britanya, Fransız ve Alman şirketleri de Osmanlı İmparatorluğu'na yatırım yaptı. Lakin çoğu zaman borç alanlar kendilerini borçlarını ödeyemez durumda bulurdu ve borç verenlere borç karşılığında doğal kaynakların çıkarılması için daha fazla imtiyaz vermek zorunda kalırdı. Örneğin, 1881'de Osmanlıların borçlarını ödeyemez durumda kalması sonucu, imparatorluğun tütün tarımının ve satışının kontrolü, imparatorlukta en büyük yabancı yatırımcı olacak olan Regie Cointeressee de Tabaco de l'Empire Ottoman adında bir Fransız-Alman şirketine geçti. Reji adıyla bilinen (1925'te millileştirildiğinde Tekel adını alacak olan) bu şirket, yerel tütün satışından elde ettiği kârı Osmanlı Hazinesi ile eşit miktarda paylaşacaktı.

Hamdi Bey'den sonraki Dönme belediye başkanları, Yakubi (?) Ahmet Hulusi Bey (1902-1906),[74] Kapancı Ahmet (1906-1909), Hamdi Bey'in oğlu Osman Adil (1909-1912) ve Hamdi Bey'in yeğeni Osman Sait [Somersan] (1912-1916 ve 1920-1922) oldu; bu isimler, Yahudilerin ve Türklerin de yardımıyla, kenti Yunanlıların eline geçene kadar yönetti. Osman Sait'in, kentin Yunan yönetimine geçmesinden sonraki ilk yıllarda da görevini sürdürmesi de ilginçtir. 1905'te belediye meclisi, Ahmet Hulusi, Hacı Lahia Efendi, Tevfik Bey, Cemal Bey, Stephan Dati Efendi ve Nehema Mallah Efendi'den oluşuyordu.[75] 1906'da ise mecliste Mehmet Kapancı, Osman Derviş, Jacob Cazes ve Jacob Modiano vardı.[76] *Journal de Salonique*, Ahmet Hulusi ile Osman Adil için övgüler düzer; örneğin, Osman Adil hakkında "çok dolaştı, çok gördü ve çok bilgilendi. Kafası ilerici fikirlerle doludur" diye yazar.[77] 1909'daki belediye başkanlığı seçimlerinde on iki belediye meclisi üyesinden en yüksek oyu alan altısı, Yahudi ve Dönme'dir ve

74. 1906'dan sonra Ahmet Hulusi, Şirket-i Hayriye'nin baş müdürlüğüne atandı. Bkz. *Journal de Salonique*, 6 Aralık 1906.

75. *Journal de Salonique*, 4 Ocak 1906.

76. Cooperman, *Turco-Jewish Relations*, s. 214.

77. Cooperman, *Turco-Jewish Relations*, s. 216.

aralarında, Isaac Florentin, Ahmet Rakun Efendi, Osman Sait ve Kibarzade Abdurrahman vardır.[78]

Diğer önemli Dönme aileleri de kentin bir Dönme kent-devletine dönüştürülmesine katkıda bulunmuştur. Tütün, tekstil ve ipek ticareti, neredeyse tamamıyla Dönmelerin elindeydi. En önemli aktörlerden birisi, hiç kuşkusuz, asırlardır kentin ekonomik, kültürel ve siyasal hayatında etkin olan meşhur Kapancı ailesiydi. Ailenin gücü nedeniyle, aslen Kavayerolar veya İzmirliler diye bilenen mezhepleri, giderek "Kapancılar" diye tanınmaya başladı. Muhtemelen ailenin en etkili üyeleri Mehmet ve Ahmet Kapancı kardeşlerdi. Kentin en zenginleri arasında olan Mehmet, Ticaret Odası başkanlığı yaptı ve tekstil, tütün ve bankacılıkla uğraştı. Ahmet de Osmanlı Tekstil ve Fes Şirketi'ni yönetti; belediye başkanlığı yaptı. Kardeşlerin yeni Hamidiye Mahallesi'nde hayli göze çarpan konakları vardı (Figür 7.5). Diğer aile üyeleri de geniş uluslararası bağlantıları olan başarılı tüccar ve üreticilerdi. Ahmet'in oğlu Faiz tekstil fabrikaları yönetti; Mehmet'in oğlu Namık da banka sahibiydi.[79] Farklı Kapancı ailesinin üyeleri tarafından bana gösterilen çeşitli dönemlere ait aile albümleri, Kapancıların geniş bir aile olduklarını ve Paris, Zürih, Viyana, Hamburg, Brüksel, Manchester ve hatta Buenos Aires'le iş bağlantıları bulunduğunu gösterir. Örneğin Kapancı Duhani Hasan Akif'in şirketinin Avusturya, Belçika, Almanya ve İngiltere'de büroları vardır.[80] Başka bir Kapancı olan ve TURMAC'ın (Türk Makedon Tütün Şirketi) kurucusu olan Kâzım Emin'in, 1920'lerde bütün Avrupa çapında büroları vardı. Bu özgürleşmiş Dönmeler, herkesle iş yapmaya hazırdı. Örneğin, 1897'de başarısız bir Yahudi ticaret girişimi, Dönme Ethem Hasan Akif Efendi, Derviş Efendi ve başka bir Yahudi tüccar olan Jacob Cazes tarafından üstlenilmiştir.[81]

Başka önemli bir aile de, Selanik'te uluslararası bir tekstil şirketini yöneten ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında tekstil endüstrisini de başlatan Kapancı Bezmenlerdi. Refik Receb Bey ile (Atatürk'ün sınıf arkadaşı olan) oğlu Halil Ali Bezmen, 20. yüzyıl başlarında Avrupa ülkelerinde ve hatta Arjantin'de mağazalara

78. Cooperman, *Turco-Jewish Relations*, s 220.

79. Başka Dönme ticari işleri için bkz. Baer, *The Dönme*, s. 65-80.

80. Okşan Özferendeci, "Tütüncü Hasan Akif Ailesi", *Albüm* (Nisan 1998): s. 100-109.Tütüncü ailesinin bir akrabası olan ve benimle ailesinin hikâyesini paylaşan Esin Eden'e teşekkür borçluyum.

81. Zikreden Cooperman, *Turco-Jewish Relations*, s. 215.

sahipti.[82] Bezmenlerin akrabalarından olan Telciler, ipek ticaretinde ön plana çıktılar. 1909'da birkaç Dönme'nin adını zikreden Hartmann, Sami Telci'den, "ipek tüccarı ve Selanik Dönmelerinin en zengini" diye bahseder.[83]

Yüzyılın sonunda bu adla anılacak Karakaşlar, İpekçiler, Kibarzadeler, Şamlılar ve Dilberler de, yalnızca Osmanlı Selanik'inin değil Türkiye Cumhuriyeti'nin de tüccarları ve sanayicileri olan önemli Karakaş ailelerdi.

Selanik kendi dönüşüm süreci içindeyken, bir bütün olarak imparatorluk da bir dizi değişiklik geçiriyordu: Günümüz Romanya, Makedonya, Yunanistan ve Bulgaristan'ının Hıristiyan nüfusu, büyük güçlerin de yardımıyla belirli bir bağımsızlık düzeyine gelmişti. İç bölgelerde de ayaklanmalar vardı. Birleşik Krallık, Avusturya-Macaristan, Fransa, Almanya, İtalya, Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu arasındaki çatışmayı sona erdiren 1878 Berlin Antlaşması görüşmelerinde, Balkanlar'ın siyasi haritası Osmanlılar aleyhine yeniden çizildi. Sınır bölgelerindeki çeşitli ayaklanmalar ve savaşlar da, imparatorluğun istikrarını sarsmaya devam etti. Etrafındaki bütün ekonomik ve siyasal zorluklara karşın 1912'ye kadar Selanik, göreli bir refah ve barış dönemi yaşadı. Avrupa tarzı kafeler, barlar ve oteller, hepsi de modern giyimli insanlarla dolup taşıyordu. 1900'lerin başlarından günümüze kadar ulaşan sayısız fotoğraf, kentteki zenginliğe, zarafete ve dikkat çekici tüketime şahitlik etmektedir. Naar tarafından da gösterildiği üzere, yüzyılın başlarında (70 binden 150 bine çıkan) artan kentli nüfus, endüstrileşme ve yeni ekonomik fırsatlarla, Yahudiler kentin nüfusunun neredeyse yarısına yakınını oluşturmaya başlamıştı.[84] Dönmeleri sözünü sakınmadan eleştiren Ahmed Safi bile, 1908'de Selanik'i ziyaret ettiğinde, kentin 1879'daki son ziyaretinden sonra "müthiş geliştiği"ni ve "tamamıyla değiştiği"ni görerek şaşırmıştır.[85]

Bu canlı, kozmopolit çevrede, yeni meslekler ve davranış kalıpları eskilerinin yerini alıyordu. Önceleri Dönmeler, teolojik farklılıklar yanında, meslek, giyim-kuşam ve hatta saç, sakal tı-

82. Necdet Bezmen ile rahmetli Pamir Bezmen'e, benimle bazı aile hikâyelerini paylaştıkları için teşekkür borçluyum.

83. Hartmann, *Der Islamiche Orient*, s. 185.

84. Devin Naar, "From the 'Jerusalem of the Balkans' to the Goldene Medina: Jewish Immigration from Salonika to the United States", *American Jewish History* 93: 4 (2007): s. 435-476.

85. Safi, *Dönmeler Âdeti*, s. 34.



Figür 7.5 Kapancı Konağı, Selanik, 1900'ler.
Selanik ELIA Archives'in izniyle yayınlanmıştır.

raşı tarzı açısından dahi birbirlerinden farklılaşmıştı. Yakubiler, Osmanlıca bilgileri nedeniyle daha çok memur ve bürokratlık yapıyorlardı. Diğer mezheplere aşağı sınıf olarak bakıyor ve onlarla etkileşimlerini asgari düzeyde tutuyorlardı. Genelde saçlarını tıraş ediyor ve topuksuz ayakkabı giyiyorlardı. Kadınları saçlarını ince bukleler şeklinde tarıyor, sarı ayakkabı kullanıyor ve ferace olarak bilinen uzun, siyah, vücudu kaplayan çarşaflar giyiniyordu. İtalyan *cavagliero* ya da İspanyol *cavallero*'dan gelen Kavayero isminin de gösterdiği gibi Kapancılar, kendilerini aydınlanmış aristokratlar olarak görüyordu. Bu mezhepten, orta ölçekli tüccarlar ile öğretmen, avukat, doktor, mühendis, veteriner ve zanaatkâr gibi meslekler çıkmıştı. Kentte berberliği tekellerine almışlardı. Erkekleri saçlarını olmasa da sakallarını tıraş ederdi. Karakaşlar daha çok yoksul zanaatkârlar, ayakkabı tamircileri, seyyar satıcılar, çorapçılar, kasaplar ve hamallardı. Ancak bu genellemeler, Scholem'in belirttiği gibi 1920'lerde değil, 19. yüzyıl sonunda değişmeye başlamıştı.[86] Örneğin Karakaşların durumu, İpekçiler örneğinde de gördüğümüz gibi, tekstil ve ipek ticareti sayesinde yüzyılın sonunda önemli derecede gelişmişti. Mezhepler içinde sınıf açısından da üyeler arasında farklılaşmalar vardı. Örneğin, Yakubiler arasında, "elit" ile "avam" arasında sınırlı ileti-

86. Scholem, "The Crypto-Jewish Sect of the Dönmeh", s. 155.

şim vardı.[87] Diğer mezhepler arasında da bir "aristokrasi" oluşumu görülüyordu; bugün bile, zenginler Zincirlikuyu Mezarlığı'na gömülürken, diğerleri Feriköy Mezarlığı'na gömülmektedir.

Alternatif aidiyetler: Sufi ve mason olarak Dönmeler

İlk günden itibaren Dönmeler hem pragmatik ve hem de dini saiklerle sufi tekkelerine devam etmişlerdi. 19. yüzyılın sonunda Selanik'te mason locaları açılmaya başlayınca, özgürleşmiş Dönmeler, ilgilerini bu yeni kardeşlik tipine doğru yönelttiler. Katı ortodoks Dönme bakış açısından, "sırları"n başka kimselerle paylaşıldığı başka bir kardeşlik örgütünün üyesi olmak, kabul edilemez bir şeydi. Ne var ki, yasağa rağmen, bazı Dönmeler sufizme bazıları da masonluğa ilgi gösterdiler.

Önceki çalışmalarımda, Dönmelerin asırlar boyunca muamma kimliklerini nasıl muhafaza ettiklerini anlamak için, sufi dünyanın, onların melez kimliklerine güvenilir bir manevi âlem sunduğunu ileri sürmüştüm.[88] Benzeri tezler başka çalışmalarda da hâlâ iddia edilmektedir.[89] Ancak, yazılı ve sözlü kaynaklara dayalı olarak, şimdi, bütün Dönmelerin bu yolu seçmediğini; dolayısıyla, Dönmeler üzerindeki sufi etkisinin düşündüğümüz kadar büyük olmadığını düşünüyorum. Dönme erkeklerinin çoğunluğu ve neredeyse bütün Dönme kadınları, muamma kimliklerini, Yeni-Luriacı Dönme Kabalası'nın ilkelerini takip ederek muhafaza etmişlerdir. Bu nedenle, Kabala ile sufizmden unsurların birleştiği "senkretik" yeni bir din oluşturmaktan ziyade, Dönmeler, post-mesiyanik Yahudi bir çerçevede, bütün mevcut dinlerin üstünde olan, bir meta-din yaratmışlardır. Bu meta-din, Kafadar'ın terminolojisiyle ifade etmek gerekirse, bütün "doksa"ların ötesinde bir varlık durumunu işaret eden, meta-doksik bir dindir.[90] Hahamların yasaklamasına rağmen, Sabataycılık ve onun başarısızlığı, tıpkı Batı Avrupa'da olduğu gibi, Osmanlı Yahudileri arasında Kabala çalışmalarını sınırlandırmaktan ziyade teşvik etmiştir.[91] Bu eğilimin çarpıcı örneği, *Hemdat Yamim* kitabıdır; bu ki-

87. Yalman, "Tarihin Esrarengiz Sayfası."

88. Cengiz Şişman, *Sabatay Sevi ve Sabataycılar*, Ankara: Aşina, 2008, s. 74-75.

89. Örneğin Bkz. Baer, *The Dönme*, s. 5-7, 16, 243.

90. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley: University of California Press, 1995, s. 76.

91. Barnai, "From Sabbateanism to Modernization", s. 75.

tabın, Dönmeler tarafından da, kendi mistik metinleriyle birlikte okunduğu hayli mümkündür.

Sabatay'ın sufiliğe ilgisi iyi bilinmektedir. Friedlander, *takiyye* nosyonunun Şii kökenli olduğunu ve onun sufizm kanalıyla Sabataycılığa aktarıldığını iddia eder.[92] Benzer şekilde Scholem de "*takiyye*lerinin meşrulaştırılması, sufi-Bektaşi etkisinin bir neticesi olarak sufi kavrayışlara paralel olarak düşünülebilir" iddiasında bulunur.[93] Elqayam, daha da ileri giderek, "Sevi'nin Ağza Alınamaz İsmi telaffuz etmesi ve hatta 'benden başka Tanrı yoktur' demesi, onu, Bestami ve Hallac gibi sufi bir mistik yapar" der. Rapoport, kadınlara serbest davranışlarında Sabataycılık ile Bektaşiler arasında bazı benzerlikler bulur.[94] Baer, Dönmelerin senkretik dininin, Kabala ile sufizmin unsurlarının birleştirildiği iki dine dayalı manevi bir sentez olduğunu ileri sürer.[95] Bütün bu tezler, kısmen doğrudur; çünkü oluşum dönemlerinde Sabataycı cemaatler şeyh-mürit ilişkisi, *takiyye* ve *zikir* gibi sufi pratiklerden bazı "form"ları ödünç almıştır. Lakin, sayısız dua ve ilahi kitaplarının, mistik metinlerinin ve sözlü geleneklerinin de gösterdiği üzere, Dönme Kabalası, temelde, post-mesiyanik Yahudi mistisizmi çerçevesinde kalmıştır. Sufizmin Sabataycılık üzerinde etkisinin hissedilebilir olduğunu; ancak Sabataycılığın özünde Yahudi mistisizminin bir kolu olarak kaldığını belirten Bitek'e tamamıyla katılıyorum.[96] Başka bir çağdaş Dönme büyüğüne göre de, İslami ve sufi unsurlar, ana Sabataycı akidelerle tezat teşkil etmedikleri sürece Sabataycılığın parçası olmuştur.[97]

Sınırlı olsa da sufi ve Kabala pratiklerinin etkileşimi ve iç içe geçmesi, yaratıcı melezliklerle sonuçlanmıştır. Her şeyden önce, Selanik, sufileriyle ve tekkeleriyle meşhurdu ve bazı Dönmeler de sufizme hakiki bir ilgi göstermişti.[98] Daha önce de ele alındığı üzere, Dönme ilahileri içeren Harvard elyazması, 18. yüzyıl orta-

92. Israel Friedlander, "Shitic Influence in Judaism", JQR (1911-1912): s. 235-300.

93. Scholem, "The Crypto-Jewish", s. 153.

94. Rapoport, *Women and Messianic Heresy of Sabbatai Zevi*, s. 15-56.

95. Baer, The Dönme, s. 17; ayrıca s. 5-7 ve 243.

96. Haluk Bitek'le 2010 yazında gerçekleştirilen görüşmeden.

97. Çağdaş bir Dönme'yle 2012 yazındaki görüşmeden.

98. Örneğin, Ekrem Ayverdi, 19. yüzyılda kırk farklı ortodoks ve ortodoks olmayan tekkenin varlığından bahseder. Bkz. Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri: Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1982, IV: s. 253-267.

sında yaşanmaya başlanmış etkileşim düzeyine şahitlik etmektedir. Söz konusu elyazması üzerine bir çalışma, ilahilerin melodik tonunu oluşturan Osmanlı beyitlerinin tesadüfi olmadığını, aksine sevgiliye, Tanrı'ya ya da mesihe özlemi ifade eden, adanmış Sefardik ilahileri yansıtan bilinçli tercihler olduğunu gösterir.[99] Ancak bu, Dönme liturjisinde sufi içeriğin formun çok ötesinde olduğu anlamına gelmez.

Dönmelerin ortodoks olmayan sufi tarikatlarına ilgisi tesadüfi değildir. Selanik merkezi hükümet otoritesinin coğrafi olarak kıyısında bulunduğundan, ortodoks olmayan sufiler de merkezi dini otoritenin kıyısında kendilerini konumlandırmışlardır. Özellikle Melamiler ve Bektaşiler gnostik ve norm karşıtı eğilimleri nedeniyle kötü bir şöhrete sahipti. Bunların tekkelerinde Dönmeler kendi inançlarını ve pratiklerini, ortodoks İslami otoritelerce rahatsız edilmeden muhafaza edebilirlerdi. Ayrıca, ilk Sabataycılar, diğer dinlerin de Hakikat'ten "kıvılcımlar" taşıyabileceğine ve dolayısıyla diğer dinlerin sırlarına nüfuz etmenin kötü bir fikir olmayacağına inanıyorlardı. Ancak, sufi olup olmadıklarından bağımsız olarak, bütün erkek Dönmeler cuma ve bayram namazlarına gitmek zorundaydı; çünkü bunlar Müslüman erkekler için farz ibadetlerdi. Dolayısıyla, Dönmelerin İslam ve sufizm konusundaki bilgileri, bu vaaz ve ibadetleri işitmekle edinilmiş olabilirdi.

Zamanla Yakubiler Melami sufilere, Kapancılar Mevlevi sufilere ve Karakaşlar da Bektaşi sufilere daha fazla ilgi duydu. Bazıları da Nakşibendiye gibi diğer sufi tarikatlara yöneldi. Lakin onların ne zaman ve nasıl belirli tarikatlara yöneldiklerine dair bir bilgimiz yok. Tarihsel olarak Yeniçerilikle özdeşleşmiş olan Bektaşi tarikatı 1826'da kaldırıldı; Selanik'te olanlar dahil tekkeleri kapatıldı. Bektaşilere zulmedildi veya hatta idam edildiler.[100] Bundan dolayı, üzerlerindeki baskının yavaş yavaş kalktığı Tanzimat dönemi sonuna kadar aleni olarak Bektaşi olmak zordu.[101]

İlk bilinen Dönme Melamiler Nur el-Arabi[102] (ö. 1888), Ali Örfi Efendi, Usturumcalı Hacı Süleyman Bey ve Osman Zev-

99. Cengiz Şişman, "Dönme Şarkı ve İlahileri", *Tarih ve Toplum*, (Temmuz 2002): s. 12-15.

100. Selanik'in merkezinde olan Kara Baba Tekkesi veya Selanik yakınında Babaköy'deki Bayezid Baba Tekkesi gibi Bektaşi tekkeleri kapatıldı ve mülklerine de el konuldu. Balkanlar'daki diğer Bektaşi tekkelerinin kaderi için bkz. BOA, MAD, # 9771.

101. İlber Ortaylı, "Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi", OTAM 6 (1995): s. 281-287.

102. Nur el-Arabi ve Melamiler için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1931). 19. yüzyılda, Selanik'te iki Melami tekkesi vardı; bunlardan birisinin şeyhi Örfi Dede'ydi. Bkz. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultan*, II: s. 525.

ki Efendi'nin müritleriydi; hepsi, Balkanlar'daki çeşitli tekkelerde derviş ve şeyh olarak bulunmuşlardı. Bilinen ilk Dönme Mevlevi dervişi (sonra da şeyhi), 1825'te Mevlevihane'yle irtibatı bulunan, Karakaş İshak Efendi/Dede'ydi.[103] Engin mistisizm bilgisinden dolayı İshak Efendi'nin aynı zamanda hem bir sufi şeyhi ve hem de Dönme cemaatinin *ogan*'ı (hahamı) olduğu söylenir.[104] Tarikatlarda etkin olan Dönmeler arasında Mehmed Esad Dede (1843-1914) belki de en ilginç olanıdır.[105] "Avdeti" Hanuş Hanım ile Terakki mekteplerinin kurulmasında önemli şahsiyetlerden biri olan tüccar Recep Efendi'nin [Paşarel] oğludur. Mehmed Esad'ın bir kız, üç erkek kardeşi vardı: İngiliz bir kadınla evlenen ve Manchester'da ölen Emin Receb; Refik Receb; yine İngiliz bir kadınla evlenen ve İngiltere'de ölen İsmail Receb. Erkek kardeşlerin hepsi de tekstil işiyle uğraşmıştır.[106] Burada, yabancılarla evlenmenin 19. yüzyılda başlamış olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Mehmed Esad ilk eğitimini bir Dönme öğretmenden almıştır. Öğrencileriyle paylaştığı bir hikâyeye göre, Esad çocukluğu sırasında hayatının akışını değiştiren bir rüya görmüştür. Rüyasında karanlık bir kuyuya düşmektedir. Hz. Muhammed gelir ve kendisini kuyudan kurtarır; bunun üzerine Mehmed Esad "İslam'la müşerref olur." Sonra Mevlevi tarikatına girer ve ardından şansını, 20. yüzyılın başında en etkili Mevlevi şeyhlerinden birisi olacağı İstanbul'da arar. Önce Yenikapı Mevlevihanesi'ne, sonra da Kasımpaşa Mevlevihanesi'ne şeyh olarak atanır. İlerleyen yaşlarında rüyasını müritleriyle paylaşan Mehmed Esad Efendi, "gerçekten" İslam'a döndüğü konusunda güven vermeye çalışmıştır. Müritlerinden bazıları Hüseyin Vassaf, Ahmed Avni Konuk, Mehmed Akif Ersoy ve Tahir ül-Mevlevi'dir. Çeşitli camilerde ve medreselerde şiir, Arapça ve Farsça öğretmiştir ve İbn Arabi'nin *Füsus el-Hikem*'ı ile Mevlana Celaleddin Rumi'nin *Mesnevi*'si hakkında şerhler yazmıştır; *Mesnevihan* olarak bilinir.[107] İsminin

103. Stavroulakis, *Jews and Dervishes*, s. 72. Hayatizade Mustafa Efendi'nin torunu olan ve 1748'de şeyhülislam seçilen Hayatizade Emin Efendi'nin de Sabataycı bir inanan olduğuna dair Sabataycı bir inanç vardır.

104. İshak Efendi, nüfus mübadelesinden sonra İzmir'e yerleşmiş görünmektedir; ancak bunu teyit edecek bir bilgiye ulaşamadım. Ünlü Türk diplomat Emre Gönensay da dahil, torunları, sufi tekkelerinde etkin olmayı sürdürmektedir.

105. Mehmed Esad Dede'nin hayatı için bkz. Hüseyin Vassaf, *Esadname*, Süleymaniye Kütüphanesi. Ms. Yazma Bağışlar, 2324/2, s. 105-114; ve Vassaf, *Sefinet ul Evliya*, İstanbul, I: s. 329-332.

106. Vassaf, *Esadname*, s. 106.

107. İbnü'l Emin Kemal, *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1942, s. 326.

sadece tarikatın velileri arasında değil ulema arasında da sayılması şaşırtıcı değildir; çünkü Selanik ve İstanbul'da medresede okumuştur.[108] Mehmed Esad ailesiyle bağlarını hiç koparmamıştır. Ailenin torunlarından olan Pamir Bezmen, Mehmed Esad'm büyükbabası Halil Ali Bezmen'in bürosuna her ay uğradığım ve "cep harçlığı"nı aldığını aktarır.[109]

Kapancılarm Mevlevilerle bağları yüzyılın dönümünde daha aşikâr hale gelmişti. Örneğin Mevlevi şeyhlerinin çocukları Terakki mekteplerinde bedava eğitim aldılar ve bu okulların açılış törenlerine şeyhler de katıldı.[110] Şeyhlerin Dönme Mevleviler olması mümkündür. Mevlevihanelerde çalan ve yüzlerce beste yapan Selanikli Udi Ahmet Bey (1868-1927) ile Faiz Kapancı gibi çeşitli Kapancı müzisyenler de vardır.[111] Hasan Akif'in torunlarından Esin Eden, ailesinin Mevlevilerle bağlarına sık sık göndermede bulunur. Yıldız Sertel, büyükbabası Nazmi Efendi'nin Mevlevi ayinlerine katılmaktan nasıl hoşlandığından bahseder.[112] Haluk Bitek de, sohbetlerimizde, Mevlevi felsefeden ve hayat tarzından çok hoşlandığından bahsederdi.

Benzer şekilde, 19. yüzyıl sonunda Bektaşiler arasında çeşitli Dönme ünlüleri olduğunu görürüz; çünkü Bektaşi tekkeleri Osmanlı muhalifleri için gizli birer karargâh haline gelmişti. O yıllarda sultanın gözünden düşmüş birçok sufi tarikatı, Jön Türklerin gizli de olsa güçlü destekçileri olmuştu.[113] Bu dönem, ayrıca, özellikle Selanik'te çeşitli Bektaşilerin ve Dönmelerin yeni yeni ortaya çıkan mason localarına üye oldukları bir dönemdi.

1860'larda masonluğun (ve mason localarının) Osmanlı İmparatorluğu'na girişiyle birlikte, Dönmeler fikirlerini açıklayabilecekleri ve dini ve etnik sınırları aşan bir bağ kurabi-

108. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul: Büyükşehir Belediyesi, s. 131-132.

109. Mehmed Esad'ın yeğeni Vedia (Refik Receb'in kızıdır), Halil Ali Bezmen'le evlenmiştir; bu, Mehmed Esad'ı, meşhur Bezmen ailesinin büyük amcası yapar. Bkz. Pamir Bezmen, "Mevlevi Şair Yazar Mesnevihan Mehmet Esat Dede," *Antik & Dekor*, 23 (1994): s. 138-143. Halil Ali ile Vedia Bezmen'in çocukları şunlardır: Refik (Atiye'yle evlenmiştir ve Emine ile Vedia adında iki çocuk sahibidir), Fuat (Fatma ile evlenmiştir ve Halil, Nazım, Turgut ile Necdet adından dört çocuk sahibir) ve Şermin (Mehmet Cazım ile evlenmiştir ve Pamir adından bir çocuk sahibidir).

110. Alkan, *Terakki Vakfı ve Terakki Okulları*, s. 50.

111. Udi Ahmet için bkz. Baer, *The Dönme*, s. 200. Büyük amcası Faiz Kapancı'nın bilinmeyen eserlerini benimle paylaşan Cem Kapancı'ya teşekkürü borç bilirim.

112. Yıldız Sertel, *Annem: Sabiha Sertel Kimdi?*, İstanbul: Belge, 2001, s. 18.

113. Hanioğlu, *Young Turks in Opposition*, New York: Oxford University Press, 1995, s. 168.

lecekleri yeni bir ortam buldular. Bu aynı zamanda Dönme "özgürleşmesi"nin oluşmaya başladığı bir dönemdi. Slouch'a göre Dönmelerin dini, onların özgür düşünürlere dönüşmesinin ana nedeniydi ve inançlarının, eğitimlerinin ve zenginliklerinin bir sonucu olarak, kentte devrimci ve ilerici güç olma yolunda önemli bir konuma sahiptiler.[114]

Masonlar Osmanlı topraklarında 18. yüzyıldan beri faaldiler; lakin 19. yüzyılda faaliyetleri gözle görünür oranda arttı. 20. yüzyıl başlarında "Yalnızca İstanbul, İzmir ve Selanik'te 11 İngiliz, 7 İskoç, 2 İrlanda, 1 Polonya, 2 İspanyol, 15 İtalyan, 2 Yunan, 6 Fransız, 1 Macar locası yanında İngiliz, İskoç ve İrlanda localarına bağlı birkaç meclis vardı."[115] 1860'lara kadar localar, münhasıran yabancılar içindi. O dönemde mason olan Osmanlılar Avrupa'da kaldıkları zaman zarfında mason oluyorlardı. Localar kapılarını Osmanlı tebaası için de açınca, çeşitli önemli isimler mason oldular. Bunların arasında Sultan Abdülmecid'in üç oğlu –Prens Murat (sonra Sultan V. Murad), Nureddin ve Kemaleddin (Fransız Prodos locasına girmişlerdi)– Genç Osmanlı liderlerinden Namık Kemal, İTC lideri (sonra Dahiliye Nazırı) Talat Bey, Rıza Tevfik ve Ahmet Mithat da vardı. Süreçte önemli bir isim, 1865'te Osmanlı Başkenti Fransız Mason Locası Le Union d'Orient'e üye olan, İstanbul doğumlu bir Rum olan Cleanthi Scalieri'ydi. Scalieri kendisini, aydınlanmış bir Osmanlı sultanının liderliğinde Türkler ile Rumların birleşebileceği yeni bir Bizans devletinin kuruluşuna adamıştı. Osmanlılar masonlarla karşılaştıklarında bunu tuhaf karşılamadılar; zira masonluğun yapısının ve simgeselliğinin sufi tarikatlarla, özellikle de Bektaşilerle bazı benzerlikleri vardı. Bu durumu kendi lehlerine kullanan masonlar masonik el kitaplarını ve ilkeleri Türkçeye çevirirken sufi terminolojisini kullandı.[116]

Scalieri ile masonların faaliyetleri, neredeyse bir darbeyle, 1876'da Sultan V. Murad'ın tahta çıkmasına yol açtı. Ancak birkaç ay sonra hastalığı nedeniyle tahtan indirildi ve yerine kardeşi II. Abdülhamid getirildi. Mason localarını "fitne kaynağı" olarak gören Abdülhamid'in yakın takibine rağmen masonlar Jön Türkler

114. Slouch, "Les Deunmeh", s. 483.

115. Türk masonluğunun resmi web sitesi (http://www.mason.org.tr/web/).

116. Bektaşiler, Melamiler ve masonlar arasındaki ilişki için bkz. Thierry Zarcone, *Secret et Sociétés Secretes en Islam*, Milano: Arche, 2002, s. 50-59. Tarikat-i Selahiyye, bir sufi tarikatında Bektaşi ve masonik gelenekleri birleştirmeye çalışmıştır. Bkz. Zarcone, *Secret et Sociétes Secretes*, s. 131-155; ve Hanioğlu, *Young Turks in Opposition*, s. 49-58.

ile İTC üyeleri arasında hayli etkin oldu.[117] İlk münhasıran Osmanlı mason locası Macedonia Risorta, 1895'te Selanik'te açıldı. İtalyan mason ritüellerini takip eden Risorta'nın lideri, İTC'nin Selanik kolunun da önde gelen bir üyesi olan Yahudi avukat Emmanuel Carasso'ydu (Emanuel Karasu). Benzer toplumsal ve siyasal hedefler güden bir dizi "özgürleşmiş" ve muhalif Osmanlı Yahudisi, Türk ve Dönme, dini ve etnik cemaatlerinin dışında, özel bir kardeşlik bağı nedeniyle locaya katıldılar. Bu, aynı zamanda, 1850'lerden beri oluşmakta olan dini ve etnik olmayan bir Osmanlı kimliğinin neticelerinden birisiydi. Karasu'nun nüfuzuyla, loca kapılarını İTC'ye açtı; İTC de gizli toplantılarını gerçekleştirmek ve arşivlerini tutmak için locanın yabancı bağlantılarından (ve dokunulmazlığından) yararlandı.[118]

Bundan birkaç yıl sonra, 1904'te, Fransız obediyansı Veritas'a bağlı başka bir loca da kapılarını İTC'ye açtı. İTC'nin neredeyse bütün üyeleri ya Makedon Risorta'nın veya Veritas'ın üyesiydi.[119] Örneğin, Fazlı Necip, Faik Nüzhet [Terem], Osman Adil, Mehmed Cavid, Talat İsmail, (Selanik ticaret mahkemesinde bir hâkim olan) Mehmet Server ve Tevfik Ehat gibi Dönmeler Veritas üyesiydi.[120] 1908'de 150 Veritas üyesinden 129'u Yahudi ve 15'i de Müslüman/Dönme'ydi. Bu iki locanın üyeleri arasında Talat Bey (sonra Paşa), Mithat Şükrü [Bleda], Cemal (sonra paşa) ve Yahudi Moiz Kohen vardı (Kohen, daha sonra Türkçe Tekinalp ismini aldı; Serezliydi; Türk milliyetçiliği taraftarıydı; İTC'nin bir üyesiydi ve 1909'da Hamburg'daki Dünya Selanik Kongresi'nde Selanik delegesiydi). Sabiha Sertel'in kardeşi Celal Derviş, L'Avenir de l'Orient üyesiydi.[121] Cooperman, aralarında iki hükümet görevlisi, iki hâkim, iki tüccar ve bir bankerin de bulunduğu on beş Dönme masondan daha bahseder.[122] Rıza Nur, hatıratında, biraz abartarak da olsa, İstanbul localarındaki bütün Müslüman üyelerin Dönme olduğunu iddia eder.[123]

117. Hanioğlu, *Young Turks in Opposition*, s. 35-41.

118. Paul Dumont, "La Franc-Maçonnerie d'obédience Française à Salonique au Debut du XX^{e} Siècle", *Turcica*, 16 (1984): s. 65-94, 74.

119. Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, New York: Oxford University Press, 2001, s. 212.

120. Dumont, "La Franc-Maçonnerie", s. 73.

121. Dumont, "La Franc-Maçonnerie", s. 71.

122. Cooperman, *Turco-Jewish Relations*, s. 302.

123. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıralarım*, İstanbul: Altındağ, 1967, I: s. 260.

Osmanlılar "millileşme" etkisiyle, ilk bağımsız localarını 1908 Devrimi'nden hemen sonra açmıştır. Talat Bey'in lideri olduğu, Le Grand Orient Ottoman adındaki bu loca, uluslararası mason örgütlerinden hiçbirinden kabul görmemiştir; ancak yıllarca "kural dışı" bir loca olarak faaliyetlerini sürdürmüştür. Le Grand Orient'in de birçok Dönme üyesi vardı. Masonların İTC aracılığıyla siyaset üzerindeki etkisine işaret eden Zarcone, 1908 ila 1918 yılları arasındaki Osmanlı İmparatorluğu'nu, abartılı bir ifadeyle, "Masonik Devlet" olarak adlandırır.[124] Karşıt kutupta ise Hanioğlu, masonların İTC'ye yardımlarının çok değerli olduğunu; lakin İTC politikalarının biçimlenmesinde rollerinin olmadığını iddia ederken masonların rolünü biraz küçümsemektedir.[125] Sonraki yıllarda sayıları ve siyasal güçleri arttıkça, masonlara karşı düşmanlık o kadar artmıştır ki komplo teorileri tutkunları, masonların, Yahudilerin ve Dönmelerin aynı entrikanın parçası olduklarını; Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünde aracı olduklarını iddia etmiştir.[126]

Selanik'ten imparatorluğa: Devrimci Jön Türk olarak Dönmeler

Jön Türkler ve İTC (İttihat ve Terakki Cemiyeti), Osmanlı monarşisine, özellikle de 1876'da meclisi kapatan ve imparatorluğu otuz yıldan fazla bir süre boyunca giderek daha baskıcı bir biçimde yöneten II. Abdülhamid'e karşı ana muhalefet güçleriydi. 1889'da kurulan İTC, Jön Türk ideallerinin örgütlenmiş biçimiydi. Dönmeler de sultana muhalefette o kadar etkinlerdi ki İTC'nin Selanik kolu, özgürleşmiş Dönmelerin gerçek hâkimiyeti altındaydı.[127] Bir noktadan sonra Dönmeler, Selanik'teki Jön Türk hareketi içindeki tek aktif grup haline gelmişti.[128] Dönmelerin çoğu, padişahın mutlakıyetçiliğindense meşrutiyet yönetimini savunuyordu. II. Abdülhamid'e bu muhalefet, 1908 Jön Türk Devrimi'yle sonuçlanmış ve (çeşitli önemli kesintilerle) Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda imparatorluğun çöküşüne kadar sürecek yeni İTC iktidarının başlangıcına yol açmıştır. Bu dönemden

124. Zarcone, *Secret et Societes Secretes en Islam*, s. 81-88.

125. Hanioğlu, *Preparation for a Revolution*, s. 260.

126. Jacob Landau, "Muslim Opposition to Freemasonry", *Die Welt des Islams*, 36: 2 (1996): s. 186-203.

127. Hanioğlu, *Young Turks*, s. 78, 168.

128. Hakkı, "Selanik'ten mektup", *Meşveret*, 23 Temmuz 1896, ve [Dr.] Nazım, "Vilayetimiz," *Meşveret*, 1 Şubat 1896. Bu kaynaklar için Paul Bessemer'e teşekkür borçluyum.

önce Dönmeler daha çok Selanik'te aktifti; ancak İTC'nin zaferi, Dönmelere ilk kez olarak imparatorluk çapında hatırı sayılır bir siyasal güç kazandırdı.

Osmanlı muhalefetinin ortak hedefi, Kanun-ı Esasi ile Meclis-i Mebusan'ı geri getirmekti. Hareket içindeki hiç kimse, rejimin bir ulus-devletle veya seküler cumhuriyetle değiştirilmesini gerçekte istemiyordu. Bu ortak hedef dışında muhalif gruplar ile kişiler, modernlik, gelenek, din ve bilim konularına dair kavrayışlarında tamamıyla bölünmüş durumdaydı. Örneğin, Jön Türklerin çoğu ideolojik olarak materyalist, pozitivist ve din karşıtı olabilirken, İTC üyeleri özellikle din konusunda kamusal söylemlerini oluştururken çok dikkatliydi. Genelde dine karşı güçlü olumsuz duygularına rağmen, Jön Türkler bütün fraksiyonlarıyla dini modernleşme için bir araç olarak kullanmaya çabalayacak kadar da toplumlarını tanıyordu.[129] Benzer şekilde, Dönmelerin, özellikle harekete katılan reformist ve liberal Dönmelerin, dine, geleneğe ve bilime karşı karmaşık duyguları vardı. Bazıları din ile bilimi kaynaştırmayı düşünürken, diğerleri de dinden tamamıyla kurtulmayı istiyordu.

Osmanlı muhalif hareketinin cazibe merkezi başlangıçta Paris'ti. 19. yüzyılın başından itibaren, Dönmeler dahil birçok Osmanlı öğrencisi eğitim için Avrupa kentlerine gitmişti; ancak Paris çoğunun tercihiydi. Burada öğrenciler pozitivizm, materyalizm, ateizm, liberalizm ve anayasacılık gibi çoğu geleneksel Osmanlı siyasetine ve toplumuna meydan okuma olarak düşünülebilecek modern fikirlere maruz kalmıştı. 20. yüzyılın başında Ahmet Rıza, Abdullah Cevdet, Ali Suavi, Mizancı Murat ve Dr. Nazım Bey, Paris'teki en etkin Jön Türklerdi. Bu genç adamlar "Avrupalı" fikirleri Osmanlı İmparatorluğu'na alenen kolayca aktaramayacaklarını fark ettiklerinde, yeraltı örgütleri kurdular ve fikirlerini imparatorluğun içinde ve dışında bastıkları yayınlarla yaydılar.

İTC başlangıçta, genelde Jön Türk olarak adlandırılan bir dizi farklı yeraltı örgütünü kapsayan bir şemsiye kuruluştu. 1889'da, hepsi de İstanbul'da tıbbiye öğrencisi olan İbrahim Temo, Abdullah Cevdet, Mehmed Reşid, İshak Sukuti, Hüseyinzade Ali ve Şerafettin Mağmumi adındaki altı Osmanlı masonu tarafından devrimci bir parti olması maksadıyla kurulmuştu. Modelleri, İtalyan yarı-masonik devrimci cemiyeti Carbonari'ydi.[130] Bu örgüt, daha sonra, 1906'da örgütü Jön Türklerle aynı çizgiye getiren Bahaet-

129. Hanioğlu, *Preparation for a Revolution*, s. 305-308.

130. Zarcone, *Secret et Sociétes Secretes en Islam*, s .83.

tin Şakir tarafından siyasal bir parti haline dönüştürülecekti. Hareketin iki lideri Ahmet Rıza ile Mizancı Murat arasında bir bölünme yaşanınca, Mizancı Murat sultanın affını kabul etmeye razı olacak ve İstanbul'a dönecekti. Dr. Nazım, Ahmet Rıza'yı Paris'te kalıp *Meşveret*'i yayınlamaya devam etmeye ikna etti. Ahmet Rıza ve Dr. Nazım ile yabancı güçleri padişaha karşı olası bir devrim için ikna etme eğiliminde olan Prens Sabahattin arasında ciddi görüş farklılıklarının ortaya çıktığı ilk Jön Türk Kongresi'nde (Paris, 1902) bir bölünme yaşandı. 1907'den sonra Prens Sabahattin, Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti adı altında kendi felsefesine dayalı yeni bir cemiyet kurarken, Dr. Nazım ile Bahaettin Şakir de Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni kurdu.

Padişahın baskıcı casusluk ağı dahil, çeşitli nedenlerden dolayı, 1906'ya kadar Selanik'te İTC faaliyetleri önemsiz derecedeydi. Dönme belediye başkanının liderliğinde Selanik'te önemli değişikliklerin olduğu bir zamandı bu. Selanik'te pek başarılı olamayan bir İTC kolu 1896'da kurulmuştu. Aynı yıl daha sonra çok sayıda Dönme'nin üye olduğu söylenen başka bir kol daha kuruldu; ancak bu kolun ömrü de kısa süreli oldu.[131] 1906'da Osmanlı Hürriyet Cemiyeti'ni kurdular. Bu cemiyetin üyeleri, Binbaşı Bursalı Mehmet Tahir; Binbaşı Naki [Yücekök]; Talat Bey (daha sonra paşa); (aristokrat Evrenos ailesinden) Mustafa Rahmi Bey; Mithat Şükrü; Albay Edip Servet [Tör]; Hakkı Baha [Pars]; Albay Kâzım Nami [Duru]; *Çocuk Bahçesi* dergisinin de yazarlarından olan Ömer Naci [Duru] ve İsmail Canbulat'tı. Mehmet Tahir haricinde hepsi, masondu veya mason olacaktı.[132] 1907'de Paris'teki Jön Türklerle temasa geçtiler. Prens Sabahattin'in grubundan ziyade genelde kendilerine daha yakın hissettiklerinden Ahmet Rıza-Dr. Nazım grubunu tercih ettiler. Dr. Nazım on dört yıl yurtdışında yaşadıktan sonra, gizlice Selanik'e döndü ve Selanik grubuyla buluşarak iki grubun da birleşmesi gerektiği tavsiyesinde bulundu. Bu hadiseden sonra Osmanlı rejimine muhalefetin odak noktası Paris'ten Selanik'e geçti. Dr. Nazım'ın ideolojik rolü ve şahsi çabaları olmaksızın, İTC'nin kaderinin –ve onunla birlikte, Osmanlı/Türk tarihinin– farklı şekillenebileceğini söylemek abartı olmayacaktır.[133] Aslında Dr. Nazım da, bilebildiğimiz kadarıyla, Dönme bir aktivistti.

131. Hanioğlu, *Young Turks in Opposition*, s. 88-89.

132. Hanioğlu, *Preparation for a Revolution*, s. 212.

133. Daha fazla ayrıntı için bkz. Vahit İpekçi, *Dr. Nazım Bey'in Siyasal Yaşamı*, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, 2006.

Bu arada II. Abdülhamid de, muhalif hareketteki bariz mevcudiyetleri yüzünden Dönmelerden giderek kuşkulanmaya başlamıştı. İstanbul hahambaşının yardımcısı Moshe Levi'den, onlar hakkında geniş bir rapor hazırlamasını istedi. Haham Levi, sultandan, Selanik'in Başhahamı Jacob Hananya Covo'ya danışarak olayın ayrıntılarını araştırmak için izin talep etti. Covo, Moshe Levi'ye İbranice bir mektup gönderdi; mektubu Levi'nin oğlu Yeshua Elnecave tercüme edip sultana sundu. Sultan raporu okudu ve hahamı şaşkınlığa düşürerek Sabatay Sevi için "O bir veli imiş" dedi.[134] Abdülhamid'in Dönmeler hakkındaki kaygıları konusunda fazla bilgimiz yok; ancak ona göre Sabatay'ın "hakiki" Müslüman olduğu açıktır. Heterodoks grupların gerçek inançlarının, başlıca kaygısı tebaasının itaati ve sükûneti olan devlet nezdinde çok fazla anlamı olmadığını, burada bir kez daha görüyoruz. Sadrazam Kâmil Paşa'nın (1833-1933) Sabataycı hareket hakkındaki değerlendirmesi de bu noktayla uyuşmaktadır. 17. yüzyıldan sonra harekete dair ilk Osmanlı raporu olan bu değerlendirmeye dayalı olarak, Osmanlı'nın hareketle ve üyeleriyle ilgili algısının önemli ölçüde değişmediğini söylemek mümkündür:

> 1666'da Haham Sabatay Levi [*sic*], İzmir'de Mesih olduğunu iddia etti ve bu Avrupalılar ve Yahudiler arasında kaosa ve paniğe yol açtı... [Otoriteler] bunu duyunca, Sabatay Sadaret'ten Dersaadet'e getirildi ve hapsedildi. [Sadrazam] Köprülü Girit seferinde olduğundan, [Sabatay] Çanakkale'deki Kale-yi Sultani'de hapsedildi. Bu arada Sabatay'la aynı iddiaya sahip başka bir Yahudi Edirne'ye gelerek Kaymakam'a Sabatay'ın sahte iddialar ve amaçlar peşinde olduğunu söyledi. Neticede Sabatay Sultan'ın huzuruna çıkarıldı ve sorgulandı. Sabatay iddialarının boş olduğunu itiraf etti. Sonra hakiki dine döndü. Saray'a bahçıvan olarak atandı ve ailesi de İslam'a döndü. On yıl boyunca birçok başka Yahudi de onun etkisiyle İslam'a girdi.[135]

Kâmil Paşa'nın 1909 tarihli değerlendirmesi, Dönmeler veya muhalefetteki rolleri hakkında var olan kuşkulardan etkilenmemiş görünmektedir. İronik bir biçimde, farklı zamanlarda sadrazam olarak hizmet ettikten sonra onu 1908 ve 1913'te görevden alan İTC olmuştur. Kâmil Paşa'nın bu değerlendirmeyi yazdığı sırada Dönmeler, mason locaları ve İTC kanalıyla muhalefetlerinde

134. Abraham Galante, "Abdul Hamid II et Sabbetai Sevi", *Hamenora*, Ağustos 1934, s. 147-149.

135. Kâmil Paşa, *Tarih-i Siyasi*, II: s. 104.

hayli etkindiler. Örneğin Dr. Nazım İTC'nin fikir babalarından birisiydi; Karakaş Mehmed Cavid Selanik'te Feyziye Mektebi müdürü iken İTC'de faaldi ve 1908'den sonra da çeşitli dönemlerde maliye nazırı olmuştu (1909-1913, 1914 ve 1917-1918). Maarif Nezareti'nde muhasebeci olan Mithat Şükrü İTC'nin sekreterliğini yapmıştı; Terakki mekteplerinin kurucusu Kapancı Mehmed İTC'yi desteklemek için gücünü ve servetini kullanmıştı. Yakubi gazeteciler Fazlı Necip ile Ahmet Emin de, Jön Türk devrimi için Selanik'te propaganda faaliyetlerini yürütmekle sorumluydu. Sultanın iktidarını sınırlandıran 1908 Devrimi sırasında *Bahçe*, *Tanin*, *Asır* ve *Zaman* gibi bütün Dönme yayınları İTC'nin ateşli destekçileriydi.

1908 Devrimi'nin başarısına ve yenilenen mebus seçimlerinde İTC'nin başarısına rağmen, İTC iki muhalefet merkeziyle karşı karşıyaydı. Sadrazam Kâmil Paşa tarafından desteklenen ilki Hürriyet ve İtilaf Fırkası'ydı. Kâmil Paşa mecliste İTC'nin nüfuzunu geriletmek için 1909 Şubat ayında Kabine'de bazı değişiklikler yaptı. Ancak İTC, Kâmil Paşa'yı azledip yerine sempatizanları Hüseyin Hilmi Paşa'yı getirdi. İTC'ye ikinci muhalefet merkezi ise, İTC'nin materyalist dünya görüşünü reddeden ve şeriatın yeniden yürürlüğe konulmasını isteyen muhafazakâr dini çevreler arasındaydı. Bunlar, devrimci ideallerle değil masonik-Yahudi-Dönmelerin amaçları için harekete geçtiklerini iddia ederek, Dönmeleri özellikle suçluyorlardı. Derviş Vahdeti, bu muhalefetin simgesel ismiydi. Vahdeti, gerçekten şaşırtıcı bir şahsiyetti. Fakir bir çevrede büyümüş, medrese eğitimi almış ve padişaha karşı faaliyetlerinden dolayı Jön Türk Devrimi öncesinde dahi birkaç kez sürülmüştü. Devrimden birkaç ay sonra, Dönmelere, Yahudilere, masonlara ve ateistlere ateşli saldırılar yönelten *Volkan* dergisini yayımlamaya başladı. Vahdeti ayrıca İTC içinde Almancı fraksiyonun örgüte hâkimiyet kurmaya başladığını iddia etti.[136] Almanların ve Britanyalıların Osmanlı desteğini almak için mücadele ettikleri bu dönemde imparatorluğun karmaşık siyasi durumu düşünüldüğünde, İTC'nin itibardan düşürülmesi için İngiltere Vahdeti'yi kışkırtmış ve ona para ödemiş olabilir. *Volkan* yazarlarına göre, Dönmeler, Yahudiler, masonlar ve ateistlerden oluşan İTC eliti, toplumdaki fitnenin, ahlaksızlığın ve yozlaşmanın kaynağıydı. Özellikle Dönmeler masonluğun, ahlaksızlığın ve ateizmin yayılmasının arkasındaki gerçek güç olarak gösteriliyordu. *Zaman* ve *Asır* gibi Dönmelerin çıkardığı gazetelerden ör-

136. Halide Edip, Derviş Vahdeti'nin Britanya Elçisi Fitzmaurice'in maaşlı elemanı olduğunu yazar. Bkz. Halide Edip, *Memoirs of Halide Edip*, New York: Century, 1926, s. 278-279.

nekler sunan *Volkan* yazarları, bu kişilerin hakiki Müslüman olmadığını ve dolayısıyla samimi ya da sadık vatandaşlar olamayacaklarını göstermeye çalışıyordu.[137]

İTC, *Volkan*'ın etkisini azaltmak için büyük kentlerde dağıtımını engelleyerek dergiyi yasakladı. Ne var ki gerçek karşı saldırı daha şiddetli oldu ve (31 Mart Vakası olarak bilinen) 13 Nisan 1909'da başkentte çıkan bir ayaklanmaya tepki olarak ortaya çıktı. 6 Nisan 1909'da muhalif gazetelerden biri olan *Serbesti*'nin başyazarı Hasan Fehmi öldürüldü ve onun cenaze töreni de İTC'ye karşı kitlesel bir protestoya dönüştü. Protestolar haftalarca sürünce, 13 Nisan'da –Jön Türk Devrimi'nden de sorumlu grup olan– genç subaylar arasında silahlı bir ayaklanma baş gösterdi. İlk ayaklananlar, Taşkışla'daki Birinci Ordu askerleriydi; onlara sonra medrese öğrencileri ve ulemadan katılımlar oldu. Ayaklananlar Meclis binasına yürüdü ve karşılarına çıkan İTC üyelerine ve destekçilerine saldırdı; hatta bazılarını öldürdü; şeriatın ilanını da talep ediyorlardı. Hükümet karşı-devrimci faaliyetler için *Volkan*'ı suçladı ve Derviş Vahdeti'nin bu kargaşanın arkasında olduğunu iddia etti.

Selanik'te alelacele oluşturulan Hareket Ordusu, başkentten üstü kapalı kovulduktan sonra İTC'nin yeniden birleşmek için yaptığı hamleydi. Hareket Ordusu İTC'nin masonik locasında örgütlenmişti; ardından muhalefeti bastırmak ve İTC iktidarını tanzim etmek için İstanbul'a yollandı. 15 Nisan 1909'da, Osmanlı Üçüncü Ordusu Kumandanı Mahmut Şevket Paşa ve bir Dönme ve mason olan Jandarma Kumandanı Galip Paşa komutasında askeri bir sefer düzenlendi. İstanbul yolundayken gönüllü bir Yahudi birliği de orduya katıldı. İTC'nin ateşli destekçileri olan birçok Selanikli Yahudi de, daha çok doktor ve eczacı olarak orduya katıldı. İTC'nin saflarına Yahudilerin ve Dönmelerin katılması, Britanya İstanbul Elçisi Sir Lewis Mallet'in, Jön Türk Devrimi'nin sadece bir "Yahudi komplosu" olduğu neticesine varmasına yol açmıştı.[138]

Hareket Ordusu, İstanbul'da fazla dirençle karşılaşmadı; çünkü muhalefet, ona mukabele edecek örgütlü askeri birlikleri oluşturamamıştı. Ordu dışarıda muhalefeti ezerken, Osmanlı Sarayı'nda da Emanuel Karasu (Yahudi), Ayan Aram Efendi (Ermeni), Ayan Arif Hikmet (Gürcü) ve Esad Paşa (Arnavut) gibi

137. *Volkan*'a dair bir analiz için bkz. Baer, *The Dönme*, s. 101-108.

138. Devrimdeki Yahudi rolü için bkz. David Farhi, "Jews of Salonica and Young Turk Revolt", *Sefunot*, 15 (1981): s 135-153; Kemal Öke, "The Young Turks, Free Masons, and Jews (1908-1931)", *Studies in Zionism*, 7 (1986): s. 199-218; Robert Olson, "The Young Turks and the Jews", *Turcica*, 18 (1986): s. 219-235.

isimlerden oluşan bir İTC heyeti, sultana, azledildiğini tebliğ ediyorlardı.[139] 1908 Devrimi'nden beri iktidarı bir biçimde sınırlandırılmış da olsa, II. Abdülhamid hâlâ halkın büyük desteğine ve prestije sahipti; dolayısıyla idam edilmesi veya cezalandırılması akılsızlık olurdu.[140] Bunun yerine, Abdülhamid İTC'nin güç merkezi olan ve dolayısıyla gözetim altında tutulabileceği Selanik'e sürgüne gönderildi. Derviş Vahdeti birkaç ay sonra yakalandı ve kısa bir yargılamadan sonra, 250 "karşı devrimci" ile birlikte idam edildi. Bu hadise, İTC'nin siyasal durumunun, imparatorluğun siyasal aygıtlarını kontrol etmekten ziyade ordudaki üyelerine ve genelde de ordu içindeki nüfuzuna bağlı olduğunu gösterdi. 1909'un sonunda İTC, 360 yerel merkez, 850 bin üye, mecliste çoğunluk ve hükümetin tartışılmaz olarak kontrol edilmesiyle, imparatorluktaki otoritesini tam olarak kurdu.[141]

Dönmelerin söz konusu siyasi faaliyetler içerisinde rol almaları onları dışarıdan gelen eleştirilerin odağına yerleştiriyordu. Muhtemelen haklarında yapılan suçlamalara aşina olmasından dolayı, İTC aktivisti olan ve onları 1895-1896'da Selanik'teki sürgün yıllarından tanıyan Leskovikli Mehmet Rauf, Dönmeleri savunma ihtiyacı hissetti. Dönmelerin dışarıdan, hatta diğer Dönme mezheplerinden evlenmediklerinin doğru olduğunu; ancak onların sadık, çok çalışkan, özgürlük âşığı "samimi" Müslümanlar olduklarını yazdı.[142] Sonraki yıllarda İTC'ye muhalefet ve hatta doğrudan düşmanlık hiç azalmadı. Uzun süre Türkiye'de kalmış olan İngiliz bir diplomat, bu düşmanlığın kısmi nedeninin, İTC içinde çok sayıda akıllı "İsraili" bulunması olduğunu yazar:

> Cemiyet'e karşı suçlamaların İsraillilerle ilgili kısmındaki hakikat unsuru, Cemiyet'te istisnai zekâya sahip belirli kimselerin, başından itibaren özellikle hâkim olmasıdır. Onlar arasında kısa bir süre Maliye Nazırı da olmuş olan Cavid Bey, maliye konusunda yetenekli ve ne kastettiğini iyi anlatabilme yeteneğine sahip biriydi. Selanik yerlisi olarak, o kentte çok sayıda bulunan ve Dönme olarak bilinen, Müslüman olduklarını ilan eden, lakin gizlice Yahudi inancının ritüellerini yerine getiren kripto-Yahudi bir mezhebe ait olduğu kabul edilir. An-

139. Baer yanlışlıkla heyette Mehmet Cavid'in de olduğunu yazar. Bkz. Baer, *The Dönme*, s. 108.

140. Örneğin Nuri Efendi'den sultanın azledildiğine dair bir fetva yayınlaması istendiğinde, bunu protesto ederek istifa etmişti.

141. Hanioğlu, *Preparation for a Revolution*, s. 288.

142. Leskovikli Mehmet Rauf, *İttihat ve Terakki Cemiyeti*, s. 85-88

cak herkes Cavid'in yeteneğini kabul ederken, Cemiyet'te muhtemelen en tutulmayan adamdı.[143]

1910'dan özel ve gizli başka bir İngiliz raporu da, masonlar ile İTC'nin bağlı olduğunu iddia eder:

> İngiltere ve Amerika'dakinin aksine Türkiye'deki yeni masonluk, büyük oranda gizli ve siyasaldır ve mesele hakkındaki malumat da büyük gizlilik içinde elde edilebilmektedir; siyasal sırlarına ihanet edenler mafyanın eline düşme korkusuyla karşı karşıya görünmektedir... [Selanik] 140 bin nüfusa sahiptir, bunların 80 bini İspanyol Yahudisi ve 20 [bini de] haricen İslami benimsemiş görünen Sabatay Levi [*sic*] mezhebi veya kripto-Yahudi'dir.[144]

Aynı rapora göre, Dr. Nazım'ın, Mezopotamya'da özerk bir Yahudi devleti yaratma hırsı vardır.

> Selanik Cemiyeti'nin en etkili üyelerinden birisi olan ve *Yahudi kökenli olduğu söylenen* Dr. Nazım, *fidus Achates*'i olan, Selanik'in gizli-Yahudilerinden Faik Bey Toledo adında biri eşliğinde, I.C.A.'nın (Yahudi-Kolonileşme Birliği) Paris kolunu ziyaret etti ve o zamandan beri 200 bin Romanya Yahudisi'nin Makedonya'ya ve milyonlarca Rus Yahudisi'nin de Mezopotamya'ya yerleştirilmesini açıkça savunmaktadır.[145]

Journal de Salonique de aynı hadiseyi işaret ederek, Dr. Nazım'ın iki milyona yakın Müslüman'ın ve 200 bin Yahudi'nin gelişini hoş karşıladığını yazar. Sam Levy ise, "Avrupalı Türkiye'nin hayatı veya ölümü bu Yahudi-Müslüman projesine dayalıdır" diye yazar.[146]

1910 ila 1916 yılları arasında İTC'yle ilgili Yahudi-masonik komplo teorileri diplomatik yazışmalarda hem Britanya hükümeti tarafından hem de Britanya hükümeti içinde teşvik edilmiştir. 1917 tarihli İngiliz gizli servis raporunda da görüleceği üzere, İngiltere, Dönmeler dahil önemli Osmanlı şahsiyetlerinin faaliyetlerini yakından izlemektedir. Bu raporlarda isimleri ve kimlikleri tartışılan bazı Dönmeler, Balcı İbrahim Bey, Cavid Bey, Hasan

143. Edwin Pears, *Forty Years in Constantinople*, Londra: Perkins, 1916, s. 116.

144. Kedourie, "Young Turks", s. 95

145. Kedourie, "Young Turks", s. 99

146. Cooperman, *Turco-Jewish Relations*, s. 156.

Tahsin Bey, Karakaş Efendi, Sarım Kibar, Necip Fazlı Bey ve Remzi Bey'dir.[147] Hanioğlu'na göre, Birinci Dünya Savaşı esnasındaki İtilaf devletleri propagandası İTC'nin itibarını düşürmek ve Arapları İTC hükümetine karşı ayaklandırmak için bu komplo teorilerini kullanmıştır.[148] İronik bir biçimde aynı İngiltere, Sykes-Pickot Antlaşması (1916) aracılığıyla Fransa ve Rusya'yla ve Balfour Deklarasyonu (1917) vasıtasıyla Britanya Yahudileriyle anlaşmaya çabalamaktadır. Lewis de, Britanya'yı, İTC'nin Yahudilerin ve masonların bir entrikası olduğunu iddia eden komplo teorilerini yaymakla suçlar. Baer ise Lewis'in yaklaşımını eleştirerek onun amacının Türk anti-Semitizmine karşı suçlamaların hedefini saptırmak olduğunu iddia eder.[149] İTC'ye karşı muhalefette inkâr edilemez bir Yahudi karşıtlığı damarı bulunsa da, bütün bir muhalefeti *Volkan*'ın "anti-Semitizmi"ne indirgemek hata olacaktır. 31 Mart Vakası, İslamcılar ile *Volkan*, *Serbesti* ve *Mizan* gazetesi çevresi dahil, çeşitli İTC karşıtı grubun hayal kırıklığının bir neticesidir.

Jön Türk Devrimi'nin ilginç sonuçlarından birisi önceki gizli-Hıristiyan İstavri ile Kromlu gruplarının 1910'da resmen Hıristiyan olarak tanınması olmuştur (Bkz. 5. Bölüm). Lakin Deringil'in de belirttiği gibi, yeni rejim, askerliği Müslümanlar yanında Müslüman olmayanlara da zorunlu kılmıştır; dolayısıyla, Müslüman veya gayrimüslim statüsüne sahip olmanın hiçbir avantajı kalmamıştır.[150]

Kasım 1911'de, İTC'ye muhalif bütün siyasal partiler, yeni kurulan Hürriyet ve İtilaf Fırkası şemsiyesi altında bir araya geldi; parti Damat Ferit Paşa, Rıza Tevfik, Refik Halit [Karay] ve Rıza Nur gibi muhafazakâr ve liberallerden oluşuyordu. Bu isimlerin, İTC'ye muhalif olmaktan başka pek fazla ortak noktası yoktu. Kuruluşundan yalnızca üç hafta sonra parti İstanbul seçimlerini kazandı. Bu başarı zaten kaos halindeki imparatorlukta başka bir siyasal karmaşa döneminin ortaya çıkmasına neden oldu ve nihayette, Balkan Savaşları'nın çaresizliği ve karmaşası ortasında, İTC'nin hükümeti askeri müdahaleyle yeniden ele geçirdiği ve Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar büyük oranda herhangi bir meydan okumayla karşılaşmadan otoritesini kuracağı Babıâli Baskını'na yol açtı. Baskının planlayıcıları arasında Enver

147. Bülent Özdemir, *İngiliz İstihbarat Raporlarında Fişlenen Türkiye*, İstanbul: Yeditepe, 2008, s. 30, 33, 40, 53, 62, 72, 77.

148. Hanioğlu, *Preparation for a Revolution*, s. 260.

149. Baer, *The Dönme*, s. 102.

150. Deringil, *Conversion and Apostasy*, s. 138.

Bey (daha sonra paşa), Talat Bey, Filibeli Hilmi, Mithat Şükrü, Yakup Cemil ve Dr. Nazım vardı. 1913-1914 kışında Meclis-i Mebusan seçimleri yapıldı; muhalefet, yasaklanmamasına rağmen, seçimlerde yer almadı. Bu sırada, imparatorluk felaketle sonuçlanacak Balkan Savaşları ile meşguldü; savaş sonunda Selanik dahil Avrupa'daki topraklarının neredeyse hepsini kaybetmişti ve olası bir dünya savaşında İngiltere'yi mi Almanya'yı mı desteklemesi gerektiği konusunu tartışıyordu. Liberal iktisatçı Cavid Bey İngiltere ile müttefik olunması çağrısı yaparken Dr. Nazım İTC Merkez Komitesi'ndeki arkadaşlarını savaşa acilen girmemek konusunda ikna etmeye çalışıyordu.

Gelenek ile modernlik arasında

Dönmelerin önce Selanik ve daha sonra da imparatorluk çapındaki ekonomik ve siyasal gücü, kendi gelenekleriyle ilişkilerini daha da karmaşık hale getirmişti. Rafiza Hesna, 31 Mart Vakası öncesinde haftalık kadın dergisi *Kadın*'da, şu şiiri yayınlamıştı:

> Alçak bu tavan, az daha yükselmeye mâni!
> Hep böyle kalın perdeler altında, mevâni
> Pîşinde ne yapsak, diyorum, ey koca tâli'!
> Alçak bu tavan, eski bu ev, hasta bu sima,
> Hep saralı, hep sıtmalı ihvan ve eviddâ
> Vahdet ve teavün arasak, olmuyor asla,
> Temin edebilsek; o da bâdî-i belaya,
> Bir yol buna, bir el buna, ey asr-ı tekâmül!
> Artık bu kavim söndü, harap oldu, tezelzül

Alçak tavanlarıyla, kalın perdeleriyle ve hasta sakinleriyle nasıl bir evdi bu? Şaşırtıcı bir şekilde şair bir kadın değil (Terakki Mektebi mezunu ve ilk Türk sosyalistlerinden olan) Kapancı Rasim Haşmet'ti ve ev de eski Dönme geleneğiydi. Dergi de bir grup Kapancı ve Karakaş cemaati üyesinin ortak girişimiydi. Yazarların kendi isimlerini kullanmaktan korkmaları ve kadın isimlerinin arkasına sığınmaları, bu tutkulu genç şairlerin Dönme geleneği hakkındaki eleştirel fikirlerini açıklama konusundaki tereddütlerini yansıtır. *Kadın* dergisinin sahibi Mustafa İbrahim ve editörü de Enis Avni ve Seniha Hikmet mahlaslarını da kullanan Aka Gündüz'dü. Ali Canip, Tahsin Nahid, Mustafa Nermi ve Karakaş Akil Fevzi de dergiye katkıda bulunan isimler arasındaydı. Dergi-

nin bir sonraki sayısında Uzma İradet (Akil Fevzi Koyuncu), Rafiza Hesna'nın duygularını daha da açan "Gizli Marazlarımıza Dair" adlı başka bir şiir yayımladı:

Alçak bu tavan, eski bu ev, hasta, zayıfız;
...
Bir nefsine dünyayı satan kirli ve gaddar
Bir tıynetin üçyüz senelik cilvesidir ki
Altında bugün inliyoruz hâsir ve mübkî
...
Düşmek, çürümek, ölmek eğer istemiyorsak,
Bir tekmede birden yıkalım; çünkü yazıktır,
...
Artık bu muhit öyle çamurlaştı ki lakin
Artık yaşanılmaz, bu siyah perdeyi yırtın.
Artık yüzünü güldürünüz reng-i hayatın;

Bu şiirlerin her kelimesi, 300 asır boyunca etkili olmuş *suskunluk yükü*nün güçlü bir ifadesiydi. Ancak bu duygular cemaat içindeki herkes tarafından paylaşılmıyordu. Gelenek karşıtı ve devrimci belagatından rahatsız olan ortodoks yazarlar, derginin bir sonraki sayısında, Zekiye Hanım ve Makbule Süreyya adları altında, bu şiirlere hararetli bir cevap verdi:

"Alçak bu tavan, eski bu ev, hasta bu sima"
Öyleyse teali ve tedavisine bizler
Cehd etmeliyiz inleyecek, ah edecekken.
...
"Artık bu kavim söndü, harap oldu ve bitti"
Yok yok bu kavim sönmeyecek, sönmeyecektir;
Azminde ebedlerle devam eyleyecektir.

Savunucular, "evi" tamamıyla yıkmak yerine elbirliğiyle onarma taraftarıdır. Bu savunuya cevap veren Uzma İradet, "Gizli Marazlarımıza Dair 2" adıyla, daha yüzleşmeye çağırıcı bir şiir yazdı; şiir derginin 17 Mayıs 1909 tarihli sayısında yayımlanacaktı; ancak yayın kurulu –muhtemelen 31 Mart Vakası'nı ve onun bastırılmasını takip eden siyasal meselelere karşı duyarlılık göstererek– şiiri sansürledi. Şiirde yazar, "on bin vücut-i fersude" (on bin zayıf vücut), "üç asır mağdur / Sefil ve zîk ve siyah bir hayat-ı pür-esrar / Güzâr eden üç avuçluk zavallı insanlar" (üç asırdır

gizlilik ve ıstırap içinde yaşayan bir avuç zavallı insan), "siyah perde", "hasta sima", "çürümüş ruh", "harap olmuş kavim" gibi metaforlar kullanır. Odabaşı tarafından da belirtildiği üzere, şiirlerin eleştirel içeriği dergiden çıkarılmasının esas nedenidir.[151] Nüzhet Haşim, bu şiirlerin, Selanikliler arasında bir karmaşa yaratan derin bir "içtimai maraz"ı işaret ettiğini belirir.[152] Karakaş Koyuncu ile Kapancı Haşmet'in, Dönme "kast"ının Türk toplumuna asimile olması gerektiği fikrinde olduğu aşikârdır. Haddi aştıklarında da İTC akilleri bu "genç insanlara" meseleyi kamusal olarak tartışmak için çok erken olduğu hatırlatmasını yapar. Sonuçta, yayın kurulu şiirleri dergiden çıkarır. Dönme geleneğinin tam olarak kamuda tartışılması için Cumhuriyet'in ilk yılları beklenecektir.

1925'te Bir Selanik göçmeni tarafından yazılan bir mektuptan, 1910'larda Selanik'te devrimci bir Dönme hücresinin varlığını öğreniriz.[153] Belli ki Rasim Haşmet ile Akil Koyuncu yalnız değildir. Bu mektuba göre, bir dizi gelişme, cemaatten ayrılmayı arzulayanları korumayı amaçlayan gizli bir örgütlenmenin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Genç Haşmet ve Koyuncu yanında, yazar, uzlaşmazlık neticesi cemaati terk ettiğini alenen açıklayan İbrahim Efendi; her ikisi de geleneğe saldıran Dr. Saadettin Vedat ile Binbaşı Abdurrahman; geleneğin tamamıyla yok edilmesine inanan askeri tabip Tevfik Efendi; bir Türk'le evlenen ve kızını da bir Türk'le evlendiren başka bir askeri tabip Mazlum Efendi; Mısır'da bir Türk kızıyla evlenen, Topçu ailesinden eczacı Ziya gibi başka isimleri de zikreder. Cemaat büyükleri, cemaati terk ederlerse kendi başlarına yaşayamayacaklarını; terk ettiklerinde ise artık bir daha dönemeyeceklerini söyleyerek onları tehdit eder. Jön Türk Devrimi'nden sonra cemaatten ayrılanları korumak amacıyla gizli bir komite kurulur. Komite, Lule (?) Şeyhi Ömer, karacı subay Nuri, deniz subayı Ziya, jandarma subayı Hilmi, eczacı Şevket, kimyacı Hakkı, gümrük memuru Hüseyin Efendi, (Dönmelerden ayrılmış olan) daha önce ismi zikredilen İbrahim Efendi ve benzeri aydınlanmış kimselerden oluşuyordu. Daha sonra başka gençler de komiteye katıldı ve Dönme cemaatini terk ettikle-

151. Arda Odabaşı, "Kadın Dergisi Üzerine Bazı Notlar ve Basına Yansıyan ilk Sabatayism Tartışması," *Müteferrika*, 37 (2010): s. 83-112.

152. Zikreden Odabaşı, "Kadın Dergisi Üzerine."

153. "Dönmelerin hayatını pek yakından tedkik eden bir karimizin mektubu ve bir teklifi", *Son Saat*, 14 Kasım 1925.

rine dair yemin ettiler. Şeyhi Ömer, yolsuzlukla ve gençler üzerindeki nüfuzunu kötüye kullanmakla suçlanarak komiteden atıldı. Ancak, mektubun yazarı, Balkan Savaşları'ndan sonra Dönme cemaatine en büyük zararı veren şeyin, bu komite olduğu inancındadır. Ne yazık ki böyle bir komitenin büyüklüğünü, etkisini ve hatta varlığını destekleyebileceğimiz başka bir kaynak yoktur. Ancak Dönme cemaati içindeki gerilime bakıldığında, böyle bir gelişmenin olması makul görünmektedir.

Ortodoks ve asimilasyoncu fraksiyonlar arasındaki gerilim, modernleşme ve toplumun giderek daha fazla kozmopolit karakter kazanması nedeniyle, 19. yüzyılın ortasından itibaren, giderek artıyordu. Örneğin, 1881'de Fazlı Necib geleneği ikiye ayırmıştı: âdet-i mezmume ve makbule.[154] Sabiha Sertel'in aktardığına göre de, Dr. Nazım, geleneği yıkmak ve yeni bir kültür yaratmak istiyordu.[155] Lucy Garnett, henüz tamamlanmamış dönüşümü şöyle betimler:

> İster Belgrad'da yeryüzünden kaybolması nedeniyle olsun, isterse de Selanik'i Vardar kapısından terk etmesi nedeniyle olsun, Sabatay'ın o yönden gelmesi beklenmektedir ve son iki asır boyunca her gün, bir Dönme onunla karşılaşmak ve onu selamlamak için gündoğumunda bu yolda beklemektedir. Belgrad ile Selanik arasında demiryolunun açılmasından itibaren, son dönemlerde Mesih'in trenle gelme olasılığı konusunda bir soru ortaya çıkar. Nihayette, denilir ki, kuzey postasının gelmesine yakın, istasyonda her zaman, çok gecikmiş yolcuyu şevkle gözleyen bir Dönme bulunur; onun gelişiyle de, mümin, dünyanın atanmış efendileri tarafından uzun bekleyişleri ve hizmetleri için ödüllendirilecektir.[156]

Eski ile yeni arasındaki gerilim, Yalman'ın anılarında da görülebilir; Yalman, "modern" babası Osman Tevfik ile "geleneksel"

154. Fazlı Necip, "Âdet Hakkında Bir İki Söz", transliterasyon: Cengiz Şişman, *Tarih ve Toplum*, (Temmuz 2002), s. 10.

155. Sabiha Sertel, *Roman Gibi: Anılar*, İstanbul: Cem, 1978, s. 76.

156. Garnettt, Women of Turkey, s. 101. Bu âdetle ilgili olarak, Leon Sciaky, Selanik'te Osmanlı iktidarının sonuna kadar, "yedi kişilik bir delege, yolu gözlemek ve Sabatay Cevi'nin o gün gelip gelmediğini görmek için, her sabah kent kapısına giderdi" der. Bkz. Sciaky, *Farewell to Salonica*, Philadelphia: Paul Dry Books, 2003, s. 147. Kaufmann Kohler de, her cumartesi Yakubiler bir kadın ile çocuklarını, Yakub'u getiren geminin görünüp görünmediğini araştırmak için deniz kıyısına gönderir; ve her sabah da yaşlılar, aynı amaçla ufku araştırır" diye aktarır. Bkz. Kohler, "Donmeh", *Jewish Encyclopedia*, (1905), s. 639. Safi de, Dönmelerin, kent kapısında mesihin ikinci gelişini beklediklerini yazar. Bkz. *Dönmeler Âdeti*, s. 27. Başka bir kaynak ise, "bir gün ata Yakub'un ortaya çıkacağına inanırlar ve cumartesi günü geminin görünüp görünmediğini araştırmak için bir kadın ile çocuklarını deniz kıyısına gönderirler. Her sabah yaşlılar da aynı amaçla ufku tetkik eder" diye yazar. Bkz. *Jewish Daily Bulletin*, 2 Aralık 1932, s. 3.

amcası (Fazlı Necip'in de kayınbabası) Abdurrahman Nafiz'i kıyaslar.[157] Kişilerin kendi içinde de bu gerilim görülebilmektedir. O günlerde üç büyük tektanrıcı dinin inananları arasında, inançlarını modernleşme tecrübesiyle kaynaştırmaya çalışanlar bulunmaktaydı.

Osmanlı örneğinde, bazılarına göre, bilim dini ve inancı yürürlükten kaldırmıştı; bazılarına göre ise, ahlaki/dini değerlerinden sıyrılmış Batılı bilimsel zihniyeti Müslüman bir topluma uyarlamak mümkündü. Namık Kemal, Elmalılı Hamdi Yazır, Ahmet Hamdi Akseki ve Said Nursi, böyle bir stratejiyi benimseyen Osmanlı entelektüellerinden bazılarıydı. Hanioğlu tarafından da gösterildiği üzere, böyle popüler bilimsel bir ideolojinin ortaya çıkışı, Osmanlı entelektüellerini üç kampa böldü. Birincisi, modern Batılı ideolojileri tamamıyla benimsedi ve taraftarlığını yaptı; ikinci, tutucu grup, modernist grubu kendi kültürlerine yabancılaşmakla suçladı; üçüncü grubun –belki de diğer ikisinden daha az dogmatik olan– fikirleri, bu iki "aşırı Batılılaşmış" elit ile "tutucular" arasında bir yerlerde olanlardı.[158] Dönme elitleri de aynı örüntüyü izledi.

Baer "dini aktörler ve toplumsal dönüşüm" konusundaki değerlendirmesinde, Dönmelerin 1923'ten önce sekülerist olmadığını ve faaliyetlerinin seküler milliyetçilikle bağdaştırılamayacağını iddia eder.[159] Daha önce de tartışıldığı üzere, bu tez ortodoks Dönmeler için doğruysa da, toplumu din karşısında "sekülerleştirme"yi amaçlayan bazı pozitivist Jön Türk ve masonlara benzer şekilde, reformcu ve asimilasyoncu Dönmeler için doğru değildir. 19. yüzyılın sonundan itibaren, Dönmelerin, yalnızca mezhepçi kimlikleri açısından değil, aynı zamanda modernlik, aydınlanma ve Batılılaşmaya karşı tavırları açısından da bölündüğünü anlamak önemlidir. 20. yüzyılın başlarında, her bir mezhep içinde, gelenekselci/ortodoks, reformist ve liberal/asimilasyoncu kişiler vardı. Dönmelerin çoğunluğunun, başta bir şekilde hem dini hem de ilerici olan reformistlerden oluştuğunu; devrim, savaş ve yeniden biçimlenen milli kimlikle birlikte, ileriki yıllarda, sarkacın, geri dönülmez bir biçimde ortodokslar aleyhine, asimilasyonculara doğru kaydığını varsaymak, makul görünmektedir.

157. Ahmet Emin Yalman, *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*, İstanbul: Yenilik, 1970.

158. Hanioğlu, *Young Turks in Opposition*, s. 13-14.

159. Baer, *The Dönme*, s. 60-64 ve 79.

Selanik'in "Altın çağı"na elveda

Başka Osmanlı kentlerinde küçük sayılarda Dönmeler bulunsa da, Selanik Dönme cemaatlerinin merkeziydi. Osmanlılar, Balkan Savaşları sırasında, 9 Kasım 1912'de Selanik'i çok fazla direnç göstermeden Yunan ordusuna teslim etti. Asırlardır yaşadıkları sevgili kentlerini terk etmek zorunda kalan Müslümanlar ve Dönmeler için bu, travmatik bir tecrübeydi. Selanik Yunanlılara geçtikten sonra, hızlı Helenleştirme, Birinci Dünya Savaşı, 1917'deki Büyük Yangın ve son olarak 1924'te Türkiye ile Yunanistan arasındaki nüfus mübadelesi, *fin de siècle* Osmanlı Selanik'inin kaderini belirledi ve kenti, eski sakinlerinin hatıralarında bıraktı. Leon Sciaky'nin de belirttiği üzere, Yahudiler için yeni rejimi benimsemek o kadar zor değildi.[160] Ancak bu, Müslümanlar ve Dönmeler için hiç de kolay olmadı.

1912'den sonra Müslümanlar ve Dönmeler, imparatorluktaki veya Avrupa ve Amerika'daki başka kentlere giderek kentten tedricen ayrılmaya başlamıştı. Son Osmanlı belediye başkanı Osman Sait, 1916'ya kadar görevini sürdürdü; ancak diğer belediye ve hükümet görevlerinin çoğu Yunan milliyetçi elitine bırakıldı. Yönetici elit içindeki Türkler 1913'ten sonra tamamıyla görünmez oldu; bu grup içinde sadece birkaç Kapancı Dönme kaldı: banker Mehmet Kapancı, oğlu Namık Kapancı, Ahmet Kapancı'nın oğlu sekreter Firuz Kapancı ve bir tekstil tüccarı olan Mehmet.[161]

Dönmeler, Yunan otoritelerle pazarlık yapmak ve Yahudiliğe dönmek dahil, kentte kalmak için çeşitli girişimlerde bulundular. Eldeki mevcut kanıtlardan, bu çabaların, cemaat temelinde mi olduğu yoksa bireysel girişimlerle mi sınırlı kaldığı açık değildir. Bazıları Başbakan Venizelos'a mektup yazarak, Selanik'in bir Yunan vilayetinden ziyade, refahını sürdürebilmesi için uluslararası bir kent olarak kalmasını önermişlerdir. Bu senaryoda kent, birçok Dönme'nin pasaportunu taşıdığı Habsburg İmparatorluğu'nun mandası altında bağımsız bir kent-devleti olacaktı.[162] Bu öneri Yunan ulus-devleti tarafından reddedildi.

Diğer yandan, cemaatin bazı üyeleri de, mülklerini kaybetmeden kentte kalabilmek için Yahudiliğe dönmeyi talep ederek Yahudi dini otoritelerine yanaştı. Yahudi otoriteleri bu talebi reddet-

160. Leon Sciaky, *Farewell to Salonica*, s. 255.

161. Baer, *The Dönme*, s. 113.

162. Baer, *The Dönme*, s. 112.

ti. 1914 tarihli bir genelgeye göre, İstanbul Başhahamı Dönmelere karşı hâlâ geleneksel Yahudi yaklaşımına sahipti ve onları "ahlaksızlık, cinsel sapıklık, kâfirlik, onursuzluk, samimiyetsizlik, zındıklık, hilekârlık, şarlatanlık, mali yolsuzluk ve etik yoksunluğu" ile suçluyordu.[163] Theodore Bent, 1880'lere kadar geri giden benzeri bir Yahudi tavrın hâkimiyetinden bahseder. Dönmeler hakkında bilgi istediği Haham Nehemiah ile görüşmesinde, haham onlardan, "iğrenç bir halk, unutulması ve zihinden sökülüp atılması gereken bir halk" diye bahsetmiştir.[164] Tarihçi Nehema (1880-1971) hahamların bu lanetlemesini hatırlatarak, Dönmelerin cinsel anarşi içinde yaşadıklarını, eş değiştirdiklerini ve evli kadınlarla ilişki kurduklarını belirtir. Ancak, buna rağmen, Dönmelerin eğitimli üyelerinin kütüphanelerinde Kitabı Mukaddes'in, Talmud'un, Rashi'nin tefsirlerinin, *Şulhan Aruh*'un bulunduğunu da açıklar. Zohar ana referans kaynaklarından olmayı sürdürmüştür ve bazı üyelerinin Zohar'ı ya tamamen ya da kısmen ezberlediği bilinmektedir.[165]

Yahudilerle bu nahoş ilişki, yıllar sonra dahi Dönme hatıratlarında görülebilir. İzmirli Eli Shaul, "eski çıfıt"lar, yani Dönmeler arasından arkadaşlarına dair hikâyeler anlatarak onları, Yahudi bayramlarını kutlayan, Yom Kippur'da oruç tutan, Hamursuz Bayramı'nda mayasız ekmek yiyen ve kendi içlerinde evlenen ilginç bir halk olarak tanımlar. Arkadaşlarından Kuyumcu İsmail'e, kendilerinin Yahudi olduklarını niye ilan etmediklerini ve bu yükten niye kurtulmadıklarını sorduğunda, İsmail, "Selanik'te Yahudi olmak istedik, ancak hahamlar bizi kabul etmedi. Bizden *tevila* (vaftiz) ve *giyur* (tam ihtida) etmemizi istediler. Bütün bunlara niye gerek vardı ki? Herkes bize Dönme diyor. Yahudiliğe tekrar dönmüş olsaydık, bize ne diyeceklerdi? Çifte Dönme!" cevabını verir.[166] Bu dönemde Yahudiliğe dönme konusundaki başarılı olduğu bilinen tek örnek, İstanbul Üniversitesi'nde Siyonist Yahudi öğrencilerle arkadaşlık eden ve 1914'te Kudüs'e göçen Enver adındaki genç bir Dönme'nin çabasıydı. Ancak Cemal Paşa, En-

163. Zikreden Joseph Nehema, *Historie des Israelites de Salonique*, Selanik: Communautè Israelite de Thessalonique, 1935-1978), V: s. 73.

164. Bent, "Peculiar People", s .24-36.

165. Nehama, *Historie des Israelites de Salonique*, VI: s. 49, 60, 73.

166. Zikreden Bali, Scapegoat, s. 185-186. Başka bir Dönme arkadaşı hakkında da Shaul "Hakkı Efendi camiye giderdi; ancak evi Yahudilik hakkındaki kitaplarla doluydu. En samimi yemini, 'Por el Şabat bendiço tenemos'tı (sahip olduğumuz kutsal Şabat adına). Yahudi bayramlarını kutlardı. Yom Kippur'da oruç tutardı ve mayasız ekmek yerdi... Bir gün bana, 'Bütün kalbimizle ve zihnimizle Yahudi'yiz' dedi. Bütün Dönmelerin Yahudi isimleri de vardı" der.

ver vakasını duyunca Enver kentten sürülmüştü.[167] İronik bir biçimde, bir Yahudi rivayetine göre, 1914'te Kudüs'ün askeri komutanı Zeki Bey adında bir Dönme'ydi.[168] Cemal Paşa 1915'te onu azledecek ve yerine Mithat Bey'i atayacaktı.

Birinci Dünya Savaşı ve 1917 Büyük Selanik yangını, (kentin diğer sakinleri gibi) kentteki Dönmelere de zor zamanlar yaşattı. Eski kent merkezini yerle bir eden yangın, Osman Baba'nın evi ile Kadı Abdullah Camisi de dahil, eski Karakaş ve Kapancı mahallelerini neredeyse tamamen yok etti. Yangının nedeni sırla örtülüdür; ancak Yunanlılara da kenti biraz daha Helenleştirme fırsatı verir. Böylece artık harabe halde olan Osmanlı geçmişini, Dönme ve Yahudi unsurlar da dahil, kolayca yok edebilirlerdi. Kentin diğer bölgelerindeki binalar da ya istimlak edildi veya hükümet tarafından satın alındı. Örneğin, Mehmet Kapancı'nın (1893'te mimar Pierro Arrigoni'ye yaptırdığı ve halen Vasilissis Caddesi 108'de bulunan) meşhur konağı, önce ilk Yunan Selanik Askeri Valisi Prens Nikolaos ile eşinin ikametgâhı oldu, sonra Yunan Başbakanı Venizelos'un evi oldu; daha sonra da Yunan Milli Bankası tarafından satın alındı. Birçok yazılı ve şifahi geleneğin aktardığı bilgilere göre 1905'te yine mimar Pierro Arrigoni'nin yaptığı ve şimdi Vasilissis Caddesi 105'te bulunan, Ahmet ve Yusuf Kapancı'nın konağı üç parçaya bölündü: Zemin katında, Ahmet Kapancı'nın Sırp vatandaşı olan oğlu Mehmet oturuyordu; ilk katı İspanyol elçinin evi oldu ve ikinci kat da Anadolu'dan göçen Rum göçmenler tarafından kullanıldı. Mehmet öldüğünde mülküne Yunan devleti tarafından el konuldu (Figür 7.5). Mehmet Kapancı'nın konağı halen Yunan Milli Bankası tarafından bir kültür merkezi olarak kullanılırken, Ahmet ve Yusuf Kapancı'nın konağı da işadamı ve hayırsever Iannis Avdis tarafından satın alınmıştır. Molho ve Hastaoglou'nun da belirttiği üzere, bu evler, Batı Avrupalı ve Osmanlı formlarının cesur mimari sentezini içerdiğinden Dönme zevkine iyi örneklerdir.[169] Günümüzde Kapancı ailesi torunlarından olan ve Türkiye'de yaşayan bazı kimseler bu villalar için Selanik belediyesi nezdinde birtakım hukuki başvurular yapsalar da şimdiye kadar herhangi bir sonuç elde edememişlerdir.

167. Ben-Zwi, *The Exiled and the Redeemed*, s. 127-128.

168. Hemda Ben Yehudah, *Jerusalem; Its Redemption and Future*, New York: Christian Herald, 1918, s. 18-19. Bu anlatıya göre, kentteki Almanlar davranışını eleştirmiş ve "o büyük endişe zamanlarında zamanını eğlenceyle geçirdi. Ona 'Dans Paşa' deniliyordu. Avrupa'da ve Amerika'da yaşadığından, hayranlık uyandırıcı derecede iyi Fransızca ve İngilizce konuşurdu. Yahudi atalarının olduğu ve Dönme hizbine ait olduğu söylenirdi" demişlerdir.

169. Rena Molho ve Vilma Hastaoglou, *Jewish Sites in Thessaloniki*, Atina: Lycabettus, 2009, s. 43-45. Bu iki villa yanlışlıkla Mehmet Kapancı'ya atfedilir. Ahmet Kapancı'nın oğlu Mehmet, ailesine ait evde 1939'a kadar yaşamıştır; ikinci evin Mehmet Kapancı villası olarak bilinmesinin nedeni budur.

1917 Yangını Dönme okulları için de bir yıkım olmuştu. Feyziye Mektebi, Mısırlı ve Kibar ailelerinin desteğiyle, 1923'e kadar farklı bir binada eğitim faaliyetlerini sürdürdü. Terakki mektepleri Birinci Dünya Savaşı sırasında Müttefiklerce zaten işgal edilmişti. 1919'da hükümet ana binayı istimlak edip hastaneye çevirdi. 1913 ila 1924 arasında Yunan Parlamentosu'nun Selanik milletvekili Ömer Dürrü Tesal'ın oğlu Karakaş Reşat Tesal, hatıratında, yangından sonra okullarda bir Dönme ve Türk öğrenci olmanın nasıl da zor olduğunu canlı bir şekilde tasvir eder.[170]

Dönmeler Selanik'teki konumlarını ve mülklerini muhafaza etmek için çok gayret ederken, birçoğu da, işyerleri, kurumlar, okullar, hastaneler, tapınaklar ve benzerleri dahil, yeni Dönme mekânları inşa etme sürecinde oldukları başka Osmanlı kentlerinde, özellikle de İstanbul'da yeni bir hayata başlamıştı. Bazıları, politikada, bakan ve mebus olarak özellikle İTC hükümetinde zaten etkindi. Örneğin, Mehmet Cavid ve Faik Nüzhet [Terem], imparatorluğun son on yılında maliye bakanı olarak hizmet etmişlerdi. İTC Merkez Komitesi'nin önde gelenlerinden Dr. Nazım özel temsilci olarak gayriresmi rolünün yanında, 1913'te Osmanlı gizli servisi Teşkilat-ı Mahsusa'nın kurucu üyelerinden birisi olmuş ve 1918'de maarif nazırlığı yapmıştı. Mustafa Arif [Deymer] (1874-1954), 1918-1919'da dahiliye bakanlığı ve 1921'de de maarif bakanlığı yapmıştı. Mithat Şükrü, yıllarca İTC sekreterliği görevini sürdürmüştü. Dr. Tevfik Rüştü [Aras] Teceddüt Fırkası'nın (1918) ve Türkiye Komünist Fırkası'nın üyesi olurken, Ahmed Emin [Yalman] de 1919'da Wilson Prensipleri Cemiyeti'ne üye olmuştu. İTC'nin karar alma mekanizmalarına Dönmelerin, özellikle de Mustafa Arif, Dr. Nazım ve kayınbiraderi Tevfik Rüştü'nün dahil oluşu, o kadar belirleyici olmuştu ki bazıları, Ermeni tehciri ve 1915'teki kırımı hakkındaki hükümet kararlarındaki anahtar rolleri onlara atfetmektedir.[171] İleride tekrar ele alınacağı üzere, siyasal arenadaki bu artan görünürlük, hem Türkiye'de ve hem de yurtdışında Dönmelere hatırı sayılır bir muhalefetin doğmasına neden olmuştur.

Birinci Dünya Savaşı sendeleyen Osmanlı İmparatorluğu'nun sonunu getirirken Ortadoğu ve Balkanlar'da bağımsız ve yarı-bağımsız ulus-devletlerin ortaya çıkmasına yol açtı. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde peş peşe gelen savaşlar, asırlardır imparatorluğun çe-

170. Tesal, *Selanik'ten İstanbul'a*, s. 40-44.

171. Bali, *Scapegoat*, s. 277-317. Mustafa Arif [Deymer]'in inisiyatifiyle kurulan Savaş Suçları Komisyonu'na göre, 1915 Osmanlı Tehcir Kararı'nın Ermeni kurbanlarının sayısı 800 bindir; bkz. *Vakit*, 15 Mart 1919.

şitli bölümlerinde yaşayan Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler için felaketlere yol açtı. Göç, açlık, salgın hastalıklar, tehcirler ve katliamlar gündelik hayatın bir parçası oldu. Müslümanlar ve Yahudiler Balkan ülkelerinden kaçmış ya da tehcir edilmişken Ermeniler de Anadolu'dan tehcir edildi. 1911 ila 1916 yılları arasında Arap topraklarındaki başka savaşlar ve Milli Mücadele, milyonlarca kişinin ölmesine ve daha fazlasının da yer değiştirmesine yol açtı. 1915 ila 1922 yıllarında yaklaşık 2 milyon Müslüman'ın, 1 milyondan fazla Ermeni'nin, yarım milyon Yunan'ın ve binlerce Yahudi'nin öldürüldüğü tahmin edilmektedir. Bu dönem, bu coğrafyada yaşayan herkes için olağandışı zamanlardı.

1918'de savaş sona erdiğinde ve (Dr. Nazım dahil) önde gelen İTC yöneticileri bir Alman denizaltısıyla Avrupa'ya kaçtığında, Selanik'in Dönme nüfusunun istikbal endişesi iyice artıyordu. Muzaffer İtilaf devletleri (İngiltere ve Fransa), başkent dahil imparatorluğun elde kalan kısmının önemli parçalarını kontrolleri altına almış ve (İtalya ve Yunanistan gibi) küçük müttefiklerinin diğer kısımlarını işgal etmelerine izin vermişlerdi; bu durum, zor şartlarda gerçekleştirilen Milli Mücadele'yle (1919-1922) sonuçlanan Türk Müslüman direnişini tetiklemişti. Bu gelişmeler, Yunanistan'daki Müslümanların ve Dönmelerin ve Türkiye'deki Ortodoks Rumların statüsünü daha da kötüleştirdi. Bazı Dönmeler işgalcilere karşı Türk/Müslüman mücadelesinde yer aldı.[172] Milli Mücadele, Türklerin 24 Temmuz 1923'teki Lozan Antlaşması'yla kabul edilen zaferiyle sonuçlandı ve Türkiye'nin ulus-devlet olarak doğuşuna yol açtı. Uzun barış görüşmeleri sırasında Yunanistan'ı Venizelos ile Kaklamanos, Türkiye'yi de İsmet İnönü, Hasan Saka ve Dr. Rıza Nur temsil ediyordu. Başhaham Haim Nahum, Münir Ertegün, Celal Bayar ve Cavid Bey gibi çeşitli danışmanlar da vardı. Ancak Mehmed Cavid, delegasyonun diğer üyeleriyle, özellikle de İsmet İnönü'yle anlaşmazlığa düşmüş ve İstanbul'a dönmüştü. Orada, Cavid İnönü ile Atatürk'e karşı muhalefeti örgütleme konusundaki siyasal tartışmalara dolaylı olarak katılmış görünmektedir.[173] Lozan Antlaşması, 30 Ocak 1923'te imzalanan, Yunanistan'daki Müslümanlar ile Türkiye'deki Ortodoks Hıristiyanlar arasında nüfus mübadelesini gerektiren bir madde de içeriyordu. Aslında Osmanlılar daha 1914'te geniş çaplı bir barış dönemi nüfus mübadelesi önermiş, an-

172. Örneğin, Kuzguncuk'taki direniş ögütünün kurucuları Kaptan Memduh Bey, Karakaş Hasan Paşa'nın iki tüccar oğlu İbrahim ve Refik Bey ve Bektaşi Ali Nutku Baba'ydı. Bkz. Hüsamettin Öztürk, *İki Devrin Perde Arkası*, İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1996, s. 222.

173. Baer, *The Dönme*, s. 171.

cak fikir Birinci Dünya Savaşı'nı ortamında hayata geçirilememişti.[174] Antlaşmaya göre, İstanbul'daki Rumlar ile Batı Trakya'daki Türkler mübadeleden muaf tutulacaktı. Tam "vatandaşlık" için din şartından vazgeçmeyi amaçladığı halde, ulus-devletin, Osmanlı "millet sistemi"ne benzer şekilde, kişileri ve cemaatleri dini eğilimlere göre gayriresmi bir sınıflandırmaya tabi tutmaya devam etmesi ise, meselenin ironik tarafıydı.[175] Nihayette, Türkiye'de kalan gayrimüslimlerden, kanun önünde eşit şartlar ve sorumluluklarla tam bir Türk vatandaşlığını kabullenmeleri karşılığında Lozan Antlaşması'yla muhafaza edilen cemaat haklarından vazgeçmeleri istendi. Kuşkusuz bu, dini ve cemaatlerinin özerkliklerini muhafaza etmeyi arzulayan Hıristiyan ve Yahudi cemaatinin daha dindar üyeleri için büyük hayal kırıklığına yol açan bir gelişmeydi.

Dönmeler antlaşmanın tarafları tarafından Müslüman kabul edildiğinden, onlar da nüfus mübadelesine tabi tutuldu. Dönmelerin Türkiye'deki, Balkanlar'daki ve Avrupa'daki farklı kentlere iş veya eğitim amaçlı varlığı ve bu kentlere göçü 19. yüzyılda zaten başlamıştı. Örneğin, 1830'lar gibi erken bir tarihte, bir İngiliz seyyah, "İstanbul'daki nezarette Hasan Adjik ile Selanik'teki gümrükte gümrükçü olan kardeşi"nden bahsetmektedir.[176] Osmanlı belgeleri, 1834'te İstanbul'daki çorap tüccarları arasında bazı *Avdeti*lerin bulunduğunu gösterir.[177] Ticarette o kadar etkin olmuşlardır ki aralarından birisi, (Selanikli Motoş Efendizade) Ali Ağa (ö.1877), çorap tüccarları kethüdalığı yapmıştır (Figür 7.6).[178] Dr. Nazım ile bazı başka Dönmeler, 1890'larda İstanbul'da eğitim görmüştür. Ahmet Emin'in [Yalman] ailesi, yüzyılın başlarında İstanbul'a taşınmıştır. 1900'lerde Edirne'de yaşayan çeşitli Dönmeler olduğu bilinmektedir.[179] Aslında bunlardan bazıları, Selanik'e yerleşmek için İzmir, İstanbul veya Edirne'yi terk etmeyen Dönmelerin torunlarıdır. Yine de, 1912 Dönmelerin Türkiye'deki büyük kentlere kitlesel olarak göç etmeye başladıkları yıldır. Örneğin, Şemsi Efendi ile ailesi; Kapancı Tevfik Ehat

174. Fuat Dündar, *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası*, İstanbul: İletişim 2001, s .63-64.

175. Daha fazla ayrıntı için bkz. Soner Cağaptay, *İslam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey*, Londra: Routledge, 2006.

176. Leake, *Travels in Northern Greece*, III: s. 250.

177. BOA, HAT 18700/A Dosya # 318.

178. Sinan Çuluk'a, buradaki resim ile bir önceki belgeyi benimle paylaştığı için teşekkür borçluyum.

179. Hartmann, *Der Islamiche Orient*, s. 185.

ile ailesi; Sabiha Sertel'in babası Nazmi Bey ile kardeşleri Celal ile Mecdi Derviş, 1912'de Selanik'i terk etmiştir. Sertel'in de aktardığı üzere, ailesi İstanbul'da iyi işler bulmuş ve hoş evlerde oturmuşlardır.[180] Faik Nüzhet [Terem] kenti Birinci Dünya Savaşı sırasında terk etmiştir.

Nüfus mübadelesinden kısa bir süre önce, bir mebus ve Faik Nüzhet'in kayınpederi olan Dönme Mustafa Arif [Kenber] (ö. 1941), Yunan parlamenter dostu Gonatas'a bir dilekçe verdi ve Dönmeleri hem kalben ve hem de inanç olarak Yahudi kabul etmelerini ve onların nüfus mübadelesinden muaf tutulmalarını istedi.[181] Yunan parlamenterler meseleyi tartıştı; ancak bu halkın "Türklerden daha tehlikeli" olduğuna ve dolayısıyla mübadele edilmesi gerektiğine karar verdi. Benzeri bir dilekçe Lozan görüşmeleri sırasında Türk delegasyonuna da verilmişti. Türkiye'de "gayrimüslim" meselesinden sorumlu olan Rıza Nur tarafından aktarıldığı üzere, daha sonraları maarif vekili olacak Karakaş Müslihiddin Adil [Taylan] (1881-1944), ona yaklaşarak "Dönme"lerin mübadeleden muaf tutulmasını rica etti. Rıza Nur öneriyi başkalarıyla da tartıştıktan sonra, bunu kabul edilemez ve Dönmelerin çıkarı için de yanlış buldu. "Selanik'te kalmış olsalardı, Yunanlılar onları önce ekonomik ve daha sonra da demografik olarak tahrip ederlerdi" görüşündeydi.[182] İlginç bir biçimde bu kehanet başka nedenlerden dolayı doğru çıktı. İkinci Dünya Savaşı sırasında Naziler Selanik'te sayıları 42 bini bulan bütün Yahudileri toplama kamplarına yolladılar; onlardan sadece 3 bini hayatta kalabildi. Bugüne kadar birçok Dönme, bu "mucize"yi, Sabatay'm asırlar önce vaat ettiği "mesihçi selamet" olarak kabul etmiştir. Türkiye'ye gelmek yerine Yahudi kabul edilip Selanik'te kalsalardı, toplama kamplarına gönderilebilir ve yok olabilirlerdi.

Her iki çaba da Karakaş Dönmeler tarafından yapılmıştır; dolayısıyla –eğer varsa– Yakubi ve Kapancıların bu çabalardaki rolleri merak konusudur. Eğer diğer mezhepler arasındaki asimilasyoncu eğilimleri düşünürsek, nüfus mübadelesini sorgusuz sualsiz kabul ettiklerini tahmin etmek şaşırtıcı olmayacaktır.

İmparatorluğun başka yerlerinde de bazı Dönmeler, bireysel olarak, Yahudi olma taleplerinde bulunmuşlardır. Ben-

180. Sertel, *Annem*, s. 71.

181. *Vakit*, 4 Ocak 1924 ve *İleri*, 6 Ocak 1924.

182. Rıza Nur, *Hayat ve Hatıralarım*, s. xx.



Figür 7.6 – Mezar taşı: Kethüda Motoş Efendizade, Bülbülderesi Mezarlığı, İstanbul. Sinan Çuluk'un izniyle.

Zwi, İstanbul'un işgali (1918-1923) sırasında Müttefikler'in karargâhlarındaki bazı pozisyonlara azınlıkların üyelerini atarken bazı Dönmelerin, Yahudi oldukları iddiasıyla, iş için başvuruda bulunduğunu aktarır. *Jewish Bulletin*'e göre, Müttefikler "saf Yahudi kökenli olduklarını, dışardan evlenmediklerini ve saf bir Yahudi ırkı olarak kaldıklarını" kabul etmiş, lakin başvurularını reddetmiştir. İronik bir biçimde, Türkiye'den tehcir edilmeden önce, yakın bir zamanda Hıristiyanlığa dönmüş olan kripto-Hıristiyan Kromlular da, Osmanlı otoritelerine Müslüman olduklarını söyleyerek ricacı olmuş, ancak bu rica da reddedilmiştir.[183]

Her şeye rağmen, Dönmeler 1924 nüfus mübadelesine kadar Selanik ekonomisinde faal olmayı sürdürdü. Ancak Lozan Antlaşması onlara her şeyi bırakmaları dışında bir seçenek bırakmadı. Bu artık tamamen Türkiye'ye göç etmek demekti. Sadece Arnavut, Yunan, Sırp ve Avusturya vatandaşı olabilen bir avuç Dönme Selanik'te kaldı. Gerisi için, 1492'de atalarının İspanya'dan kovulmasını hatırlatan kitlesel göç, 1924'te gerçekleşti.

183. Deringil, *Conversion and Apostasy*, s. 138.

8

İmparatorluktan ulus-devlete

Modern Türkiye'de yeniden iskân

Dönmelerin Türkiye'ye gelişinden kısa bir süre önce, Türk elitleri, dönemin diğer milliyetçilerine benzer şekilde, "yeni bir ülke", "yeni bir vatandaş", "yeni Türk" ve "yeni bir birey" tasarlamıştı. Müslüman veya gayrimüslim fark etmeden, yeni vatandaşın geçmişle bağlarını koparması ve güçlü bir milliyetçi, sekü ler bir dünya görüşü kazanması beklenmekteydi. Asimilasyoncu bir Türk Yahudisi olan, Abraham Galante'nin, *Vatandaş, Türkçe Konuş!* adlı kitabının başlığına yansıdığı şekliyle, Türkleştirme yeni Cumhuriyet'in temel ilkesi oldu.[1]

Dönmeler için yeni bir mekâna yerleşmek travmatik, ancak üstesinden gelinebilecek bir tecrübe olmalıydı. Onlar için İstanbul ve İzmir, tamamıyla yabancı topraklar değildi; çünkü oraları da zaten iş ve aile bağlantıları vardı. Teolojik bakış açısından bakıldığında, yeni yurt yeni bir Kutsal Toprak'a dönüşebilirdi; çünkü Sabatay'a inananlar, mesih gelene kadar "bir *maamin* nereye ayağını basarsa orası kutsal toprak olur" fikrindeydi.[2]

Ancak, yeni milli kimliğin dışlayıcı doğası, hem fiziksel ve hem de psikolojik düzeyde devlet ile birey arasında şiddete dayalı bir ilişkinin doğmasına yol açtı. Neyzi, Cumhuriyetçi kimlik politikalar tarihinin, "sessizleştirme, saklama, gizleme ve asimilasyon" tarihi olduğunu haklı olarak işaret eder.[3] Bu şiddet insanları, bireysel tarihlerini unutmaya ve geçmişlerini sak

1. "Türkleştirme" politikaları için bkz. Rifat Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İstanbul: İletişim, 1999.

2. Bu fikrin tartışması için bkz. Cengiz Şişman, *Transcending Diaspora: Studies on Sabbateanism and Dönmes*, İstanbul: Libra, 2016, Giriş.

3. Leyla Neyzi, *Ben Kimim*, İstanbul: İletişim, 2004, s. 9.

lamaya zorlamıştır. Yurddaş'ın da vurguladığı üzere, Dönmeler uzun yıllar boyunca özel kimliklerini saklı tutmuşlardı ve onlar için yeni Türk kimliğini benimsemek görece daha kolaydı.[4] Ancak yine de bu dindar Dönmelerin *suskunluk yükü*'nü başka bir açıdan daha da ağırlaştırmıştı. Dönmeler geleneği aşan bir milli kimlik vaat ettiği için kendilerini Kemalizm'le özdeşleştirdiler. Ancak, yeni kimliğin Müslüman mirasına ve Türk ırkına indirgenmesi, farklı tarihlere ve kimliklere sahip kişilerin kökenlerini gizlemelerine yol açtı.[5] Geçmişin bastırılması, korku ve gerilim eşliğinde, uzun vadede bir hatırlama endişesi yaratacaktı.

Lozan Antlaşması'na göre, Türkiye, herhangi bir dinin mensubunun, "kamu düzeni veya ahlaki standartlar"la çatışmadığı sürece, ibadetlerini yerine getirmesine imkân tanıyacaktı. Teoride bu, gizli dinlerin uygulanmasının kabul edilmesi anlamına geliyordu. Hatta 1856'daki Islahat Fermanı'ndan sonra, bu yeni şartlar, gizli cemaatlere, asli inançlarını terk etmek veya bunlara geri dönmek için yeni bir fırsat sunuyordu. Ancak, pratikte, modern Türk ideolojisi, şahsi inançların özel alanlarını dahi, seküler ve milliyetçi gündemine göre dönüştürmenin yollarını aradı. Bu yeni baskıcı atmosferde, ortodoks, reformcu ve liberal Dönmeler için, *suskunluğun yükü* farklı nedenlerle devam etti.

Dönme elitleri modern Türkiye'nin kurulması sürecinde birçok önemli mevkide rol aldıklarından, Dönme kimliği, ilk kez, hem cemaat içinden hem de dışından açıktan açığa sorgulanmaya başladı. Gazete ve dergilerdeki hararetli tartışmaların sonucunda Dönmeler, birçok başka din ve ırk gibi, yeni milli ve seküler Türk kimliğini kamusal olarak kabul etti. Ancak içten içe, ortodoks, reformcu ve asimilasyoncu damarlar arasındaki yoğun çekişme, her bir mezhebin üyelerinin, ya "etnik ve dini Yahudi" kimliğini veya sadece "etnik olarak Yahudi" kimliğini muhafaza etmeye sürükledi. 20. yüzyılın ilerleyen safhalarında, mezhepleri arasındaki ayırt edici çizgi, artık Yakubi, Karakaş veya Kapancı olarak değil, ortodokslar ve asimilasyoncular şeklinde değişmeye başladı.

4. Aslı Y...ddaş, "Meşru Vatandaşlık, Gayri Meşru Kimlik? Türkiye'de Sabetaycılık", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi (Boğaziçi Üniversitesi, 1991). Tezini ve tezinde yer vermediği görüşme notlarını benimle paylaştığı için Aslı Yurddaş'a müteşekkirim.

5. Leyla Neyzi, "Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity, and Subjectivity in Turkey", *Comparative Studies in Society & History*, 44: 1 (2002): s. 137-158.

Dönme *Altneuland*'i: Türkiye

Yeni Türk elitinin milleti saflaştırma ve tektipleştirme emeli, sistematik olarak 1923-1924'teki nüfus mübadelesi aracılığıyla uygulamaya konulmuştu. Dönmelerin göç ettiği yeni Türkiye, aslında bazıları için asıl memleketleriydi, zira pek çoğu vakti zamanında İzmir'den, İstanbul'dan ve Edirne'den Selanik'e gitmişlerdi. Ancak şimdilerde bu yeni-eski yurtta (*altneuland*) birçok şey kökten değişmişti. Nüfus mübadelesinden sonra, Türkiye'nin nüfusu 13 milyon civarındaydı ve yüzde 90'ından fazlası Müslüman'dı; Birinci Dünya Savaşı'ndan önce ise buraların Müslüman nüfusu yüzde 80 civarındaydı. Lozan Antlaşması'na göre, Milletler Cemiyeti, mübadeleyi denetlemek için, dört Yunan, dört Türk ve üç de Avrupalıdan oluşan, Muhtelit Mübadele Komisyonu adı altında bir komisyon kuracaktı. 8 Ağustos 1923'te Dönme Tevfik Rüştü [Aras] Türk delegelerinin başkanı olarak seçildi; Dönme Mustafa Arif [Deymer] de, Türk Kızılay'ının temsilci delegesi yapıldı.[6] Komisyon çalışmalarına 7 Ekim 1923'te başlarken fiili mübadele kasımda başladı ve Ekim 1924'e kadar sürdü. Yunanistan'a gidecek yaklaşık 1 milyon 400 bin Ortodoks Hıristiyan karşılığında gelen 400 bin Türk muhaciri Türkiye'de sekiz farklı bölgeye yerleştirildi. İmar ve İskân Bakanı Mustafa Necati'nin talebi üzerine bunlara daha sonra iki bölge daha eklendi. (Mustafa Necati'nin yerine 26 Mart 1924'te Celal [Bayar] getirilecekti.)

1923 yılın Kasım ortası ile Aralık sonuna kadar, Dönmelerin ağırlıklı olarak yaşadıkları Selanik ile çevresinden 50 bin kişi göç etti; Temmuz 1924'te bu sayı 100 bine çıktı. Drama ve Kavala bölgesinden daha çok tütün işleriyle meşgul olan 30 bin kadar kişi, Birinci Bölge'ye, yani Samsun'a yerleştirildi. Zeytuncu, Drama, Kavala ve Selanik'te tütünle meşgul olan 5 bin, bahçıvanlık ve tarımla meşgul olan 20 bin ve zeytincilikle meşgul olan 40 bin kişi de, Beşinci Bölge'ye Manisa, İzmir, Menteşe, Denizli ve civarına yerleştirildi. Dönme muhacirlerin çoğu, İstanbul, İzmir, Ankara, Manisa, Denizli, Muğla, Bursa, Balıkesir, Samsun, Antalya ve Giresun gibi farklı kentlere yerleştirildi. Birinci veya ikinci nesilde, bunların çoğu, daha sonra İstanbul ve İzmir'e yerleşti. Bu dönemde Dönme muhacirlerin tahmini sayısı, 12 bin ila 15 bindi. Üsküp,

6. Diğer Türk delegeler ise, Erzincan Vekili Hamdi [?], Dr. Ömer Lütfü Bey ve Mehmet Esat [Atuner]. Komisyon başkanı, İspanyol General Dolara'ydı. (İkinci Dünya Savaşı sırasında başbakan olan) Şükrü Saracoğlu ise 1926'da Türk delegasyonunun başkanı oldu.

Manastır, Tırhala, Serez veya Girit gibi diğer Balkan kentlerinden gelen Dönmeler ile nüfus mübadelesinden önce zaten Türkiye'de yerleşmiş bulunan Dönmeler, bu sayıya dahil değildi.[7] Muhtemelen Selanik'te kalmanın bir yolunu hâlâ bulabilecekleri umuduyla, Dönmelerin çoğu, kenti terk etmek için 1924 yılının yazı ve sonbaharına kadar bekledi. Önce Karakaşlar (örneğin, Kibar, Balcı, Karakaş ve Şamlı aileleri), sonra Yakubiler ve son olarak da Kapancılar (örneğin, Mehmet, Yusuf ve Ahmet Kapancı'nın ve Duhani Hasan Akif'in aileleri), Selanik'ten ayrılarak İstanbul'a yerleşti.[8]

Nüfus mübadelesi, planlamacılarının öngördükleri gibi düzgün ilerlemedi. Muhacirler tarafından kaleme alman birçok eser, asırlardır oturdukları yerlerden koparılıp yabancı bir yere yerleştirilen Yunanlı ve Türklerin trajik hikâyeleriyle doludur. Dil engeli, kötü planlama ve yolsuzluk, travmatik durumu daha da kötüleştirdi. Kötü hijyenik şartlar, salgın ve bulaşıcı hastalıklar nedeniyle ölüm oranı yüksekti. Muhtelit Mübadele Komisyonu'nda çalışan Ömer D. Tesal, Yunanlıların 1912'den beri Selanik'teki Türk azınlığa kötü davrandıklarını ve onları yıldırmaya çalıştıklarını; bu kötü davranışların mübadele sırasında daha da arttığını aktarır.[9] Oğlu Reşat'ın hatıraları da, mübadele sırasında yaşadıkları trajedileri anlatır.[10] Ailesinden bazıları Selanik muhaciri olan bir aile dostum, asi ruhlu bir adam olan büyükbabasının muhacirleri taşıyan gemideki kötü davranışlar ve berbat koşullar nedeniyle bir isyana neden olduğunu, dolayısıyla İzmir'de indirilmeleri gerekirken, itaatsizliği nedeniyle, ailesinin cezalandırıldığını ve Antalya'nın doğusundaki Lara'ya gönderilerek kendilerine bir bataklığın kenarında yer gösterildiğini aktarmıştı. 5 Ekim 1924 tarihli bir Yunan gazetesine göre de, Karadeniz bölgesine gitmek istemeyen 1200 kadar Dönme, otoritelere isyan etmiş ve gemiyi İstanbul'a yanaştırmayı başarmıştı.[11]

Her iki taraftan muhacirler de, anlaşma gereği, yanlarına taşı-

7. Örneğin, *Jewish Bulletin*, İstanbul'da 15 bin "Donmeh" olduğunu belirtir. Bkz. *Jewish Daily Bulletin*, 2 Aralık 1932, s. 3.

8. Baer, *The Dönme*, s. 152

9. Ömer Tesal, "Türk-Yunan İlişkilerinin Geçmişinden bir Örnek: Azınlıkların Mübadelesi", *Tarih ve Toplum*, 9: 53 (1988): s. 46-52.

10. Tesal, *Selanik'ten İstanbul'a*, s. 66-68.

11. Zikreden Orhan Türker, *Selanik'ten Thessaloniki'ye Unutulan Bir Kentin Hikâyesi 1912-2012*, İstanbul: Sel, 2012, s. 54.

nabilir mallarını alabileceklerdi. Gayrimenkullere gelince, bir liste hazırlayacaklar, Türk ya da Yunan makamlara onaylatacaklar ve göç ettikleri yerlerde aynı değerde benzeri bir mülk alacaklardı. Baer'in gösterdiği gibi, bazı Dönme aileler, o kadar zengindi ki mülklerin kaydedildiği dilekçe formlarına birkaç ayrı sayfa eklemeleri gerekmişti. Örneğin Karakaş Mehmet Şevket, Mehmet Nazif ve Süleyman Sıtkı [Dilber] dilekçeye, dükkânlar, ticari binalar ve fabrikalar dahil, altı sayfa ilave etmişlerdi.[12] Benim de bazılarını inceleme fırsatı bulduğum bu dilekçelerden Ankara Cumhuriyet arşivlerinde binlercesi mevcuttur; ancak bu dilekçelerde istenilenlerin ne kadarının yerine getirildiği şüphelidir. Muhtelit Mübadele Komisyonu'nda güçlü bağları olan veya büyük kentlerde aileleri bulunan Dönmeler, İstanbul ve İzmir'e emin bir şekilde transfer gerçekleştirebilmiş ve değerli mülkler elde edebilmişlerdi. Örneğin, bir önceki Selanik Belediye Başkanı Ahmet Hulusi'nin oğlu Fahri Talman, Söke çayırlarından geniş bir arazi almış ve bu nedenle "Söke Çayır Ağası" diye tanınmaya başlamıştır.[13] Gökaçtı, Muhtelit Mübadele Komisyonu'nda bağlantıları olanların, bazen sahte belgelerle, Anadolu'da iyi yerler aldıklarını dahi iddia eder.[14] Reşat Tesal da, İstanbul'daki metruk mülklerin, sistemin nasıl çalıştığını bilen birkaç aile tarafından elde edildiğinden şikâyet eder.[15] Ancak, genel olarak bakıldığında, Dönme sözlü geleneği, Dönmelerin çoğunluğunun nüfus mübadelesinde vaat edilenleri alamadıkları hakkında hikâyeyle doludur ki sanırım bu diğer mübadiller için de doğrudur.

İzmir bölgesinde Dönmeler Karşıyaka, Bornova, Alsancak ve Konak gibi ilçeleri tercih etti. İstanbul'da ise Karakaşlar ilk yıllarda daha çok Bakırköy, Bayezid ve Sultanahmet bölgelerine yerleşti. Bakırköy'de zengin bir adamın evinde bir Karakaş "sinagog"unun bulunduğuna inanılmaktadır.[16] Tapınakta Osman Baba'nın mumdan heykelinin veya mumyasının bulunduğuna da inanılmaktadır. Birkaç yıl öncesine kadar Bakırköy'de yaşayan müteveffa bir Kapancı beyefendisi, bana, ilçede hatırı sayılır sayı-

12. Baer, *The Dönme*, s. 53.

13. Tanman Söke'de 23 bin dönüm araziye sahipti. Önce kuzeni Nazlı ile, daha sonra da 1937'de bir sufi şeyhinin kızı Saffet'le evlendi. Selami, Ahmet Hulusi ve Baha adında üç oğlu vardı. Baha Tanman günümüzün meşhur sanat tarihçilerindendir.

14. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Mehmet Gökaçtı, *Nüfus Mübadelesi*, İstanbul: İletişim, 2003.

15. Tesal, "Turk Yunan İlişkileri."

16. Münib Engin Noyan, *O-ma*, İstanbul: Birun, 1999, s. 245-246.

da bir Kapancı grubunun yaşadığını söylemişti. Ancak, genel olarak, Kapancılar ile Yakubiler, ilk yıllarda dağınık bir şekilde yaşarken, daha sonraları Nişantaşı, Şişli, Teşvikiye ve Kuzguncuk gibi semtlere yerleşmişlerdir. Onları Teşvikiye ve Şişli semtlerine çeken nedenlerden birisi, Selanik'teki Yeni Cami'yi andıran Şişli ve Teşvikiye camilerinin varlığıdır. Teşvikiye Camii'nin bodrumunun 1980'lere kadar özel cenaze törenleri için kullanıldığı iddia edilmektedir.[17] O zamandan beri ortodoks Dönmelerin cenaze merasimleri evlerde, mümkünse özel toplanma evinde yapılmaktadır ve cenazeler daha önceki bölümde bahsedilen özel aile mezarlıklarına gömülmektedir.

Dönmeler Türkiye'ye geldiklerinde, okullar, hastaneler (Teşvikiye Sağlık Evi), tapınaklar, toplantı evleri ve şirketler dahil, selefleri tarafından kurulmuş mevcut kurumları genişlettiler ve yenilerini ihdas ettiler. Eminönü, Sultanahmet ve Sultanhamam, birçoklarının çalıştıkları yerlerdi. Örneğin Kibar Ali ile oğullarının Eminönü'nde madeni eşyalar ve hırdavat dükkânı varken, Mehmet Balcı Kardeşler'in dükkânı da Sultanhamam'daydı; ticaretlerini geniş aile çerçevesinde yürütenler de vardı (Karakaş, Kibar, Dilber ve Balcı aileleri).[18] Bezmen, Kapancı, Kibar ve İpekçi ailelerinin uluslararası ekonomik bağları büyümeye devam ediyordu; bu da, Dönme ailelerinin çoğunun, yeni çevreye hızla ve başarılı bir şekilde uyum sağladığını gösteriyordu.

Mezheplerin toplantı evleri, okullar ve mezarlıklar gibi açık ya da gizli kurumları hâlâ ayrı ayrı olabiliyordu; ancak mezhepler arasındaki dini ve toplumsal sınırlar yeni karma mahallelerde giderek ortadan kalkmaya başladı. Farklı gruplar arasında evliliklerin sayısı artsa da bu ortodoks Dönmeler için halen bir sorundu. Önemli bir Yakubi ailesinin torunlarından birisi, bana, büyükbabasının Karakaş Mehmet Cavid'in kızıyla evlenme teklifini, "onların fikirleri bizimkinden farklı" diyerek reddettiğini söylemişti. Uzun vadededede Dönmeler, ya da sonraki daha popüler adı ile Selanikliler, ağırlıklı yaşadıkları mahalleler (Kemer Country evleri gibi yeni yaşam alanları dahil), gittikleri okullar, devam ettikleri kulüpler sayesinde hem hayatta kalma ve hem de dayanışma ve sosyalleşme mekanizmasını doğal olarak devam ettirdiler.

17. Dıştan bakıldığında (1854'te inşa edilen) Teşvikiye Camii'nin neo-barok üslubu, Selanik'teki Yeni Cami'yi hatırlatmaktadır; ama içerisi tamamıyla farklıdır. Mihrap üzerine konulan ayet de camilerin çoğunda yazılan mihrab ayeti değil (Ali İmran, 27) başkasıdır: "O [Zekeriyya] mihrapta namaz kılarken melekler ona seslendi" (Ali İmran, 39).

18. Baer, *The Dönme*, s. 191.

Modern Türkiye'nin kurucu elitleri olarak Dönmeler ve Mustafa Kemal [Atatürk]

1920'lerin başlarında Dönmeler ve Mustafa Kemal'in sözde Dönme kökeni hakkındaki tartışmalar Türkiye'nin sınırlarını aşmış. Mesela 1919'da *New York Times*, Dönmeler hakkında kısa bir makale yayımlayarak, "Dönmeler bir kriptografik-Yahudiler hizbiir, kabalistik, hayalci ve mistik Sabatay Zebi'nin takipçilerinin tonlarıdır, daha çok Selanik'te yaşarlar... Üç gruba bölünmüşlerir... Bu grupların önceki üyeleri birbirleriyle evlenmezlerdi... Anak yakın zamanlarda, çaba karma evlilikler yapma yönünde... lahamları, Kutsal Metinler konusunda eğitimli olmanın yanında, abala'da da yetkindir ve kutsal dil olarak kabul ettikleri Yahudispanyolcasını anlarlar" diye yazıyordu.[19] Mustafa Kemal hakkındaki söylentiler o yıllarda da uluslararası dolaşıma girmeye başlamıştı. Londra'da yayımlanan *The Times*, 1920 yılında "Bazılarınca elanikli Yahudi kökenli olduğu söylenen Mustafa Kemal, Milliyetçi harekete Haziran 1919'da katıldı" diye yazıyordu.[20] İşin ilginç arafı Mustafa Kemal'le ilgili bu tür söylentilerin yer aldığı bu kaar erken tarihli herhangi bir Türkçe kaynak yoktur elimizde.

Amerikan Göçmen Hizmetleri'nden 1922 tarihli ilginç bir belge, Mustafa Kemal'in Dönme kökenli olduğu iddiaları hakkında aha fazla ayrıntıya girer.[21] O yıllarda Amerika'ya göç eden herkes bir süreliğine sınırda tutulur ve orada kendisi ile uzun mülakatlar yapılır ve bunlar kaydedilirdi. İşte böyle bir kayda göre, Türkiye'den göç etmiş bir Ermeni olan Doktor Kalaidjian (Kalaycıyan), Amerikan göçmen memurlarına Türklerin nasıl karma ir ırka ait olduklarını anlatırken "Mustafa Kemal Paşa, Muhammedi olmuş bir İspanyol Yahudisi'dir. Babası, Yahudi'ydi, Yahudi dönmesiydi. Kemal Paşa şimdi bir Muhammedi'dir, ancak kaı söz konusu olduğunda, bir İspanyol Yahudisi'dir. Mavi gözlü ve çık saçlıdır. Onda Türklükten herhangi bir iz yoktur" diyordu. k, etnisite ve din hakkındaki uzun bir tartışmadan sonra, görevona "Türklerin mevcut yöneticisinin kökeni ve ırki karakteri" akkında tekrar sorduğunda, Kalaycıyan, "Bu ülkede bir Türk tafından yazılan bir makale var bende; bu makalede deniliyor ki

). "A Strange Sect in Salonici", *New York Times*, 26 Ocak 1919.

). "The Break-up of Turkey", *Times History of the War*, 21, Londra: The Times, 1920, s. 433.

I. *Admission of Near East Refugees, Hearing before the Committee on Immigration and Naturalizati, House of Representatives.* Sixty-Seventh Congress. Fourth Session. 15, 16 ve 19 Eylül 1922. Serial 1-C Vashington, DC: Government Printing Office, 1923), s. 148-149.

Mustafa Kemal, Yahudi kökenlidir, Selaniklidir ve Selanik'te, Jön Türk hareketi içinde hayli belirgin olan Kemal Paşa ve diğerleri gibi iyi birçok Muhammedi vardır. Onlara daha çok 'durnemat', yani dönmüş denilir. Yıllar önce dönmüşlerdir, ne var ki, tıpkı Ermeniler gibi, başka bir kandandır, ama dönmüş ve Muhammedi olmuşlardır. Türkiye'de Muhammedi olduktan sonra, milliyet ırka değil, dine dayanır. Bugün Muhammedi olmaya karar versem, beni Muhammedi değil Türk diye adlandırırlar." Kalaycıyan ifadesinin sonunda, "Herkes Mustafa Paşa'nın Yahudi kökenli olduğunu bilir" diye tekrar eder. Kalaycıyan'ın bahsettiği böyle bir Türkçe makale var mıdır; yoksa kendi söylediklerini daha inanılır kılmak için mi söylemiştir, belli değildir.

Bu konuşmadan yalnızca bir ay sonra, *Literary Digest*'te, Mustafa Kemal hakkında, "Soy Olarak İspanyol Yahudisi, Doğma ve Yetiştirme Olarak Ortodoks Müslüman" altbaşlığını taşıyan kısa bir makale yayımlanır.[22] Mustafa Kemal'i "Yakındoğu'nun Napoléon'u" olarak adlandıran yazar, makalesini, (New York'taki) *North American Newspaper Alliance* tarafından yayımlanan Achmed (Ahmed) Abdullah ve Leo Anavi'nin gözlemlerine dayandırır. Ne yazık ki söz konusu makaleyi bulamadım; ancak yazarlarının hayli ilginç olduğunu keşfettim. Achmed Abdullah, karma bir Afgan-Rus ailede doğan Alexander Nicholayevitch Romanoff'tan (1881-1945) başkası değildi. Babası Grand Dük Nikola Romanoff, Rus Çarı II. Nikola'nın kuzenlerinden biriydi; annesi Prenses Nurmahal Durani de, Afganistan emirinin kızıydı. Müslüman olarak yetiştirildikten sonra, Hıristiyanlığa dönmüş ve 1920'lerde Amerika'ya göç etmişti. Ünlü bir romancı, hikâyeci, oyun yazarı ve *Chicago Daily News*'ın editörüydü. Eğitimini Oxford'da aldıktan sonra, Britanya Hint ordusunda bulunmuş; daha sonra Balkan Savaşları sırasında da albay rütbesiyle bir Britanya casusu olarak Türk ordusunda hizmet etmişti. Eserleri arasında, daha sonra film olarak çekilen, meşhur romanı *Bağdat Hırsızı* da vardı. Anavi ise, Türk ordusunda yüksek rütbeli bir subayın oğluydu. 1922 Eylül'ünde bu iki ilginç adam, Mustafa Kemal'in evinde bir akşam yemeğine katılmış ve Doktor Kalaycıyan'ın görüşmesinden on gün kadar önce, 28 Eylül 1922'de gözlemlerini yayımlamışlardı.[23] Yazarlara göre, "gece hayli neşeli ve kozmopolit"ti. Paşa da "uzun, hâlâ genç, iyi görü-

22. "A Sort of Man Mustafa Kemal Is", *Literary Digest*, 75:2 (14 Ekim 1922): s. 50-52.

23. Achmed Abdullah, "The Rise of Mustapha Kemal Pasha from Obscurity", *Bridgeport Telegram*, 28 Eylül 1922, s. 4.

nümlü, dar kalçalı, geniş omuzlu"ydu, "İspanyol-Yahudi atalarını anımsatan hüzünlü gri renkli gözleri vardı." İki yıl sonra, halifeliğin kaldırılmasının hemen akabinde, Mustafa Kemal hakkında, *American Jewish Year Book*'ta başka bir makale yayımlandı:

> Türkiye'de Halifeliğin kaldırılması, Anadolu'da ve diğer Muhammedi ülkelerde büyük bir Yahudi-karşıtı propagandanın başlangıç noktası oldu. Kafkasya ve Anadolu'da yayımlanan gazeteler, ataları Sabatay Zebi mezhebine ait olan, Dönme diye bilinen Türklerin, Hilafetin kaldırılması için uğraştıkları ve benzer şekilde Yahudi kökenli olan Mustafa Kemal Paşa'nın destekçileriyle birlikte, Halifeliğin kaldırılmasını sağladıkları şeklinde, Yahudilere saçma suçlar yüklediler.[24]

Bu haberler, Mustafa Kemal'in kökenine dair iddiaların, yalnızca onun aşırı sekülerleştirmeci çabalarından rahatsız olan İslamcılar tarafından tartışılmadığını, aynı zamanda Türk Devrimi'nin tartışılmaz lideri olmadan önce çeşitli çevrelerde de söylenti halinde dolaştığını gösterir. Mustafa Kemal hakkmdaki bu tür söylentiler neden bu kadar erken denecek bir zamanda uluslararası boyutta ortaya çıkmıştır? Bu kitap Mustafa Kemal'in kökenini derinlemesine tartışmak için uygun bir yer değildir; ancak bu konunun halen, onu sevenlerce de sevmeyenlerce de sürdüğünü söylemek yeterli olacaktır. Mustafa Kemal'in sözde dönme kökeni ile ilgili iddialar bazılarına göre, (gerçekten doğruysa) Şemsi Efendi mektebine gitmesi; 1911'de Tel Aviv'de Itamar Ben-Zwi ile buluştuğunun ve bu buluşmada Yahudi duası *shema israel*'i okuduğunu iddia etmesi; muhtemelen Dönme kökenli Latife Hanım'la evliliği ve (Nuri Conker gibi) Dönmelerle arkadaşlığı; annesi ve babası ile olan muğlak ve de gerilimli ilişkisi ve ölene kadar bu meseleler hakkındaki sessizliği gibi unsurlara dayanır. Mustafa Kemal'e on iki yıl hizmet eden Cemal Granda'ya göre, Mustafa Kemal bir gün şöyle demiştir: "Benim için de bazı kimseler –Selanik'te doğduğumdan– Yahudi olduğumu söylemek istiyorlar. Şunu unutmamak lazımdır ki, Napoléon da Korsikalı bir İtalyan'dı. Ama Fransız olarak öldü ve tarihe Fransız olarak geçti. İnsanların içinde bulundukları cemiyete çalışmaları lazımdır."[25] Benzer şekildeki anlatılara ve rivayetlere dayalı olarak –kapalı kapılar ardında, elbette– Dönmeler ve Yahudiler onunla övünürken ve "bizdendi" diye iddia ederken, İslamcılar da onu radikal

24. Zikreden Bali, *Scapegoat*, s. 241

25. Cemal Granda, *Atatürk'ün Uşağının Gizli Defteri*, İstanbul: Kent, 2012.

bir İslam karşıtı diye suçlamayı ve "onlardandı" diye iddia etmeyi sürdürüyor. Türkiye'de kimlikler üzerinden siyaset üretilmeye devam ettikçe, Atatürk'ün aile kökeni hakkında da tartışmalar devam edecektir. Ancak, halihazırdaki bilgimiz, bu mesele konusunda bir neticeye ulaşmak için yetersizdir.[26] Ne var ki, Mustafa Kemal ile benzeri zihniyetteki müttefiklerinin kuracakları seküler ulus-devlet, Dönmeler için yeni bir yurt olacaktı.

Yeni "ideal" yurttaşlar ve gizli kimlikler

Dönme varlığının tarihsel merkezini terk etme ve yeni bir "kutsal" mekâna yerleşme macerası, Türkiye'de ve yurtdışında Dönme kimliği hakkında yeni bir dizi tartışmayı tetikledi. Bazı Dönmeler yeni ulus-devlette "gizli kimlik"lerini muhafaza edip etmemeyi tartışırken, bazı Türkler de onların hem İslam'a ve hem de Türkiye'ye sadık olup olmadıklarını sorgulamaya başladı. İçeride ve dışarıda devam eden bu tartışmalar, Türkiye Cumhuriyeti'nde Dönmelerin geleceğini şekillendirdi. Nihayette hepsi kamusal düzeyde "itibarlı" seküler Türkiye vatandaşı olurken, bazıları özel hayatlarında etnik ve dini gizli kimliklerini muhafaza etti, bazıları da yeni Türk toplumuna değişen derecelerde asimile oldu. Ortodoks, reformcu ve asimilasyoncu eğilimler, asimilasyona karşı artan bir eğilimle, var olmayı sürdürdü.

Acaba Cumhuriyet'in ilk yıllarında Dönmeler, kimlik ve sadakat açısından diğer etnik veya dini gruplardan neden daha fazla ilgi odağı olmuşlardı? Anadolu'nun değişik yerlerinde gizli-Ermeniler ve Hıristiyanlar vardı, ancak onlar aynı derecede tartışma konusu olmuyorlardı. Örneğin, varlıkları Dönmelerinkiyle çarpıcı benzerlikler taşıyan ve Patriyotlar (ya da Vallahiler ki bu adın, onlara 'vallahi' kelimesini sık sık kullandıklarından dolayı verildiği söylenir) olarak adlandırılan grup hakkında herhangi bir tartışma olmamıştı. Oysa Hıristiyan olan bu cemaatin üyeleri de Dönmeler gibi, Makedonya ve Selanik'te yaşıyordu ve muhtemelen cizye ödemekten kaçmak için, 18. yüzyılda İslam'a dönmüştü. Eski dini inançlarını muhafaza ederken bunları özel hayatlarında devam ettiriyorlardı; Bektaşi tekkelerine devam ediyorlardı, kendi aralarında Rumca konuşuyorlardı ve nüfus mübadelesin-

26. Atatürk'ün etnik kökeni hakkındaki söylentiler konusunda daha fazla ayrıntı için bkz. Rifat Bali, "Mustafa Kemal and the Claim of His Dönme Roots", Bali, *Scapegoat*, s. 249-277. Hilel Halkin, "When Ataturk Recited Shema Yisrael", *Forward*, 28 Ocak 1994; Ara Papian, "Some Facts on the Origins of Mustafa Kemal Ataturk", HetqOnOnline, son erişim tarihi, 9 Şubat 2011.

den muaf olmak için dilekçe vermişlerdi. Dönmelerin durumuna benzer şekilde, başvuruları Yunan hükümeti tarafından reddedilmişti ve "normal bir vatandaş" olarak Türkiye'ye yerleşmişlerdi. Türkiye'ye geldikten sonra, muhtemelen bir tedbir olarak, kendilerine yurtseverler anlamındaki Patriyotlar demişlerdi.[27]

Dolayısıyla, Dönmelerin merak edilmesine ve hor görülmesine yol açan, onların gizli inançları ve uygulamaları değil, Selanik'te ve daha sonra da Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki gerçek ya da muhayyel siyasi ve ekonomik güçleriydi. Dönmeler veya Sabatay başlangıçta faaliyetlerinin merkezi olarak Selanik'i değil de başka bir kenti seçmiş olsalardı, tarihsel gelişimleri çok farklı olabilirdi.

İstanbul'da Dönmeler konusundaki tartışmalar, kitlesel göçten önce zaten başlamış durumdaydı ve dönemin Türk milliyetçileri ve İslamcılar arasında Dönmeler hakkında kuşkular vardı. 1919'da tarihçi Ahmet Refik, son dönemlerdeki savaşlardan Türkler zarar görseler de Rumların, Ermenilerin, Yahudilerin ve Dönmelerin zenginleştiğini yazmıştı. Dahası, Dönmeler, kendilerini İslami bir görünüm altında saklayarak Türkleri aldatmıştı.[28] O yıllarda Ahmed Safi de bir risale yayımladı; bu risalenin amacı, Dönmelerin, birbirleriyle evlenen, birbirlerini kayıran, ikiyüzlü, pragmatik, samimiyetsiz, sadakatsiz ve en önemlisi de, İslam karşıtı (*fırka-yı dalle*; sapkın topluluk) olduğunu göstermekti.[29]

1919 yılında basılan ve daha sonra birçok modern araştırmacı tarafından ya tamamen ya da kısmen Latin harflerine çevrilerek tartışılan *Dönmeler: Hunyos [Karakaş]*, *Kavayeros [Kapancı]*, *Sazan [Yakubi]* ve *Dönmeliğin Hakikati* adlı iki risale, Dönme terimini gündelik dilde iyice oturtmuştu.[30] Oldukça eleştirel olan

27. Clark, *Twice as Stranger*, s. 158-180. Ayrıca bkz. F. W. Hasluck, "Christian Survivals among Certain Subjects of Greece", *Contemporary Review*, 125 (1924): s. 225-232.

28. Zikreden Baer, *The Dönme*, s. 136.

29. Safi, bu elyazmasını, emekliliğinden sonra 1913'te yazmıştı. Elyazması, tarih, din, siyaset, sufizm, edebiyat ve şahsi hatıratı içeriyordu. Düzdağ, Safi'nin Dönmeler konusundaki risalesinin, 1878-1879'da yazıldığını ve elyazmasına daha sonra dahil edildiğini ileri sürer. Bkz. Safi, *Dönmeler Âdeti*, s. 8. Ancak sayfa 27'de Safi, "Dönmeler şehir kapılarında mesih in ikinci gelişini bekliyorlardı. Ancak söz konusu surlar ve kapılar, altmış yıl kadar önce Vali Sabri Paşa tarafından yıktırılmıştır" diye yazarak, Selanik kent surlarından bahseder. Surlar 1866'da yıktırılmıştır ve Safi de bu cümleyi 1920'lerde yazıyor olmalıdır. Safi Selanik'teyken bazı notlar tutmuş olsa da, bunları daha sonra, zihninde başka sorularla birlikte yazmış olmalıdır.

30. Anonim, *Dönmeler*, İstanbul: yayınevi belirtilmemiş, 1919; Binbaşı Sadık, *Dönmeliğin Hakikati*, İstanbul: yayınevi belirtilmemiş, 1919. Bu metinler, Latin alfabesine aktarılmış ve çeşitli uzmanlar tarafından tartışılmıştır. Örneğin bkz. Küçük, *Dönmeler Tarihi*, s. 467-480; Ertuğrul Düzdağ, *Yakın Tarihimizde Dönmelik ve Dönmeler*, İstanbul: Zwi: 2003; Ahmet Almaz, *Tarihin Esrarengiz Bir Sayfası*, İstanbul: Kültür Yayıncılık, 2002, s. 57-99; ve Baer, *The Dönme*, s. 121-135.

ilk risalenin yazarı belli değildir; ancak grup hakkında bazı mahrem bilgilere sahip olduğu görülmektedir. Yazar, Dönmeleri, fiziksel, biyolojik, zihinsel, ahlaki ve ırksal olarak Türklerden farklı görür. Asırlardır süren içevliliklerin, aralarında verem, zihinsel rahatsızlıklar ve kansızlık gibi tahrip edici hastalıkların yaygın olmasına yol açtığını iddia eder. Kadınları, Hıristiyan Avrupa'nın kadınları gibi, örtüsüz dolaşmakta ve dolayısıyla Müslüman kadınlara kötü örnek olmaktadır. Yazar Dönmeleri Osmanlı toplumu içinde ahlaksızlığı, ateizmi, yolsuzluğu ve ihaneti yaymakla suçlar. Başkalarını insan olarak değerlendirmediklerinden yasadışı işlere bulaşmakta sakınca görmemektedirler. Kendi hukuki sistemleri ve mahkemeleri vardır ve cemaat kanunlarını ihlal eden üyelere karşı en sert tedbirleri uygulayarak cemaat içinde düzeni muhafaza etmektedirler. Ahmed Safi gibi yazarlar, Dönmelerin aralarındaki mücrimleri bir dönem camiye gitmeye zorlayarak cezalandırdıklarını da iddia eder. Oruç tutuyor gibi davranmakta, ancak tutmamaktadırlar. Kendi gizli tapınakları, imamları, mezarlıkları ve özel cenaze merasimler vardır. Bu farklılıklardan dolayı, güvenilir kimseler değildir.

Bu risalenin hemen ardından, kendisine Binbaşı Sadık diyen emekli bir asker tarafından yazılmış, Dönmeleri savunan bir risale yayımlanır. Binbaşı Sadık, risaleyi kimsenin yardımı veya fikri olmadan kendisini yazmaya sevk eden şeyin, memleket aşkı olduğunu belirtmektedir. Sadık önce aşırı sekülerleşmeyi ve halk arasında dindarlığın azalmasını eleştirir. İstanbul'daki bütün büyük camilerin boş olduğunu belirtir ve "Bunun sebebi Dönmeler mi?" diye sorar. Aziz Mehmet'in (Sabatay Sevi) dindarlığını över ve Sabatay'ın birçok kişiyi İslam'a döndürdüğünü söyler.[31] Aziz Mehmet'in tuhaf davranışları, tamamıyla İbn Arabi veya Hallac geleneği içinde bir şey olarak, mistik sufi şahsiyetinden kaynaklanmıştır. Dönmeler arasında içevliliklerin sınırlı bir uygulama olduğunu da iddia eder.

Binbaşı Sadık, Dönmelerin, ilk zamanlarda, 21 Mart'ta Kuzu Bayramı'nı kutladıklarına değinerek, en tartışmalı Dönme uygulamalarından birisine atıfta bulunur.[32] Baer'in de belirttiği gibi, Dönme ahlakının savunulmasına adanmış bir risalede bayram sırasında evlilik dışı ilişkiye değinilmesi, paradoksal olarak grubun itibarına zarar vermekten başka bir işe yaramamıştır.[33] Zira yazar

31. Sadık, *Dönmeliğin Hakikati*, s. 6.

32. Sadık, *Dönmeliğin Hakikati*, s. 25.

33. Baer, *The Dönme*, s. 131.

zımnen böyle bir olgunun varlığını kabul etmektedir. Cenaze merasimlerinden ve Tora'da veya diğer geleneklerde bulunmamasına rağmen, cenazeyi farklı bir şekilde temizleme uygulaması başlatan Haham Ari'den (Isaac Luria'dan) bahseder. Sadık'ın Luriacı fikirlere ve Yahudiliğe dair bilgileri sıradan bir Osmanlı subayı için kuşku duyulacak derecede zengindir; bu da, onun, bir Dönme, muhtemelen de gelenekselci bir Dönme olduğunu düşünmemize yol açar. Özetle Binbaşı Sadık, Dönmeleri dindar Müslüman, sadık Türk ve iyi vatandaş olarak resmeder. Ancak Dönmeleri savunurken, mezheplerin birbirlerine benzeri uygulamaları ve mekânları olduğunu da açıklar; yine de bazı uygulamaların uzun süre önce tarihe karıştığını da belirtir. Aslında bu, söz konusu dönemde yazılar yayımlayan Dönme apolojistlerinin başlıca savunma şeklidir. Yani Dönmelik diye bir şey vardı, ama artık tarih oldu!

Bir ulus-devlette yeniden konumlanmak: Mustafa Kemal'in "Aydınlanma bombası" ve Karakaş Rüştü hadisesi

Söz konusu iki risaleye ve Batı'da Mustafa Kemal'in aile kökeniyle ilgili tartışmaya rağmen, Dönme meselesi (ve onlara dair kamusal bilgi), Karakaşzade Mehmed Rüştü Efendi Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne ve ardından 1 Ocak 1924'te de Mustafa Kemal'e hitaben bir dilekçe gönderene kadar görece sınırlı kaldı. Nüfus mübadelesi daha uygulama aşamasındayken gönderilen dilekçe, en hararetli aşamasının yaşandığı Ocak 1924'ten itibaren, kamuoyunda uzun sürecek bir tartışmaya yol açtı. Tartışmaya katılanlar, üç mezhebe ait Dönmeler ya da bu "gizemli" cemaati merak eden ya da eleştiren Dönme olmayan kimselerdi. Seküler Türk ulus-devleti ve yeni kimliği oluşum aşamasındayken, Dönmeler de sürekli olarak *suskunluk yükü*nü taşıyıp taşımamayı düşünüyorlardı. Karakaş Rüştü'nün ifadeleriyle, Mustafa Kemal'in "Aydınlanma bombası" Dönme tarihinin akışını tamamıyla değiştirmişti. Daha önce çeşitli çalışmalarda farklı düzeylerde analiz edilen Karakaşzade Rüştü vakasını Cumhuriyet döneminde Dönmelerin kaderini doğrudan etkilediğinden, daha ayrıntılı şekilde inceleme gereği duydum.[34] Ayrıca bu dönem, Dön-

34. Rüştü hadisesi konusundaki ilk değerlendirme için bkz. W. Gordlevsky, "Zur Frage Uber die 'Dönme'" *Islamica*, 2 (1926): s. 200-218. Gordolevsky, *Vakit* ile *Vatan*'ın birkaç sayısını inceleyebilmiş, diğer gazetelerin hiçbirisini görmemiştir; dolayısıyla hadise hakkındaki bilgisi hayli noksandır. Rüştü hadisesine dair günümüzden yorumlar için bkz. Küçük, *Dönmeler Tarihi*, s. 481-530; Paul Bessemer, "Who Is a Crypto-Jew? A Historical Survey of the Sabbatean Debate in Turkey", *Kabbalah* 9 (2003): s. 109-153; ve Baer, *The Dönme*, s. 157-167.

melerin "Selanikliler" diye adlandırılmaya başladığı bir dönem olarak da dikkat çekicidir. Dolayısıyla aşağıdaki satırlarda önce Karakaş Rüştü'nün başlattığı tartışmayı gazetelere yansıyan şekliyle günbegün özetleyip daha sonra bu tartışmaların yol açtığı sonuçları değerlendireceğim.

Rüştü (1880-1926?) Feyziye Mektebi'nden mezun olan ve Selanik, İstanbul ve Berlin'de dükkânları bulunan bir tüccardı. Dilekçesinde, iki amacı olduğunu belirtiyordu: Dönmelerin şimdiye kadar çifte bir hayat yaşadıklarının Türkler tarafından fark edilmesi ile Dönmelerin gizli hayatlarını sonlandırması ve yeni Türk kimliğini benimsemek için ikna edilmesi. Dilekçe, *Türk Sesi*, *Vakit*, *Vatan*, *Akşam*, *İleri*, *Tanin*, *Tevhid-i Efkâr*, *Sebilürreşad*, *Resimli Dünya*, *Resimli Gazete*, *Mihrab* ve *Son Saat* gibi önde gelen günlük gazetelerin birçoğu tarafından haber yapıldı ve üzerine tartışmalar döndü. Bu durumda dahi, Dönmeler arasında yaşanan iç tartışmaların sadece küçük bir kısmı gazete ve dergilere sızabildi.

Hadise, Rüştü'nün dilekçesinin (Yunus Nadi tarafından yayımlanan) *Yenigün*'de 1 Ocak 1924 tarihinde gün yüzüne çıkmasıyla başladı. Ertesi gün (1923'e kadar Ahmet Emin [Yalman], ondan sonra da M. Asım [Us] tarafından yayımlanan) *Vakit*'te, İhsan adından birisi tarafından yayımlanan kısa bir makaleyle, tartışma alev aldı. İhsan'ın yazısının başındaki sorgulayıcı "Dönmelerin Türklükle ne alakası var?" sorusu tartışmaların dinamosu oldu.[35]

Ondan sonraki gün ve aylarda Rüştü ile röportajlar ve Dönmelerle ilgili lehte veya aleyhte haberler, neredeyse bütün büyük gazetelerde boy göstermeye başladı. Rüştü röportajlarında, Dönmelerin tamamıyla gizli Yahudi olduğu ve asırlardır Türklerin gözünü boyadıkları şeklindeki ana tezlerini tekrar etti. Bazılarına göre Rüştü'nün motivasyonu samimiydi; bazıları ise onun bazı Türklerden para aldığından şüpheleniyordu. Yine, bazıları, onun motivasyonunun tamamıyla şahsi olduğunu, otuz yaşında cemaatten kovulduktan sonra kendi insanlarından intikam almak istediğini iddia ediyordu.

4 Ocak'ta (Necmettin Sadak tarafından yayımlanan) *Akşam*, Rüştü'nün Meclis'e gönderdiği dilekçesinin tamamını yeniden yayımladı ve benzeri bir dilekçenin Yunan Parlamentosu'na da gönderildiğini yazdı. Haberde, Yunanlıların Dönmeleri, "Türklerden bin kat daha tehlikeli" bulduklarına ve Selanik'te kalma

35. *Vakit*, 2 Ocak 1924.

taleplerinin reddedildiğine de değiniliyordu.[36] (Ahmet Cevdet tarafından yayımlanan) *İkdam*'da, adı belirtilmemiş bir yazar, Dönmelerin ne Türk ne de Müslüman olduğunu yazdı. Türkleri aldatarak hayli zengin olmuşlardı ve dolayısıyla Meclis, onları mübadeleden muaf tutmalıydı; çünkü mübadele, Arnavut Müslümanların dahi muaf tutulduğu bir şekilde "ırk"a dayalı olarak gerçekleştiriliyordu.[37] Aynı gün (Celal Nuri [İleri] tarafından yayımlanan) *İleri*'den muhabirler, Rüştü'nün babalarına kızgın ve öfkeli olan, onun fikirlerinin bütün Dönmelerin temsilcisi olamayacağını söyleyen oğullarından alıntılara yer verdi.[38] Ahmet Emin'in [Yalman] *Vatan*'ı, Rüştü'nün "akıl" sağlığından ve "şahsi sorunları"ndan bahseden ilk gazete oldu. Yazarı muhtemelen Yakubi Ahmet Emin'in kendisi olan *Vatan*'daki makalede, Selanik'te böyle bir cemaatin olduğu ve "Avustralya ile Tazmanya'daki ilkel kabileler"de bulunabilecek gülünç âdetlere benzer âdetlere sahip bulundukları; lakin bilim ve teknolojinin gelişmesiyle, bu âdetlerin çoğunun ortadan kalktığı iddia ediliyordu. Halihazırda cemaat tamamıyla Türk toplumuna asilime olmuştu ve aralarından (Hasan Tahsin olarak bilinen) Osman Nevres ve Askeri Tıbbiye Müdürü Şükrü Bey gibi milli kahramanlar çıkmıştı.[39]

5 Ocak'ta mason ve muhtemelen Dönme olan, *Tanin*'in başyazarı Hüseyin Cahit Yalçın (1875-1957),[40] Rüştü'nün "saçma" ve "tuhaf" iddialarını reddeden uzun bir makale yayımladı. (Artık Dönmeler "Selanikliler" diye anılmaya başlandığından) "Selanikliler"i savunan Yalçın, "milliyet hars ve histen daha fazla önemlidir. Bu nedenle Arnavut veya Arap kanından olan bir Müslüman saf ve fedakâr bir Türk olabilir" diye yazdı. Selanikliler Türkçe konuşuyorlardı ve imparatorluktaki diğer etnik grupların aksine, ayrılıkçı siyasal hesapları yoktu. Dinleri söz konusu olduğunda bazıları "batıl" inançlar besleyebilirlerdi; ancak eğitim ve medeniyetin ilerlemesiyle, bunlar zaten ortadan kalkmıştı. Yurtseverlikleri, ahlaki nitelikleri, dürüstlük ve vatana hizmetleri sorgulanamazdı. Bu nedenle mübadeleden muaf tutulmaları

36. *Akşam*, 4 Ocak 1924.

37. *İkdam*, 4 Ocak 1924.

38. *İleri*, 4 Ocak 1924.

39. *Vatan*, 4 Ocak 1924.

40. Feriköy Dönme mezarlığına gömülmüştür.

kabul edilemezdi.[41] Aynı gün, *Vatan*'da adı belirtilmemiş bir yazar, Rüştü'nün adını vermek istemeyen akrabalarından birisinin mektubuna yer verdi. Mektuba göre Rüştü, ekonomik sorunlarla ve iki acı boşanmayla mücadele ediyordu. Ülke dışında kalabilmek için Türk elçiliklerinden birisine bir iş başvurusu yapmıştı. Ankara'ya gidiş nedeni buydu. Rüştü, hiçbir biçimde Selaniklilerin temsilcisi değildi; ancak kendisini temsil edebilirdi. Mektubu alıntılayan yazar, Rüştü'nün bazı iddialarının geçmiş için geçerli olduğunu; ancak bu uygulamaların artık ortadan kalktığını yazıyordu. Ardından Rüştü'nün Türklere Dönme cemaatini reddetmelerini söylemedeki asıl amacının, Dönmeleri nüfus mübadelesinden muaf tutmak olduğunu belirtiyordu. "Aksi takdirde hangi makul insan 'Sizi asırlardır kandırdık, kanınızı emdik, bizi artık kendinizden ayrı tutun' diyebilirdi!" Sonra yazar, "ataları iki asır önce ihtida etmiş birisine 'Dönme' demek doğru mu? Tarihte geriye gidersek, o zaman herkes Dönme'dir" diyordu.[42] *Vakit* ile *Tanin*'in, mesele hakkında Yakubi bakış açısını göstererek, Dönme yerine Selanikli ifadesini kullanmasının nedeni de buydu. Cumhuriyet arşivleri incelendiğinde, coğrafi kökeni gösteren Selanikli ile herhangi bir mühtediyi gösteren Dönme ifadesinin, 1920'lerde Türk görevlileri tarafından birbirinin yerine kullanıldığı görülür.

6 Ocak 1924'te Subhi Nuri [İleri], *İleri* gazetesindeki köşesinde, "Cumhurculuk, Dönmelik, Rumluk" başlığını taşıyan yazısında, Dönme meselesiyle vakit kaybetmek yerine acil konunun Cumhuriyet için çalışmak olduğunu yazdı. Ona göre, ırk ve millet iki farklı kavramdı ve Dönmeler Türk değildi:

> Bizim işimiz Türkiye'ye gelenleri Türkleştirmektir... Yakınlarda Dönmelerin Selanik'te kalmak istedikleri duyuldu. Eğer durum buysa, bırakalım orada kalsınlar. Eğer bizi istemiyorlarsa, biz de onları istemeyiz. Öyleyse zaten Türkiye'de olanlarla ilgilenelim ve onları Türkleştirelim... "Yunan tehdidi" gibi daha büyük bir mesele dururken, Dönme meselesiyle fazla vakit kaybetmek hatadır. Lozan Antlaşması'yla korunan, Fransız, İtalyan ve İngiliz pasaportu taşıyan Rumların sayısı İstanbul'da ve Anadolu'da artıyor.[43]

İleri'nin aynı nüshasında, yazarı belli olmayan başka bir ma-

41. *Tanin*, 5 Ocak 1924.

42. *Vatan*, 5 Ocak 1924.

43. *İleri*, 6 Ocak 1924.

kale de, Rüştü'nün dilekçesi ile Mustafa Efendi'nin Yunan Parlamentosu'na dilekçesinin "gerçek" amacı hakkında daha kuşkulu bir yoruma yer veriyordu. Ahmet Emin gibi, bu yazar da, amacın Dönmelerin nüfus mübadelesinden muaf tutulması olduğunu belirtiyordu.

Vakit, 7 Ocak'ta Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kapalı bir oturumda meseleyi tartıştığını yazar. Makalenin yazarı *İleri*'nin tezlerine benzer şekilde, Rüştü'nün çabasının arkasındaki "gerçek" gündem, Meclis'in Dönme taleplerini reddetmesi; sonra da Yunan Parlamentosu'na Dönmelerin mübadeleden muaf tutulmaları için başvurmaktır. Aynı sayıda Rüştü'nün Dönmelere mektubuyla da karşılaşırız.[44] Kendisi hakkındaki bütün suçlamaları reddeden Rüştü, "kardeşleri"ni asırlık ikiyüzlülüklerini terk etmeye ve Türk milletine katılmaya çağırır. "Artık kaynaşmak ya da terk etmek zamanıdır" diye yazar. Bu arada *Vatan* da Rüştü'nün Mustafa Kemal'e mektubunu yayımlar; burada Rüştü, yurttaşları için ortak bir kimlik yaratamamış olmasını Osmanlı sisteminin hatası olarak görüyordu. Artık bunu yapmanın zamanı gelmişti. Mustafa Kemal'den, Dönme meselesini çözmesini ve onların eskiden olduğu gibi yaşamaya devam etmesine izin vermemesini rica ediyordu; çünkü bu, homojen bir Türk kimliğinin oluşmasına olumsuz etkide bulunacaktı. Eğer davet edilirse, Mustafa Kemal'e Dönmeler hakkında ayrıntılı bilgiler aktarabileceğini söylüyordu.[45] Mustafa Kemal'in cevabının ne olduğunu bilmiyoruz; lakin dilekçenin Başbakanlık'a aktarıldığını öğreniyoruz.[46] Aynı gün *Vakit*'in başyazarı, eğer Selanikliler Yunan Parlamentosu'na başvurarak Yunanistan'da kalmaları için talepte bulunmuşlarsa, onların Türkiye'ye getirilmesinin hiçbir faydası olmayacağını ileri sürerek, Meclis'i nüfus mübadelesi gerçekleştirilmeden önce Selanikliler hakkında bir araştırma yapmaya çağırıyordu. Muhtelit Mübadele Komisyonu Başkanı Tevfik Rüştü'nün [Aras], Dönmelerin Yunanistan'da kalma talepleri hakkındaki haberleri yalanladığı görülmektedir; çünkü gazetenin başyazarı komisyonun başkanının şahitliğinin iddiaları çürütmek için yeterli olmadığını söyler. Başyazar ayrıca nüfus mübadelesinin dini kimlik bazında gerçekleştirildiğini de ekler.[47]

44. *Vakit*, 7 Ocak 1924.

45. *Vatan*, 7 Ocak 1924.

46. *Vakit*, 8 Ocak 1924.

47. *Vakit*, 7 Ocak 1924.

Nüfus mübadelesine dahil olma kriterlerinin birçok kimse için kafa karıştırıcı olduğu görülmektedir. Geriye doğru bakıldığında, Yunanlılar için ana kriterin din olduğu ve bu nedenle onların Türkçe konuşan Rum Ortodoks Karamanlı cemaatini mübadeleye dahil ettiklerini; Türkler için ise kriterin hem din hem de ırk olduğunu, bu nedenle Arnavut Müslümanların Türkiye'ye getirilmediğini söyleyebiliriz.

Vakit gazetesi tartışmaya büyük bir ilgi göstermişti. 8 Ocak'ta *Vakit*'ten Hüseyin Necati [Çiller], Dönme inanç ve uygulamalarını daha derinlemesine tartışır. Özel Dönme duaları, tapınakları, (tartışmalı Kuzu Bayramı da dahil) bayramları, "Allah'ın yanan evi"[48] ve benzeri konular hakkında konuşan Rüştü'yle yaptığı uzun bir röportajdan alıntılar kullanır. Hüseyin Necati, röportajdan hayli incelikli sonuçlar çıkarmıştır; bu da, Rüştü ile görüşmeden önce Dönme geleneği hakkında epeyce bilgi sahibi olup olmadığını sorgulamamıza yol açar.[49] Kendisi de muhtemelen Dönme kökenli olan Hüseyin Necati üç Dönme grubu bulunduğunu belirtir: Birinci grup tamamıyla Yahudi'dir, görece cahil ve bilgisizdir, inanç ve uygulamalarında gelenekseldir ve Yahudi İspanyolcası (Yahudice) ile dua eder. İkinci grup aydınlanmıştır ve batıl inançlara kulak asmaz; ancak üyeleri Türklerle kaynaşmaz. Kendi çıkarlarını düşünür. Üçüncü grup ise, diğerlerinin en küçüğüdür ve tamamıyla Türk olanlar bunlardır. Bütün grupların toplam nüfusu 15 bindir ve üçüncü grup bunun sadece birkaç yüzünü oluşturur. Hüseyin Necati'nin sınıflandırması, benim 20. yüzyıldaki Dönmeleri gelenekselci, reformist ve asimilasyoncu diye kategorileştirmemle kabaca örtüşmektedir. Hüseyin Necati, yazısını, Rüştü'nün bir bütün olarak cemaatin saadeti için çalışan samimi bir Dönme olduğuna dair inancıyla bitirir.[50]

9 Ocak'ta *Akşam* kendisine yöneltilen bütün suçlamaları reddeden, bu meseleleri on beş yaşından beri kafasında tarttığını ve ancak şimdi kendisini konuşabilecek kadar rahat hissettiğini be-

48. Muhtemelen 1917'deki yangında Osman Baba'nın yanan evi kastedilmektedir. Rüştü, herkesin, evin korunacağını varsayarak, bütün mücevherlerini Osman Baba'nın evine getirdiğini söyler. İnananlar, kehanetin yerine gelmemesini, evin günahları nedeniyle yandığını iddia ederek yorumlamaya çalışmışlardır.

49. 1898'de doğan ve Mülkiye'den 1915'te mezun olan Hüseyin Necati, 1920'lerde Selanik'ten Muazzez Hanım'la evlenmiştir. Birçok ilde valilik yapmıştır. Kızı Tansu Çiller, 1990'ların ortalarında Türkiye'nin ilk kadın başbakanı olacaktır.

50. *Vakit*, 8 Ocak 1924.

lirten Rüştü'nün başka bir mektubunu yayımlar.[51]

10 Ocak'ta *Vakit*, Rüştü'nün Dönmeler hakkmdaki bütün tezleri ve kendisine yapılan saldırıları ele alan ve bunları madde madde çürütmeye çalışan uzun bir mektubunu yayımlar. Rüştü en çok, *Vatan* ve *Tanin*'deki iddialara cevap vermeye çalışmıştır. Diğer şeyler yanında "Dönmelerde hâlâ... ilkel inançlar ve uygulamalar mevcuttur ve en azından yarısı halen bunlara inanır" diye belirtir. Kendisinin ve diğer Dönmelerin katlanmaya zorlandıkları *suskunluk yükü*nü anıştırarak "iki buçuk asırlık bu köklü işkence kavmin akıl sağlığına zarar vermiştir" diye iddia eder. Son olarak Dönme büyüklerinin bir komite oluşturmasını ve cemaatleri arasında, hâlâ "geçmiş"i muhafaza etmeyi isteyip istemediklerini üyelerine soran bir oylama düzenlemesini önerir.[52] Cevabın "hayır" olacağından emindir. Aynı gün *Vatan*, "genç bir adam"ın, Selanik'te 250 yıldır gelişmekte olan bir kavmin tarihi ve dahili yapısı üzerine notlarını yayımlayacağını duyurur. "Bir tarih müdekkiki" olarak sunulan bu genç adam, Columbia Üniversitesi'nden sosyoloji doktora derecesi alan (1915) ilk Türk olan Yakubi Ahmet Emin'den [Yalman] başkası değildir. 11 ile 22 Ocak tarihleri arasında on bölüm olarak yayımlanan ve Türkçede Sabatay Sevi ve Sabataycılar hakkındaki ilk monograf olarak düşünülebilecek bu yazı dizisinde, yazar "Selanik cemaati"nin varlığını kabul eder; ancak Osmanlı İmparatorluğu'nda bilim ve eğitimin ilerlemesiyle unutulmaya yüz tuttuğunu ileri sürer. Ona göre inanç ve ibadetler yalnızca birkaç yaşlı tarafından yaşatılmaktadır.[53] İronik bir biçimde, Rüştü gibi Yalman da, ortak bir Türk kimliğini yaratamadığı için Osmanlı çoğulculuğunu ve hoşgörüsünü suçlar. Artık ulus-devletin halkı üzerine bir kimlik empoze etmesi ve kültürünü homojenleştirmesi zamanıdır. Dönme cemaatinin tarihinden bahseden Yalman dahil herkesin, bilim, teknoloji ve modern eğitimin Dönme geleneğini bitirdiğini iddia etmesi de ilginç bir husustur.

Ahmed Emin Selaniklilerin özelliklerini izah ederken, 200 ailelik bir cemaatin, Sabatay'ın ölümünden sonra kendilerini çaresiz bir halde bulduklarını ileri sürer. Ona göre bir grup olarak yaşamalarının nedeni, dahili homojenlik değil harici baskılardır. Bu "kabileler"e karşı düşmanlık o kadar güçlü olmuştur ki dışarısıy-

51. *Akşam*, 9 Ocak 1924.

52. *Vakit*, 10 Ocak 1924.

53. Ahmet Emin Yalman (Bir Tarih Müdekkiki), "Tarihin Esrarengiz Bir Sahifesi", *Vatan*, 11-22 Ocak 1924.

la toplumsal bağ kurmak mümkün olmamıştır. Kendi aralarında evlenmişler ve benzeri ilkel endogamik kabileler gibi, kendilerine münhasır bir hayat tarzı geliştirmişlerdir. "Gülünç bir kâbus"tur bu; ancak artık sona ermiştir. Yeni nesil farklı, devrimci, modern, sekülerdir; bol seyahat etmiş ve iyi eğitim almıştır; kendilerinden olmayanlarla evliliğe de açıktır. Ahmed Emin daha sonra Rüştü'nün niyeti ne olursa olsun, yaptığının "kâbus"un kalanını yok etmek için bir fırsat doğurduğunu söyler.

12 Ocak'ta *Akşam*, Mustafa Kemal'in yakın tanıdığı olan ilk Türk Başhahamı Haim Becarano'yla bir röportaj yayımlar. Becarano, "Selanikliler" konusunda yeterli bilgisi olmadığını söyler. Edirne'deyken bir tütün tüccarı ve Dönme olan İbrahim Efendi hakkında bilgi toplamaya çalışmış, ancak çok az bilgi edinebilmiştir. Onların inançlarının "kısmen" Yahudi inançlarına ters olduğunu da belirtir. Nihayette Becarano, Macaristan'daki ilginç bir ihtidadan bahseder ve sözlerini, "ihtida edenlerin birtakım çıkarları olmalıdır" diye bitirir.[54] Zımnen de olsa bu ifade, onun Dönmelere dair en açık eleştirisidir. Bekleneceği üzere, Becarano'nun cevapları, Osmanlı-Türk Yahudilerinin Dönmelere karşı resmi tavırlarının tipik bir göstergesidir. Aşkenazi hahamların aksine, Sefarad Osmanlı hahamları, Sabataycılar ortodoks Yahudilik için bir tehdit olmasına rağmen, bu konuda bir tür *suskunluk yükü*nü benimsemişlerdir. Bugüne kadar meseleyi yakından takip etmelerine rağmen, Türkiye Başhahamlığı Dönme meselesine dair herhangi bir yorum yapmak hususunda her zaman çekinceli davranmaktadır.

13 Ocak'ta *Vakit*, Dönme geleneğinin kamusal düzeyde tartışılmaya açılmasının 1908 Devrimi'nden sonra haftalık *Kadın* dergisinde bir dizi şiir yayımlayan Rasim Haşmet ile başladığını iddia eden anonim bir mektup yayımlar. Mektup, Haşmet hakkmdaki daha önceki bilgimizle de örtüşmekte ve onu tamamlamaktadır (Bkz. 7. Bölüm). Mektuba göre, Haşmet, "devrimci" karakteri nedeniyle ailesinden ayrılmak zorunda kalmış; önce İzmir, sonra da Konya Sultanisi'nde edebiyat öğretmeni olarak çalışmış, sonra da 1918'de öldüğü Gelenbevi Sultanisi'nde görev yapmıştır.

Yalman'ın yazı dizisi sürerken 14 Ocak'ta, *Türk Sesi*'nde, Ebu'l Mecdet mahlasıyla, Dönmeler hakkında yedi bölümlük başka bir dizi daha yayımlanmaya başladı. Yalman'ın aksine yazar, Dönmelere karşı daha nötr, bazen de daha sempatik bir konum sergiler. Bu kısa monografı başka bir yerde ele aldığımdan, burada, yaza-

54. *Akşam*, 12 Ocak 1924.

rın, bize, Dönmelerin 18. ve 19. yüzyıllardaki dini ve günlük hayatı hakkında önemli bilgiler verdiğini belirtmek yeterli olacaktır.[55]

15 Ocak'ta *Mihrab*, Dönmelerin Jön Türk ve Türk devrimlerinin arkasında olduğunu iddia eden uzunca bir Fransızca makalenin çevirisini yayınlar.[56] Bu iddia, İslamcılar ve bazı milliyetçiler tarafından, bugüne dek Dönmeler için en çok yapılan suçlamalardan birisidir.

Tartışmalar hem içeride hem de dışarıda hummalı bir şekilde devam ederken, İhsan Arif, 17 ve 18 Ocak'ta *Akşam*'da iki makale daha kaleme alır; bu makalelerde yazar, Dönmeler tarafından on beş yıl önce "aforoz" edildiğini ve onlardan nefret ettiğini söyleyen Rüştü'den geniş alıntılar yapar. Ayrıca Rüştü'nün "ölüm tehdidi" almaya başladığını da iddia eder. 24 Ocak'ta yine İhsan Arif, Rüştü'nün bir Türk bakkalın kızıyla evlendiğini duyurur. 28 Ocak'ta, özellikle Kapancılar ile Yakubilerin artık faal örgütlerinin kalmadığını ileri süren Yalman'a karşı yazdığı reddiyede, Rüştü, "yalnızca yaşlılar değil birçok genç Dönme'nin de batıl inançlara inandığını" söyler. Bu röportajlardan sonra Rüştü susar veya susturulur. Dönme geleneği hakkında neredeyse yetmiş yıl sonra, 1990'larda yeni bir tartışma başlatan yarı-Kapancı Ilgaz Zorlu'nun da, çeşitli "tehditler"le susturulduğu söylentileri vardır. Çünkü Dönme kökenli insanların pek çoğu anlaşılabilir sebeplerden dolayı olumlu ya da olumsuz bu konuların tartışılmasına sıcak bakmamaktadır.

Ülke Cumhuriyet devrimlerinin uygulanmasının çalkantılı günlerini yaşarken Dönmelerle ilgili tartışmalar da bir yıl kadar daha arka planda sürmeye devam eder. Karakaş Meziyet Hanım'ın *Resimli Dünya*'da (Esat Mahmut tarafından kaleme alınan) duygusal hikâyesi, Dönme tartışmasını yeniden hareketlendirir. Meziyet Hanım, sevdiği adamla evlenmesine izin verilmediğini; aksine, akrabalarıyla gayrimeşru cinsel ilişkilere zorlandığını yazar. Birkaç gün sonra, uzun, fazla duygusal olmayan bir mektupta, adını belirtmeyen genç bir Kapancı, "Rüştü Karakaş tarafından başlatılan ve Meziyet Hanım tarafından sürdürülen" süreci sona erdirmek istediğini beyan eder. Dönme tarihine dair kendi versiyonunu aktaran bu genç adam, Bakırköy'de Osman Baba'nın büstünün yeri, özel bayramlar, bir Karakaş'ın her sabah ilk önce başka bir Karakaş'ı selamlamasının zorunluluğu, İbranice dua etme, bir kimse ölünce yedi gece sürekli dua etme ve meşum Kuzu Bayramı'nı

55. Ebu'l Mecdet, "Sabatayistlik: Şimdiye kadar mestur kalan hakayık-ı tarihiyyeden", *Türk Sesi*, no: 195-203, 14-22 Kânunisani 1340 (14-22 Ocak 1924). Muharrem Varol'la birlikte, bu diziyi yayına hazırlıyoruz.

56. Jean Brunhes ve Camille Vallaus, *La Geographie de L'Historie*, Paris: n.p., 1921, s. 594-596.

kutlama gibi Dönme hayatı hakkında ayrıntılar verir.[57]

Aynı yıl, bir ilkokulda bir öğrencinin defteri arasına sıkıştırılmış bir dua kitabının keşfedilmesi üzerine, (Zekeriya ve Sabiha Sertel tarafından yayımlanan) haftalık *Resimli Gazete*'de anonim bir yazarın, Dönmelerin çifte hayatına dair yazdığı bir mektup yayımlanır; yazar şunları sorar:

> Bu insanlar, Rumlar, Ermeniler ve Yahudilerden sonra dördüncü etnik azınlık mı? Niye kendilerini ayrı tutuyorlar? Niye hâlâ özel duaları ve ruhani liderleri var? Çocuklarına İbranice ve Ladino dualar öğretmenin anlamı ne?

Yazara göre dua, "Beşami barohya ilen Sabatay Sevi es Sabatay Sevi etno doloz mondos" diye başlıyor ve Neşideler Neşidesi ile devam ediyordu. "Kendisini gizlemeyen" Dönmelerden birisi ona, bu tür duaları çocukluklarında ezberlemek zorunda olduklarını söylemişti. Bunlar da göstermektedir ki Dönme geleneği hâlâ canlı ve ayaktaydı. Yazar, birçok zeki, aydınlanmış ve bilimsel yönelimli kimsenin, böyle gizli gülünç inanç ve uygulamalara yenildiğine inanmanın güç olduğunu belirtir. Bu inanç ve uygulamalar küçük bir grup kimse tarafından uygulanıyor olsa bile, genel kamuda kaygı yaratmaktaydı. Dolayısıyla Dönmelerin geleneklerini tamamıyla değiştirmesinin zamanı gelmişti.[58]

Bu anonim yazar, muhtemelen, 1924-1925 yıllarında Bakırköy'deki Karakaş Yatılı Kız Okulu'nda müdürlük yaptığı sırada, öğrencilerden birisinin defterinin arasında bir dua kitabı bulan Alaattin Gövsa'ydı. Rüştü gibi, Gövsa da Dönme geleneğinin tamamıyla bitmediğine inanıyordu; ancak fikirlerini belki de yaptığı görevler icabı, 1937 yılına kadar kamuoyuna açıklamadı; o yıl bir yazı dizisi ve ardından da mesele hakkındaki ilk Türkçe kitabı yazdı.[59] Gövsa, Ahmet Emin'in arkadaşı olmasına rağmen, *Vatan* gazetesini bir grup Dönme tarafından yayımlandığı halde mesele hakkında doğruyu söylemeyerek yanıltıcı davrandığı gerekçesiyle eleştiriyordu. Gövsa, bulduğu dua kitabına atıfta bulunarak Dönme geleneğinin ölmediğini söylüyordu. "Ülkenin ekonomik ve entelektüel hayatında önemli roller oynayan –bazıları ar-

57. Şişman, "The Dönme Affair", s. 829-833.

58. *Resimli Gazete*, no. 116 (1925).

59. Gövsa'nın *Sabatay Sevi* kitabı, haftalık *Yedigün*'de (Nisan 1937'de) yayımlanan yazılarının bir derlemesidir.

kadaşım olan– hayli akıllı ve değerli Dönmeler var" diyerek de tezini kuvvetlendirmeye çalıştı.[60] Dönme hayat tarzını izah ederken "dahili dini sebepler"in –ve özellikle de On Sekiz Emir'e sadakatin– kendilerini farklılıklarını muhafaza etmeye zorladığından bahsetti.[61] Bu gözlemler, *suskunluk yükü*nün dahili dini mekanizmasını açıklamanın başka bir yoluydu.

1925'ten sonra Dönmeler hakkındaki yayınların çoğu, Hakkı Tarık Us, daha önce *Vakit*'i çıkaran Asım Us ve 1925 ila 1929 arasında Selim Ragıp tarafından yayımlanan günlük *Son Saat*'te yer alır. Karakaş Rüştü yeniden ortaya çıkmıştır, ancak bu kez tamamıyla zıt fikirler beyan etmektedir. 26 Kasım 1925'te Rüştü, *Son Saat*'e bir mektup göndererek, Meziyet Hanım ile genç Dönme'nin "tamamıyla saçmalıklarla dolu" yazılarından hayal kırıklığına uğradığını ifade eder. İki yıl önceki çabalarının Dönmeler arasında olumlu sonuçlar doğurduğunu ve sonuç olarak bütün batıl uygulamaların ve inançların terk edildiğini öne sürer. Artık İbranice okuyan veya Osman Baba'nın mumyasından bahseden kalmamıştır. Bazı cahiller nedeniyle bütün bir cemaat suçlanmamalıdır ve Mustafa Kemal'in "Aydınlanma bombası" Dönme tapınaklarında, dualarında, kitaplarında ve batıl inançlarında "patlamış"tır. Ancak çelişkili bir şekilde, üç Dönme grubun liderinin bir araya gelmesi ve o andan itibaren, ayrı bir halk olarak Dönmelerin, Babilliler veya Fenikeliler gibi, tarihe gömüldüğünü açıklaması gerektiğini söyler. Eğer bunu yapmazlarsa Türklerin binlerce insan üzerindeki öfkesinden sorumlu olacaklardır.[62]

Rüştü 29 Kasım'da Dönmeleri sadece kendi aralarında ticaret yapmakla ve işyerlerinde sadece Dönmeleri çalıştırmakla suçlayan bir *Son Saat* okuyucusunun mektubuna cevap da verir. Rüştü, Mehmet Balcı, Şamlı Mustafa ve Macid Karakaş'ın şirketleri gibi elliden fazla büyük Dönme şirketi bulunduğundan söz eder. Bunlar sadece ticarette ehil olanlara iş vermektedir. 2 Aralık'ta kendisine H. diyen başka bir okuyucu, Rüştü'ye, "1- Dönme kızları Türklerle niye evlenmiyor; 2- Niye Türkler nikâh merasimlerinde yer almıyor; 3- Cenazeleri niye Türk imamlar tarafından yıkanmıyor ve niye farklı mezarlıklara gömülüyor?" diye sorar. H. ayrıca, Rüştü'nün, Hüsnü Şinasi, Dilberzade, Edhem Derviş, Arslan Recep, Ertuğrul, Ali Cenap, Galeri Du Pera, Attar Faik, İsmet

60. Gövsa, *Sabatay Sevi*, s. 6.

61. Gövsa, *Sabatay Sevi*, s. 83.

62. *Son Saat*, 16 Kasım 1925.

Kapancı, Kepler Ali ve İsmail Falih gibilerinin şirketlerinden bahsetmediğini söyler ve "Bunların kaçı Türkleri çalıştırıyor?" diye sorar. Savaştan dönen askerlerin aylardır Dönme şirketleri önünde beklediğini, ancak kapıların onlara kapandığını yazar. Aksine, bu şirketler, nüfus mübadelesiyle gelen kendi Dönme kardeşlerini işe almaktadır.[63] Rüştü, cevabında, yazar kimliğini açıklamadığı sürece tartışmanın gereksiz olduğunu belirtir. Kızgın bir şekilde, H. ile diğerlerine, "Türk olmak ve Türk kalmak isteyenlere saldırmak artık yeter" diye yazar.[64]

7 Aralık 1925'te Dr. Mehmet Emin adlı başka bir yazar Rüştü'ye çatar ve onun hiçbir soruya tatmin edici cevaplar vermediğini belirtir. Asıl mesele Rüştü'nün şahsı değil, bir bütün olarak Dönmelerdir. Rüştü ve bazıları, samimi olarak İslam'a dönmüş olabilir; ancak bu iddia tüm Dönmeler için geçerli değildir. Dönmelerin özellikle birbirlerini desteklediklerine dair iddiasını desteklemek için Mehmet Emin, nüfus mübadelesi esnasında göçmenleri taşıyan gemilerdeki kamaraların çoğunun Dönme örgütleri tarafından Dönmelere ayrıldığını ve Türklerin dışarıda soğukta kalıp ıslandıklarını öne sürer. Türkler bu ikiyüzlülüğü ortadan kaldırmak istemektedir; lakin kanıtlar Dönmelerin istemediğini göstermektedir. Dolayısıyla Dönmelerin iki seçenekleri vardır: "Ya Türk olmayı seçecekler veya kamuoyuna [kendilerinin] bir Dönme [olduğunu] açıklayacaklar." Rüştü'nün bu sorulara ne cevap verdiğini bilmiyoruz; çünkü bu noktadan sonra bir daha izine rastlamıyoruz. Onun yerine, kendisine "A. K." diyen bir kimse, 12 Aralık'ta Rüştü adına soruları cevaplandıracaktır. Yazar, sanki tartışacak daha başka önemli meseleler yokmuş gibi, "beyinsiz"ler tarafından Dönme meselesinin tekrar ısıtılmasından rahatsızlık duyduğunu belirtmektedir. Önceki sorulara cevap vermek yerine, A. K., bütün suçlamaları reddeder, bunların "yalan" olduğunu söyleyerek hiçbirisinin kanıtlanamayacağını ileri sürer. Dönme karşıtlarına seslenen A. K., "Bu ülke hepimize ait. Dönme olarak tahkir ettiğiniz halk, sizden daha yurtsever" diye seslenir.[65] Bu noktadan sonra Karakaş Rüştü meselesi ve açtığı tartışma uzun bir süreliğine kapanır.[66]

Son Saat'in Sabatay Sevi'nin hayatı ile selefleri hakkında 25

63. *Son Saat*, 2 Aralık 1925.

64. *Son Saat*, 4 Aralık 1925.

65. *Son Saat*, 12 Aralık 1925.

66. 14 Aralık'ta *Son Saat*, gizli bir Dönme örgütüne dair başka bir mektup yayımlayacaktır; ancak bunun Rüştü hadisesiyle doğrudan alakası bulunmamaktadır.

Mayıs'tan 20 Ağustos'a kadar yayımladığı seksen dört bölümlük bir yazı dizisinin ortaya çıktığı 1927'ye kadar kamuoyunda Dönmeler hakkında başka bir tartışma olmamış görünmektedir. Dönmeler hakkında daha önceki tartışmaları özetleyen, muhtemelen kendisi de bir Dönme olan Arif Oruç, Ayhan mahlasıyla, Sabatay Sevi hakkında ilk (yazı dizisi şeklindeki) romanı yazmıştır; dizinin ilk on bölümü de, zamanının sözlü ve yazılı kaynaklarına dayanarak Dönme tarihine ayrılmıştır. Çalışma Giriş'te sözü edilen metodolojik meseleler açısından kusurluysa da, Dönmeler hakkında Cumhuriyetin ilk dönemlerinde yapılan en ayrıntılı ve en az önyargılı değerlendirmedir.

Tartışmaların Türkiye'deki seyri bu şekilde devam ederken, Yunanistan'da konu tamamen kapanmamıştı. Nüfus mübadelesinden sonra Selanik'te kalan Dönmeler hakkında ateşli bir tartışma yaşanıyordu. Kentte Arnavut, Sırp veya diğer Avrupa ülkelerinin vatandaşlığını almış yüz kadar Dönme vardı. Yunan gazeteleri, onları hilebazlıkla, yasadışı göçmenlik ve gaspçılıkla suçluyordu.[67] Nihayette birçoğu Türkiye'ye veya Avrupa'ya gitmeye zorlandı. Dönmelerin ya Mübadele sırasında ya da daha sonraki baskılarla Yunanistan'dan ayrılmaları orada kalan Yahudilerin tamamının 1940'larda toplama kamplarına gönderildiği ve Naziler tarafından yok edildiği öğrenildiğinde bir lütuf olarak algılanılacaktı.[68] Bazı Dönmeler için bu durum, mesih Sabatay Sevi'nin mucizesinden başka bir şey değildi. Mesihin bahsettiği kurtarıcılık bu olsa gerekti. Zira eğer orada kalsalardı, Nazi toplama kamplarına gönderilip yok edilen 40.000 kadar Yunanistanlı Yahudi'nin başlarına gelen olanların da başlarına gelecekti.

Dönmeleri susturmak: Sonun başlangıcı?

1924 ila 1926 yılları arasında Dönme tarihinin önemli bir sayfası kapanmak üzereydi. Karakaş Rüştü gibilerinin içeriden muhalefeti bizzat Dönmeler tarafından susturulurken, ortaya çıkmak-

67. Selanik'te nüfus mübadelesinden sonra Dönmelerin çektiği sıkıntıların ayrıntıları için bkz. Baer, *The Dönme*, s. 213-241.

68. Avrupalı Dönme siyasetçi ve işadamı Mümtaz Fazlı Taylan'ın ilginç hikâyesi için bkz. Marc Baer, "Turk and Jew in Berlin: The First Turkish Migration to Germany and the Shoah", *Comparative Studies in Society and History*, 55.2 (2013): s. 330-355. Taylan 1920'lerde Berlin Üniversitesi'nde doktora yapmıştı ve ilk Türkiye Komünist Fırkası'nın kurucularındandı. Daha sonra siyasetten çekilmiş, Almanya'ya dönmüş ve orada zengin bir işadamı olmuştu. Nazi Almanyası'nda Yahudi olmakla suçlanınca, Berlin'deki Türk Konsolosluğu meseleye dahil olmuş, Taylan'ın Türk ve Müslüman olduğuna şahitlik etmiş ve onun toplama kampına gönderilmesine engel olmuştu. Öte yandan, Almanya'da yaşayan Türk Yahudiler Türk memurlarından aynı yardımı göremeyecek ve toplama kamplarına gönderilecekti.

ta olan yeni Türkiye siyasal sistemine dışarıdan muhalefet eden Dönmeler de rejim tarafından susturulmuştu. O yıllar, genç Türkiye Cumhuriyeti'nin muhafazası için hayli kritik ve kaotik yıllardı. Takrir-i Sükûn Kanunu vasıtasıyla, Türkiye pratikte sıkıyönetim altındaydı; devrimci elitler, her türlü muhalefete rağmen "geleneksel" toplumlarını tamamıyla Batılı, seküler bir ulus-devlette dönüştürmek için radikal, tepeden inme reformları ardı ardına yürürlüğe koyuyorlardı. 1922'de saltanat, 1924'te de hilafet kaldırılmıştı; Osmanlı hukuk sistemi değiştirilmiş ve Batı standartlarında yeniden inşa edilmişti; tekke ve zaviyeler kapatılmıştı; ana muhalefet partisi Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası yasaklanmıştı; Şeyh Said Ayaklanması bastırılmıştı; Milli Mücadele sırasında hainleri yargılamak için kurulan İstiklal Mahkemeleri de gerçek ve muhayyel devlet düşmanlarını yok etmek için kurgulanmıştı.

Ülke olağanüstü şartlardan geçerken, bazı Dönmeler, devrimler ve Mustafa Kemal'in otoriterliği konusunda karmaşık duygulara sahipti. Muhalif yazarlardan Yakubi Ahmet Emin'in [Yalman] gazetesi *Vatan* bir süreliğine kapatıldı; Ahmet Emin de siyasi hayattan bir müddet çekildi. Fazlı Necib ile Arif Oruç'un gazetecilik yapmasına engel olundu. Başka bir Yakubi Dönme olan, Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası'nın kurucusu (1919) ve daha sonra da Türkiye Komünist Fırkası'nın genel sekreteri (1925) Dr. Şefik Hüsnü (1887-1959) rejim karşıtı faaliyetleri nedeniyle 1927'de sorgulanarak hapsedildi. Dr. Nazım ile Mehmet Cavid Bey de, uzun zamandır Mustafa Kemal'in yönelimi ve yöntemi konusunda kuşkular taşıyorlardı. 1921'de Cavid'e yazdığı bir mektupta Dr. Nazım, "Hemşerimiz Sarı [yani Mustafa Kemal] siyasetten çekilmeli veya İTC'nin sivil üyeleriyle işbirliği yapmalıdır. Bu iki yoldan birisini seçmezse yıldızı yakında sönecektir. İTC üyelerinin derhal birleşmeye ihtiyacı vardır. Eğer dağınık kalırsak, Harbiye eğitimi almış kimselerin eliyle memleketi terk etmek zorunda kalacağız ve bu da, Allah korusun felaket olacaktır. Eğer bir ulus askeri nüfuzu ve medrese zihniyetini def edemezse, ilerleme ve özgürleşmeyi başaramaz" diye yazar.[69] Dr. Nazım'ın İTC hakkında da kuşkuları vardır; ancak büyük oranda itibarsızlaşan partiyi ülkeyi özgürleştirmenin tek yolu olarak görür. Şevket Süreyya Aydemir'in belirttiğine göre, Dr. Nazım Moskova'da şair ve ko-

69. Hüseyin Cahit Yalçın, *İttihatçı Liderlerin Gizli Mektupları*, İstanbul: Temel, 2002, s. 105-140. Rüstem, Hoca Yakup Efendi veya Tütüncü Yakup Ağa gibi mahlaslarla yazan Dr. Nazım, Mustafa Kemal'in siyasal liderliğe uygun olmadığı ve İTC'nin yeniden canlandırılması gerektiği düşüncesindedir.

münist Nazım Hikmet'le buluşmuş ve Nazım Hikmet, ona, "Meşrutiyet inkılabı mı dediniz? Saçma! Dünyada bir tek hakiki inkılap vardır, o da proletarya inkılabı!" demiştir. Dr. Nazım, "Canım oğlum, sen gene bildiğin inkılabı yap! Ama ne yapalım ki bizim zamanımızda beklediğimiz inkılap meşrutiyet inkılabıydı. Biz de meşrutiyetçi olduk. Onu başaralım dedik. Hoş onu da yüzümüze gözümüze bulaştırdık ya..." demiştir.[70]

Mustafa Kemal daha fazla güç kazanmaya başlayınca, Dr. Nazım ile Mehmet Cavid faaliyetlerini dikkat çekmeden yürütmeye başladılar. 15 Haziran 1926'da İzmir'de Mustafa Kemal'e başarısız bir suikast girişiminden sonra, bazı kimseler ihanet suçuyla tutuklandı. İki ay içinde İstiklal Mahkemeleri, suikast girişimini Mustafa Kemal'e komplo düzenlemek ve İTC'yi iktidara getirmeye çalışmak suçlamasıyla yüzlerce muhalifin tutuklanmasına bir bahane olarak kullandı. Hızlı bir yargılamadan sonra, Dr. Nazım ile Mehmet Cavid'in aralarında bulunduğu on dokuz kişi idama mahkûm edildi. Bu hızlı yargılama, genç Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihinde bir dönüm noktasıydı; çünkü Mustafa Kemal'e ve yeni rejime –Dönmelerinki dahil– muhalefet, kökten yok edilmiş veya yeraltına çekilmeye zorlanmıştı. Zürcher'e göre, 1926 yargılamaları, kuşkusuz siyasal bir temizlik içindi; muhalefetin temizlenmesi planlanmış ve baştan savma ve hızlı yapılan yargılamalarda şüpheli görülen birçok insan hemen idam edilmiştir.[71]

Rejim muhaliflerinin bazıları 1930'larda yenilenmiş Komünist Parti'de ve daha sonra da 1940'larda Demokrat Parti'de yeniden ortaya çıktı. Geri kalanlar için en emin yol, yeni rejimin dümen suyuna gitmekti. Dönmeler de istisna değildi bu konuda. Siyasetle uğraşan bazı Dönmeler yeni rejimle çalışmanın yollarını buldu: Faik Nüzhet [Terem] ilk maliye nazırı oldu, Tevfik Rüştü [Aras] 1923'ten 1939'a kadar dışişleri bakanlığı görevinde bulundu ve Hüseyin Cahit [Yalçın] Mehmed Cavid'in en iyi arkadaşı olarak, onun idamından sonra yetim oğlu Şiar Yalçın'ı evlat edindi; gazeteci ve diplomat olarak görev yaptı, 1949'da İsrail Devleti'ni tanıyan Filistin Komitesi'nin üyelerinden biriydi. 12 Aralık 1942 tarihli bir raporda Ankara'daki İngiliz elçisi, Londra'daki Dışişleri Bakanlığı'nı, "1926'da iki önemli [Dönme] şahsiyet olan Dr. Nazım ile Javid Bey Mustafa Kemal'in özel talimatıyla idam edilse de, diğer Dönmeler Kemalist harekette önemli

70. Şevket Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, İstanbul: Remzi, 1979, s. 273-274.

71. Erik Zurcher, *The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement (1905-1926)*, Leiden: Brill, 1984, s. 143, 159.

roller üstlenmeyi sürdürüyor" diye bilgilendiriyordu.[72]

1926'dan sonra, hem dış siyasal gelişmeler hem de cemaat içi tartışmalar, Dönmeleri, yeni siyasal bir atmosferde kendilerini radikal bir şekilde yeniden konumlandırmaya zorladı. Ardından –ortodoks, reformist veya asimilasyoncu– Dönmelerin çoğunluğu, yeni Cumhuriyet'in elitleri arasında yer almaya başladı. 1990'ların popüler adlandırmasıyla "Beyaz Türkler" denilen grubun hatırı sayılır bir kısmı Dönme kökenli insanlardan oluşuyordu.

Dönme cemaatlerinde gittikçe azalan ortodoks bir grup dışında, çoğunluğu, etnik ve dini geçmişlerini unutmayı ve unutturmayı seçti. Özellikle Kapancı liderlerinin 1920'lerin ortalarında toplanıp "Biz bu kültürü bizden sonraki kuşaklara aktarmayacağız" şeklinde bir karar aldığı söylenir. *Suskunluk yükü* yine bir şekilde devreye girmişti. Yeni laik Türk Cumhuriyeti, ortodoks ve asimilasyoncu Dönme kimlikleri için güvenli bir liman haline geldi. Kısa bir süre içinde Dönmelerin çoğu, laik Türk Cumhuriyeti'nin ateşli destekçileri oldu: çünkü laik Türkiye, onları iki tür baskıdan kurtarıyordu: Geleneksel Dönme liderliğinin baskısından ve onlara kuşkuyla bakan geleneksel Müslüman toplumunun baskısından.

Yeni Cumhuriyet'te Dönmeler kendi tarihlerini teleolojik bir bakış açısıyla tekrar tekrar yeniden yazdılar. Zamanın ihtiyaçlarına göre geçmişin kurgulanması şekilleniyordu. İsrail'in ikinci cumhurbaşkanı ve aynı zamanda tarihçi olan Ben-Zwi, 1940'larda Türkiye'ye yaptığı birkaç ziyaret sırasında burada dinamik ve gelişmiş bir Dönme cemaati bulmuştu ki bu şaşırtıcı değildi. O sıralarda birçok Dönme ülkenin toplumsal ve ekonomik hayatında yüksek ve imtiyazlı mevkilerde rol alıyordu. Önde gelen Dönmeler, Meclis'te vekil, üniversite profesörü, yazar, şair, hukukçu ve cerrahtı; cemaatin daha çoğu ise ticaret erbabı, tüccar, imalatçı ve bankacıydı.[73] Ancak bu "güvenli liman" rüyası, İkinci Dünya Savaşı sırasında, 1942'de, Varlık Vergisi'nin yürürlüğe konulmasıyla sarsıntı geçirdi. Zira Dönmeler ayrı bir kategoriye konularak Müslüman Türkler gibi vergilendirilmemiş, daha yüksek rayiçten gayrimüslimler ve yabancılar gibi vergilendirilmişlerdi. Bu şekilde kendilerine "farklı" kimliklerinin unutulmadığı hatırlatılmıştı Türk ulus-devleti tarafından. Bu hayal kırıklığına rağmen, Dönme cemaatleri kendi dinamikleriyle günümüze kadar gelişmeyi sürdürdü.

72. Alıntılayan Rifat Bali, *Wealth Tax Affair*, İstanbul: Libra, 2012, s. 408.

73. Ben-Zwi, *The Exiled and the Redeemed*, s. 115.

Sonuç

Bekleme tutkusu

Sabatay Sevi 1626'da bir Osmanlı Yahudi ailesinde doğduktan kırk yıl kadar sonra, 1665-1666 tarihinde, dünya tarihinde en büyük mesihçi hareketlerden birisinin mimarı olacaktı. Sabatay'ın baskı altında İslam'a dönmesiyle hareket sona ermiş olsa da, Sabataycılık, –Yakubi, Karakaş ve Kapancı olarak– üç cemaat halinde mezhepçi gelişmesini günümüze kadar farklı biçimler altında sürdürdü. Asırlar boyunca Dönmeler paralel bir zaman ve mekânda yaşadılar. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki diğer birçok gizli cemaate benzer şekilde kendi inançlarını, ibadetlerini ve kurumlarını oluşturdukları "mesihçi bir özyönetim" yarattılar. 19. yüzyılın sonuna doğru, Dönmelerin cemaat büyüklerinden daha fazla yolculuk eden ve eğitim gören, birçoğu imparatorluğun ve Avrupa'nın önemli kentlerindeki modern okullara giden genç nesil Dönmeler, Dönme geleneğinin içyapısını değiştirmeye başladı. Öte yandan, Dönmelerin dini merkezi haline gelmiş olan Selanik, Dönmelerin uluslararası ekonomik, kültürel ve siyasal faaliyetleri nedeniyle, Dönme "altın çağı"nın kalbi olarak hatırlanacaktı. 20. yüzyıla girilirken 12 ila 15 bin toplam nüfusa sahip Dönmelerin üç mezhebinin üyeleri de, o zamanlar Osmanlı kıyılarına vurmakta olan Batıcılık ve modernlik dalgalarının yol açtığı yeni fikirler ve hayat tarzlarıyla en iyi nasıl yüzleşmek gerektiği konusunda hararetli bir tartışmaya girmişti. Bu gelişmelere bir tepki olarak, üç mezhep içinde üç "tip" ortaya çıktı: ortodoks, reformcu ve asimilasyoncu. Gelenekselci ve reformistler ilk günlerde sayıca daha büyük olan gruplardı; ancak zamanla asimilasyoncular daha büyük ve hâkim akım oldu.

Benzeri zihniyete sahip Jön Türkler, masonlar, Yahudiler ve Hıristiyanlarla birlikte, "özgürleşmiş" Dönmeler, daha modernleş-

miş ve sekülerleşmiş Türkiye'nin yolunu hazırladı. Eğitimli, ancak ayrıksı Dönmeler, Cumhuriyet'in ilk yıllarında önemli askerler, siyasetçiler, bankerler, tüccarlar, sanayiciler, eğitimciler, gazeteciler, film yapımcıları ve sanatçılar olarak hizmet etti. Çoğu Dönme seküler bir toplumun kendilerini dinin, cemaatin ve kuşkulu Müslüman olma statülerinin boyunduruğundan kurtarabileceğini varsayarak, laik Türkiye Cumhuriyeti'nin yılmaz savunucusu oldu. Din Türk kamusal hayatında önemini yitirdikçe, Dönmelerin asimilasyonu daha da arttı; bu da, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlarla karma evlilikler için daha olumlu bir atmosfer yarattı.

Öte yandan, Yunan Selanik'inde, Dönme hayatının fiziksel hatıraları, Yeni Cami ve meşhur Kapancı konakları gibi birkaç istisna dışında, kentten temizleniyordu. Modern laik Türk devleti, Dönmelerin yaşayabileceği en iyi yerdi. Milli Mücadele sonrasında toz bulutu ortadan kalktığında, ülkedeki Dönmeler ile diğer "gizli inanç sahipleri" ve dini "azınlıklar", kendilerini bir paradoksla karşı karşıya buldular; çünkü ülke giderek daha milliyetçi ve tek-kimlikli bir yapıya doğru kayıyordu. Seküler milliyetçi bir ideolojiye sahip Batılı tarzda bir ülke yaratmayı amaçlayan yeni rejim, hızla başka bir Avrupalı akımı benimsemişti. Bu etnik milliyetçilik çoğulcu kimlikleri ve bağlılıkları yıkmayı, homojen bir milli kültür yaratmayı amaçlayan bir ideolojiye sahipti. Dini (ve etnik) azınlıklar, yeni ulusa sadakat gösterdikleri sürece hoş görülüyordu. Şaşırtıcı olmayan bir biçimde, bu ideoloji –çoğunlukla sert uygulanışıyla– çok-etnili ve çok-dinli Osmanlı İmparatorluğu'ndaki görece hoşgörü ortamına alışmış olan ülkedeki azınlıkları yabancılaştırdı. Yoğun Türkleştirme politikaları, Yahudiler, Hıristiyanlar, Kürtler, Aleviler ve Dönmeler dahil bütün etnik ve dini gruplara önce önerildi, sonra da zorla uygulandı ve onları, seküler ve milliyetçi Türk gibi düşünmeye ve davranmaya zorladı. Sonuçta, azınlıklar ya yeni rejimin talepleriyle uzlaşarak asimile olmayı seçecekler veya ülkeden ayrılacaklardı. 1920'lerde Türkiye'deki üç milyon dini azınlık üyesinden geriye 1950'lerde 200 bin ve 2000'lerde de 100 bin kişiden az kaldı (~60.000 Ermeni, ~20.000 Yahudi ve ~2.000 Rum). Yeni rejimde dini ve etnik azınlıklar ile rejime muhalif, İslamcılar dahil, herkes gerçek duygularını saklamak veya faaliyetlerini yeraltında sürdürmek durumunda kalmıştı. Bir anlamda *suskunluk yükü* farklı düzeylerde birçok grubun kaderi olmuştu. Yani herkes çifte ya da daha fazla kimlik sahibi olarak yeni rejimde kendine pozisyon almaya başla-

mıştı. Dönmeler örneğinde, onların gerçek kimlikleri açık bir sırdı ve 1942'deki –Dönmelerin, Müslümanlar, gayrimüslimler ve yabancılar yanında, ayrı bir kategori teşkil ettiği– Varlık Vergisi'nin uygulanması sırasında da açıkça görüldüğü üzere, Türk devleti Dönmeleri hâlâ ayrı bir yerde görüyordu.

Sonraki yıllarda, hem akademide hem de popüler kültürde, Dönmeler hakkında her türden iddia ve referans, ortada tek bir grup veya tek bir tip Dönme varmış varsayımı üzerinden gelişti. Dönmeler konusunda çalışan modern araştırmacılar, yanlış ikilikler yaratarak ve onları, sanki tek bir cemaatin üyeleriymişçesine değerlendirdiler. Dönmeler, hareketin ilk yirmi otuz yılı hariç, tarihte hiçbir zaman monolitik bir cemaat olmamıştır. Öncelikle, üç mezhep iç felsefeleri, gelişmeleri ve 19. ve 20. yüzyıllardaki modern değişimlere tepkileri açısından farklılıklar arz etmektedir. İkinci olarak, 20. yüzyılın başlangıcıyla birlikte, Dönme mezhepleri, ortodoks, reformist ve asimilasyoncu hatlarda giderek ayrışmıştır. Üçüncü olarak, her bir mezhepte, güç, prestij ve "gizli" bilgiye sahip olan elit/aristokrat Dönmeler ile bunlardan mahrum sıradan Dönmeler arasında her zaman bir fark olmuştur. Ve son olarak, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren karma evliliklerdeki artış, ileriki yıllarda Dönme kimliğini daha da karmaşık hale getirmiştir. Dolayısıyla, herhangi bir analizde, bu Dönme gruplarından hangisinin söz konusu edildiği konusunda net olmaya ihtiyaç vardır.

Bu karmaşık aidiyet ve kimlik katmanları, 20. yüzyılın başları itibarıyla farklı türden Dönme karakterleri ortaya çıkarmıştır. Örneğin, ateşli laikler, Kemalistler, liberaller, sosyalistler, komünistler ve hatta muhafazakârlar arasında birbirleriyle rekabet eden ve çatışan Dönmeler olduğunu görebiliriz.

Bu kompleks tarihte, 1924-1926, Dönmeler için hayli kritik yıllardır; çünkü yeni rejime –Dönme muhalefeti de dahil– tüm muhalefet etkin bir şekilde bastırılmış ve marjinalleştirilmiştir. Mehmed Cavid, Ahmet Emin, Dr. Şefik Hüsnü ve Fazlı Necib gibi önde gelen Dönme muhalifler susmaya zorlanmış, hapsedilmiş veya idam edilmiştir. Benzer şekilde, Karakaş Rüştü gibi içeriden Dönme muhalefeti de, dahili Dönme mekanizmaları tarafından susturulmuştur. Bu belirleyici yıllarda, Dönmeler geleceklerine dair tarihi bir karar vermek zorunda kalmıştır. Yakubi ve Kapancı mezhepleri, bazı istisnalar dışında, asimilasyon yolunu seçmişlerdir. Bu mezheplerin üyelerinin çoğunluğu, geleneklerini torunlarına aktarmayı bilinçli olarak reddetme de dahil, kimliklerini yok

etmek için hatırı sayılır çabalara girişmişlerdir. Örneğin, Kapancı büyüklerinin, geleneklerini ve hatıralarını sonraki nesillere aktarmaya son verdiklerine inanılmaktadır. İnternet çağında çağdaş, kendi kendini eğitmiş genç nesille kıyaslandığında, Cumhuriyet döneminin ilk iki Kapancı neslinin, Dönme geleneği hakkında ilgisiz ve bilgisiz olmasına, bu nedenle şaşırmamak gerekmektedir. Yazılı rehber kitapların olmayışı ve "gizli bilgi"nin birkaç seçilmiş Dönme akilinin elinde olması, sonraki Dönme nesillerinin cehaletinin arkasındaki ana nedenlerdir. Öte yandan, önemli sayıda Karakaş, o fırtınalı yıllarda ayakta kalmayı başarmış ve etnodini kimliklerini muhafaza edebilmiştir.

Dönmeler 1926'dan sonra yoğun ilgi gösterdikleri Dışişleri Bakanlığı istisnası dışında, mümkün olduğunda siyasetten uzak kalmaya çalışmışlardır. Örneğin, Tevfik Rüştü Aras Dönme kökenli birçok kimseyi bakanlık bünyesine kattığı 1923 ile 1939 yılları arasında, Cumhuriyet'in ilk dışişleri bakanı olarak hizmet etmiştir. Rejime muhalif Dönmeler ise, yeraltında kalmış; daha sonra da, Türkiye Komünist Fırkası ve sonraki yıllarda Demokrat Parti gibi muhalif hareketlerde ve partilerde yeniden ortaya çıkmıştır. 1970'lerde kısa süre başbakanlık yapmış Naim Talu, 1990'larda Dışişleri Bakanlığı yapmış İsmail Cem'i bu vesile ile hatıra getirmek gerektir. Birçok Dönme de, yeni rejimle çalışmanın yollarını bulmuştur. Her mezhepten, Dilberler, İpekçiler, Balcılar, Yalmanlar, Duhaniler ve Bezmenler gibi geniş aileler iş kollarını yeniden oluşturmuş ve Türk ticaret, imalat ve sanayi hayatında önemli yerlere gelmişlerdir. Onların modern Türkiye'nin gelişmesine katkılarının ne kadar büyük olduğunu tartışmak bile gereksizdir.

Kamusal alanda –ortodoks, asimilasyoncu veya başka türlü olup olmadıklarına bakılmaksızın– bütün Dönmeler, Türkiye Cumhuriyeti'nin seküler yurttaşı olmayı seçmişlerdir. Lakin yeni Cumhuriyet'in Türkleştirme politikaları, 1942'deki Varlık Vergisi, anti-Semitizmin yükselişi ve daha sonra da anti-Sabataycılığın yükselişi gibi harici baskılar, onlara, her zaman bir şekilde kim olduklarını hatırlatmıştır. 1950'lerde Dönmelerin geleceğine dair spekülasyonlar yapan Ben-Zwi, bir dizi sert alternatiften bahseder:

> Gelecekleri ne olacak? Bir öngörüde bulunmak imkânsızsa da, onların Sabatay Zvi'nin öğretisine inananlar olarak hayatta kalmaya devam edecekleri tahmininde bulunulabilir... Halihazırda Türkiye'deki ırksal ve siyasal entegrasyon konusundaki kararlı sürece bakıldı-

ğında onların geleceklerini kimse öngöremez. Eğer Yahudi tarihi bir rehber olacaksa, Dönmelerin, tıpkı geçmişteki birçok benzeri Yahudi grup gibi, Türk çerçevesine tam ve *bütüncül bir asimilasyon* ile ulusal Yahudi halkının arasına *tam bir dönüş* arasında bir seçim yapmak durumunda kalabilecekleri bir durumu tahmin etmek mümkün görünmektedir.

Bu gözlemden beri yarım asırdan daha fazla bir zaman geçti ve bu kehanet kısmen gerçekleşti. Birçok Dönme "bütüncül bir asimilasyonu" tercih etti; sadece bazıları "Yahudiliğe tam bir dönüş" yaşadı. Ancak, çoğunluğu Karakaşlardan olmak üzere, birkaç bin kişi de *maamin*, yani inançlı kimseler olarak hayatta kalmayı sürdürdü. Dönmelerin genç neslinden bazıları, radikal Türk milliyetçiliğinin şiddetini yitirmeye başladığı ve Türk toplumu içindeki alt-kimlikler ve kültürlerin yeniden ortaya çıktığı 1980'lerde tarihleri hakkında daha fazla bilgi edinmeye başladı. Paradoksal bir biçimde, –Türkiye'deki "Dönme literatürü"nün son yıllarda çoğalması sayesinde– bu öğrenme süreci giderek arttıkça, son yıllardaki muhafazakâr/İslamcı hükümetlerin yönetimi altında dindar ve asimile olmuş Dönmeler arasında gizlilik ve korku kültürünü yeniden doğurdu. Çoğu, farklı bir ülkenin ikinci bir vatandaşlığını almak dahil, varlıklarını korumanın yeni yollarını aramaya başladı. Nitekim son zamanlarda bazıları İspanya kökenli Yahudi soyundan geldiğini ispat edip İspanya'da yeni çıkan bir yasadan yararlanarak bu ülkenin vatandaşı dahi oldu.

Bugün Türkiye'de yaklaşık olarak 60 ila 70 bin arasında Dönme kökenli kişi bulunmaktadır; ayrıca Avrupa ve Kuzey Amerika başta olmak üzere dünyanın çeşitli bölgelerinde 10 bin kadar daha Dönme kökenli kişi yaşamaktadır. Bu kişilerden kaçının hem anne ve hem de baba tarafından "saf" Dönme olduğunu bilmek zordur; çünkü özellikle Yakubiler ile Kapancılar arasında, 20. yüzyılın ikinci yarısında karma evlilikler olağan bir vaka haline gelmiştir. Bu sayılanlardan, çoğunluğu Karakaş olan 3 bin ila 4 bin kadarı, özenle hazırlanmış dini takvimleri, yemek kitapları, mezar taşları ve mezarlıklarıyla, farklı etno-dini kimliklerini muhafaza eden gerçek inananlar olarak kalmıştır. Dönme kökenlilerin çoğunluğu için, Dönme geçmişi, kutsal çağrışımlarından sıyrılmış olarak, aile tarihi, hatıra ve nostaljiyle sınırlı hale gelmiştir. Bütün bir asimilasyona veya muhalefete rağmen, ayrı bir "Selanikli" kimliği, aile tarihlerinin bir parçası olarak kalmıştır. Seküler bir *suskunluk yükü*nü içselleştiren bu Dönme kökenlilerin

çoğunluğu, gevşekçe birbirine bağlı bir ilişkiler ağı içinde, belirli okullara giderek, belirli sosyal çevrelerde ve kulüplerde bulunarak ve belli mahallelerde oturarak yaşamlarını sürdürmektedir. Onlar için, bekleme tutkusu ve mesihin ikinci gelişi, *suskunluk yükü*nden kurtulmak için hâlâ tek yoldur; çünkü halen şu ilahiyi söylerler: "Sabbatai Sevi Sabbatai Sevi / Esparamos a ti / Sabbatai Sevi Sabbatai Sevi / No es un otro komo ti."

Kaynakça

Arşivler ve elyazması kütüphaneleri

İstanbul: BOA, İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi (ISAM), Süleymaniye Kütüphanesi, Topkapı Sarayı, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Taksim Atatürk Kitaplığı
Ankara: Milli Kütüphane, Cumhuriyet Arşivi
Kudüs: Yahudi Milli Kütüphanesi, Gerschom Scholem Kütüphanesi, Ben-Zwi Institute
Selanik: Makedonya Milli Arşivi
Cambridge, MA, ABD: Harvard-Houghton Kütüphanesi
Londra, İngiltere, Oxford: Bodleian Kütüphanesi
Türkçe günlük ve haftalık yayınlar: *Akşam*, *İkdam*, *İleri*, *Resimli Dünya*, *Resimli Gazete*, *Son Saat*, *Tanin*, *Türk Sesi*, *Vakit*, *Vatan*, *Yedigün* ve *Yenigün*.

Birincil kaynaklar

Abdi Paşa, Abdurrahman. *Vekayiname.* Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi 250 ve Topkapı Sarayı, Koğuşlar 915.

Abdüdeyyan. *Redd-i İtikad-ı Yehud.* Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı 2022/3.

Anonim Tevarih-i Al-i Osman, der. Nihat Azamat. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1992

Anderson, Rufus. "Letters to the Salonica Missions, 1850." Cambridge, MA: Harvard- Houghton Kütüphanesi, ABC 8.1: Miscellaneous, c. 5. s. 7.
"A letter to the Brethren of the Mission to the Jews at Salonica, July 7, 1851." Cambridge, MA: Harvard-Houghton Kütüphanesi, ABC 8.1: Miscellaneous, c. 5.

Anton, Karl. *Kurze Nachricht von dem Falschen Messias Sabbathai Zebhi.* Wolfenbüttel: Meißner, 1752.

Arakel of Tabriz. *Book of History*, der. G. Bournoutain. California: Mazda, 2010.

Attias, Moshe. *Shirot ve Tishbahot shel haShabtaut*, çev. M. Attias, notlandıran: G. Scholem, Giriş: I. Ben-Zwi. Telaviv: Dvir, 1947.

Ayvansarayi, Hafız Hüseyin. (d. 1786.) *Hadikatü'l-Cevami.* İstanbul: İşaret, 2001.

Ballarino [Venedik elçisi]. "Letter to Dodge, 8 Mart 1666." *REJ*, 34 (1897): 305-8.

Basnage, De Beauval J. *Histoire Juives depuis Jesus Christ jusqu'au Present.* Rotterdam: Chez Henri Scheurlee, 1716.

Beaujour, Louis-Auguste. *A View of the Commerce of Greece.* Londra: Printed by H. L. Galabin, 1800.

Best, J. J. *Excursions in Albania thence to Thessalonica & Constantinople.* Londra: H. Allen, 1842.

Binbaşı Sadık. *Dönmeliğin Hakikati.* İstanbul: yayınevi belirtilmemiş. 1919.

Blunt, E. *The People of Turkey.* Londra: J. Murray, 1878.

Brewer, Josiah. *A Residence at Constantinople.* New Haven, CT: Durrie and Peck, 1830.

Browne, Edward. *A Brief Account of Some Travels in Hungaria and Macedonia.* Londra: Printed by T.R, 1673.

Coenen, Thomas. *Tsipiyot shav shel ha-Yehudim: kefi she-hitgalu bi-demuto shel Shabtai Tsevi*, çev. Asher Lagavir. Kudüs: Merkaz Dinur, 1998.

Cohen, Tobias. "Ma'aseh Tobiah." Zikreden Jacob Emden, *Zoth Torath ha-Qena'oth.* Kudüs: 1970. Reprint of Amsterdam, 1752.

Cousinéry, Esprit. *Voyage dans la Macédoine.* Paris: Imprimerie Royale, 1831.

Covel, Dr. John. "Dr. Covel's Diary, 1670-9", *Early Voyages and Travels in Asia* içinde. Londra: Hakluyt Society, 1880.

Cuper, Gisbert. *Letters de Critique.* Amsterdam: Chez Francois L'Honoré, 1705.

Dankoff, Robert ve Robert Elsie (der.). *Evliya Çelebi in Albania and Adjacent Regions.* Leiden: Brill, 2000.

D'Argens, Marquis. *The Jewish Spy: Being a Philosophical, Historical and Critical Correspondence.* Dublin: Oli Nelson, 1753.

De la Croix, Sieur. *La Turquie Chretienne sous la Puissante Protection de Louis le Grand.* Paris: Chez Pierre Herrisant, 1695.

Memoires du Sieur de La Croix. Paris: Chez Claude Barbin, 1684.

Dodd, Edward. "Letters from Mr. Dodd." *Missionary Herald.* Boston: The Board, November 1850.
"Mission to the Jews." *42nd Annual Report of the ABCFM.* Boston: The Board, 1851.

Dreux, Robert. *Voyage en Turquie et en Grèce (1665-1669).* Paris: Société d'édition, 1925.

Emden, Jacob. *Zoth Torath ha-Qena'oth*, Amsterdam: yayınevi belirtilmemiş, 1752.
"Extracts from Mr. Barker's Journal." *23rd Report of British and Foreign Bible Society.* Londra: Printed for the Society by J. Tilling, 1827.

Evelyn, John. *History of the Three Late Famous Impostors, Padro Ottomano, Mahamed Bei and Sabatai Sevi.* Londra: Henry Herringman, 1669.

Evliya Çelebi. *Seyahatname*, der. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: YKY, 1996.

Fazlı Necip. "Âdet Hakkında Bir İki Söz." Transliterasyon: Cengiz Şisman, *Tarih ve Toplum* (Temmuz 2002), s. 10-12.

Freimann, Aaron. *Inyanei Sabbati Zwi.* Berlin: Mekize Nirdamim, 1912.

Garnett, Lucy. *Women of Turkey.* Londra: D. Nutt, 1891.

Grelot, Guillaume-Joseph. *A Late Voyage to Constantinople Containing the Dardanelles.* Londra: John Playford, 1683.

Gregoire, Henri. *Histoire des Sectes.* Paris: Baudouin, 1829.

Hahn, Ritter. "Uber die Bevolkerung von Salonic und die dortige Secte der Deunme." *Reise durch die Gebeite des Drin und Wardar.* Viyana: Aus der K.-K. Hof, 1869.

Hezarfen Hüseyin Efendi. (d. 1678.) *Telhisu'l Beyan fi Kavanin-i Al-i Osman.* der. Sevim İlgürel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1998.

Hill, Aaron. *A Full and Just Account of the Present State of the Ottoman Empire.* Londra: Mayo, 1709.

Holland, Henry. *Travels in the Ionian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia.* Londra: 1815.

İnciciyan, P.G. *XVIII. Asırda İstanbul.* İstanbul: İstanbul Matbaası, 1956.

Kâmil Paşa. *Tarih-i Siyasi.* İstanbul: Matbaa-yi Ahmet İhsan, 1909.

Kâtip Çelebi. *Balance of the Truth*, çev. G. Lewis. Londra: Allen and Unwin, 1957.

Fezleke. İstanbul: Matbaa-yı Amire, 1871.
Tuhfetu'l-Kibar fi Esfari'l-Bihar. İstanbul: Matbaa-yı Amire, 1879.
Kieffer, J. D. ve T. X. Bianchi. *Dictionnaire Turk-Français*. Paris: Dondey-Dupré, 1835.
Knollys, Handerd. *Apocalyptical Mysteries*. Londra: yayınevi belirtilmemiş, 1667.
Kömürciyan, Eremya. *İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul*, der. Kevork Pamukciyan. İstanbul: Eren, 1988.
"Sabatay Sevi Hakkında Ermenice Bir Şiir." der. Rifat Bali, *Tarih ve Toplum* (Aralık 1991): s. 44-49.
Leake, William. *Travels in Northern Greece*. Londra: J. Rodwell, 1835.
"Lettera Mandata Da Constanipoli a Roma intorno al Nuovo Messia De Gli Ebrei." Siena, 1667.
MacFarlane, Charles. *Constantinople in 1828*. Londra: Saunders, 1829.
Maimonides, Moses. *The Book of Knowledge: From the Mishnah Torah of Maimonides*. çev. H.M. Russell ve J. Weinberg. Edinburgh: Royal College, 1981.
"Epistle on Martyrdom." *Crisis and Leadership* içinde, der. A. Halkin. Philadelphia: Jewish Publication Society, 2009.
Marana, Giovanni. *Letters Written by a Turkish Spy Who Lived Five and Forty Years (1659-1682), Undiscovered at Paris*. Londra: Printed by J. Leake, 1680.
Mayers, M. *A Brief Account of the Zoharite Jews*. Cambridge: Printed by W. Metcalfe, 1826.
Mehmet Halife. *Tarih-i Gilmani*, der. Kâmil Su. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1986.
Meninski, Mesgnien. *Thesaurus Linguarum Orientalium Turcica-Arabicae-Persica*. Yeniden Basım, İstanbul: Simurg, 2000.
Minkarizade, Yahya Efendi. *Feteva-yı Minkarizade Efendi*. Süleymaniye Kütüphanesi, MS., Hamidiye 610.
Naima, Mustafa. *Tarih-i Naima*. İstanbul: yayınevi belirtilmemiş, 1864-1866.
Niebuhr, Carsten. "Von Vershidenen Nationen und Religionparthien im Turkichen Reiche." *Deutsches Museum* (Temmuz 1784):1-20.
Oğuz, Şeyda ve Sevengül Korkmaz. *Selanik'te Osmanlı Matbuatı: Gonca-i Edep*. İstanbul: Turkuaz, 2009.

Ozer, Leib ben. *Sipur Ma'asei Shabtai Tsevi: Bashraybung fun Shabtai Tsevi.* Kudüs: Merkaz Zalman Shazar, 1978.

Pears, Edwin. *Forty Years in Constantinople.* Londra: Perkins, 1916.

Porter, James. *Observations on the Religion, Law, and Government of the Turks.* Londra: Printed for J. Nourse, 1768.

Rabbi Eliezer. (ö 118.) *Pirkei de-Rabbi Eliezer.* New York: Hermon Press 1965.

Raşid, Efendi. *Tarih-i Raşid.* İstanbul: Matbaa-i Amire, 1865.

Refik, Ahmet. *İstanbul Hayatı.* İstanbul: Devlet Matbaası, 1948.

Relation de la Veritable Imposture du faux Messie des Juifs. Nomme Sabbatay Sevi ... nome Achiz Mehemet Agha Turc ... Escrite de Constantinople le vingtdeuxiesme Nouembre 1666. Paris: Avignon, 1667.

Risale-i Kürt Hatip. Topkapı Sarayı, MS, Eski Hazine 1400.

Rycaut, Paul. *The Present State of the Ottoman Empire.* Londra: Printed for John Starkey, 1668.

The History of the Turkish Empire from the Year 1623 to the Year 1677. Londra: Printed for John Starkey, 1680.

Safi, Ahmet. *Dönmeler Âdeti*, der. E. Düzdağ. İstanbul: Zvi-Geyik, 2001.

Sarı Mehmet Paşa. *Zubde-i Vekayiat (1656-1704)*, der. Abdülkadir Özcan. Ankara: TTK, 1995.

Sambari, Joseph. *Divre Yosef.* Kudüs: Mekhon ben-Tsevi, 1984.

Sasportas, Jacob. *Tsitsat novel Tsevi.* Kudüs: Bialik, 1954.

Silahdar, Mehmet. *Silahtar Tarihi.* İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.

Ubicini, Abraham. *Letters on Turkey.* Londra: J. Murray, 1856.

Usque, Samuel (ö. 1555). *Consolation for the Tribulations of Israel.* Philadelphia: Jewish Publication Society, 1977.

Vani Efendi. *Münşeat-i Vani Efendi.* Süleymaniye Kütüphanesi, MS. Aya Sofya 4308.

Araisu'l Kuran ve Nefaisu'l-Furkan ve Feradisu'l-Cinan. Süleymaniye Kütüphanesi, MS. Hamidiye 82.

Risale fi hakka'l-farz ve al-Sunna ve al-Bid'a fi ba'z al-'amal. Süleymaniye Kütüphanesi, MS. Lala İsmail 685/1.

Vassaf, Hüseyin. *Esadname.* Süleymaniye Kütüphanesi. MS. Yazma Bağışlar, 2324/2.

Voltaire. *Universal History.* Londra: Printed for J. Nourse, 1759.

Wilson, Elias. *The Travels, Adventures, and Martyrdom of Four Eminent Quakers Who in the Year 1672...* Londra: Printed by John Lock, 1673.

Wolff, Joseph. *Missionary Journal and Memoir.* Londra: Duncan, 1824 ve1829.

İkincil kaynaklar

"A Strange Sect in Salonici." *New York Times*, 26 Ocak 1919.

Abdullah, Achmed. "The Rise of Mustapha Kemal Pasha from Obscurity." *Bridgeport Telegram*, 28 Eylül 1922.

Abou-El-Haj, Rifat. *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries.* Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2005.

"Acıları Anlamak." *Diyalog* (Kasım-Aralık 2011): 89-95.

Adıvar, Halide Edip. *Memoirs of Halide Edip.* New York: Century, 1926.

Adler, Elkan. *Jews in Many Lands.* Philadelphia: Jewish Publication Society, 1905.

Admission of Near East Refugees, Hearing before the Committee on Immigration and Naturalization, House of Representatives. Sixty-Seventh Congress. Fourth Session. 15, 16 ve 19 Eylül 1922. Serial 1-C, 148-149. Washington, DC: Government Printing Office, 1923.

Afyoncu, Erhan. *Sahte Mesih: Sabbatay Sevi ve Yahudiler.* İstanbul: Yeditepe, 2013.

Akyalçın, Dilek. "Les Sabbatéens Saloniciens (1845-1912): Des Individus Pluriels Dans Une Société Urbaine En Transition." Yayımlanmamış Doktora Tezi. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2013.

Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması.* İstanbul: Büyükşehir Belediyesi, 1996.

Alkan, Mehmet Ö. *Terakki Vakfı ve Terakki Okulları: İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e, Selanik'ten İstanbul'a.* İstanbul: Boyut, 2003.

Almaz, Ahmet. *Tarihin Esrarengiz Bir Sayfası.* İstanbul: Kültür, 2002.

Amarillo, Abraham. "Sabbatean Documents from the Saul Amarillo Collection" [İbranice]. *Sefunot* 5 (1961): 266-268.

Anastassiadou, Meropi. *Selanik, 1830-1912.* İstanbul: TVY, 2001.

Andreadis, Yorgo. *Gizli Din Taşıyanlar*. İstanbul: Belge, 1999.

Angel, Marc. *Foundations of Sephardic Spirituality*. Woodstock, VT: Jewish Lights, 2006.

Avayou, Shlomo. "The Religious Literature of the Judeo-Muslim Dönme." *Report of the Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies* (2003-2004): 21-31.

Ayaşlı, Münevver. *Dersaadet*. İstanbul: Bedir, 1993.

Aydemir, Şevket. *Suyu Arayan Adam*. İstanbul: Remzi, 1979.

Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*, cilt 4*: Bulgaristan Yunanistan, Arnavutluk*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1982.

Baer, Marc David. "17. Yüzyılda Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Nüfuz ve Mevkilerini Yitirmeleri." *Toplum ve Bilim* 83 (2000): 202-223.

"The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in İstanbul." *IJMES* 36:2 (2004): 159-181.

"Globalization, Cosmopolitanism, and the Dönme in Ottoman Salonica and Turkish İstanbul." *Journal of World History* 18:2 (2007): 141-170.

Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe. New York: Oxford University Press, 2008.

The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

"An Enemy Old and New: The Dönme, Anti-Semitism, and Conspiracy Theories in the Ottoman Empire and Turkish Republic." *Jewish Quarterly Review*, 103. 4 (Fall 2013): 523-555.

"Turk and Jew in Berlin: The First Turkish Migration to Germany and the Shoah." *Comparative Studies in Society and History*, 55.2 (2013): 330-355.

Balch, R. "When the Bombs Drop: Reactions to Disconfirmed Prophecy in a Millennial Sect." *Sociological Perspective* 2 (1983): 137-158.

Bali, Rifat. *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*. İstanbul: İletişim, 1999.

"Nazif Özge Kimdir?" *Tarih ve Toplum* (Temmuz 2002): 15-22.

A Scapegoat for All Seasons: The Dönmes or Crypto-Jews of Turkey. İstanbul: ISIS, 2008.

Wealth Tax Affair. İstanbul: Libra, 2012.

Barkan, Ömer Lütfü. "The Price Revolution of the Sixteenth Century: A Turning Point in the Economic History of the Near East." *IJMES* 6 (1975): 3-28.

Barkey, Karen. *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994.

Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Barnai, Jacob. "Christian Messianism and the Portuguese Marranos: The Emergence of Sabbateanism in Smyrna." *Jewish History* (Fall 1993): 119-126.

"The Outbreak of Sabbateanism-the Eastern European Factor." *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 4 (1994): 171-183.

"From Sabbateanism to Modernization: Ottoman Jewry on the Eve of the Ottoman Reforms and the Haskala," *Sephardi and Middle Eastern Jewries* içinde, der. Harvey Goldberg, 73-80. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Sabbateanism: Social Perspectives [İbranice]. Kudüs: Zalman Shazar Center, 2000.

Beckingham, Charles. *Prester John, the Mongols, and the Ten Lost Tribes.* Londra: Variorum, 1996.

Beer, Peter. *Religiosen Sekten der Juden.* Brünn: Traßler, 1823.

Behar, Cem. *Ali Ufkî ve Mezmurlar.* İstanbul: Pan, 1990.

Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu, 1500-1927. Ankara: T. C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 1996.

Benardete, Meir. *Hispanic Culture and Character of Sephardic Jews.* New York: Hispanic Institute, 1952.

Benayahu, Meir. "The Sabbatean Movement in Greece." *Sefunot* (1971-1977).

Benjamin, A. "Mamzer." *Judaica*, online versiyon.

Ben-Naeh, Yaron. *Jews in the Realm of the Sultans: Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century.* Tubingen: Mohr Siebeck, 2008.

"Unknown Letter of Sabbatai Sevi on Hag Amerot/ Festival of Luminaries and Shabbat Kudesh/ Holy Sabbath" [İbranice]. *Tarbiz* 80 (2012): 89-105.

Bent, Theodore. "Peculiar People." *Longman's Magazine*, Kasım1887.

Ben-Zwi, Yitzhak. "The Sabbatheans at the Present Time."

Metzudah 7 (1954): 331-338.
The Exiled and the Redeemed. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1961.
"The Place of the Sabbatai Sevi's Tomb, and the Sabbatean Sect in Albania." *Studies and Documents*'i içinde (Kudüs, 1966), 545-555.

Berkes, Niyazi. "İlk Türk Matbaa Kurucusunun Dini ve Fikri Kimliği." *Belleten*, 104 (1962): 715-737.

Berlin, Charles. "A Sixteenth Century Hebrew Chronicle of the Ottoman Empire: The *Seder Eliyahu Zuta* of Elijah Capsali and Its Message," *Studies in Jewish Bibliography History and Literature* içinde, der. C. Berlin. New York: Ktav, 1971.

Bessemer, Paul. "Who Is a Crypto-Jew? A Historical Survey of the Sabbatean Debate in Turkey." *Kabbalah* 9 (2003): 109-153.

Bezmen, Pamir. "Mevlevi Şair Yazar Mesnevihan Mehmet Esat Dede." *Antik & Dekor* 23 (1994): 138-143.
Neden? İstanbul: Literatur, 2006.

Binbaşı Sadık. *Dönmeliğin Hakikati.* İstanbul: yayınevi belirtilmemiş 1919.

Bornstein-Makovetsky, Leah. "Jewish Converts to Islam and Christianity in the Ottoman Empire in the Nineteenth Century," *The Last Ottoman Century and Beyond* içinde, der. Minna Rozen, 83-103. Tel Aviv: Diaspora Research Center, 2002.

Braudel, Fernand. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II.* New York: Harper & Row, 1972.

Brown, John. *The Darvishes.* Londra: Oxford University Press, 1927.

Brunhes, Jean ve C. Vallaus. *La Geographie de L'Historie.* Paris: yayınevi belirtilmemiş, 1921.

Bryer, Antony. "The Crypto-Christians of the Pontos and Consul William Gifford Palgrave of Trebizond." *DELTIO* 4 (1983): 17-34.

Cardozo, Abraham Miguel. *Selected Writings*, çev. David Halperin. New York: Paulist Press, 2001.

Carlebach, Elisheva. *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moshe Hagis and the Sabbatian Controversy.* New York: Columbia University Press, 1990.
Palaces of Time: Jewish Calendar and Culture in Early Modern Europe. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.

Cerrahoğlu, İsmail. "Ye'cüc- Me'cüc ve Türkler." *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975): 97-125 .

Clark, Bruce. *Twice as Stranger: The Mass Expulsion That Forged Modern Greece and Turkey.* Cambridge. MA: Harvard University Press, 2006.

Cohen, Julia. *Becoming Ottomans: Sephardi Jews and Imperial Citizenship in the Modern Era.* New York: Oxford University Press, 2014.

Cohen, Mark. *Under Crescent and Cross.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.

Colonas, Vassilis. "Vitaliano Poselli: An Italian Architect in Thessaloniki." *Environmental Design* 8.9/10 (1990): 162-171.

Cooperman, Eugene. "Turco-Jewish Relations in the Ottoman City of Salonica, 1889-1912." Yayımlanmamış doktora tezi. New York University, 1991.

Çağaptay, Soner. *Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey.* Londra: Routledge, 2006.

Danacıoğlu, Esra. "Selanik Yahudileri ve Dönmeler Hakkında Üç Mektup." *Toplumsal Tarih* 4 (1994): 26-28.

Danişmend, İsmail Hami. *Türklük Meseleleri.* İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1966.

Dankoff, Robert. "Unpublished Account of Mum Söndürmek in the Seyehatname of Evliya Çelebi." *Bektachiyya-Etudes* içinde, der. A. Popovic ve G. Veinstein, 69-73. İstanbul: Isis, 1995.

Danon, Abraham. "Une Secte Judeo-Musulmane en Turquie." *REJ* 25 (1897): 264-281.

"Amulettes Sabbatiennes." *Journal Asiatique* 15 (1910): 331-341.

"Das Grab in Dulcigno." *Allgemeine Zeitung des Judentums* 39 (1880): 620-621.

Davidson, Gustav. *A Dictionary of Angels.* New York: Free Press, 1994.

Dawson, Lorne. "When Prophecy Fails and Faith Persists." *Nova Religio* 3 (1999): 60-82.

Dein, Simon. "What Really Happens When Prophecy Fails: The Case of Lubavitch." *Sociology of Religion* 62:3 (2001): 383-401.

Derin, Çetin. "Abdi Paşa Vekayinamesi: Tahlil ve Metin." Yayımlanmamış doktora tezi. İstanbul Üniversitesi, 1993.

Deringil, Selim. *The Well-Protected Domains.* Londra: I. B. Taurus, 1998.

Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Dönmeler. İstanbul: yayınevi belirtilmemiş, 1919.

Dumont, Paul. "La Franc-Maçonnerie d'Obédience Française à Salonique au début du XX^e siècle." *Turcica* 16 (1984): 65-94.

Dündar, Fuat. *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası.* İstanbul: İletişim, 2001.

Düzdağ, Ertuğrul. *Yakın Tarihimizde Dönmelik ve Dönmeler.* İstanbul: Zvi, 2003.

Ebu'l Mecdet. "Sabatayistlik: Şimdiye Kadar Mestur Kalan Hakayık-ı Tarihiyyeden", *Türk Sesi*, no. 195-203, 14-22 Kânunisani 1340 (14-22 Ocak 1924).

Eden, Esin. *Salonica: A Family Cookbook.* Atina: Talos, 1997.

Einhorn, Itzhak. "Three Shabbatean Plates." *Pe'amim* 44 (1990): 23-38.

Elçin, Şükrü. *Ali Ufki: Hayatı, Eserleri ve Mecmua-i Saz ü Söz.* İstanbul: Kültür Bakanlığı, 1976.

Elqayam, Abraham. "The Mystery of Faith in the Writings of Nathan of Gaza" [İbranice]. Yayımlanmamış doktora tezi. Hebrew University, 1993.

"Bury My Faith: A Letter from Sabbatai Sevi in Exile" [İbranice]. Peamim 55 (1995): 4-36.

"Sabbatai Sevi's Holy Zohar" [İbranice]. *Kabbalah* 3 (1998): 345-387.

"Başımın Tacı Sabatay." [İbranice], *Kabbalah* 8 (2002): 225-235.

"Sabbatean Cookery: Food, Memory and Feminine Identity in Modern Turkey." *Kabbalah* 14 (2006): 4-47.

Eshkenazy, E. "Jewish Documents about Jews Murdered and Robbed on the Balkan Peninsula during the XVI^th and the XVII^th Centuries." *Annual* 5 (1970): 73-102.

Eygi, Mehmet Şevket. *Yahudi Türkler Yahut Sabetaycılar.* İstanbul: Zvi Yayıncılık, 2000.

Fagan, Brian. *The Little Ice Age: How Climate Made History, 1300-1850.* New York: Basic Books, 2000.

Falk, Avner. "The Messiah and the Qelippoth: On the Mental Illnesses of Sabbatai Sevi." *Journal of Psychology and Judaism* 7 (1982): 5-25.

Farhi, David. "Jews of Salonica and Young Turk Revolt." *Sefunot* 15 (1981): 135-153.

Faroqhi, Suraiya. "Crisis and Change, 1590-1699", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* içinde, der. H. İnalcık, 411-623. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Faur, José. *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity.* New York: State University of New York Press, 1992.

Fenton, Paul. "Shabbatay Sebi and His Muslim Contemporary Muhammed an- Niyazi", *Approaches to Judaism in Medieval Times* içinde, der. David Blumenthal, 81-88. Atlanta: Scholars Press, 1990.

"A New Collection of Sabbatean Hymns", *Ha-Halom ve-Shivro* içinde, der. R. Elior, 329-351. Kudüs: Hug le-Mahshevet Yisrael, 2001.

Festinger, L. ve diğerleri. *When Prophecy Fails.* New York: Harper & Row, 1956.

Filizok, Rıza. *Ali Canip'in Hayatı ve Eserleri Üzerinde Bir Araştırma.* İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 2001.

Fleischer, Cornell. "Mahdi and Millennium: Messianic Dimensions in the Development of Ottoman Imperial Ideology", *The Great Ottoman-Turkish Civilization* içinde, der. H. İnalcık ve diğ., I: 42-54. Ankara: Yeni Turkiye, 2000.

Fogel, Moshe. "The Sabbatian Character of Hemdat Yamim", *Ha-Halom ve-Shivro* içinde, der. R. Elior, 365-423. Kudüs: Hug le-Mahshevet Yisrael, 2001.

Fortna, Benjamin. *Imperial Classroom: Islam, the State and Education in the Later Ottoman Empire.* New York: Oxford University Press, 2002.

Frank, Jacob. *The Chronicle and the Collections of the Lord,* der./çev. ve notlandıran Harris Lenowitz, yayımlanmamış çalışma.

Freely, John. *The Lost Messiah: In Search of Sabbatai Sevi.* Londra: Penguin, 2002.

Friedlander, Israel. "Shitic Influence in Judaism." *JQR* (1911-1912): 235-300.

Galante, Abraham. *Nouveaux Documents sur Sabbetai Sevi; Organisation et us et Coutumes de ses Adeptes.* İstanbul: Fratelli Haim, 1935.

"Abdul Hamid II et Sabbetai Sevi." *Hamenora* (Ağustos 1934): 147-149.

Galland, Antoine. *İstanbul'a Ait Günlük Hatıralar, 1672-1673.* Ankara: TTK, 1987.

Gardet, L. "Fitna", EI2 içinde.

Gerber, Haim. "Jewish Tax Farmers in the Ottoman Empire in the 16th and 17th Centuries." *Journal of Turkish Studies* 10 (1986): 143-154.

Ginio, Eyal. "The Shaping of a Sacred Space: The Tekke of Zuhuri Seyh Ahmet Efendi in Eighteenth-Century Salonica." *Medieval History Journal* 9:2 (2006): 271-296.

Gitlitz, David. *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews.* Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.

Goffman, Daniel. *İzmir and the Levantine World 1550-1650.* Seattle: University of Washington Press, 1990.

Goldish, Matt. "A Historical Irony: Solomon Aailion's Court Tries the Case of a Repentant Sabbatean." *Studia Rosenthaliana* 27 (1993): 5-12.
Sabbatean Prophets. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

Goldish, Matt ve Richard H. Popkin. *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture.* Londra: Kluwer Academic, 2001.

Goodblatt, Morris. *Jewish Life in Turkey in the XVI Century as Reflected in the Legal Writings of Samuel de Medina.* New York: JTS, 1952.

Gordlevsky, W. "Zur Frage Uber die 'Dönme.'" *Islamica* 2 (1926): 200-218.

Gounaris, Basil C. "Selanik." *Doğu Akdenizde Liman Kentleri* içinde, der. Donald Quataert. İstanbul: TTV, 1994.

Gökaçtı, Mehmet Ali. *Nüfus Mübadelesi.* İstanbul: İletişim, 2003.
"Balkanlar'da Mevleviliğin Gelişimi ve Selanik Mevlevihanesi." *Tarih ve Toplum* (Eylül 2000): 46-55.

Gövsa, İbrahim Alaattin. *Sabatay Sevi.* İstanbul: Semih Lütfi Kitapevi, 1940.

Graetz, Heinrich. "Uberbleibsel der Sabbatianischen Sekte in Saloniki." *Monatsschrift fur Gesechischte und Gissenschaft des Judenthums* 23 (1884): 49-63.

Granda, Cemal. *Atatürk'ün Uşağının Gizli Defteri.* İstanbul: Kent, 2012.

Greene, Molly. *A Shared World: Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

Gries, Ze'ev. "The Fashioning of Hanhagot (Regimen Vitae) Literature at the End of the Sixteenth Century and during the Seventeenth Century." [İbranice], *Tarbiz* 56 (1987): 561-563.

Gürkan, Emrah Safa. "Espionage in the 16th century Mediterranean: Secret Diplomacy, Mediterranean go-betweens and the Ottoman-Habsburg Rivalry." Yayımlanmamış doktora tezi. Washington, DC: Georgetown University, 2012.

Hacker, Joseph. "*Sürgün* System and Jewish Society in the Ottoman Empire", *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership* içinde, der. Aron Rodrigue, 1-67. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

Hahn, Ritter. "Uber die Bevolkerung von Salonic und die dortige Secte der Deunme", *Reise durch die Gebeite des Drin und Wardar*. Viyana: Staatsdruckerei, 1869.

Halkin, Hilel. "When Ataturk Recited Shema Yisrael." *Forward*, 28 Ocak 1994.

Halperin, David. "The Son of the Messiah: Ishmael Zevi and the Sabbatean Aqedah." *Hebrew İbranice Union College Annual* 67 (1996): 143-219.

Hammer, Joseph. *Osmanlı Devleti Tarihi*, çev. Mehmet Ata. Ankara: TTK, 1947.

Hanioğlu, Şükrü. *Young Turks in Opposition*. New York: Oxford University Press, 1995.
Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908. New York: Oxford University Press, 2001.

Hartmann, Martin. *Der Islamiche Orient*. Leibzig: Verlag, 1909.

Hasluck, F. W. *Christianity and Islam under the Sultan*. New York: Clarendon, 1929.

Hathaway, Jane. "The Grand Vizier and the False Messiah: The Sabbatai Sevi Controversy." *Journal of the American Oriental Society* 117:4 (1997): 665-671.

Heyd, Michael. *Be Sober and Reasonable: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Century*. Leiden: Brill, 1995.

Heyd, Uriel. "The Jewish Communities of İstanbul in the 17th Century." *Oriens* 6.2 (1951): 299-314.
"A Turkish Document Concerning Sabbatai Sevi" [İbranice]. *Tarbiz* 25 (1956): 337-339.
"Moses Hamon, Chief Jewish Physician to Suleiman the Magnificent." *Oriens* 16 (1963): 152-171

Idel, Moshe. "One from a Town and Two from a Family: A New Look at the Problem of Dissemination of Lurianic Kabbala and the Sabbatean Movement." *Jewish History* 7 (1993): 79-104.
"Saturn and Sabbati Tzevi: A New Approach to Sabbateanism." *Toward the Millenium* içinde, der. P. Shafer ve M. Cohen, 173-202. Leiden: Brill, 1998.
Messianic Mystics. New Haven, CT: Yale University Press, 1998.

İbnu'l Emin Kemal. *Son Sadrazamlar.* Istanbul: Dergâh, 1982.
Son Asır Türk Şairleri. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1942.

İnalcık, Halil. "Jews in the Ottoman Economy and Finances, 1450-1500", *Islamic World from Classic to Modern Times* içinde, der. C. E. Bosworth, 513-550. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

İnalcık, Halil ve diğerleri. *The Ottoman Empire.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

İpekçi, Vahit. *Dr. Nazım Bey'in Siyasal Yaşamı.* İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, 2006.

İpşirli, Mehmet. "XV. Asrın İkinci Yarısında Kürek Cezası ile İlgili Hükümler." *Tarih Enstitüsü Dergisi* (1982): 203-248.

İslamoğlu, Oğuzhan. "Mütalaa Mecmuası: Tahlilli Fihrist, İnceleme Metinler." Yayımlanmamış doktora tezi. Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2000.

Jacob, Martin. "An Ex-Sabbatean's Remorse? Sambari's Polemics against Islam." *Jewish Quarterly Review* 97. 3 (2007): 347-378.

Jacobs, Joseph. *Studies in Jewish Statistics.* Londra: D. Nutt, 1891.

Jacobs, Louis. *Jewish Law.* New York: Behrman House, 1968.

Kafadar, Cemal. "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century İstanbul and First-Person Narratives in Ottoman Literature." *Studia Islamica* 69 (1989): 121-150.
Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State. Berkeley: University of California Press, 1995.

Kantorowicz, Ernst. *The King's Two Bodies.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

Kaplan, Aryeh. *Sefer Yetzirah, The Book of Creation.* Boston: S. Weiser, 1997.

Katz, Jacob. *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times.* Westport, CT: Greenwood Press, 1980.

Kedourie, Elie. "Young Turks, Freemasons and Jews." *MES* 7 (1971): 89-104.

Kemal, Yahya. *Çocukluğum, Gençliğim, Hatıralarım.* İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1973.

Kemikli, Bilal. *Sunullah-ı Gaybi.* Ankara: Akçağ, 1990.

Kobler, Franz. *A Treasury of Jewish Letters.* Philadelphia: Jewish Publication Society, 1953.

Konyalı, Hakkı. *Üsküdar Tarihi.* İstanbul: Yeni Zamanlar, 1976-1977.

Kösemen, Memo. *Osman Hasan and Tombstone Photographs of the Dönmes.* İstanbul: Libra, 2014.

Kristic, Tijana. "Illuminated by the Lights of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narrative of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization." *Comparative Studies in Society and History* 51 (2009): 35-63.

Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.

Kunt, Metin. "Transformation of Zimmi into Askeri", *Christians and Jews in the Ottoman Empire* içinde, der. Bernard Lewis, 1: 55-68. New York: Holmes, 1982.

Küçük, Abdurrahman. *Dönmeler Tarihi.* Ankara: Rehber, 1990.

Landau, Jacob. "Muslim Opposition to Freemasonry." *Die Welt des Islams* 36:2 (1996): 186-203.

"The Dönmes: Crypto-Jews under Turkish Rule." *Jewish Political Studies Review* 19:1-2 (2007): 109-118.

Laqueur, Hans-Peter. *Hüve'l-Baki İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları.* İstanbul: TVY, 1997.

Lascaris, Mihalio. *Salonique: A La Fin du XIII^e siecle.* Atina: Flamma, 1939.

Le Goff, Jacques. *History and Memory.* New York: Columbia University Press, 1996.

Levy, Avigdor. (der.) *Jews of the Ottoman Empire.* Princeton, NJ: Darwin, 1994.

Lewis, Bernard. "The Privilege Granted by Mehmed II to His Physician." *The Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14.3 (1952): 550-563.

The Jews of Islam. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Lewis, Bernard ve Benjamin Braude. (der.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire.* New York: Holmes and Meier, 1982.

Leyli ve Nehari Feyziati Liseleri Tarifnamesi. İstanbul: yayınevi belirtilmemiş, 1929.

Liebes, Yehuda. "Sabatai Sevi's Attitude towards His Own Conversion" [İbranice]. *Sefunot* 17 (1983): 267-307.
Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism. Albany: State University of New York Press, 1993.
Sod ha-Emunah ha-Shabtait. Kudüs: Bialik Institute, 1995.
"Sabbatai Sevi's Religious Faith." *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism* içinde, s. 107-115. Albany: SUNY, 1993.

Lowry, Heath. *The Islamization and Turkification of the City of Trabzon, 1486-1583.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

Lowy, Michael. "The Modern Intellectual and His Heretical Ancestor: Gershom Scholem and Nathan of Gaza." *Diogenes* (Haziran 2000): 102-106.

Macar, Elçin. "Selanik Dönmelerinin Camisi." *Tarih ve Toplum* (Aralık 1997): 27-30.

Maciejko, Pawel. "Frankism," *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, New York: YIVO Publishing, 2010.
Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement 1756-1816. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.

Madi-Şişman, Özlem. "İslami Burjuvazinin Geleceği." *Akşam*, 12 Şubat 2009.

Mazower, Mark. *The Balkans.* New York: Modern Library, 2000.
Salonica: City of Ghosts; Christians, Muslims and Jews (1430-1950). New York: Vintage, 2006.

McNeill, William. "Hypotheses concerning Possible Ethnic Role Changes in the Ottoman Empire in the Seventeenth Century." *Social and Economic History of Turkey (1071-1920)* içinde, der. Halil İnalcık, 127-129. Ankara: Meteksan, 1980.

Melton, Gordon J. "Spiritualization and Reaffirmation." *American Studies* 26 (1985): 17-29.

Minkov, Anton. *Conversion to Islam in the Balkans: Kisve Bahasi Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730.* Leiden: Brill, 2004.

Molho, Rena ve Vilma Hastaoglou. *Jewish Sites in Thessaloniki.* Atina: Lycabettus Press, 2009.

Molho, Rena ve Rivka Shatz. "A Sabbatean Commentary on Lekh-Lekha" [İbranice]. *Sefunot* 3-4 (1963): 471-490.

Molho, Yitshak ve A. Amirillo. "Autobiographical Letters of Cardozo." [İbranice], *Sefunot*, 3-4 (1963).

Moreen, Vera. "The Problems of Conversion among Iranian Jews in the Seventeenth and Eighteenth Centuries." *Iranian Studies* 19:4 (1986): 215-228.

Morin, Edgar. *Vidal and His Family: From Salonica to Paris.* Portland, OR: Sussex Academy Press, 2009.

Mumcu, Ahmet. "Divan-ı Hümayun." DIA.

Naar, Devin. "From the 'Kudüs of the Balkans' to the Goldene Medina: Jewish Immigration from Salonika to the United States." *American Jewish History* 93:4 (2007): 435-476.

Naor, Bezalel. *Post-Sabbatean Sabbateanism.* New York: Orot, 1999.

Nasi, Gad. "Three Sabbatean Objects." *Turkish-Jewish Encounters* içinde. der. Mehmet Tütüncü. Haarlem: SOTA, 2001.

"In the Footsteps of Sabbatean Redemption: From Mickiewicz to Young Turks." *HALAPID: Journal of the Society for Crypto-Judaic Studies* 16:4 (Fall 2009): 28-38.

Necatioğlu, Halil. *Matbaacı İbrahim-i Müteferrika ve Risale-i İslamiye.* İstanbul: Seha,1982.

Nefes, Türkay Salim. "The Function of Secrecy in Anti-Semitic Conspiracy Theories: The Case of Dönmes in Turkey." *Conspiracy Theories in the United States and the Middle East: A Comparative Approach* içinde, der. M. Reinkowski ve M. Butter, 139-156. Berlin: De Gruyter, 2014.

Nehema, Joseph. *Historie des Israelites de Salonique.* Selanik: Communauté Israélite de Thessalonique, 1935-1978.

Neyzi, Leyla. "Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity, and Subjectivity in Turkey." *Comparative Studies in Society & History* 44:1 (2002): 137-158.

Ben Kimim? İstanbul: İletişim, 2004.

Nissimi, Hilda. *The Crypto-Jewish Mashhadis.* Portland, OR: Sussex Academic Press, 2007.

Noyan, Münib Engin ve Selma Türkis Noyan. *O-Ma.* İstanbul: Birun, 1999.

Nur Rıza. *Hayat ve Hatıralarım.* İstanbul: Altındağ, 1967.

Ocak, A. Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler.* İstanbul: TTV, 1998.

Odabaşı, Arda. "Kadın Dergisi Üzerine Bazı Notlar ve Basına Yansıyan ilk Sabatayism Tartışması." *Mütefferika* 37 (2010): 83-112.

Oegema, Gerbern. "Thomas Coenen's "Ydele Verwachtinge der Joden" Amersterdam, 1669) as an Important Source for the History of Sabbatai Sevi." *Jewish Studies between the Disciplines* içinde, der. Peter Schafer ve Hermann Klaus, 331-353. Leiden: Brill, 2013.

Olson, Robert. "The Young Turks and the Jews." *Turcica* 18 (1986): 219-235.

Ortaylı, İlber. "Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları", *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Sempozyumu.* Ankara: TTK, 1994.

"Tarikatlar ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Yönetimi." *OTAM: Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 6 (1995): 281-287

"Ottoman Modernization and Sabbetaism," *Alevi Identity* içinde, der. T. Olsson, 97-104. Stockholm: Swedish Research Institute, 1998.

İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı. İstanbul: Timaş, 2009.

Oruç, Arif [Ayhan]. "Dönmelik Nasıl Çıktı Nasıl İnkişaf Etti?" *Son Saat*, 24 Mayıs-20 Ağustos 1927.

Osman, Rifat. *Edirne Sarayı.* Ankara: TTK, 1957.

Öke, Kemal. "The Young Turks, Free Masons, and Jews, (1908-1931)." *Studies in Zionism* 7 (1986): 199-218.

Özdemir, Bülent. *İngiliz İstihbarat Raporlarında Fişlenen Türkiye.* İstanbul: Yeditepe, 2008.

Özel, Oktay. "The Reign of Violence: The Celalis (c.1550-1700)", *The Ottoman World* içinde, der. Christine Woodhead, ch. 13. Londra: Routledge, 2013.

Özferendeci, Okşan. "Tütüncü Hasan Akif Ailesi." *Albüm* (Nisan 1998): 100-109.

Öztürk, Hüsamettin. *İki Devrin Perde Arkası.* İstanbul: Hilmi Kitabevi, 1996.

Papagiannopoulos, Apostolos. *Monuments of Thessaloniki.* Salonica: Rekos, 1983.

Papian, Ara. "Some Facts on the Origins of Mustafa Kemal Ataturk," HetqOnOnline'da, son erişim tarihi 9 Şubat 2011.

Parker, Geoffrey ve Lesley Smith. (der.) *The General Crisis of the Seventeenth Century.* Londra: Routledge, 1997.

Parlak, Türkmen. *Yeni Asrın Selanik Yılları.* İzmir: Yeni Asır, 1989.

Patai, Raphael. *Jadid al-Islam: The Jewish "New Muslims" of Meshhed.* Detroit: Wayne State University Press, 1997.

Pazarbaşı, Erdoğan. *Vani Mehmed Efendi ve Araisü'l-Kur'an.* Van: Van Belediye Başkanlığı, 1997.

Perlmann, Moshe. "Apostasy." *Judaica*, Online edisyon.

Philliou, Christine. *Biography of an Empire: Governing Ottomans in an Age of Revolution* Berkeley: California University Press, 2010.

Popkin, Richard. "Jewish Messianism and Christian Millenarianism", *Culture and Politics from Puritanism to the Enlightenment* içinde, der. Perez Zagorin, 67-90. Berkeley: University of California Press, 1980.

"Three English Tellings of the Sabbatai Zevi Story." *Jewish History* 8 (1994): 43-54.

"The Sabbatian Movement in Turkey (1703-1708) and Reverberations in Northern Europe." *Jewish Quarterly Review* 94:2 (2004): 300-317.

Quataert, Donald. *The Ottoman Empire 1700-1922.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Rabb, Thedore. *The Struggle for Stability in Early Modern Europe.* New York: Oxford University Press, 1975.

Rapoport-Albert, Ada. "On the Position of Women in Sabbatianism", *Ha-Halom ve-Shivro* içinde, der. Rachel Elior, 143-327. Kudüs: Hug le-Mahshevet Yisrael, 2000.

Women and the Messianic Heresy of Sabbatai Zevi, 1666-1816. Oxford: Littman, 2011.

Rauf, Leskovikli Mehmet. *İttihat ve Terakki Cemiyeti ne idi?* İstanbul: Arba, 1991.

Reinkowski, Maurus. "Hidden Believers, Hidden Apostates: The Phenomenon of Crypto-Jews and Crypto-Christians in the Middle-East", *Converting Cultures: Religion, Ideology and Transformations of Modernity*, der. Dennis Washburn, 409-433. Leiden: Brill, 2007.

Rodrigue, Aron ve Ester Benbassa. *The Jews of the Balkans.* Oxford: Blackwell, 1995.

Rosanes, Salomon. *Divrei Yemei Yisrael be-Togarmah 'al pi Mekorot Rishonim.* Sofya: Devir, 1933.

Rosman, Jay. *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov.* Berkeley: University of California Press, 1996.

Roth, Cecil. "New Light on the Apostasy of Sabbatai Sevi." *JQR* 53 (1963): 185-190.

History of Marranos. New York: Arno Press, 1975.

Rozen, Minna. "Influential Jews in the Sultan's Court in İstanbul in Support of Jerusalem Jewry in the 17th Century" [İbranice]. *Michael* 7 (1982): 394-430.

A History of the Jewish Community in İstanbul. Leiden: Brill, 2010.

Rubin, Avi. *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity.* New York: Palgrave, 2011.

Ruderman, David. "Hope against Hope: Jewish and Christian Messianic Expectations in the Late Middle Ages", *Exile and Diaspora* içinde, 185-202. Kudüs: Ben-Zwi, 1991.

Early Modern Jewry: A New Cultural History. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.

Russel, James. "The Word Chragamah and the Rites of the Armenian Goddess." *Journal of Armenian Studies* 5 (1990-1991): 157-172.

Saban, Giacomo. "Residui Di Tradzioni Sabbatiane Ancore Presnti in Turchia." *Annuario Del Collegio Rabbinico Italiani*, 3 (1988-1991): 117-131.

"Sabbatean Genealogical Trees." *Kabbalah* 4 (1999): 61-74.

Sahillioğlu, Halil. "The Role of International Monetary and Metal Movements in Ottoman Monetary History 1300-1750", *Studies on Ottoman Economic and Social History* içinde, der. H. Sahillioğlu. İstanbul: IRCICA, 1999.

Sandalcı, Mert. *Feyz-i Sibyan'dan Işık'a: Feyziye Mektepleri Tarihi.* İstanbul: Feyziye Vakfı, 2005.

Sarshar, Houman. "Foreword", Hilda Nissimi, *The Crypto-Jewish Mashhadis.* Portland, OR: Sussex Academic Press, 2007.

Schauffler, William. "Shabbathai Zevi and His Followers." *Journal of American Oriental Society* 2 (1851): 3-26.

Schiaky, Leon. *Farewell to Salonica.* Philadelphia: Paul Dry Books, 2003.

Scholem, Gershom. "Baruhia Rosh ha-Shabbataim ba-Saloniki." *Mahkarai Shabtaut* içinde, der. Yahuda Liebes, 321-391. Tel Aviv: Am Oved, 1991.

"A Commentary on Some Psalms from the Circle of Sabbatai Sevi in Adrianople" [İbranice], *Aley Ayin: Schocken Jubilee Volume*. Kudüs: Yayınevi belirtilmemiş, 1953.
"The Sprouting of the Horn", *In the Time of Harvest: Essays in Honor of Abba Hillel Silver* içinde, der. D. Silver, 368-386. Londra: Macmillan, 1963.
"Seder Tefilut ha-Dönme me-kat ha-Izmirim." *Mehkarim u-Mekorot* içinde, 370-422. Kudüs: Mosad Byalik, 1974.
"Redemption through Sin." ve "The Crypto-Jewish Sect of the Dönmeh in Turkey", *Messianic Idea in Judaism* içinde, der. Gershom Scholem, 78-141 ve 142-166. New York: Schocken Books, 1971.
"Shabbetai Zevi." Judaica, online edisyon.
"Nathan," Judaica, online edisyon.
"Judah Hassid ha-Levi," in Judaica, online edisyon.
"Daniel ben Israel Bonafoux" in Judaica, online edisyon.
Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah, 1626-76. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973.
Mehkarim u-Mekorot. Kudüs: Mosad Byalik, 1974.
Kabbalah. New York: Quadrangle, 1974.
Mahkarai Shabtaut, der. Yahuda Liebes. Tel Aviv: Am Oved, 1991.

Schwartz, Stephen. *Sarajevo Rose: A Balkan Jewish Notebook*. Londra: Saqi, 2005.

Seroussi, Edwin. "Iggale Kevod Malkhutekha: A Piyyut by Israel Najara Sung by the Sabbateans, and Its Melodies" [İbranice]. *Tarbiz* 62 (1993): 361-379.

Sertel, Sabiha. *Roman Gibi: Anılar*. İstanbul: Cem, 1978.

Sertel, Yıldız. *Annem: Sabiha Sertel Kimdi?* İstanbul: Belge, 2001.

Sezgin. Pamela. "Hakhamim, Dervishes and the Court Singers", *Jews of the Ottoman Empire* içinde, der. Avigdor Levy, 575–585. Princeton, NJ: Darwin, 1994.

Sharkey, Heather. *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.

Shaw, Stanford. *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*. New York: Macmillan, 1991.

Shaya, Elia. *Messiah of Incest: New and Uncensored History of the Sexual Element in Jewish Mystical Messianism* [İbranice]. Telaviv: Yediot Aharanot, 2002.

Simonsohn, Shlomo. "A Christian Report from Constantinople Regarding Shabbethai Sevi 1666." *Journal of Jewish Studies* 12 (1961): 33-58.

Şişman, Cengiz. "Dönme Şarkı ve İlahileri." *Tarih ve Toplum* (Temmuz 2002): 12-15.

"A Jewish Messiah from Tartaria in 1671: A New Source on the Lives of Lesser Sabbatean Prophets, Sabbatai Raphael and/or Shilo Sabbatai." *Kabbalah* 9 (2004): 63-75.

"The History of Naming the Ottoman/Turkish Sabbateans", *Studies on İstanbul and Beyond*, der. R. G. Ousterhout, 37-53. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.

Sabatay Sevi ve Sabataycılar. Ankara: Aşina, 2008.

"The Dönme Affair: A Letter of a Young Donme from Salonica on Assimilation (1925)", *The Jew in the Modern World* içinde, der. P. Mendes ve J. Reinharz, 829-833. New York: Oxford University Press, 2011.

"Cortijo de Sevi as Lieu de Mémoire: The Past, Present, and Future of Sabbatai Sevi's House." *Journal of Modern Jewish Studies* 11:1 (2012): 61-84.

"Konvenyamos Konvedrad: Language of Daily Life, Communal Regulations and Liturgies of the Ottoman and Turkish Sabbateans (Donmes)", *Judeo-Spanish in the Time of Clamoring Nationalisms* içinde, der. Mahir Shaul, 63-97. İstanbul: Libra Publishing, 2013.

"An American Missionary and an Ottoman Dönme: William G. Schauffler (1798-1881) and His Report on a Dönme Kabalistic Text in Turkish." *Ottoman World: Foundational Coexistences* içinde, der. Devrim Ümit. New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2016.

"Failed Proselytizers or Modernizers? Protestant Missionaries among the Jews and Sabbatians/Donmes in the Nineteenth Century Ottoman Empire." *Middle Eastern Studies*, yayın aşamasında, 2016.

"Global Crisis, Puritanism and Prophesy: Some Observations on the Apocalyptic Relationship between Christian Salvation, Jewish Conversion and Turkish Doom in the Early Modern World and Its Impact on the Sabbatean Movement", *Transcending the Diaspora: Studies on Sabbateans* içinde, der. Cengiz Şişman, İstanbul: Libra, 2016.

"Hayatizade Mustafa Efendi (Moshe ben Rafael Abravanel),

the Physician-in-Chief of the Ottoman Palace: Marrano Legacy, Ottoman Medicine and the Sabbatean Movement" *Transcending the Diaspora: Studies on Sabbateans* içinde, der. Cengiz Şişman, İstanbul: Libra, 2016.

S. K. "Dönmeh", *Encyclopaedia Judaica.* Berlin: Eschkol, 1928-1934, 1190.

Skendi, Stavro. "Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans." *Slavic Review* 26: 2 (1967): 227-246.

Slouch, Nahum. "Les Deunmeh: Une Secte Judeo-Musulmane de Salonique." *Revue du Monde Musulman* 6 (1908): 481-492.

Smart, Ninian. *The World's Religions.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Somel, Akşin. *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908: Islamization, Autocracy, and Discipline.* Leiden: Brill, 2001.

Souciet, Jean-Baptiste. "De la ville Salonique", *Jesuits: Letters from Missions* içinde, der. Louis Aime-Martin, 76-79. Paris: A. Desrez, 1838.

Stoianovich, Traian. "The Conquering Balkan Orthodox Merchant." *Journal of Economic History* 20:2 (1960): 234-313.

Stavroulakis, Nicholas. *Salonika: Jews and Dervishes.* Atina: Talos, 1993.

"Shabbetai Zevi and the Dönme of Thessaloniki." *Forum on the Jewish People, Zionism and Israel* 53 (1984): 103-114.

Struck, Adolf. "Die Verborgenjudische Sekte der Dönme in Salonik." *Globus* 81 (1902): 219-224.

Subaşı, Turgut. "The Apostasy Question in the Context of Anglo-Ottoman Relations, 1843-44." *Middle Eastern Studies* 38:2 (2002): 1-34.

Terzioğlu, Derin. "Sufi and Dissent: Niyazi Misri." Yayımlanmamış doktora tezi. Harvard University Press, 1999.

"Man in the Image of God in the Image of the Times: Sufi Self-Narratives and the Diary of Niyazi Mısri." *Studia Islamica* 94 (2002): 139-165.

"Sufis in the Age of State Building and Confessionalization." *The Ottoman World* içinde, der. Christine Woodhead, 86-103. Londra: Routledge, 2011.

"Where İlmihal Meets Catechism: Islamic Manuals of Religious Instruction in the Ottoman Empire in the Age of Confessionalization." *Past and Present*, 220 (2013): 79- 114.

Tesal, Ömer. "Türk-Yunan İlişkilerinin Geçmişinden bir Örnek: Azınlıkların Mübadelesi." *Tarih ve Toplum* 9:53 (1988): 46-52.

Tesal, Reşat. *Selanik'ten İstanbul'a.* İstanbul: İletişim, 1998.

Tezcan, Baki. *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

"The Break-up of Turkey", *Times History of the War*, 21 (Londra: TheTimes, 1920), 433.

Thys-Senocak, Lucienne. "The Yeni Valide Mosque Complex at Eminönü." *Muqarnas* 15 (1998): 58-70.
Ottoman Women Builders: The Architectural Patronage of Hadice Turhan Sultan. Londra: Ashgate, 2007.

Tietze, Andreas ve Joseph Yahalom. *Ottoman Melodies and Hebrew Hymns: A 16th Century Cross-Cultural Adventure.* Budapeşte: Akadémiai Kiado, 1995.

Tishby, Isaiah. "Acute Apocalyptic Messianism", *Essential Papers on Messianic Movements and Personalities in Jewish History* içinde, der. Marc Saperstein, 259-289. New York: New York University Press, 1992.

Trevor-Roper, Hugh. *Religion, the Reformation and Social Change.* Londra: Macmillan, 1984.

Türker, Orhan. *Selanik'ten Thessaloniki'ye Unutulan Bir Kentin Hikâyesi 1912-2012.* İstanbul: Sel, 2012.

Tzedopoulos, Yorgos. "Public Secrets: Crypto-Christianity in the Pontos." *DELTIO* 16 (2009): 165-210.

Uzunçarşılı, Hakkı. *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı.* Ankara: TTK, 1988.

Valensi, Lucette. "Conversion, Intégration, Exclusion: Les Sabbateens dans l'Empire Ottoman et en Turquie." *Dimensioni e problemi della ricrca storica* 2 (1996): 169-186.

Van der Haven, Alexander. *From Lowly Metaphor to Divine Flesh: Sarah the Askenazi, Sabbatai Tsevis' Messianic Queen and the Sabbataian Movement.* Amsterdam: Menasseh ben Israel Institute, 2012.

Vansina, Jan. *Oral Tradition as History.* Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

Weissberg, Victor. "Jewish Life in Seventeenth Century Turkey as Reflected in the Responsa of Rabbi Jacob Alfandri and Rabbi Joseph Katzavi." Yayımlanmamış doktora tezi. Hebrew Union College, 1990.

White, Sam. *The Climate of Rebellion in the Early Modern Ottoman Empire.* Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Wolfson, Elliot. "The Engenderment of Messianic Politics: Symbolic Significance of Sabbatai Sevi's Coronation", *Toward the Millennium* içinde, der. P. Shafer ve M. Cohen, 204-254. Leiden: Brill, 1998.

Wurm, Heidrun. *Der Osmanische Historiker Huseyn b. Cafer, und die Istanbuler Gesellschaft in der zweiten Halfte des 17.* Jahrhunderts. Freiburg: K. Schwarz, 1971.

Yalçın, Hüseyin Cahit. *İttihatçı Liderlerin Gizli Mektupları.* İstanbul: Temel, 2002.

Yalman, Ahmet Emin (Bir Tarih Müdekkiki). "Tarihin Esrarengiz Bir Sahifesi." *Vatan*, 11-22 Ocak 1924.
Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim. İstanbul: Yenilik, 1970.

Yaycıoğlu, Ali. "Provincial Elites and the Empire in the Late Ottoman World: Conflict or Partnership?", *The Ottoman World* içinde, der. Christine Woodhead. Londra: Routledge Press, 2012.

Yehudah, Hemda Ben. *Jerusalem; Its Redemption and Future.* New York: Christian Herald, 1918.

Yerasimos, Stephane. "La Communaute Juive de İstanbul." *Turcica* 27 (1995): 101-130.

Yerushalmi, Y. H. *From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso.* New York: Cambridge University Press, 1971.

Yurddaş Aslı. "Meşru Vatandaşlık, Gayri Meşru Kimlik? Türkiye'de Sabetaycılık." Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Boğaziçi Üniversitesi, 1991.

Zachariadou, Elizabeth. "Natural Disasters: Moments of Opportunity." *Natural Disasters in the Ottoman Empire* içinde, der. Zachariadou ve diğ., 7-14. Rethymnon: Crete University Press, 1999.

Zarcone, Thierry. *Secret et Sociétés Secrètes en Islam.* Milano: Archè, 2002.

Zeevi, Dror. *An Ottoman Century: The District of Jerusalem in the 1600s.* Albany: State University of New York Press, 1996.

Zilfi, Madeline. "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in 17th Century İstanbul." *Journal of Near Eastern Studies* 4 (1986): 251-271.

Zorlu Ilgaz. *Evet Ben Selanikliyim.* İstanbul: Zvi Yayınları, 1998.

"Sabataycı Bir Anıt: Beyaz Emne." *http://www.zwipublishing.8m.net*, son erişim tarihi 1 Eylül 2013.

Zurcher, Erik. *The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement (1905-1926).* Leiden: Brill, 1984.

Zygmunt, J. "When Prophecies Fail " *American Behavioral Scientist* 16 (1972): 245- 268.

Dizin

A

Abdi Paşa 58, 72-74, 78, 80, 82-89, 91, 101-103,105, 109, 112, 115, 120, 121, 125, 145
Abdülhamid II 273, 280, 289, 302-305, 307,310
Abdurrahman Efendi 79, 183, 189, 285
Afyoncu, Erhan 77, 113, 116, 154
Aka, Gündüz 287, 313
Akşam 241, 339, 340, 343-346
Akyalçın, Dilek 213, 219, 251, 252, 289
Aleviler 213, 356
Ali Ufki 114, 121, 122
Alliance Israelite 100, 209, 255, 275, 277, 333
Amarillo, Abraham 66, 127, 131, 134, 140, 141, 152, 168, 188, 203, 221, 223-225, 230, 261
Ambarcı ailesi 201, 217, 253, 263
Amira (bkz. Sabbatai Sevi)
Anastassiadou, Meropi 251, 289
Arakel 52, 64, 65, 75, 78, 83, 84, 87, 90, 102, 104, 111
Aras, Tevfik Rüştü 321, 328, 342, 352, 358
Arezzo, Baruch 110, 118, 133, 152, 154, 171
Aşkenazi Yahudileri 40, 44, 46, 54, 56, 107, 161, 166, 345
Atatürk, Mustafa Kemal 11, 276, 285, 332-335, 338, 342, 345, 348,351, 352
Attias, Moshe 201, 203, 230, 238
atzilut 32, 131, 225, 226
Avdeti 195, 196, 212, 213, 300
avodot zarot 49, 144
Ayaşlı, Münevver 282, 291
Ayşe (Sabatay'ın eşi) 163, 170
Aziz Mehmet Efendi (bkz. Sabatay Sevi)

B

Baal Shem Tov 14, 56, 196
Baer, Marc 25, 28, 45, 47, 57, 60, 83, 226, 278, 350
Bahaettin Şakir 306
Bahçe 287, 306
Bakırköy 280, 281, 330, 346, 347
Balcı ailesi 282, 329, 312, 331, 348, 358
Barker, Benjamin 210
Barnai, Jacob 25, 35, 36, 46, 52, 106, 169, 204, 297
Basnage, De Beauval 155, 174, 175
Bayar, Celal 322, 328
Bektaşi 80, 125, 150, 298, 299, 301, 302, 322, 335
Bent, Theodore 80, 207, 218, 221-223, 230, 246, 247, 249, 252, 272, 289, 319

Beria 32, 224-226, 236
Berlin Antlaşması 274, 278, 290
Bezmen ailesi 301
Birinci Dünya Savaşı 274, 279, 312, 318, 320, 321, 323, 324, 328
Bitek, Haluk 15, 74, 232, 252, 253, 298, 301
Bleda, Mithat Şükrü 303
Bogomiller 29, 213
Bonafoux, Israel 173-175, 177, 186
Bülbülderesi 134, 167, 201, 254, 262-264, 266-270, 277, 280, 282, 325

C

Capsali, Elijah 44, 45
Carasso, Emmanuel 303
Cardozo, Abraham 118, 128, 165, 175
Carlebach, Elisheva 22, 25, 172, 232, 233
Cavid, Mehmet 279, 310, 321, 331, 351, 352
Celaliler 39, 43, 56
Coenen, Thomas 64, 77, 78, 105, 111, 113, 119, 122
Cohen, Julia 46, 288
Cohen, Tobias 100, 105, 138, 184
Conker, Nuri 276, 334
Conversolar 33, 271

Ç

Çanakkale 50, 55, 71, 84-89, 116, 134, 170, 234, 307
Çiller, Hüseyin Necati 343

D

Danon, Abraham 207, 221, 223, 256
De Medina, Samuel 46, 107, 257
Deringil, Selim 121, 284
Derviş Efendi 197, 201, 202, 217, 230, 237, 253, 278, 294
Derviş Vahdeti 308-310
Deymer, Mustafa Arif 321, 328
Dilber ailesi 263
Doktor Nazım 301, 304-308, 311, 313, 316, 321-323, 351, 352
Dönme bayramları 235, 240, 242, 244
Dönme Kabalası 10, 23, 31, 32, 68, 136, 219, 220, 227, 298
Dönme yemekleri 250
Dönmeler 24, 336
Dönmeliğin Hakikatı 235, 336, 337
Dr. Covel 59, 80, 103, 112, 114, 121, 125, 139, 147
Duhani ailesi 263, 278, 294, 329, 358
Dulcigno (bkz. Ülgün)
Düzdağ, Ertuğrul 336

E

Ebu'l Mecdet 201, 223, 275, 278, 345, 346
Edom 23, 69, 118, 148, 168, 199
Elgün, Nakiye 281
Elöve, Mustafa 279, 287
Elqayam, Abraham 14, 35, 37, 132, 151, 165, 231, 236, 250, 298
Eminönü 59, 60, 61, 331
Ermeniler 48, 236, 288, 322, 335, 336, 347
esparamos ati 241
Evliya Çelebi 60, 62, 80, 81, 88, 89, 95, 149, 236

F

Faur, Jose 33, 271
Fazlı Necip 285, 286, 303, 308, 316, 317
Fenerliler 47, 192
Festinger, Leon 157-159, 181
Feyziye 275-277, 279-285, 287, 308, 321, 339
Fortna, Benjamin 272, 278
Frank, Jacob 14, 22, 187, 196-202, 206, 237
Frankistler 10, 22, 135, 196-200, 202
Freely John 84, 264, 265

G

Galante, Abraham 196, 221, 223, 224, 230, 307, 326
Galip Paşa 276, 281, 309
Galland, Antoine 112, 119, 121, 137, 138, 140, 143, 144, 146-148
Garnett, Lucy 246, 252, 256, 291, 292, 316
Gelibolu 86
Genç, Mehmed 43
Ginio, Eyal 14, 192
Goldish, Matt 25, 35, 37, 146, 166, 176
Gonca-i Edep 283, 285, 286
Gönensay, Hıfzı Tevfik 281, 282
Gövsa, İbrahim Alaattin 19, 104, 230, 239, 254, 281, 347, 348
Graetz, Heinrich 53, 104, 221, 223, 225, 230

H

Hagiz, Moses 64, 66
halaka 33, 198, 238
Hamdi Bey (belediye başkanı) 193, 281, 286, 289, 293
Hamidiye mahallesi 251, 279, 290, 294
Hanioğlu, Şükrü 301-306, 310, 312, 317
Hasan Tahsin 263, 312, 340
Hasköy 60, 62, 94-98, 142, 143, 147
Hasluck F. W. 82, 150, 155, 174, 175, 299, 336
Hasid, Judah 172, 196
Hasidizm 14, 37, 56, 196
Hatice Turhan Sultan 55
Hayatizade Mustafa Efendi 104, 107, 109, 113, 121-123, 300
Hazzan, Israel 124, 125, 128, 133, 150, 169, 171, 173
Hemdat Yamim 204, 239, 298
Hemşinliler 29, 213
Hmelnitski, Boydan 50-52, 54
Hüseyin Hilmi Pasha 308
Hüsnü Paşa 215-218, 256, 258

I

Idel, Moshe 14, 35, 36, 48, 52, 132
Işık Lisesi 263, 279, 280
Islahat Fermanı 214, 327

İ

İbrahim Ağa 189, 193
İbrahim I 49, 50
İbranice 25, 36-38, 48, 64, 66, 87, 108, 109, 114, 119, 125, 130, 137, 144, 145, 151, 152, 165, 166, 168, 201, 203, 220, 221, 223, 226, 229-232, 243, 307, 346, 348

İkinci Dünya Savaşı 324, 328, 353
İleri 324, 339, 340-342
İpekçi ailesi 15, 263, 265, 279, 280, 295, 296, 307, 331, 358
İshak Efendi (Karakaş) 209, 300
İsmail (Sabatay'm oğlu) 124, 148
İspanya 9, 26, 29, 33, 35, 40, 47, 48, 104, 138, 169, 271, 290, 325, 359
İsrail 13-15, 52, 66, 69, 76, 87, 106, 111, 117, 123, 127, 129, 133, 135, 136, 141, 152, 153, 168, 170, 187, 228, 230, 236, 267, 310, 352, 353
İstavriler 29, 213, 215
İstiklal Mahkemeleri 351, 352
İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) 20, 273, 274, 279, 302-305, 308, 315, 321, 322, 333, 351, 352
İzmirli 123, 181, 186, 193, 196, 215, 222, 294, 319

J

Jacob Querido (bkz. Yakub Çelebi)
Jön Türkler 199, 273, 284, 301, 303, 304-306, 355
Journal de Salonique 284, 286, 293, 311

K

Kabbala 32, 36, 37, 80, 171, 173, 196, 231, 236, 248, 339
Kadın 287, 313, 315, 337, 345
Kadızadeli 43, 55, 57-62, 130, 160
Kafadar, Cemal 13, 28, 79, 297
Kahire 46, 53, 54, 56, 62, 64, 137, 170, 234
Kale-i Sultaniye 88, 89
Kâmil Paşa 73, 83, 90, 113, 116, 307, 308
Kapancı 15, 20, 27, 31, 34, 161, 163, 186, 188, 189, 193, 194, 196, 201, 216, 223, 227, 231, 234, 235, 238, 239, 241, 248-251, 254, 256, 260, 262-265, 272, 275, 277-279, 284, 287, 293, 294, 296, 299, 301, 308, 313, 315, 318, 320, 323, 324, 327, 329-331, 330-336, 346, 349, 353, 355-359
Kapancı, Ahmet 249, 276, 278, 294, 318, 320, 329
Kapancı, Mehmet 278, 282, 293, 318, 320
Karakaş 27, 29, 31, 32, 34, 131, 134, 144, 161, 162, 179, 181, 183, 184, 188, 189, 193, 196, 197, 200, 201, 216, 223, 226, 233, 235, 238-243, 245, 249-251, 254, 256, 260-264, 266, 270, 272, 275, 277, 279-283, 287, 295, 296, 299, 300, 308, 312-315, 320-322, 324, 327, 329-331, 336, 338, 339, 346-350, 355, 357-359
Karakaşzade Mehmet Rüştü 29, 226, 239, 241, 242, 245, 246, 279, 338, 339, 348-350, 357
Kasım Paşa 84
Kâtip Çelebi 42, 57, 78, 79, 88
Katoliklik 42, 50, 146, 198, 199, 200, 206
kelippa 168, 221, 222, 227
Kemal, Yahya 281, 282
Kenber, Mustafa Arif 324

Keriman Halis 281
Kibar ailesi 15, 88, 294, 295, 312, 321, 329, 331
Kieffer, J. D. 194, 207
kofer 108, 227, 248
Kömürcüyan, Eremya 62, 66, 74, 78, 104
Köprülü Ahmet Paşa 80, 138
Köprülü Mehmet Paşa 55, 56, 58, 60
Koyuncu ailesi 181, 264, 265, 279, 287, 314, 315
Koyuncu, Akil Fevzi 314
Kripto-Yahudiler 23, 26, 31, 106, 107, 127, 175, 206, 272, 311
Kromlular 29, 213, 215, 325
Krstic, Tijana 43
Küçük, Abdurrahman 24, 281
Kudüs 35, 36, 46, 53, 54, 56, 62-64-67, 69-71, 86, 92, 93, 95, 125, 134, 137, 139, 146, 154, 162, 163, 172, 174, 178, 184, 195, 203, 227, 234, 291, 319, 320
Kuzu Bayramı 234, 235, 238-240, 245, 337, 343, 346

L

Ladino 130, 138, 198, 201, 203, 210, 221, 223, 226, 229, 230, 232, 240, 243, 347
Lari Mehmed 80, 82, 145
Latife Hanım 334
Lenowitz, Harris 200
Leskovikli Mehmet Rauf 272, 310
Levant şirketi 39, 71
Levy, Avigdor 14, 44, 45
Lewis, Bernard 43-45, 48, 57, 100, 309, 312
Liebes, Yahuda 14, 35, 36, 66, 130-132, 135, 167, 170, 183
lieu de memoir 40, 155, 189, 254
Londra 59, 75, 90, 93, 352
Lozan Antlaşması 274, 322, 323, 325, 327, 328, 341
Luriacı Kabala 32, 68, 78, 129, 132, 165, 166, 170, 222, 297, 338

M

maamin 141, 160, 173, 181, 186-188, 193, 205, 207, 221, 222, 227, 264, 290, 326
maasa Duma 23
Maciejko, Pawel 14, 22, 197-200, 202
Maçka 262-267
Maimonides, Moses 108, 109, 129, 142, 227
mamzer 193, 215, 238
Marranolar 26, 29, 31, 33, 36, 44-46, 106, 108, 109, 191, 242, 247,
Masonlar 253, 273, 302-304, 308, 311, 317, 355
Mayers, Moses 172, 177, 208
Mazower, Mark 243, 287, 288, 290
Mehmet Esat Dede 140, 301
Mehmed IV 19, 50, 51, 55, 58, 72, 82, 83, 85, 90, 103, 104, 111, 113, 114, 143, 160, 178
Mekke 69, 154, 184, 260, 291
Melami 80, 299, 302
Melammed, Renee 241
Meliselda 75, 231
Merzifonlu Kara Mustafa Paşa 84
Meşhediler 29, 31, 241, 242
Mevlevi 220, 260, 299, 300, 301
mevlevihane 260-262, 300, 301

Meziyet Hanım 238, 346, 348
Minkarizade Yahya 80, 84, 101, 115, 146, 147
Minkov, Anton 47, 111, 142
Mısırlı ailesi 133, 256, 265, 277, 279, 321
Mısırlızade Mustafa Tevfik 279
Misri, Niyazi 53, 80, 127
misyonerler 111, 208-213, 275, 277
Mithat Paşa 218, 276
Murad IV 49, 55, 57, 81
Mustafa Çelebi 161, 181-184, 186, 188, 266

N

Najara, Jacob 64, 137, 140, 141, 171, 232
Nathan (Gazzeli) 37, 54, 64, 128, 140, 150, 165
Naziler 324, 350
Nazım Hikmet 352
Nehama, Joseph 229, 288, 319
Neşema 246
Neyzi, Leyla 326, 327
Niebuhr 174, 205, 206, 208
Nişantaşı 260, 279, 280, 331
Nissimi, Hilda 24, 31, 241

O

Orta Evi 231, 240, 251, 254
Ortaylı, İlber 15, 17, 212, 214, 284, 299
Oruç, Arif 29, 103, 164, 350, 351
Osman Adil 286, 289, 293, 303
Osman Baba 132, 162, 179, 186-189, 193, 196, 198, 199, 201, 206, 208, 217, 222, 223, 237, 239-241, 245, 248, 250, 251, 254, 256, 261, 262, 266, 320, 330, 343, 346, 348
Osman Sait 292-294, 318
Osman Tevfik 285, 286, 316

P

Palache, Hayim 123
Panayotiler 47, 138
Patriyotlar (Vallahiler) 29, 213, 335, 336
Philosophos, Joseph 144, 151, 152, 162, 167, 176
Polonya 22, 35, 50, 51, 56, 114, 121, 144, 146, 160, 161, 172, 187, 197, 198-200, 206, 302
Popkin, Richard 37, 91, 173
Poselli, Vitaliano 290
Primo, Samuel 125, 128, 132, 134, 150, 168, 170, 175, 204

R

Raphael Joseph Çelebi 54, 68, 234, 259
Rapoport, Ada 25, 35, 75, 162, 163, 199, 298
Rasim Haşmet 287, 313, 315, 345
Reji 293
responsa 56, 141
Rıza Nur 303, 304, 312, 322, 324
Rodrigue, Aron 13, 45, 204
Romaniyot 40, 44, 46, 60
Rosanes, Solomon 38, 86, 88, 100, 104, 189, 203, 230, 233, 234, 242, 245, 261, 262
Rubin, Avi 15, 259
Ruderman, David 37, 92
Russo, Baruhia (bkz. Osman Baba)
Rusya 159, 160, 192, 271, 295, 312

Rycaut, Paul 40, 50, 51, 65, 74, 76-78, 80, 82, 91-93, 99, 102, 104, 113, 114, 119, 121-125, 127, 139, 140

S

saadethane 181, 217, 254
Sabatay Sevi 15, 16, 19, 22, 29, 30, 32, 35-37, 39-41, 48-50, 52-57, 59, 62, 64-78, 80, 82-90, 92, 93, 99-107, 109-137, 139-141, 143-157, 159-181, 183, 186, 188, 198, 199, 201, 203, 206, 208, 209, 215, 217, 220, 221-223, 225-229, 231-234, 236, 237, 239-241, 248, 254, 255, 260, 266, 297, 298, 307, 311, 316, 324, 326, 332, 334, 336, 337, 344, 347, 348, 350, 355, 358
Safaviler 192
Safi Ahmed 217, 246, 272, 291, 295, 316, 336, 337
Sambari, Joseph 54, 62
Sandalcı, Mert 15, 276, 281
Sarah (Sabatay'ın eşi) 54, 77, 116, 141, 148, 151, 234
Sasportas, Jacob 68, 86, 105, 123, 145, 172
Satürn 19, 52, 166, 167
Scalieri, Cleanthi 302
Schauffler, William 210-212, 230, 275
Scholem, Gershom 14, 16, 24, 32, 35, 48, 49, 52, 64, 69, 70, 75, 77, 84, 86, 88, 104-106, 118, 124, 125, 128, 130, 132, 133, 135, 139, 141, 144, 146, 151-154, 165, 166, 169, 170-173, 176, 178, 183, 187, 196, 200, 201, 208, 223, 225, 227-230, 236, 237, 251, 255, 256, 258, 259, 296, 298
Sciaky, Leon 316, 318
Sefarad Yahudileri 45, 46, 56, 76, 107, 109, 124, 161, 345
sefirot 32, 36, 131, 132-135, 170, 228
Selanik 23, 33, 39, 52, 53, 62, 67, 68, 95, 106, 135-138, 141, 143, 148-151, 156, 159, 161-163, 168, 171-173, 175-181, 184-186, 189-194, 196-198, 203-213, 215-218, 221, 227, 234, 236, 238, 239, 242, 245-247, 249, 251, 254, 255, 257-264, 271, 272, 274, 275, 277-282, 294-299, 301-311, 313, 315, 316, 318-325, 328-336, 339-341, 344, 350, 355, 356
Selimiye (Yakubi okulu) 275, 281
Sertel, Sabiha 247, 281, 283, 301, 303, 316, 324, 347
Siyonizm 27
Smart, Ninian 26, 219, 220
Son Saat 29, 103, 116, 315, 339, 348-350
Souciet, Jean Baptist 178, 179, 194, 195
Spinoza, Baruch 37, 93
sufizm 29, 126, 297-299, 336
Sultanahmet 279, 330, 331
Süleyman'ın Tapmağı 267, 268

Ş

Şamlı ailesi 295, 329, 348
Şehina 53, 92, 131, 135, 168, 170, 187, 202, 231, 246
Şemsi Efendi 274-278, 282, 285, 286, 323, 324
Şiiler 191

T

taife 73, 195, 207, 208, 217, 218
takiyye 298
Tanin 308, 339-341, 344
Tanman, Fahri 330
Tanzimat 120, 193, 195, 204, 215, 273, 277, 287, 289, 299
Taylan, Müslihiddin Adil 324, 350
tehiyye 132
Telci ailesi 279, 284, 295
Terakki okulları 275, 277-279, 282, 283, 285, 300, 301, 308, 313, 321
Terem, Faik Nüzhet 303, 321, 324, 352
Terzioğlu, Derin 15, 43, 57, 59, 80, 127
Tesal, Ömer Dürrü 320, 329
Tesal, Reşat 321, 330
Teşkilat-ı Mahsusa 321
Teşvikiye Camii 291, 331
tikkun 110, 128, 131, 133, 136, 150, 151, 168, 250
Tisha be-Av 39, 41, 151, 234, 245
Tova Judah Levy (bkz. Derviş Efendi)
Türk Sesi 201, 275, 339, 345, 346

U

ulema 50, 56, 58, 103, 106, 107, 119, 160, 301, 309
Uluhiyet 30, 133, 135, 136, 167, 168, 170, 228

Ü

Ülgün 148, 149, 155

V

Vakit 239, 256, 321, 324, 338, 339, 341-345, 348
Vallahiler (bkz. Patriyotlar)
Vani Efendi 55, 58-62, 73, 82, 85, 101, 104, 116, 119, 123-128, 130, 131, 137, 138, 140, 141, 143, 147, 160, 178, 223
Varlık Vergisi 252, 353, 357, 358
Vatan 29, 326, 338, 339-342, 344, 347, 351
Venizelos 318, 320, 322
Voltaire 63, 80, 93, 195

W

Wolfson, Elliot 35, 37

Y

Yahudi İspanyolcası (Ladino) 210, 229, 230, 232, 250, 256, 286, 332, 343
Yahudiler 23, 31, 34, 35, 37-40, 44-48, 50, 52, 54-57, 59-62, 64, 65, 72, 74, 75, 77, 78, 85, 87, 90, 91-96, 98-101, 105-108, 110, 111, 116, 118, 123, 125-128, 130, 131, 135, 137-143, 155, 159, 161, 163, 169, 173-179, 190, 193, 197, 202-206, 208-212, 226, 227, 229, 236, 238, 240, 243, 247, 252, 255-257, 263, 271, 272, 287-289, 293, 295, 297, 304, 307-309, 311, 312, 318, 319, 322, 324, 326, 332, 334, 336, 345, 347, 350, 355, 356
Yahudilik 16, 22, 30, 107, 108, 117, 130, 131, 136, 142, 186, 201, 209, 236, 238, 319, 345

Yakub Çelebi 149, 152-154, 161-164, 176-182, 184, 185, 188, 217, 222, 223, 237, 241, 252
Yakubiler 162, 173, 180, 181, 185, 186, 193, 194, 196, 216, 217, 222, 235, 240, 241, 251, 254, 255, 257, 262, 264, 265, 275, 281, 282, 286, 290, 291, 296, 299, 316, 329, 331, 346, 359
Yalçın, Hüseyin Cahit 29, 282, 317, 344
Yalman, Ahmet Emin 29, 282, 283, 308, 317, 323, 339, 340, 342, 344, 347, 351, 357
Yeni Asır 286
Yeni Cami (Selanik) *20*, *45*, *85*, 257, 290-292, 331, 356
Yezidiler 213
Yunanistan 40, 52, 162, 207, 229, 238, 274, 295, 298, 318, 322, 328, 342, 350

Z

Zeevi, Dror 53, 67, 95
zımmi 40, 42, 43, 47, 48, 57, 66, 67, 111, 147, 190, 198
Zorlu, Ilgaz 239, 251, 346

Selanikli Dönmeler her zaman merak uyandırdı. Dönmeleri saran sır perdesini aralamaya çalışanlar isimlerin tespitiyle, komplo teorileriyle ilgilendiler çoğu zaman. Ancak Dönme kimliğinin doğuşu ve yüzyıllar içindeki evrimi etraflıca hiç anlatılmadı.

Suskunluğun Yükü 17. yüzyılda Haham Sabatay Sevi'nin başlattığı hareketi, dünyanın çeşitli bölgelerine yayılan etkileriyle ele alıyor. Dr. Cengiz Şişman, Sabatay Sevi'nin 1666'da İslam'ı seçmesiyle doğan Dönme toplumunun gizli Yahudi-İslami kimliğinin nasıl oluştuğunu, dönüştüğünü ve bugün nerede durduğunu zengin bir araştırmayla ortaya koyuyor.

Suskunluğun Yükü, Osmanlı-Türk Dönmeleri hakkında bugüne kadar yazılmış en kapsamlı ve derinlemesine araştırma...

Dr. Cengiz Şişman hem Yahudilik ile İslam hem de Osmanlı tarihi bilgisi ve filolojik yeterliliğiyle Sabataycılık tarihi üzerinde yıllarca çalışmış, arşivlerde vakit geçirmiş, şifahi kültür kaynaklarından yararlanmış ve sonuçta dünya çapında bir eser ortaya çıkarmıştır. Bu aydınlatıcı eser sadece Sabataycılık için değil, Yahudilik, Osmanlı ve Türk tarihleri için de çok önemli bir vesika mahiyetindedir.

İlber Ortaylı

Cengiz Şişman lisansını Boğaziçi Üniversitesi Psikoloji bölümünde, yüksek lisansını Temple Üniversitesi'nde Dinler Tarihi bölümünde tamamladı. Sabataycılık üzerine doktorasını Harvard Üniversitesi'nde yaptıktan sonra Türkiye ve Amerika'da çeşitli üniversitelerde dersler verdi. Halen University of Houston-CL'de Ortadoğu, İslam ve dünya tarihi dersleri vermektedir.

Çeviren: Ahmet Demirhan

ISBN 978-605-09-3672-8
9 786050 936728
sertifika no: 11940
Tavsiye Edilen Satış Fiyatı
DK DOĞAN KİTAP