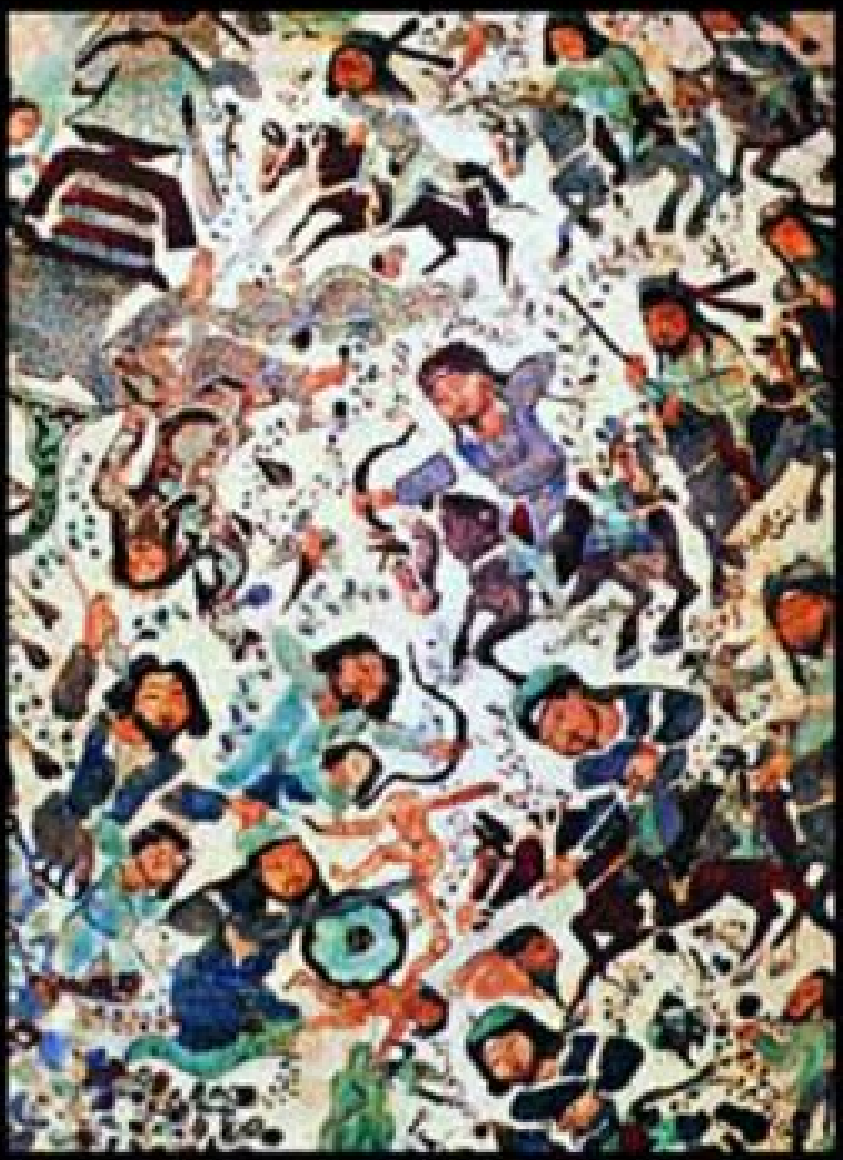
cogito
Yapı Kredi Yayınları · Üç aylık düşünce dergisi · Sayı: 29 · Güz 2001

Selçuklular



Odak: Tarihyazımında İnsan

YKY

cogito

Selçuklular

Sayı: 29 Güz, 2001

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 29 Güz, 2001
7. baskı: İstanbul, Şubat 2016
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
CEM İLERİ

Yayın Kurulu:
ENİS BATUR, AHMET KUYAŞ, TUĞRUL TANYOL, EKREM IŞIN, AYŞE ERDEM
Katkıda Bulunanlar:
ELİF ÖZGEN, ALİ ECE, FATMA CANPOLAT, MİNE HAYDAROĞLU

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ
Düzelti:
FAHRİ GÜLLÜOĞLU, İNCİLAY YILMAZYURT
Yayın Sekreteri:
GÜLAY KANDEMİR

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 1550

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 142 Odakule İş Merkezi Kat 3
Beyoğlu 34430/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Anadolu'da Selçuklu Çağı

Rüzgâr Gülü

9 • Yeni Dünya Düzeninin Sonu? • Dünya Kültür Savaşı • Defoe'den Mikroplu Çağrışımlar • Meksika'nın Beş Güneşi • Cogito-İnteraktif • Ludwig ile Karl Buluştuklarında • Gönüllü Provokatör: Sloterdijk • Foucault'nun Reddi, Foucault'nun Araçsallaştırılması • Müstakil Namzet: Asaf Hâlet • Biri Bizi Özetliyor

Dosya: Selçuklular

33 • Jean-Pierre Bodmer • Selçuklular Anadolu'da

48 • Scott Redford • Anadolu Selçukluları ve Antik Çağ

61 • Mikâil Bayram • Anadolu Selçukluları'nda Devlet Yapısının Şekillenmesi

74 • Nevra Necipoğlu • Türklerin ve Bizanslıların Ortaçağda Anadolu'da Birliktelikleri (11. ve 12. Yüzyıllar)

93 • Speros Vryonis • Selçuklu Gulamları ve Osmanlı Devşirmeleri

121 • Emine Uyumaz • Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubâd Dönemine (1220-1237) Bir Bakış

132 • Claude Cahen • 13. Yüzyılın Başında Anadolu'da Ticaret

145 • Erdoğan Merçil • Anadolu Selçukluları'nda Serbest Meslekler

152 • İhsan Fazlıoğlu • Selçuklular Döneminde Anadolu'da Felsefe ve Bilim (Bir Giriş)

169 • Emine Uyumaz • Anadolu Selçuklu Çağı Kronolojisi

183 • Ekrem Işın • Selçuklu Tarihi İçin Seçme Kaynakça

Odak: Tarihyazımında İnsan

191 • **Söyleşi:** "Gözyaşlarından Tarih'in Doğuşu" • François Hartog - Levent Yılmaz

212 • Donald Kelley • İnsana Dönüş: Batı Tarihinde Değişim ve Aydınlanmalar

228 • Levent Yılmaz • Eskiler ile Modernler Kavgası ve "Yenilik" Sorunu
243 • Françoise Waquet • Bir Kitap Okudum ve Hayatım Değişti: Klasik Dönemde Bilginlerin Yaşamları ve Entelektüel Dönüşüm
254 • **Tartışma:** Kadın Tarihi Tarihin Neresine Düşüyor? • Necla Akgökçe - Aynur İlyasoğlu - Ayşe Durakbaşa - Serpil Çakır
270 • Fatmagül Berktay • Kadın Tarihi: Yeni Bir Gelecek İçin Geçmişi Geri Almak
284 • Derin Terzioğlu • Tarihi İnsanlı Yazmak: Bir Tarih Anlatı Türü Olarak Biyografi ve Osmanlı Tarihyazıcılığı
297 • İsmet İnönü • Hayatımın Notları

Kitap Tanıtım

307 • Ali Ece • Tam Ekran: Hepimiz Transseksüeliz
311 • Erol Üyepazarcı • Batı Emperyalizminin Osmanlı'ya Dönük Oyununun Adı: "Doğu Sorunu"
320 • Necla Akgökçe • 'Ortaçağ Türk Toplumları Hakkında' Birkaç Söz
324 • İrfan Erdoğan - Korkmaz Alemdar • Marshall McLuhan Üzerine

Geçen Sayıdakiler

333 • Sayı 28: Arkeoloji: Bir Bilimin Katmanları

334 • Yazarlar Hakkında

cogito'dan

Anadolu'da Selçuklu Çağı

Tarih boyunca uygarlıklar, kendilerini güvenlikte hissedebilecekleri coğrafyalara gereksinim duymuşlar ve bunun sonucunda her toplumsal kültür, kendi haritasını çizebilen bir siyasî iradeyi temsil etmiştir. Ruhun bedene hayat vermesi gibi, uygarlıkların da toplumsal coğrafyalara birer kimlik kattıkları, bir bakıma ortak hayatın devamı için yepyeni olanaklar yarattıkları bilinir. Ruh özgürlüğü arzular, uygarlıklar ise üzerinde rahatça serpilip boy verebilecekleri geniş coğrafyaları. Tarihin özü belki de bu çelişkide yatıyor: toplumsal coğrafyalar verimsiz birer toprağa dönüştükçe, sınırlarını aşan farklı uygarlıkların birbirleriyle çatışmaları neredeyse kaçınılmaz olmakta. Yaşanan toplumsal hayat için yıpratıcı bir gerilim kaynağı olan, ancak gelecek adına yepyeni bir kültürel dinamizmi temsil eden bu tarihsel çatışmalar, geçmişten günümüze miras kalmış çözümü zor, ama bir o kadar da köklerimize ilişkin kışkırtıcı soruyu zihnimize kazıyor.

11. yüzyılda Anadolu, farklı iki uygarlığın birbiriyle karşılaştığı, deyim yerindeyse Doğu'nun Batı'ya, Batı'nın da Doğu'ya doğru tarihin en cüretli hamlesini yaptığı bir eşiktir. Bizans, 7. yüzyıldan itibaren Batılı köklerinden hızla uzaklaşarak Doğulu bir kimliğe bürünmüş, Orta Asya'nın göçebe kültürleri ise, yine aynı hızla bu defa ters yönde olmak üzere Doğu'dan Batı'ya doğru kendi merkezlerini halka halka genişletmeye başlamışlardır. Sonuçta Anadolu, farklı coğrafyalara ait uygarlıkların, yani Bizans ve Selçukluların ortaklaşa paylaştıkları bir tarih sahnesi olmuştur.

Başlangıçta Büyük Selçuklu Devleti'nin Batı'ya uzanan bir kolu gibi hareket eden, ancak zamanla ondan bağımsızlaşarak kendi kimliğini bulan Anadolu Selçukluları, bu topraklar üzerinde inşa edilen yeni hayat tarzının,

farklı kültürlerle bir arada yaşama becerisinin ve hepsinden önemlisi, günümüze miras kalan geleneksel zihniyet dünyasının mimarı olmuştur.

Selçuklular Çağı'nda Anadolu, pek çok yeni insan tipini tanıdı. İsyancı dervişler, gözü pek tacirler ve paralı askerler... Bütün bu insan kadrosuna, çok dilli bir kültür yapısı üzerinde kimliğini bulan, yönetici kesimi de eklemek gerekir. Bir çeşit Ortaçağ kozmopolitizmi sayılabilecek bu kültürel yapı içinde kurumlaşan siyaset, kimi zaman Bizans'la ittifak kurmuş, tahta çıkartacağı şehzadelerini Konstantinopolis saraylarında eğitmiş, kimi zaman da kendi devlet çarkını Bizans kökenli devşirmelere teslim etmiştir. Bu konuda bilinen pek çok örnek içinde Celâleddin Karatay, kendi ekseni etrafında bütün bir Anadolu Ortaçağ kozmopolitizmini temsil eden güçlü bir figür olarak önplana çıkmaktadır.

Anadolu tarihinin 11. yüzyıldan sonra yazılan sayfalarında artık Bizans'ın kaderi Selçuklu'ya ve Selçuklu'nun geleceği de Bizans'a bağlıdır. Biri diğerinin içinde eriyen, sahip çıktıkları "çift başlı kartal"ın gölgesinde aynı yolu adımlayan, ama farklı menzillerde konaklamayı ilke edinmiş iki uygarlık ve hayat tarzı söz konusudur.

Cogito, Anadolu Selçukluları'na ayırdığı bu dosyada, Ortaçağ coğrafyasının en dikkati çeken bir bölgesinde yaşanmış ve günümüze bıraktığı bazı temel sorunlarla hâlâ tartışma konusu olmaya devam eden uygarlıklararası diyaloğa farklı pencereler açmayı amaçlıyor. Hıristiyanlık ve İslamiyetin yüz yüze açık bir dille konuştuğu, Doğu-Batı, Kuzey-Güney ekseninde canlı bir ticaretin Anadolu kent hayatına olağanüstü katkılar yaptığı, antik kültürlerin Selçuklu sentezi içinde yoğrulduğu, devleti kendi ayakları üzerine kaldıran bir yönetim felsefesinin adım adım inşa edildiği, bilim ve düşünce hayatındaki ilk kurumlaşmaların temellerinin atıldığı, farklı kültürlerin birlikte yaşama konusunda ortak bir irade geliştirdiği Selçuklu Çağı, farklı açılardan bu dosyada ele alınmakta. Dosyanın içeriği, Fuad Köprülü'nün 1918-19'da yayımladığı *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* başlıklı çalışmasından bu yana Mükrimin Halil Yinanç, Osman Turan, Mehmet Altay Köymen, Faruk Sümer, Ali Sevin ve Erdoğan Merçil'in araştırmalarıyla gelişen Selçuklu tarihyazımına, günümüzün yeni bilgileri ışığında katkıda bulunmayı amaçlıyor. J.P. Bodmer, Anadolu Selçukluları için genel bir tarihsel çerçeve sunuyor. Antikçağın kültür mirasının birer egemenlik sembolü olarak Selçuklu yapı sanatında kullanılması, Scott Redford'un çalışmasında ele alınmakta. Claude Cahen, Selçuklu döneminin pek incelenmemiş ticaret hayatını, o dö-

neme ait belgelerden yola çıkarak inceliyor. Erdoğan Merçil ise, ticaret hayatının vazgeçilmez ögeleri sayılan esnaf teşkilatını araştırıyor. Selçuklu devlet felsefesinin oluşum süreci Mikâil Bayram tarafından ele alınarak, Speros Vryonis'in askerî kurumlaşmanın belkemiğini oluşturan devşirme siyasetine bir kapı aralanmakta. Vryonis'in Selçuklu "gulam" örgütlenmesinin temelleri üzerine kaleme aldığı çalışmasında ortaya koyduğu Hıristiyan ve Müslüman cemaatler arasındaki çok yönlü ilişkiler ise, Nevra Necipoğlu'nun detaylı incelemesinde pek çok bilinmeyeni gün ışığına çıkarmakta. İhsan Fazlıoğlu, bilim tarihini, özgün kaynaklara başvurarak dönemin kültür hayatı içinde irdeliyor. Bütün bu farklı perspektiflerin kuşattığı Selçuklu olgusunun merkezinde ise, Emine Uyumaz'ın çizdiği, dönemin ruhunu kişiliğinde en iyi yansıtan bir siyasî figür olarak I. Alâeddin Keykubâd portresi yer alıyor. Ayrıca dosyaya, Anadolu Ortaçağı'nın tarihsel gelişimini daha iyi netleştirebilmek için detaylı bir kronoloji ve Selçuklu Çağı'nın daha derinlikli kavranabilmesi amacıyla konu üzerinde bugüne kadar yapılmış temel çalışmalardan oluşan bir de seçme kaynakça sunuluyor.

* * *

Cogito, bu sayıyla birlikte iç düzeninde küçük bir değişikliğe gidiyor: kapaktan fark etmiş olabileceğiniz gibi, derginin ana dosyasının yanı sıra, "odak" başlıklı yeni ve kapsamı farklı bir dosya daha olacak bundan böyle. "Tarihyazımında İnsan", tarihyazımında "dönüm noktaları"nın nasıl ele alındığı, alınabileceği üzerine yazıların yanı sıra –bu tartışma, Chicago'da 2000 Eylülü'nde düzenlenmiş "Turning Points" başlıklı uluslararası konferansta gündeme gelmişti– son yıllarda tarih çalışmalarında öne çıkan bir yöntemin, yani yaşamöyküsü ve özyaşamöyküsü kullanımının bilimsel açıdan değerlendirildiği yazıları kapsıyor.

Donald Kelley, "İnsana Dönüş: Batı Tarihinde Değişim ve Aydınlanmalar"da dönüm noktası belirlemenin nasıl bir gereksinime karşılık geldiğini soruyor; Newton'dan Fukuyama'ya kadar farklı örneklerle tarih boyunca "dönüm"ün ve dönme ediminin izleğini çıkarıyor, son olarak da "modern"den "postmodern"e dönüşü ele alıyor. Levent Yılmaz, "Eskiler ile Modernler Kavgası ve 'Yenilik' Sorunu" başlıklı yazısında, 1687 yılında Fransız Akademisi'nde kopan bir tartışmadan hareket ederek, "yeni" olana atfedilen değeri ele alıyor. Françoise Waquet'nin "Bir Kitap Okudum ve Hayatım De-

ğişti: Klasik Dönemde Bilginlerin Yaşamları ve Entelektüel Dönüşüm" başlıklı yazısında Fontenelle'in Fransız Bilimler Akademisi'nde çalışan bilim adamları için yazdığı methiyeleri ve 18. yüzyılda İtalya'da Porcia kontunun yazdırdığı yaşamöykülerini ele alarak, klasik dönemde bilginlerin yaşamlarındaki dönüm noktalarını, entelektüel serüvenleri içinde yaşadıkları evrimin kilometre taşlarını inceliyor. Bu yazı aynı zamanda, tarihyazımında insan yaşamının yerini ele alan yazılara bir geçiş de oluşturuyor.

"Kadın Tarihi Tarihin Neresine Düşüyor?" başlıklı konuşmada Necla Akgökçe, Aynur İlyasoğlu, Ayşe Durakbaşa ve Serpil Çakır, 80'ler sonrası yaşanan feminist hareketliliğin sonrasında ivme kazanan kadın tarihi çalışmalarının Türkiye'deki durumunu tartışıyor. Fatmagül Berktay, "Kadın Tarihi: Yeni Bir Gelecek için Geçmişi Geri Almak" adlı yazısında, özne olarak kadının tarihini yazmanın geçirdiği evreleri ele alıyor. Derin Terzioğlu, "Tarihi İnsanlı Yazmak" adlı yazısında Osmanlı tarihyazımını ele alıyor ve burada biyografinin önemini inceliyor. "Odak"ın son yazısı, İsmet İnönü'nün daha önce hiç yayımlanmamış bir günlüğünden: 1943 yılında Curchill'in resmi ve gizli Adana ziyareti, İkinci Dünya Savaşı'nın akışı ve Türkiye'nin durumu hakkında ilginç açılımlar sunuyor. Levent Yılmaz'ın ünlü antikçağ tarihçisi François Hartog'la yaptığı söyleşi de bu sayının dosyasına ve "odak"ına eklemleniyor: bir tarihçi nasıl yetişir, hiçbir zaman göremeyeceği insanların yaşamlarını ve düzenlerini anlamaya ve anlatmaya çalışırken neler düşünür, dünyanın bütününü nasıl hesaba katar, gibi soruların yanıtlarını merak edenler için.

Gelecek sayılarda *Cogito,* interneti, "entelektüel" kavramını ve kimliğini, felsefe-müzik ilişkisini, hayvanları ele alacak – araştıranların, düşünenlerin katkısına her zaman açık olduğumuzu yinelemek gerekir mi?

Yeni Dünya Düzeninin Sonu?

Hiçbir şey hissedemiyorum. Rüyamın içinde rüya görüyorum sanki. Bir işyerinde tüm çalışanlar işlerini bırakmışlar, genel müdüründen çaycısına oturmuşlar, şok olmuş hipnotize gözlerini "tam ekran"dan alamıyorlar. Her şeyin fazlasıyla rutin olduğu, insanların yazgılarını kendilerine dikte edilmiş şekliyle kabullenmiş gözüktükleri bir gün, -11 Eylül 2001 günü- dünya büyük bir patlama ile kökünden sarsılıyor. Patlama -birkaç kişi hariç- kimsenin aklının ucundan bile geçirmediği bir mekânda Yeni Dünya Düzeninin merkezinde gerçekleşiyor. İlk önce kısa aralıklarla New York'taki Dünya Ticaret Örgütü binasına kusursuzca planlanmış iki saldırı düzenleniyor. Boston'dan kimliği belirsiz kişiler tarafından kaçırılan uçaklar devasa binanın 87. ve 92. katlarına kısa aralıklarla kamikaze dalışlar yapıyorlar. Ne olduğunu anlayabilme, bir sigara yakma fırsatı bile bulamadan, Yeni Dünya Düzeninin siyasi ve askeri politikalarının şekillenip belirlendiği Kongre binası ve Pentagon da nasiplerini alıyorlar. İki küçük elin, kalabalık deniz kenarında ıslak kumlarla dingin dingin yaptığı iki kumdan kalenin, yaşadığının farkında olmayan densiz bir avarenin adımlarıyla yerle bir olması gibi 1989 doğumlu Yeni Dünya Düzeninin sembolü hatta bizzat kendisi olan dev ikizler "tam ekran"da naklen yerle bir oluyorlar.

Patlamanın yankılanımı, kontrolden çıkmış tonu gittikçe yükselen bir geri beslem olarak tüm vücudumu sarsmaya başladığında, tam ekrandakilerin rüyanın içinde bir rüya olmadığını hissediyorum. Yoksa 12 yaşındaki kuzenim ben uyuklarken Amerikan yapımı bir PC simülasyon oyunu mu oynuyor? Ya da müziği açık mı unutmuşum? Kulağımda garip bir şarkının sözleri yankılanıyor:

"Beni uçak kazasından kurtar
Ben senin süper kahramanınım"

Birden müziğin sesini her an patlamaya hazır bir dinamit gibi duran bir adamın sesi bastırıyor: "Arkadaşlar, Amerika bir şaka mı?" Bu kez bir sigara yakacak zamanı buluyorum; duman kapalı dar odanın tavanına doğru süzülürken şekilden şekle giriyor: Şaka? Zihnimi esir alan tam ekrandan benliğimi bir an kurtarıyorum, birden aklıma "eski" süper güç ABD'nin nedenli nedensiz Irak'ı bombalamalarının birinde densiz bir ABD askerinin atılacak bombalardan bir tanesinin üzerine "Müslümanlara Ramazan hediyesi" yazdığı geliyor. Acaba o bombayla çocuğu yaralanan bir Iraklı anne ne hissediyordur şimdi? Kutsal addettiği kitabın yazdığı üzere ölenleri rahmetle mi anıyordur? "Eski" süper gücün kara kutusundan yayılıp zihnime amansızca hücum eden sözler, görüntüler sigaramın dumanına usulca karışıyorlar: Bir Boşnak kadın Belgrad'ın bombalanması üzerine fikrini soran BBC muhabirine "Sırpların bizi yok etmek istemiş olmaları, bombardıman altında inlediklerinde onlar için üzülmememi gerektirmez." diyor. Miloşeviç rejiminin düşmanı, bombardıman altındaki Belgrad'da yaşamaya çalışan yeminli bir anarşist olan Milan Ratiçka "Hobbes'un *Leviathan*'ı niye yazdığını anlayabiliyorum 50 m yakınımda bombalar patladığında." diyor. Bu korku dolu sesin hatırasını saldırıya uğrayan Pentagon binasındaki bir görevlinin yüz ifadesi kovalıyor zihnimde. Yüzündeki "Bak ben ne *Leviathan*'lar açacağım başınıza" ifadesi beni fena halde ürkütüyor.



Ya rüyadan uyanıyorum, ya da gözlerim tam ekrana bakarken yarı yarıya kapanmışlar, belki de öyle korkmuşum ki tek gözüm açık uyumuşum. Kendimi korkusuz zannederdim, korkuyorum artık, fena halde korkuyorum. Kafası kızan birileri koskoca dünya polisini yerle bir ediyorsa, dünya okyanusunda bir damladan ibaret bana neler yapamazlar ki? Ya da ben bir gün çok kızarsam, kendim gibi birileriyle bir araya gelip, aynı şekilde dehşet dolu kusursuz bir plan yapsam ve gerçekleştirsem, kızgınlığım geçtiğinde ne hissederim?

ALİ ECE

Dünya Kültür Savaşı

Geçen son on yıl içinde, milliyetçi, cemaatçi ve dinsel fundamantalist toplumsal hareketler, yerel seçkinler yeni küresel mali yönetici sınıf tarafından bastırılınca yaratılan iktidar boşluğu içine yerleşerek bütün yeryüzünü kapladı. Ortaya çıkan savaşım, Samuel Huntington'ın da kabul ettiği gibi, Doğu ile Batı arasında değil, her ikisi içindedir; küreselleşme güçleri ile buna karşı çıkmak üzere ortaya atılmış olan atacı toplumsal hareketler arasındaki bir savaşımdır. Sivil nüfus, özellikle de etnik azınlıklar, kadınlar ve çocuklar bunların arasında kalmıştır. Bu hareketler içinde, Afganistan'da Talibanlar, Sırp milliyetçi hareketleri (ve Eski Yugoslavya'nın başka yerlerindeki karşıtları); Mısır, Cezayir ve başka yerlerdeki İslamcı fundamantalist hareketler; Hindistan'daki cemaatçi hareket; Batı Şeria'daki İsrailci yerleşme hareketi; ve Birleşik Amerika'da milislerden Operation Rescue'ya kadar, saldırgan ataerkilci Hıristiyan gruplarının tümü.

Bu hareketlerin bazı ortak yanları var: ırksal, etnik ve dinsel bir türdeşlik; kan dökme yoluyla arınma gibi bir kıyamet vizyonu; ataerkil bir kadın ve aile görüşü. Geçmişe, çoğu kez, uluslarının, kabilelerinin ya da dinlerinin zirvede olduğu bir barbarlık çağına duydukları sevgi ve yakınlıktan dolayı "atacı" diyorum bu hareketlere. (*Atacılık*: Bio. Çok uzakta kalmış bir atada varken birçok kuşaktan beri görünmeyen özelliklerin yeni bir kuşakta yeniden ortaya çıkması; *American College Dictionary)* Bir örnek verecek olursak, İsrail'de, kutsal kitap İsrailinin en büyük güç olduğu dönemdeki toprakları kontrol altında tutmaları gerektiğine inanan dinci fundamantalistler, barış sürecini devamlı kesintiye uğratmaktadır. Birleşik Amerika'daysa, dinsel düşüncelerin harekete getirdiği bir tutucu liderler kadrosu, Bill Clinton'ın örnek oluşturduğu Altmışlar ve Günah'a karşı kampanyalarıyla bir yıldan fazla bir zamandır federal hükümeti felce uğrattı.

Etnik ya da dinsel türdeşlik gibi, bu hareketler için en önemli olan bir başka şey, kadınların denetimidir. Atacı toplumsal hareketler feminizme yalnızca böyle bir denetime engel oldukları için değil, aynı zamanda modernitenin kendisiyle savaşımlarının bir parçası olarak da saldırıyorlar; çünkü toplumsal ve politik haklar için savaşan öteki hareketler gibi feminizm de kaçınılmaz bir biçimde sekülerdir ve dolayısıyla kadınların gereksinimlerinin ve seslerinin, kabile yaşlıları erkeklerin temsil ettiği komünal ya da dinsel bir bütün içine alındığı eski toplumsal örgütlenme biçimlerine karşı çıkan modernite tasarısının bir parçasıdır. Kadın hareketinin kabile yaşlılarının kadın versiyonlarınca yürütüldüğü ülkelerde bile, feminizm, sınıf, ulus ve topluluğun erkek tanımları içinde yutulup gitmeye karşı çıkıyor; rahatsızlık veriyor. Buna kadınların cinsel ve üreme özerkliği tehditini de ekleyip her ikisini de, yerel erkeklerin güç kaybettiği, ailenin sorgusuz erkek yetkesinin ve imtiyazının en son kalesi haline geldiği bir bağlam içine yerleştirin, ne elde edersiniz? İçinde feminizmin her sürtüşmenin günah keçisi haline geldiği ve kadınların her çelişkinin odağı olduğu bir dünya kültür savaşı.

Bu savaş, her ülkede, etkiye en açık grup olduğu için kadınları, başkalarını rahatsız ettiği için de kadın entelektüelleri ve örgütçüleri hedef alan kültürel bakımdan özgün biçimler alıyor. Geçen ay Bronx'ta 19 yaşında bir Afro-Amerikan olan Tabitha Walrond, kendi bebeğini öldürmekten cinayetle yargılandı. Oğlunu emzirmekteydi; sütü yetersizdi, bebek kötü beslenmeden dolayı ölmüştü. Savcılık onu ikinci dereceden adam öldürme ve bebeğin durumu ağırlaştığında acil tıbbi yardım sağlamayarak onun sağlığını tehlikeye atmakla suçluyordu. Fakat, Walrond oğluna tıbbi yardım sağlayamazdı; kadınlara ve onların çocuklarına ne olacağını umursamadan kadınları, sağlık yardımı listelerine almamakta dehşet bir kurnazlık göstermiş olan kent yönetimi Sağlık Kimlik Kartı vermeyi defalarca reddetmişti. Tabitha Walrond, bir yandan hükümet harcamalarını kısma ve sermayenin önündeki bütün engelleri kaldırma çabası, öte yandan geçmişteki daha ataerkil toplumsal örgütlenme biçimlerini akla getiren zenci ve yerli düşmanı eğilimler arasında kalan Amerikan kadınlarından yalnızca bir tanesidir.

Ulusalcı, cemaatçi ve dinsel siyah düşmanı hareketlere göre feminizm, yerel koşullarda ne kadar kök salmış olursa olsun, ataerkil geleneklerin altını oyan küreselci güçleri temsil etmektedir. Onlara göre, femi-

nizm aslında yabancı, kendilerini zayıflatan bir beşinci kol hareketidir. Bu çelişki Eski Yugoslavya'da canlı bir biçimde belirgindir. Yugoslavya Federasyonu'nun çözülmeye başlamasından önce çeşitli cumhuriyetlerde nispeten zayıf olan feminist gruplar, 1991 yazında, savaşa karşı çıkmakta ellerinden geleni yaptılar; hatta Zagrep'ten Belgrad'a "generalleri bir aşk duvarı ile kuşatacak" olan bir kadın yürüyüşü başlatmak bile istediler (Bu yürüyüş Sırp birliklerince durduruldu.). Eski cumhuriyetler arasındaki, öteki birçok temas koptuğunda ortaya çıkan savaşlar sırasında, bazı feminist gruplar yeraltında iletişim içinde kaldılar, barışçı gruplar haline dönüştüler: askere gitmemek için gizlenen erkeklere yardım ettiler, erkeklerin yokluğunun ortaya çıkardığı önderlik boşluğu içine sızdılar. Bu eylemcilerden birçoğu, savaştan önce, dövülen kadınları savunmuşlardı; savaş zamanı kadınlara saldırının ve evdeki şiddetin aynı sürecin parçaları olduğu inancıyla kadın savaş kurbanlarıyla birlikte çalışmaya gittiler, saldırının etnik nedenleri üzerinde odaklaşmayı redderek ulusçuları kızdırdılar.

Sırbistan'daki en tutarlı ve etkin ulusçuluk karşıtı gruplardan biri, Sırbistan'ın savaş makinesine karşı yedi yıldır her hafta gösteriler düzenlemiş ve her hafta hainlikle suçlanıp tehdit edilmiş olan Siyahlı Kadınlar'dır – ta ki özerk kadın eylemlerinin kullanabildiği kısıtlı politik alan, NATO bombardımanınca kapatılıncaya kadar. Yedinci yıldönümlerinde yayımladıkları bildiride şunlar vardı: "Uzun süreden beri savaş aleyhtarı eylemlerde bulunduğumu... bütün savaş süresince, beni ilgilendiren politika dayanışma olduğu için Balkan etnik devletleri duvarlarını aştığımı; demokrasiyi savaş aleyhtarı eylemcilere /dostlara/kız kardeşlere – Arnavut kadınlarına, Hırvat kadınlarına, Çingene kadınlarına, devleti olmayan kadınlara destek olarak anladığımı; katillere önce içinde yaşadığım devletten, daha sonra da öteki devletlerden meydan okuduğumu, çünkü bunu bir yurttaşın sorumlu politik davranışı olarak aldığımı... vatanseverler kendilerini düşünürken benim başkalarını düşündüğümü itiraf ediyorum."

Kadınların politik eylemciliği, geçen Haziran, Hırvatistan'da, kadınların statüsü üzerine bir Zagrep televizyonu panelinde tartışma konusu oldu. Erkek katılımcılardan biri, panelden sonra devlet gazetesi *Vecernji List*'te aşağıdaki yorumu yayımladı; feminizmle yabancılığı birleştirdiği, kadınların kendi cinsel, üretimsel ve politik yaşamlarını denetlemesi fikrinden duyduğu panik elle tutulurcasına belli: "Ailede kadınların haklarını savunurken en yüksek sesle konuşan bu kadınlar, kişisel yaşamlarında, arzu edilen ideal Hırvat ailesi modeline doğrudan karşıt bir modeli temsil ediyorlar (yani, çocuksuz evliler, yaşlanmış ama hâlâ evlenmemişler, vb.)... Doğanın yasalarına karşı



çıkmalarına rağmen, parlamentoda yasa kabul ettirmek istiyorlar. Dışardan aldıkları (uluslararası örgütlerden destek, para ve ödül şeklindeki) yardımlar olmasa fazla önemleri olmaz bunların, ancak bu destek aracılığıyla önem kazanıyorlar."

Başka yerlerde de, kadın hareketinin başarıları, kadın özgürleşme özerk hareketinin bir sonucu olmaktan çok küreselleşmenin belirtileri olarak görülmektedir. Her dayanışma hareketi, dışardan her destek önerisi bu gibi yerlerdeki yerel feministlerin Birleşik Devletlerin ya da Dünya Bankası'nın aletleri olarak adlandırılmaları tehlikesini artırıyor.

Dünya Bankası'nın kadınlar için bir gündeme sahip olması durumu daha da karmaşıklaştırıyor: Banka, kadınların, doğum kontrol hapları üzerindeki talimatları okuyup anlayacak kadar eğitime sahip olmalarını, evin dışında dışsatım işlem bölgelerinde çalışma özgürlükleri ve kendilerini ve çocuklarını besleyecek kadar paraları olmasını istiyor. Dünya Bankası, en azından Büyük Sahra güneyi Afrikası'nda, kadınların bazı toplumların tamamen parçalanmalarını önlediğine inanıyor, bu nedenle de parasal bağımsızlık konusunda onları desteklemek istiyor. Fakat bu, işler kötüye gittiğinde onları korumak için işe karışacağı anlamına gelmez. Örneğin, Rusya'da, ekonomik geçiş döneminin ve sosyal hizmetlerin ortadan kalkışının yükünü erkeklerle karşılaştırılamayacak kadar ağır taşımaktadırlar. Rus Kadın Gazeteciler Birliği'nden Nadia Azhgikhina'ya göre, sanayide işlerinden atılmış olanların yüzde 70'inden fazlası kadındır, bugün Rus kadınlarının ancak yüzde 12'si yeterli sağlık bakımından yararlanmaktadır.

Küresel kültür savaşında en büyük kurban grubu yoksul kadınlar ve çocuklar oluşturmasına karşın, feminist yazarlar, eğitimciler ve örgütleyiciler, atacıl toplumsal hareketlerin apaçık bir biçimde hedef gösterdikleri kimselerdir, çünkü bunlar başkalarının hoşnutsuzluğunu dile getirmekte ve onların yoksulluğunu anlatmaktadır. Toplumsal cinsiyete dayalı sansüre karşı savaşan kadın yazarların küresel bir ağı olan Kadınlar DÜNYASI'nın başkanı olarak, buna benzer bir yığın şey duyuyorum. Örneğin, Kosova'daki kadın yazarları ele alın. Olmadığını düşünür müydünüz? Kosova feminist edebiyat dergisi *Sfinga*'nın (Sfenks) editörü Sazana Caprici'ye göre sorunun bir parçası bu: "Yugoslav devlet yetkilileri Arnavut kadın yazarların yalnızca varlığını değil, Arnavut kadınları içerisinde böyle bir kategorinin olabileceği olasılığını da yadsımak için ellerinden geleni yapıyorlar... [Devlet propagandası] Sırplar arasında stereo tipten bir Arnavut kadını imajı yaratmaktadır: Kocasının yetkesine son derece bağlı eğitimsiz bir kadın... Öte yandan Arnavut erkekleri, Arnavut kadınları üzerindeki kontrollarını güçlendirmek için bu propagandayı kullanmaktadır. Kadınlar ne zaman bu aşağı konumlarına karşı çıkmaya çalışsalar, Kosova'da yabancı işgalci olarak kabul edilen devletin hizmetinde olmakla suçlanmaktalar."

Mugabe hükümetinin gazetecileri tutukladığı, dikkatleri toplumsal rahatsızlıktan ve ekonomik bunalımdan başka yönlere çekmek için gay'leri ve lezbiyenleri öldürdüğü Zimbabwe'de, Yüksek Mahkeme , kadınları koruyan bütün yasaları, daha yüksek bir mahkemeye başvurulmasını önleyen 5-0'lık bir kararla tümüyle yürürlükten kaldırdı. Yargı, bir kadının, Afrika'nın kültürel geleneklerine uyarak, "reşit olmayan bir erkek" muamelesi görmesi gerektiğini buyuruyordu. Hükümet ise tek tek feministleri hedef aldı kendine. Swaziland doğumlu açık sözlü bir Afrikalı feminist olan Patricia McFadden, 1997'de sınır dışı edildi, bunun iki yıllık vizesi bu Aralık'ta bitince yeniden yaşanacağına hiç kuşku yok. Yalnızca eşcinsel haklarını savunduğu için değil, aynı zamanda kadınlar hareketi için yeni, daha atak bir politik yön istediği için böyle sevimsizleştirmişti kendini. 1998 Afrika Kadınlar Önderliği Enstitüsü'ndeki konuşmasında söylediği gibi, Afrika kadın hareketi "devletin yüklenmek zorunda olduğu medeni sorumlulukları üzerine alıyor ve biz bunun bizim gündemimiz mi olduğunu yoksa dışardan bize dayatılan bir gündem mi olduğunu eleştirel olarak sormuyoruz kendimize... özel olanı kamusal olandan ayırmayı sürdürürsek, Hareketimiz ölür, ve bizler refahçılık örtülerine sarılıp başkalarının ihtiyacı olan şeylerle besleniriz, politik amaçlarımıza da hiçbir zaman ulaşamayız."

Afrika Kadınları Önderlik Enstitüsü'ne katılanlar kendi toplumlarında feministleri tanımlamakta kullanılan sözcüklerin bir listesini çıkardı: "Lezbiyenler, İktidar açları, Coşkusuzlar, Cinsel mutsuzlar, 'Pekin kadınları', Cinsel karışık, Evlenilmezler,

Tanrı düzenine karşıtlar, Hadım ediciler, Batılılaşmışlar, Büyücüler, hayaları olmasını isteyen Kadınlar, Elitler." Son yirmi yıldır tutucuların hedefi haline gelmiş olan Birleşik Amerika feministleri bunlara bir ad daha ekledi: femiNazi'ler. Yirmi yıllık tutucuların saldırıları ve medya teşhiri, bizi, "resmi kadın hareketi"nin –1995'te Pekin'de Birleşmiş Milletler Dördüncü Kadın Konferansı'nda verilen adla– bütün hayatı boyunca savaşmak zorunda kaldığı bir yere koydu.

Feminizme uygulanan sansür eğitimde de dikkati çeker duruma geldi. New York State University'nin, çoğunluğunu Vali George Pataki'nin atadığı, Candace de Russy'nin yönetimindeki mütevelli heyeti, SUNY New Paltz'daki öğretmenler arasında, standartları muhafaza etme ve vergi verenlerin çıkarlarını koruma adına iki yıllık bir cadı avı kampanyası sürdürdü. Niçin? Çünkü kadın çalışmaları programı kadın cinselliği üzerine 1997'de bir konferans topladı, bu da birkaç tüy kabarttı ve *Wall Street Journal*'de eleştirildi. Long Island'daki dini grupların öncülük ettiği benzeri bir sağ-kanat kampanyası Nassau Community College'a karşı bir dava açılmasıyla son buldu: bu davada davacılar, çocuk düşürme, doğum kontrolu, cinsel davranış ve eşcinsellik üzerine ders malzemesinin, öğrencileri, cinselliğe karşı "geleneksel" Yahudi-Hıristiyan dini tutumu reddetme ve din karşıtı bir "cinsel çoğulculuk" etiği kabul etme yönünde etkilemek amacında olduğunu ileri sürüyordu. Ama geçen Şubat ayında Federal Bölge Mahkemesi Yargıcı Nina Gershon, ders malzemesinin din üzerine değil, akademik bir konu olarak insan cinselliği üzerine ders vermek için tasarlandığı sonucuna vararak davayı reddedince SUNNY sisteminde ayağa dikilmek isteyen teokrasiye bir darbe indirmiş oldu. Arizona Üniversitesi'nde de, eyalet meclisinin kadın çalışmaları için ayrılan fonları kesme tehditinin ardından, yönetim hemen bazı ders özetleri üzerine "ders içeriği itiraz edilebilir sayılabilir" uyarısının konmasını öğretim üyelerinin nasıl karşıladığını görmek için anket yaptı. Güçlü taşra Hıristiyan tutucu hareketi, okullarda ve kitaplıklarda, (benim kendimin *Aileler* kitabım gibi) "anormal" bir aileyi anlatan, yetkeye karşı ya da saygısız davranışları olan karakterler içeren, ya da hatta peri masalları New Age dinine ve Satanizm'e bir giriş gibi görüldüğü için büyüyle ilgili şeyler anlatan kitaplarla ilgili düzenli olarak sansür kampanyası başlattı.

Feministler bütün dünyada gerici hareketlerin hedefi oluyorsa, ilericilerin bunların savunmasına dört elle sarılacağı düşünülebilir. Ne yazık ki, durum hiç de böyle olmuyor. Sağdan gelen, seksenlerin ortasındaki "ailenin korunması"ndan bugünkü olumlu eyleme ve "kimlik politikaları"na saldırılara kadar suçlamalar çoğu kez solcularda da yankı bulmaktadır. Bazı ABD ilericileri bugün güçlü bir hareket yaratma yolunun seçim ve ekonomi konularına odaklanmaktan ve bizi bölen konuları bir kenara bırakmaktan geçtiğini ileri sürüyorlar. Bu strateji, işçi hareketi ve yoksul halk hareketi bir yana, emek gücü en hızlı artan sektörlerinin, kimliklerini kapıda kontrol ettirmeyen kadınlarla ve azınlıklarla dolu olduğu gerçeğini görmezlikten geliyor.

Bir küresel kültür savaşı çağında politikaya tamamen yerli bir yaklaşım da işlemez. İşçi hareketinin yeniden canlanmaya başladığını görmek güzel bir şey. Ama, yeniden doğan bu hareket ancak safları içerisindeki çeşitlilikten ders alabildiği ve insan hakları (azınlıkların ve eşcinsellerin hakları da dahil) evrensel hareketleri, kadın çevresi ve kadınların kurtuluşu gibi hareketlerle koalisyon kurabildiği ölçüde güçlü olacaktır.

Kültür çevresindeki savaşımların merkeziyetini tanımadığımız sürece hareketlerimizden hiçbiri fazla ileri gitmeyecektir. Eski Yugoslavya'dan da görebileceğimiz gibi, ulusal kimlik, kadınların rolleri ve azınlık hakları gibi sorunlar çevresindeki kültür savaşanlarının, kan savaşlarına dönüşme gibi bir eğilimi var. Bugün sorunlarımızı düzenleme şeklimiz kuşaklar boyu yankılanacaktır. ABD ilerici hareketi içindeki birlik –hayatta kalma bir yana, geçen yıl federal hükümeti uğraştırmış olan antidemokratik, atacı güçleri yenme yeteneğimiz– ister yurtiçinde ister yurtdışında olsun ırkçıların, katillerin ve gayretkeşlerin saldırısına uğramış olanlarla –ister Tabitha Walrond ve Amadou Diallo gibi, sırf yoksul ve siyah oldukları için, isterse bütün dünyadaki feministler gibi kadın cinselliğinin, üretim ve üreme yeteneklerinin ataerkil kontrolüne karşı bir tehdit oluşturdukları için hedef seçilmiş olsun– dayanışmaya bağlıdır.

MEREDİTH TEX

İngilizceden çeviren: Mehmet H. Doğan

Defoe'den Mikroplu Çağrışımlar

Yere düşen havluya kurulanmayanlara, ağı duvara sürtündü diye donunu kirliye atanlara, ellerini günde otuz kere yıkayanlara sataşmadan duramıyorum. Sokakta farkına varmadan pis bir şeye basar da, eve gelip o pisliği halıya bulaştırır da, sonra elinden kazara bir nesne düşürüp toplar da, sonra da o etiyle yiyecek bir şeyi ağzına atar da hasta olur diye karmaşık aritmetik denklemleriyle gün boyu kafa yoranlar da var, biliyorum. Onlara da biraz buruk bir şekilde gülümsüyorum. Oysa grip salgınlarına hazırlık olsun diye vitaminlenenlere, hapşıranlardan bucak bucak kaçanlara biraz benzediğimi yadsımayacağım. Belleğim beni yanıltmıyorsa, Sağmalcılar'da akan kolera salgınının ta İzmir'de suları kaynatarak, yiyecekleri dezenfekte ederek yaşandığı çocukluk yularımı hayal meyal hatırlıyorum. Bugün ise varolmanın en güzel yanlarından birinin, iki kişinin çıplaklığının şapka takarak yaşanmasına katlanmakta güçlük çekiyorum. Tüm bu mikropta çağrışımları Daniel Defoe'nun *Veba Günlüğü*'ne borçluyum. "Kalan günlerimi, okumaya ve başıma gelenleri anlatmak için tuttuğum şu notlara harcıyordum" diyor Defoe belgesel romanında, amaçsız yaşadığı her anın bilincine varma çabasıyla. Bense dışarıda bahar yağmurunun huzuruyla yazıyorum bu satırları, yarın ne yapacağımı biliyorum.



Kimi korkularımız biçim değiştirdi yüzyıllardan bu yana. Yukarıda örneklediğim takınaklılar, titizlik ritüellerinde yitirilmiş bir tehlikeyi bertaraf etmeye çalışırken, hatırlayamadıkları gizli bir anıyı yaşıyorlar aslında. Defoe ise, hijyenin de, salgının da bugünkü anlamda bilinmediği bir gerçeği satır satır atıyor önümüze.

Dönüp baktığımızda, X. yüzyılda sönüp giden vebanın, XIV. yüzyılda hortladığını öğreniyoruz. Değdiği kentlerin nüfusunun yüzde kırkına kadar kırıp geçiren, ortalama her sekiz ila on beş yılda bir yeniden ölüm kusan, biraz durulur gibi yapıp var gücüyle yeniden saldıran kara ölüm, o dönemde dünya nüfusunun üçte birini talan etmiş bir rivayete göre. Defoe XVII. yüzyılda vebayı anlatıyor hâlâ. Bilim, salgın kavramına ancak XIX. yüzyıl sonunda varıyor. O güne dek havanın kokuşmasından astrolojik kavuşmalara, veba yaylalardan Tanrı'nın hiddetine bir dizi neden-sonuç ilişkisine inanmak zorunda kalıyor halk. Çaresiz, yoksulundan zenginine herkes, azıktan yoksun, işsiz, korku dolu, sefalet içinde bir kente kapanmakla, varını yoğunu bırakıp tabanları yağlamak arasında bir seçim yapmak zorunda kalıyor. Ölümün bu maskesi yakın sayılacak bir zamana kadar kol geziyor her köşe bucakta.

İnsan ölüm bu kadar yakınındayken, gerçeğe dayanan bir korku ile bu denli iç içe yaşarken nasıl davranır, nasıl davranabilir? Bireysel olsun, toplumsal olsun hangi değerler ayakta kalabilir? Doktor elinden bir şey gelmeyeceğinin bilincinde hastanın semtine uğramaz, rahip canının derdinde kimseyi Tanrı'yla buluşturmaya yeltenmez, kral tabiyetinin üstüne şatosunun kapılarını sıkı sıkıya örter, asker çoktan bayrağını terk etmiştir, ölü toplayıcılar girdikleri evi soymak ister öncelikle. Sosyal sistem çöküvermiştir. Akrabaları hastanın yanına yanaşmazlar, çocuklar anne babalarını terk ederler, hatta anneler çocuklarından uzak dururlar. Ya hastayı içeri kapatıp kaçar, ya da onu kapının önüne koyarlar. Nerededir hastanın üstüne titreyen yakınları, günün her saati koşup gelen özverili doktorlar, hoşgörülü işverenler? Ölüm de kutsallığını yitirmiştir veba salgınında. Cenaze merasimleri çoktan kayıplara karışmıştır, at arabalarına üst üste yığılmış yaşlısından gencine, yoksulundan zenginine, erkeğinden kadınına, giyiniğinden çıplağına, erdemlisinden günahkârına tüm cesetler, ebedi huzura kavuşmak için hep birlik-

te "insanlığın umumi çukurlarını" boylarlar. Kişisel ölüm ve yeniden doğma ritüelleri de yok olup gitmiştir. Kimsenin kimsenin ruhuyla uğraşacak takatı da, zamanı da kalmamıştır.
Normal zamanda topluma ve bireylere bir kimlik, bir bütünlük, bir güven, bir saygı kazandıran tüm değerlerin ayaklar altına alındığı, kan bağının koptuğu, ölümün kutsallığını yitirdiği böylesi iğrenç, aşağılayıcı bir ortamda toplumun ve her bireyin derin bir umutsuzluğun, dönüşü olmayan bir çılgınlığın içinde eriyip gitmesi doğal görünüyor bir yerde. Veba salgınlarında, varolma onurunu kaybettikleri için, öfkeyle, korkuyla kendi canlarına kıyanlara saygı duyuyorum.
Son günü dolu dolu yaşama telaşıyla ya da birbirlerini yüreklendirmek amacıyla, o güne dek kendilerinden bile sakladıkları bir aşırılıkla eğlencenin, şehvetin, zevkin kucağına atılanları unutmamalıyım. Bocaccio, farklı bir veba günlüğü olan *Decameron*'da onları anlatıyor: Bir türkü tutturup, körkütük sarhoş, güle oynaya tavernaları turlayanlar, hele evlerinin dört duvarı arasında gemi azıya alanlar, hastalığı kışkırtarak ona meydan okuyanlar. Onlara da saygı duyuyorum.
Defoe veba yıllarını "kişisel kurtuluşun insanın tüm düşüncelerini kapladığı, başkalarının acılarına ayıracak zaman bırakmadığı bir dönemdi, kendi hayatını koruma güdüsü temel kurala dönüşmüştü" diye anlatıyor. Nice vebalar var önümüzde.

MÜNİR GÖLE

Meksika'nın Beş Güneşi

Carlos Fuentes Latin-Amerika halkının tuhaf yazgısının ana hatlarını çiziyor. Sömürgeleştirme felaketinin nasıl da verimli bir dünyanın başlangıcı olduğunu anlatıyor. Yazarın 5 Ekim'de, Paris'te, Alfonso-Reyes Meksika Araştırmaları Kürsüsünün açılış konferasında Fransızca yaptığı konuşmanın metni.

Başlangıçta hiçbir şey yoktu. Ve bir gece tanrılar Teotihuacán'da toplanıp insanlığı yarattılar. "Işık olsun" der Mayaların İncil'i, *Popol Vuh* olsun ve Yeri ve Göğü aydınlatsın. Tanrılar ancak insanı yarattıktan sonra zafere ulaşacaktır.
Meksika'nın yüzü, tamamlanmamış Yaradılışın yüzüdür. Çünkü ülkenin yaratılması, dünyanın, insanın ve sözün yaratılmasıyla aynı zamana denk düşer.
Dünya iki tanrı tarafından yaratılmıştır diye anlatılır Yucatán'ın hâlâ kulaktan kulağa dolaşan anılarında: Birinin adı Göğün Yüreği, ötekinin adı da Yerin Yüreği'dir. Yer ve Gök karşılaşıp adlandırdıkları her şeyi verimli kıldılar. Toprağa ad verdiler ve toprak oldu. Yaradılış adlandırıldıkça çeşitlendi ve çoğaldı. Adlandırılınca, dağlar denizlerin dibinden çıkıverdi. Adlandırılınca, vadiler, bulutlar ve ağaçlar büyüleyici bir şekilde oluşuverdi. Ve tanrılar, suları ayırıp hayvanlara yaşam verdiklerinde neşeye kavuştular.
Ama bütün bunlar, yaratıldıkları özden, yani sözden yoksundu. Sis, kaplan, çam, su: hepsi dilsizdi.
Bunun üzerine bir gün tanrılar, konuşabilecek ve her şeyi tanrıların sözüyle adlandırabilecek biricik varlıkları yaratmaya karar verdi. Böylece, tanrısal yaratımın, Yerin, Göğün ve bu ikisi arasında kalan her şeyin her an korunması için insanlar yaratıldı. Böylece, insan ve söz tanrıların zaferi oldu.
Kendi yıkımını muştulamayan tek bir yaradılış efsanesi yoktur. Çünkü yaradılış zaman içinde gerçekleşir, zamanın getirdiği yıpranmayla varlığının karşılığını öder. Ve zaman, diyordu Platon, devinen sonsuzluktur. Eski Meksika insanı ve onun sözünü art arda gelen Güneşlerle, beş ayrı güneşle zamana yerleştirdi.
İlki boğularak ölen Su Güneşi'ydi.
İkincisinin adı Kaplan Güneşi'ydi, uzun ve karanlık bir gece tarafından parçalandı.
Ateş Güneşi adındaki üçüncüsünü bir alev yağmuru yok etti.
Dördüncüsü Rüzgar Güneşi'ydi; bir kasırgaya kurban gitti.
Avrupalıların gelişinden önceki son Meksikalılar, beşincisinin bizim güneşimiz olduğuna inanıyordu. Onun egemenliği altında yaşıyoruz, ama o da bir gün yok olacak; su, kaplan, ateş ve rüzgârla yitip giden öbür

güneşler gibi batacak; ama onu yok eden de en az ötekiler kadar korkunç bir element olacak: Hareket. Beşinci Güneş, sonuncu Güneş, bu korkunç uyarıyı beraberinde taşıyor: Hareket bizi öldürecek.

Meksika Yaradılış mitosuna dayanan bu kehanetlerde zamanımızın bir yansımasını görmemek olanaklı mı? Yaşamın vaatleri ve ölümün kesinliği arasında kalan aydınlanmış, insancıl, bilimsel, ahlaki sözle ifadesini bulan bilinç ve yıkıma, sessizliğe ve ölüme götüren kör güçlerin bilinçsizliği arasındaki sürekli uyuşmazlığı yansıtan ayna.

Gücü elinde bulunduran insanlar –prensler, papazlar, savaşçılar, yazmanlar–, halka, zamanın süreceği, doğal kaosun –ateş, kaplan, su, rüzgâr– bizi bir daha yok edemeyeceği konusunda güvence vermek için güçlerini kullanırlar...

İlkçağ Meksikası'nın bu aynasında kendimize bakalım. Dün olduğu gibi bugün de aynanın kararıp yaşamı yansıtmayı bıraktığı o anda; aynanın parçalanıp felaket yıllarını, sonunda Meksika'nın yerli dünyasının üzerine çöken felaketi haber verdiği o anda dikkatli olalım.

Eski Meksika yaradılış efsanelerinin en ünlü tanrısı, tarımı, eğitimi, şiiri, sanatları ve meslekleri yaratan tüylü yılan Quetzalcoatl idi. Adı «duman aynası» anlamına gelen karanlıklar tanrısı Tezcatlipoca tarafından yönetilen kötü ruhlu küçük tanrılar Quetzalcoatl'ı kıskanıyorlardı ve ona pamuklu bir kumaşa sardıkları bir armağan vermek üzere saraya gittiler. «*Bu nedir?*», diye kendi kendine sordu iyilikçi tanrı. Bu bir aynaydı. Quetzalcoatl paketi açınca ilk kez yüzünü gördü. Bir tanrı olduğu için yüzü yok sanıyordu. Çünkü o öncesiz ve sonrasızdı. Camdaki yansımasında yüz hatlarını görünce kendisinin de insanlarınki gibi bir yazgısı, yani tarihsel, yani geçici bir yazgısı olduğunu düşünüp korkuya kapıldı.

O gece içip sarhoş oldu ve kız kardeşiyle ilişki kurdu. Ertesi gün yılanlardan yapılma bir sala bindi ve bir gün dönüp kadınların ve erkeklerin görevlerini düzgün bir şekilde yerine getirip getiremediklerine, yani yeryüzünü koruyup koruyamadığına bakacağına söz vererek Meksika'dan ayrılıp Doğuya gitti. Beşinci Güneşte, belirli bir tarihte, «sazlık» anlamına gelen ve Avrupa takvimlerinde M.S. 1519'a rastlayan *Ce Acatl* yılında geri döneceğine söz verdi.

Ve tam da bu tarihte –1519 yılı Paskalyasında– 508 adamın, 16 hayvanın ve 11 geminin başındaki İspanyol kaptan Hernán Cortés, Veracruz limanına yanaştı ve Kuzey Amerika'nın en büyük yerli krallığını, batı dünyasının en kalabalık kenti –bugün olduğu gibi– Meksiko-Tenochtitlan'daki merkezinde Moetezuma tarafından yönetilen Aztek İmparatorluğu'nu ele geçirmek için çalışmaya başladı.

Yılanı parçalayan bir kartal buldukları gölün çevresine yerleşen göçmen bir halk tarafından kurulan Aztek kenti, Quetzalcoatl'ın kültürel vaadini –barış ve yaratım olarak yaşam– bir başkasıyla, savaş tanrısı Huitzilopochtli'nin sınırları genişletme, haraçlarla, yağmalarla, haksız kazançlarla ve insanları kurban edip dehşet saçarak en güçsüz halkları dize getirme vaadiyle birleştirdi.

Doğmak bir yara açmaktır, çünkü bunu yapmak için anne karnından çıkmak gerekir, daha sonra, dünyada yaşayan bir varlık olunca bu yara kapanır. Azteklerin dünyası gibi yok olup gitmek zor kapanan bir yaradır, ama biz Meksikalıları, İspanyolların Meksika halkının bedeninde açtıkları korkunç yaradan fışkıran kanla, farklı ama kendimiz gibi ve yepyeni bir uygarlık kurmak zorunda bırakmıştır.

Bir Rönesans Avrupalısı, bir tür Makyavelci olan Hernán Cortés, ve fatihlere yerli dilini ve fethedilenlere de İspanyol dilini veren bir kadın; ilk Meksika *mestizo*'sunun; hem yerli hem Avrupalı kanı taşıyan ilk çocuğun simgesel annesi, tutsak prenses, Cortés'in metresi Marina, Malinche, Meksika'nın Büyük Tlatoani'si Moctezuma'nın, yani Yüce Sesli Efendi'nin, Mutlak Söz Sahibi'nin yetkilerini elinden almışlardı.

Moctezuma kararsızdır, yazgıya boyun eğecek –Quetzalcoatl'ın kehanetlerin öngördüğü gün geri dönmesi– ya da dört ayaklı canavarlara binmiş, ateş ve yıldırımla silahlanmış bu beyaz ve sakallı adamlarla savaşacaktır. Bu duraksama yaşamına mal olur: Ne zamanın ne de sözün efendisidir artık. Kendi halkı tarafından taşa tutularak öldürülür. Son imparator Cuauhtémoc, öteki Meksika halklarının özdeşleşme ve kabul merkezi olan Aztek ülkesinin yaşaması için savaşır. Ama artık çok geçtir.

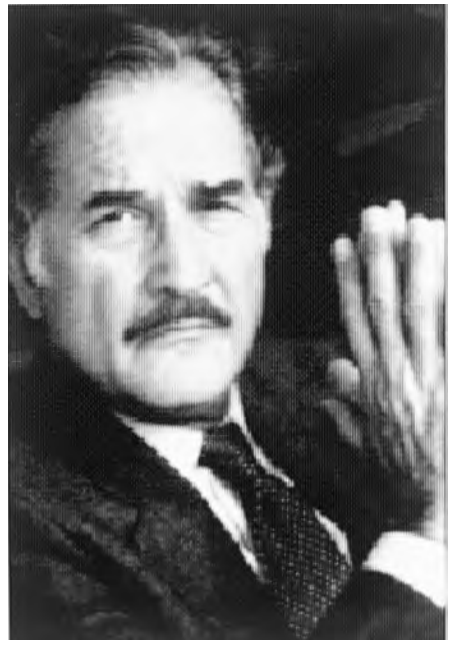
Makyavelci bir siyaset adamı olan Cortés, Aztek İmparatorluğu'nun gizli kalmış zayıf noktasını keşfeder: Moctezuma'ya boyun eğen halklar ondan nefret etmektedir. Bunun üzerine despotu alt etmek için İspanyollarla birleşirler. Azteklerin zorba yönetimini yitirip İspanyolların zorbalığını kabul ederler.

Bu arada fazladan bir şey daha kazanırlar. Fetihin kanı hem yerli hem Avrupalı yeni bir ülke ortaya çıkarır; yalnızca bir İspanyol ülkesi de değildir bu, İspanya'yla birlikte Akdenizli, Yunanlı ve Romalı, Arap ve Yahudidir.

Kehanet gerçekleşti: Beşinci Güneş'i hareket, mitosu destan, soyutlanmışlığı kültürlerin aktarımı yok etmişti. Dağlarına çekilmiş, okyanustan kopuk, atalarının mitoslarına bağlı olan ilk Meksika, gelişen dünyanın, keşiflerin ve göçlerin, ekonomik ulusalcılık ve devletçiliğin, sömürgeciliğin dünyasının – Rönesans dünyasının destansı hareketine açılacaktı. Bir anda, Meksika'yı oluşturan gelenekler çoğalıp çeşitlenir. Bir içerme merkezine dönüşmek üzere ayrımcı bir merkez olmaktan çıkarız. Beşinci Güneş ateşte ve top barutunda batar. Aztek Ulusu yok olur.

Hemen o anda, yeni doğan bir güneş Quetzalcoatl'ın geri geldiği ufukta yükselir. Eski özdeşleşme ve kabul kutupları ortadan kalkar, yeni akrabalıklar ve yeni kimlikler oluşur, Meksika için yeni bir çağ başlamıştır. Yalnızca Fetih çağı değil, aynı zamanda Karşı-Fetih çağıdır bu. Çünkü Meksika topraklarına saplanan her İspanyol mızrağına karşı, İspanyol topraklarına saplanan bir Meksika mızrağı vardır. Karaiplerden Akdeniz'e çifte bir dolaşım başlar. Fetih ve Karşı-Fetih: Eski tanrılar sürgün edilmiştir, toprakları yıkılmış, kurban törenleri yasaklanmıştır. Hıristiyanlığa gelince, kalıtımsal, yani hem anne hem de babadan gelen çifte bir güçle kendini kabul ettirir. Baba yoluyla benimsenir çünkü çarmıha gerilmiş İsa figürü yerli halkı şaşırtır ve büyüler: Yeni tanrı kendisine kurban olmamızı istemez, kendisini bizim için kurban eder. Bizler fatihin değil, Mesih'in çocuklarıyız. Hıristiyanlık anne yoluyla da yayılır çünkü fethi izleyen terk edilmişlik duygusu, şaşırtıcı bir siyasal ve ırksal işlemle ödünlenir: Bakire Meryem, Tanrının Anası en basit yerli köylülere görünür ve kış ortasında onlara güller verir. Solgun bir bakiredir bu, adı Arapçadır, Yeni Meksikalının el değmemiş anası olur: Santa Maria de Guadelupe. Maliche'in çocukları değiliz artık; dokunulmamış anamızın adı Guadelupe'dir.

Reform ve Karşı-Reform Avrupası'nda Barok sanatı yasaklanmış cinsel hazların sığınağı olur, Meksika'yı çok daha derin bir uçurumdan kurtarır. Meksika barok sanatı, Avrupa'nın belirlediği gerçekleşmesi olanaksız yeni Dünya vaadi –Thomas More'un



siyaseti– ve Avrupa'nın dayattığı korkunç sömürgecilik gerçeği –Machiavelli'nin siyaseti– arasındaki boşluğu doldurur. More ve Makyavel arasında Rotterdam'lı Erasmus her şeyin, inanç kadar mantığın da göreceli olduğu serinkanlı çılgınlığın ve hümanizmin yolunu açar. İspanyol dünyasında Rotterdam'lı bilgenin öğretisi kadar etkili bir düşünsel hareket olmamıştır. Sonuçta Uzak Batı'nın bir parçası olarak bizler Thomas More'un, Nicolo Machiavelli'nin ve Desiderius Erasmus'un soyundan geliyoruz.

Bir incinin, yani aşırılığın adı olan Barok, *fethedilen* halkın, eski inancını esmer melekler ve beyaz şeytanlarla taçlandırılmış bir sunak gibi son derece çeşitli biçimler ve renkler altında gizleyerek yansıtabileceği bir alan yaratır.

Barok, gümüş ya da toz olsun, altın ya da dışkı olsun, eline geçen her şeyle Fetih sonrasında toplumsal ve bireysel tarihimizdeki boşlukları doldurmaya çabalar. Altıncı güneşin, melezleşmenin cinsel güneşinin, heyecanın güneşsi sinirağının sanatıdır bu. Barok sayesinde suskunlar seslerini buldu, adsızlar yerli, melez ve siyahi gibi adlar edindi.

Bütün bu veriler, ölümümüzün ve doğumumuzun ürkünç eşzamanlılığının tanıkları olan bizleri Hispano-Amerikalı yapıyor.

Şimdi her birimizin gözleri önünde bizi var eden edimin gösterisi var. Kendi yaradılışımızın sürekli tanıkları olarak, İspanyolların ve Amerika yerlilerinin soyundan gelen bizler Fetih'in acımasız, kanlı, canice bir olay olduğunu biliyoruz. Felaket getiren bir olay bu. Ama kısır bir olay da değil.

Melez olarak dünyaya geliverdik. Çoğumuz İspanyolca konuşuyoruz. Dindar olalım ya da olmayalım, Katolik kültürüyle, ama yerli ve sonra da siyahi maskeleri altında seçilemeyen bağdaştırmacı bir Katolik kültürü içinde yetiştik. Melez bir Batının yüzleriyiz bizler, Meksikalı ozan Ramon López Velarde'nin dediği gibi, Mağripli ve Aztek –ve ben de kendi adıma Yahudi ve Afrikalı, Romalı ve Yunanlı diye ekleme yapabilirim– bir Batıdayız.

Önemli olan, bizi doğuran felaketten sıyrılmış olmamız. Daha ilk andan itibaren kendimize kimliğimizle ilgili sorular yönelttik: «*Bizler kimiz? Bu nehrin adı ne? Önceden bu dağın adı neydi? Kardeşlerimizi görsek tanır mıyız? Neleri anımsıyoruz? Neyi arzuluyoruz?*». Sonra da hukuki sorular sorduk kendimize: «*Bu topraklar yasal olarak kimin? Niçin çok az insanın çok fazla toprağı var? Neden pek çok insanın çok az toprağı var?*»

XVII. yüzyıldan beri bu soruları üretmek bizi Meksikalı yaptı –belki de–, XXI. yüzyılın en eski yurttaşlarıyız. Melez Meksika'nın kuruluşu konusundaki sorular, çağımızda, geleneksel kimlik ve modern başkalaşma, yerel köy ve evrensel köy, karşılıklı ekonomik bağımlılık ve siyasal bağımsızlık arasında sıkışıp kalmış göçmen ve çelişik bir toplumun sorunlarıdır. Meksika beş yüz yıldır güncelliğini koruyan bu sorunsalla yaşamaktadır.

Meksika devrimi, tek bir parçasının bile kurban edilemeyeceğine inanmış Meksika'nın kültürel bütünlüğünü tanımak için gerçekleştirilen bir girişimdi – tarihimizdeki en önemli hareket. Kuzeyde Pancho Villa'nın ve güneyde Emiliano Zapata'nın büyük çarpışmaları, hareketiyle yerli dünyasını öldüren Beşinci Güneş'in ölümü için alınan bir intikamdı. 1910 yılındaki devrim hareketi yeni bir güneş yarattı, birbirini karşılıklı olarak tanımanın, geçmişte *olduğumuz* her şeyi kabullenmenin, kendisi de giderek çeşitliliğe ve çoğulculuğa yönelen dünyada Meksika'yı çokkültürlü bir ülke yapan her katkıya verilen değerin Güneşi oldu bu.

Devrim dönemi yeni bir yaradan doğar; on yıl süren zorlu çarpışmalarda bir milyon ölü ve şaşılası zenginlikte bir yıkım... Bu yaraların pek çoğu devrimin büyük ölçüde başarıya ulaşmasıyla iyileşir; ulusun kendini yeniden tanıma sürecidir bu, tarihteki bütün acı olaylara dayanmış ama ülkenin siyasal ve ekonomik tarihine henüz yeterince yansımamış kültürel bir süreklilik keşfedilir.

Devrim, kültürde, düşüncede, resimde, edebiyatta, müzikte, sinemada dile gelir. Yaratımın ve eleştirinin seslerini bastıran bir devrim ölü bir devrimdir. Meksika devrimi onca eksikliğine karşın yine de sanatçılarını susturmamıştır; Meksika, eleştirinin bir aşk edimi, sessizliğinse ölüme mahkûmiyet olduğunu anlamıştır.

Bizler, devrim yıllarında kendimizi keşfederek biz olduk. José Vasconcelos'un felsefesi sayesinde bizler biz olduk. Alfonso Reyes'in düzyazıları, Mariano Azuela'nın romanları, Octavio Paz'ın şiiri, Carlos Chavez'in müziği, Orozco'nun, Siquerios'un, Tamayo'nun, Diego Rivera'nın ve Frida Kahlo'nun resimleri sayesinde... Yerli, melez ve Avrupalı yüzlerimizi artık asla gizleyemeyiz; hepsi de bizim yüzümüzdür.

Quetzalcoatl'ın aynası yüzlerle doldu: Bizim yüzlerimiz. Ama devrim kesinlikle gizli bir antlaşma getirdi. Özetle, istenen şudur: Anarşi ve savaşla yakıp yıkılan ülkeyi düzene sokalım. Kurumlar yaratalım, zenginlikler yaratalım, ilerlemeyi, eğitimi, sağlığı ve asgari toplumsal adaleti yaratalım.

Bunun dışında, iyi skolastikçiler olarak, devrimin hedeflerine ulaşmak için iç tepkiye ve Kuzey Amerika'nın baskılarına karşı birliği koruyalım: Augustinus'un sıradüzeni aracılığıyla Tomasçı ortak zenginliği oluşturalım. İnananlar –bunu yurttaşlar olarak algılayabilirsiniz–, yalnızca kendi olanaklarını kullanarak tanrı bağışını –bunu demokrasi olarak algılayabilirsiniz– tanıyamazlar. Antlaşma budur işte: Süreklilik ve ilerleme ama demokrasi ve çoğulculuk olmaksızın. Neden mi?

Askeri diktatörlüklerden, iktidarda çok uzun süre kalanlardan, Latin-Amerikan dengesizliğinin bu etmenlerinden kurtulmak için. Ordu, kurumlara saygı duyuyor; başkanlık da öyle; bütün güç Sezar'a verilir ama yalnızca altı yıl için, daha fazlası olanaksızdır; Madero'nun 1910 devriminin başında istediği gibi yeniden seçime gitmek sözkonusu değildir.

CARLOS FUENTES

Fransızcadan çeviren: Aykut Derman

Cogito-İnteraktif

Günümüzde cogito (*düşünme eylemi*), edebiyat, sosyal bilimler ve sanat üst başlıklarıyla farklı alanlara ayrılan oluşumların içiçeliğini de vurgulamaktadır. *Cogito-İnteraktif* başlığı altında, bu biraradalığı barındıran sanat yapıtları hakkında fikir üretebileceğimiz bir platform oluşturmayı amaçlıyoruz. Sizlerden gelecek nitelikli yazıları Cogito sayfalarında değerlendireceğiz.

Adres:
fcan@ykykultur.com.tr
ali_ece@hotmail.com
mhaydaroglu@ykykultur.com.tr

01.
Akıl defteri. Memento.
Yön: ABD, 2001/ Film
Karısının tecavüz edilip öldürülmesine, kendisinin de yaralanmasına kadarki süreyi hatırlayan, ancak daha sonra hafızası 15 dakikayla sınırlanan bir adamın yaşamını kendine notlar alarak sürdürmesi, filmin konusu. Hafıza kaybının sonucunda ortaya çıkan zaman kavramının farklılığı, insanın yaşamına hakimiyetini yitirmesi ve onun üzerinde oynanan oyunlar karşısında yine kendi düşüncesiyle yarattığı defans mekanizması üzerine bir film.
Kısaltmak gerekirse; düşünmek, görmektir.

02.
O.K. Computer. Radiohead.
İngiltere, 1997 / Müzik
Cogito'nun sofistike yapısına, kendi içinde barındırdığı mekanizmaların zenginliğine meydan okuyabilecek bir alanı "çalan" bir müzik. Duygu veya düşünceleri birebir anlatmayan ama kendi içinde uyumlu bir yapıya sahip bu müziğin; bilgisayarlardan otoyollara, iş dünyasından bireysel duygulara, çok konuda dile getirdiği çok "sesi" var.

03.
Romantik Hareket. Alain de Botton.
İngiltere, 2000 / Roman
İlk gelişiminden beri toplum ve birey kavramlarını irdeleyen klasik felsefi kuramlar, 1969 doğumlu yazarın romanında romantik, duygusal ilişkilerle de ilişkilendiriliyor.

"Düşünüyorum öyleyse varım", daha sonra ortaya çıkan ve akılcılığa vurgu yapan yorumlarıyla (bir başka deyişle Kartezyen ruhla) karıştırılmamalıdır. Descartes, insanların yalnızca kılı kırk yararcasına düşündükleri ya da seçmeli ders olarak ileri düzeyde felsefe aldıkları zaman varolabileceklerini kastetmemişti. *Cogito*, türlü türlü etkinliklerden söz ederken ima edilen "Hissediyorum, öyleyse varım" ya da "Duvar tenisi oynuyorum, öyleyse varım" gibi bir değer yargısı değildi. Bu söz, kişinin başka her şeyden şüphe duyduğu durumlarda varolduğundan kesinkes emin olabileceği bir gerçeklik öne sürüyordu sadece. Bu söz, bütün belirsizliklerden kurtulduktan sonra tek bir geri dönülemez doğruyla baş başa kalmanın ve bu önerme aracılığıyla başka doğrulara varmanın önünü açıyordu.
Aşk için doğru ölçütler bulma arayışı da buna benzer bir yol izliyordu. Şüpheci olmanın aşktaki karşılığı, herkesin kabul ettiği itkileri (güzel, güçlü, zeki ya da zengin olmak gibi) yüzeysel ve yanılsamalı bulmaktı. Bu itkiler, kişinin bir başkasının aşkında arayabileceği o geri dönülemez öğeleri içermiyordu; bu itkilerin kapsamındaki şeyler zamanla ya da kötü talih sonucu yok olabilecek şeylerdi."
Sel Yayıncılık, Çev. A. Sıla Bayer. 2. basım, s. 186-187'den.

MİNE HAYDAROĞLU

Ludwig ile Karl Buluştuklarında...

25 Ekim 1946 Cuma akşamı, Cambridge Ahlak Bilimi Kulübü'nde –üniversite filozoflarıyla felsefe öğrencilerinin kurdukları bir tartışma grubu– bir toplantı düzenlenir. Üyeler saat 20:30'da King's College'da, Gibbs Binası'ndaki bir odada –H merdiveni üzerindeki 3 nolu daire– bir araya gelirler.

Burada kalan kişi öğretim üyesi Richard Braithwaite'tir, ama H3 de binadaki öteki odalar kadar bakımsız, berbat, tozlu ve kirlidir. Isıtma şöminelerle sağlanmaktadır ve burada oturanlar kömür çuvallarını taşırken elbiselerini cübbeleriyle korumaktadırlar.

O akşam, konuk konuşmacı Dr. Karl Popper'dır; Popper Londra'dan bu konuşma için gelmiştir ve zararsız görünen bir bildiri sunacaktır: "Felsefi Sorunlar Var mıdır?" Dinleyicileri arasında, birçok kimseye göre çağın en parlak filozofu olan kulüp başkanı Prof. Ludwig Wittgenstein da bulunmaktadır. Yıllardır üniversitenin önde gelen filozoflarından ve radikal eylemcilerinden olarak adı geçen Bertrand Russell da dinleyiciler arasındadır.

Popper kısa bir süre önce Londra Ekonomi Okulu'nun mantık ve bilimsel yöntem kürsüsüne öğretim üyesi olarak atanmış; totaliter rejimi yerle bir eden *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı kitabı İngiltere'de yeni yayımlanmıştır. Kitap, Russell'ın da aralarında bulunduğu seçkin bir kitlenin hayranlığını kazanmıştır.

Bu üç büyük filozof –Russell, Wittgenstein ve Popper– ilk kez bir araya gelmektedir. Ne var ki, bugüne kadar, bu buluşmada tam olarak neler olduğu konusunda tam bir görüş ayrılığı söz konusu. Açık olan nokta, Popper ile Wittgenstein arasında felsefenin temel niteliği üzerine hararetli tartışmaların geçtiği. Bu tartışmalar hemen efsanevi bir nitelik kazanmıştır. Olanlara ilişkin daha eski bir değerlendirmeye göre, Popper ile Wittgenstein kızgın köseğilerle (ateş karıştırma çubuğu) üstünlük savaşına girmişlerdir.

Popper 1974 yılında, Wittgenstein'ın ölümünün üzerinden yirmi yıldan uzun bir süre geçtikten sonra yayımladığı entelektüel özyaşamöyküsü *Unended Quest*'te (Bitmeyen Arayış), gerçek felsefi sorunlar olduğunda ısrar ettiği bir dizi sorun öne sürdüğünü anlatır. Wittgenstein ayrıntıya girmeden bunların hepsini reddetmiş. Popper'in belirttiğine göre, Wittgenstein "sinirli sinirli köseğiyle oynamakta"ymış ve köseğiyi "söylediklerini vurgulamak için bir orkestra şefinin sopası gibi" kullanmaktaymış; etiğin konumuna ilişkin bir soruya gelindiğinde, Wittgenstein Popper'den bir ahlak kuralı örneği vermesini istemiş. "Yanıtladım: 'Konuk konuşmacıları köseğilerle tehdit etmeme.' Bunun üzerine Wittgenstein büyük bir öfkeyle köseğiyi yere fırlatıp çekip gitti."

Ekim 1946'daki bu yaklaşık 10 dakikalık sürede olanlar hâlâ keskin görüş ayrılıklarına yol açmaktadır. Her şeyden önce, canlılığını hiç yitirmeyen tartışma noktalarından biri şudur: Karl Popper, kitabında toplantıda olanları anlatırken yalan mı söylüyordu? Öyle ise, olayların rasgele süslenmesi değil, doğrudan Popper'in yaşamında merkezi bir yer edinmiş iki tutku söz konusuydu: Kuramsal planda yirminci yüzyılın büyük bir ilgi gören dil felsefesini bozguna uğratma; kişisel planda da Wittgenstein üzerinde, kariyerini adım adım izleyen bu büyücü üzerinde utku kazanma.

Dışarıdan birisi için, Wittgenstein ile Popper arasında şiddete dayalı bir karşılaşma akla aykırı görünebilir. İkisi de Viyanalı ve Yahudiydi ve yüzeysel olarak bakıldığında ikisi de ortak bir uygarlığa ve bu uygarlığın çöküşüne tanık olmuşlardı. Gerçi Wittgenstein Popper'dan 13 yaş büyüktü, ama ikisi de Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun son yıllarının kültürel coşkusunu paylaşmışlardı. Ortak başka noktaları da vardı: Yitirilen Birinci Dünya Savaşı'nın yaşamları üzerindeki etkisi, monarşinin yıkıntıları üzerinde modern bir cumhuriyet kurma girişimi, korporatif devlet yapısına gerileme ile Hitler ve Nazizm. Yahudi kökenleri, müziğe duydukları ilgi, kültür alanındaki radikallerle bağlantıları, üniversite hocalığı deneyimleri ve mantıksal pozitivizmin kaynağı Viyana Çevresi'yle olan

bağlantıları nedeniyle Wittgenstein ile Popper arasında birçok potansiyel bağ vardı. Daha önce hiç karşılaşmamış olmaları dikkat çekiciydi.

Yirminci yüzyıl felsefesinin büyük adlarından yalnızca birkaçı kendilerini izleyenlere adlarını vermişlerdir. Bir insanın Poppercı ya da Wittgensteincı olarak tanımlanabiliyor olması, bu filozofların fikirlerinin özgünlüğünün ve kişiliklerinin gücünün kanıtlarından biridir. Bu olağanüstü nitelikler H3'te kendini gösteriyordu. Köşeğinin fırlatılması, iki adamın büyük sorulara doğru yanıtlar bulma arayışlarındaki ödünsüz çabalarının bir simgesine dönüşüyor.

Popper'ın ölümünden üç yıl sonra, Britanya'nın en önde gelen bilim kuruluşlarından British Academy'nin yayımladığı bir anı kitabı temel olarak Popper'ın olayları anlatışını yineliyordu. Bu yayın, Londra Ekonomi Okulu'nda Popper'dan sonra onun görevini üstlenen Prof. John Watkins'i büyük bir protesto dalgasıyla karşı karşıya bıraktı ve *Times Literary Supplement*'te keskin bir mektuplaşma dizisinin başlangıcı oldu. Toplantıya katılanlar arasında bulunan hararetli Wittgenstein yandaşı Prof. Peter Geach, Popper'ın toplantıya ilişkin değerlendirmesinin "baştan sona yanlış" olduğunu belirtti. Öteki tanıklar ya da olayın kahramanlarının daha sonraki destekçileri de tartışmaya katılınca mektuplar birbirini izledi.

Çelişkili tanıklıklar nefis bir ironiyi içeriyordu. Bu çelişkiler mesleki olarak epistemoloji (bilginin temelleri) kuramları, kavrayış ve hakikatle ilgilenen insanlar arasında ortaya çıkmıştı; öte yandan da, görüş ayrılığı içinde olanların önemli olgusal sorunlara tanık olduğu bir dizi olayla ilgiliydi.

Peki ama neden yarım yüzyılı aşkın bir süre önce, küçük bir odada, pek kimsenin bilmediği bir üniversite kulübünün her zamanki toplantılarından birinde, gizemli bir konunun tartışılması sırasında olanlar bunca öfkeye yol açıyordu?

O akşam toplantıda hazır bulunan ve şimdi yetmişli ya da seksenli yaşlarında olan otuz kişiden dokuzu mektup, telefon ve daha çok elektronik posta yoluyla dünyanın dört bir yanından o akşam olanlara ilişkin anılarını



Karl Popper

anlatmaları talebine yanıt verdiler. Bu kişiler arasında eski bir İngiliz yüksek mahkeme yargıcı Sir John Vinelott ve beş profesör var. Prof. Peter Munz, St. Johns'a Yeni Zelanda'dan gelmiş ve yurduna döndüğünde seçkin bir öğretim üyesi olmuştur. Munz'un *Our Knowledge of the Search for Knowledge* (Bilgi Arayışı Konusundaki Bilgimiz) adlı kitabı bu köşeği olayıyla başlar: Munz, bu olayın yirminci yüzyıl felsefesinde "simgesel ve geriye dönüp bakıldığında kâhince" bir değişim noktası olduğunu yazmaktadır.

Prof. Stephen Toulmin seçkin bir felsefeci ve Wittgenstein üzerine farklı bir bakış açısı getiren çetin bir metnin yazarlarındandır; bu metninde Wittgenstein'ın felsefesini Viyana kültürü ve yüzyıl sonu entelektüel oluşum bağlamına oturtan Toulmin genç bir King's araştırma görevlisiyken Karl Popper'in asistanlığı görevini kabul etmemiştir.

Mantık konusunda dünyanın önde gelen uzmanlarından biri olan Geach, Birmingham'da ve daha sonra da Leeds Üniversitesi'nde ders vermiştir. Prof. Michael Wolff'un uzmanlık alanı Victoria İngiltere'sidir ve akademik kariyeri ABD'ye gitmesine yol açmıştır. Peter Gray-Lucas öğretim üyesi olmuş, daha sonra ticarete atılarak önce çelik, sonra fotoğraf filmi, daha sonra da kâğıt üretimi alanında çalışmıştır. Stephen Plaister klasik edebiyat öğretmeni olmuştur.

Geach toplantıda Wittgenstein'ın Popper'a "Bu köşeğiyi göz önünde bulundurun" dediğini duyar; Wittgenstein köşeğiyi almış ve

onu felsefi bir örnek içinde kullanmıştır. Ama, aralarındaki tartışmanın hararet artınca, Wittgenstein konuğu sessizliğe zorlamaz (alışık olduğu etki), ne de konuk onu susturmaya zorlar (Popper'in alışık olduğu etki). Sonunda, Popper'in öne sürdüğü bütün görüşlere tek tek karşı çıktıktan sonra, Wittgenstein vazgeçer. Bir ara ayağa kalkmış olmalıdır, çünkü Geach onun sandalyesine dönüp oturduğunu görür. Elinde hâlâ köseğiyi tutmaktadır. Bitkin bir çehreyle, sandalyesinde kaykılır ve kolunu şömineye doğru uzatır. Köseği hafif bir tıkırtıyla ocaktaki tuğlaların üzerine düşer. Bu noktada Geach'in dikkati toplantının evsahipliğini yapan Braithwaite'e yönelmiştir. Wittgenstein'ın köseğiyle yaptığı hareketlerden kaygılanan Braithwaite eğilerek dinleyicilerin arasından ona doğru ilerler. Köseğiyi alıp bir biçimde ortadan kaldırır. Kısa bir süre sonra, Wittgenstein kalkar ve küskün bir ifadeyle toplantıyı terk eder, ardından kapıyı kapar.

Wolff, Wittgenstein'ın elinde köseğiyle dalgın bir halde oynadığını ve ateşe bakarken sinirli sinirli köseğiyi hareket ettirdiğini görmüştür. Birisi belli ki Wittgenstein'ı sinirlendiren bir şey söyler. Bu sırada Russell araya girer. Wittgenstein da, Russell da ayakta durmaktadır. Wittgenstein: "Beni yanlış anlıyorsunuz, Russell. Beni hep yanlış anlıyorsunuz" der.

Russell: "İşleri birbirine karıştırıyorsunuz, Wittgenstein. İşleri hep birbirine karıştırıyorsunuz" der.

Munz, Wittgenstein'ın birden kor rengi köseğiyi ateşten aldığını ve Popper'ın yüzüne karşı onunla öfkeli hareketler yaptığını görür. Sonra Russell piposunu ağzından alıp kararlılıkla "Wittgenstein, o köseğiyi bir an önce yerine koyun!" der. Wittgenstein söyleneni yapar, sonra bir süre durur, daha sonra ayağa kalkıp kapıyı çarparak dışarı çıkar.

Gray-Lucas'a göre, Wittgenstein kendi anlayışı çerçevesinde Popper'ın açıkça yersiz bulduğu davranışı karşısında öfkelenip köseğiyi sallamaya başlamıştır. Wittgenstein "her zamanki aşırı mağrur, kendini beğenmiş, kaba ve nezaketsiz tavrıyla hareket etmekteydi. Sonradan Popper'ı köseğiyle 'tehdit etmiş olduğu'nu söylemek güzel bir hikâye haline geldi."

Plaister da köseğinin kaldırıldığını görmüştür. Plaister'a göre bu gerçekten de Popper'a karşı takınılacak tek tutum gibidir, çünkü Popper'da şaşırma ve şok duygusu diye bir şey yoktur. Wittgenstein'a yalnızca bir metre mesafede oturan Toulmin'e bakılırsa, olağandışı herhangi bir şey olmamıştır. Toulmin, Popper'in felsefenin anlamsız olduğu fikrine saldırısı ve çeşitli örnekler verişi üzerinde durmaktadır. Rastlantısallık hakkında bir soru ortaya atılır ve o noktada Wittgenstein eline aldığı köseğiyi neden-sonuç ilişkisi üzerine bir sav öne sürmek için kullanır. Daha sonra toplantıda –Wittgenstein ayrıldıktan sonra– Popper'in köseği ilkesini dile getirdiğini duymuştur: İnsanın konuk konuşmacıları köseğilerle tehdit etmemesi gerektiğini.

Yalnızca Vinelott, can alıcı noktayı –Popper'ın büyük bir olasılıkla bir şaka girişimini Wittgenstein'a karşı kullanmasını– Popper'ın açısından görmektedir. Vinelott, Popper'ın köseği ilkesini dile getirdiğini duyar ve Wittgenstein'ın gereksiz derecede yüzeysel bir değerlendirme olarak gördüğü bu ilke karşısında açıkça canının sıkıldığını gözlemler. Wittgenstein aniden odayı terk eder, ama kapının çarpılması söz konusu değildir.

Tartışma devam etmektedir ve hikâye bir şehir efsanesi konumunu edinmediyse de, en azından bir fildişi kulesi masalına dönüşmüştür. Hikâye, kahramanların karakterlerini ve inançlarını aşan bir nitelik edinmiştir. Aynı zamanda yirminci yüzyıl felsefesinde dilin önemi konusundaki bölünmenin de öyküsüdür bu: Geleneksel felsefe sorunlarını yalnızca dilsel karışıklıklar olarak görenler ile bu sorunların dili aştığını düşünenler arasındaki bölünme. Sonunda, elbette, bir dil bilmecesinin öyküsüdür: Popper o tanıklarla dolu odada hangi sözleri kime söylemiştir ve niçin?

Peki ya öykünün onsuz olunamaz unsuru? Köseğiye ne olduğu hâlâ bir giz. Birçok kişi boş yere aramıştır onu. Bir söylentiye göre, öğretim üyeleriyle gazetecilerin irdelemelerine bir son vermek için Braithwaite köseği yi ortadan kaldırmıştır.

JOHN EIDINOW - DAVID EDMONDS

İngilizceden çeviren: Kemal Atakay

Gönüllü Provokatör: Sloterdijk

Hümanizmin sonu, doğum öncesi ayıklama ve "insan yetiştirme" üzerine söyledikleriyle Almanya'da tartışma yaratan düşünür, sözlerini yumuşatırken, Nazi yanlısı olduğu yolundaki tüm iddiaları reddediyor. İşte, zamanında Michel Foucault'nun da selam gönderdiği, rahatsız edici ve gönüllü provokatör olan bir düşünürün portresi:

Karşımızda bağnaz ve sıkıcı birini bulmayı beklerken, çekingen ve kuşkulardan ibaret bir devle karşılaştık. 1999 yılında, Federal Almanya'da, savaş yıllarından bu yana en çok ses getiren ve skandal olarak kabul edilen tartışmalardan birini başlatan Alman düşünür, uzun boyu, iri kalıbı ve hafifçe dağılmış sarı saçlarıyla Hollandalı denizcileri andırıyor. Konuşma sırasında, mükemmel Fransızcası ile doğru sözcüğü ararken, kare biçimli küçük gözlükleri yüzünün verdiği ilk izlenim olan ağırlığı düzeltiyor. Peter Sloterdijk'in geçici olarak Paris'te bulunma nedeni ise birkaç konferans vermek ve Fransızcaya çevrilen son kitabını (*Suçun Saati ve Sanat Yapıtının Zamanı*) tanıtmak.

Hollandalıya benzemesi rastlantı değil. Düşünürün babası, savaş sırasında zorla Almanya'ya getirilerek çalıştırılan bir işçi. Karlsruhe'deki zorunlu görevi sırasında genç bir Alman kızla tanışıyor. Derken 1947 yılında, Karlsruhe'de Peter Sloterdijk dünyaya geliyor. Genç çift Münih'e taşınıyor ve henüz küçük Peter 10 yaşındayken boşanıyorlar. Peter Sloterdijk, lisenin ardından Münih Üniversitesi'ne devam ederek felsefe öğrenimi görüyor. Bu ayrıntıların bir önemi var mı? Düşünür bu soruyu sorarken, Aristo'nun yaşamöyküsünü *"doğdu, yaşadı, öldü"* biçiminde tek cümleyle özetleyen Heidegger'i örnek gösteriyor. İşin özüne, yani Aristo'nun düşüncesine geçmeden önce bu kadarcık bir yaşamöyküsel bilgi Heidegger için yeterliymiş. Ancak, Sloterdijk'in Hamburg Üniversitesi'ndeki doktora tezinin konusunun yaşamöyküsü olduğunu bildiğimiz için bu uyarı biraz şaşırtıcı gelmiyor değil... Uzun yıllar Münih'te yaşadıktan sonra, doğduğu kent olan Karlsruhe'ye geri dönerek 1992 yılında Güzel Sanatlar Fakültesi'nde felsefe ve estetik kürsülerinin başına geçiyor. Söz konusu skandal 17 Temmuz 1999 günü, Bavyera'da Elmau Şatosu'nda Heidegger hakkında düzenlenen bir kolokyum sırasında Sloterdijk'in yaptığı bir konuşmayla patlak veriyor: *"Okul ve eğitim modeli olarak hümanizm çağı sona ermiştir. Büyük siyasal ve iktisadi yapıların, aydın çevrelerince geliştirilen sevimli modellere göre örgütlenebileceği gibi bir yanılgıdan sıyrılmalıyız (...) İnsanoğlunun evcilleştirilmesi, hümanizmin Antik Yunan'dan bu yana düşünmediği, görmezden geldiği bir olguydu (...). Evrim uzun vadede insan türünün özelliklerinde genetik bir reforma yol açar mı? Geleceğin antropolojisi teknolojiden yararlanarak insanoğlunun özelliklerini tasarlama aşamasına ulaşır mı? İnsanlık, kendi türü içinde, yazgıya bağlı doğumdan, seçenekleri kendisinin belirleyeceği bir doğuma ve doğumöncesi ayıklamaya doğru yol alır mı? Her ne kadar belirsiz ve kaygılandırıcı olsalar da, evrimin öyküsünü aydınlatacak olan sorular bunlardır"* diyor Sloterdijk bu konuşmasında.

Bu sözler üzerine, 1999 sonbaharında Almanya'da müthiş bir tartışma kopuyor. Peter Sloterdijk'in değişik dinleyici topluluklarının önünde hümanizmin sonunu ilk ilan edişi bu değil. Öte yandan, 1960'lı yıllarda Louis Althusser ve Claude Lévi-Strauss'un Fransa'da yaptıkları da pek farklı şeyler değildi. Ancak hümanizmin öldüğü iddiası ile, biyoteknolojilerin insanoğluna hazırladıkları geleceğe ilişkin sorulardan elde edilen karışım, sonunda patlayıcı bir maddeye dönüşüyor. Düşünürün, belirginleşmeye başlayan bu geleceği kendi ağzından *"kaygılandırıcı"* olarak nitelendirdiği görmezden gelinip, *"ayıklama"* gibi Nazilerin ari ırkçılığını, hatta Auschwitz'i çağrıştıran sözcükler öne çıkarılıyor. Çok satan gazeteler de dahil olmak üzere, tüm basın konuya eğiliyor, büyük gazeteler kültür eklerini buna ayırıyor, *Der Spiegel* "Sloterdijk olayını" kapağına taşırken, Nazi heykeltıraş Breker tarzı bir illüstrasyonla, düşünürü bir atlet olarak canlandırıyor ve şu başlığı atıyor: *"Genetik proje: Üstinsan"*.

Sloterdijk savaş sonrası dünyaya gelen kuşaktan olduğunu anımsatınca durum daha da ağırlaşıyor: *"Nazi babaların hipernormal çocuklarının dönemi doğal olarak sona eriyor"* diyor. Tüm bir yaş grubunun bu yanlış bilinçte olmasında içten olmayan ya da gerçekdışı bir yan bulunduğunu savunan Sloterdijk, bunda bir ikiyüzlülük olduğunu düşünmeden edemediğini söylüyor. Kendisinin yaklaşık yirmi yaş büyüğü ve Alman-

ya'daki eleştirel kuramın üstadı Jürgen Habermas'tan farklı olarak, Sloterdijk, Nazi bir babayla hesabını sonsuza dek kapatması gerekmediğini düşündüğünü ısrarla vurguluyor. Üstelik Sloterdijk, kendisine yönelen saldırılara orkestra şefliği yapanın yine Jürgen Habermas olduğundan kuşku duyduğunu da sözlerine ekliyor...

Tartışmanın Fransa'ya yansıması için çok zaman geçmesi gerekmiyor. *"Bu tür durumlar, insanın tanıdıkları arasında seçim yapabilmesi için iyi bir olanak"* biçiminde bir itirafta bulunan yazar, Nazi sempatizanı olmadığını, yaptığının yalnızca zamanının sorunlarıyla ilgilenmek olduğunu; bilginin evriminin ve biyolojideki yeni uygulamaların da zamanın sorunları arasında sayılabileceğini Alman basınında defalarca yinelediğini belirtiyor. Bu gelişmeler üzerine Fransa'da bile, Bernard Henri–Lévy gibi bir ses yükselip, düşünürün niyeti ile ilgili suçlamalar yapmaktansa, onu okumak gerektiğini savunuyor.

Sloterdijk her şeyden önce, modern insanın, hiçbir ideolojisi olamayacak kadar *"mirassız bırakılmış"* olduğunu savunuyor. Ona göre, içinde bulunduğumuz çağı belirleyen şeyler: *"bilinemezlik, kuşku, şaşkınlık ve tereddüt"*. Konu olduğu *"saçma yorum"*un belki de böyle açıklanabileceğini düşünüyor. Kendisine *"ilkel ve kaba bir seçkincilik anlayışını göklere çıkarma"* suçlaması yöneltilmişti. Bunun nedenini ise, insanlığın gelecekte alacağı biçime ilişkin çağdaşlarımız arasında yaygın olan kaygıydı. Öte yandan, insanoğlu geçmişin kesinliklerinden uzaklaşmış bir *"mirassız"* olduğu sürece, yine aynı nedenle, istesin ya da istemesin, bir *"deneyci"* olmak durumundaydı.

Düşünürün üzerine en çok *"doğum öncesi ayıklama"* gibi sözleri nedeniyle gidildi. Oysa bunlar herhangi bir biyoloji dergisinde karşılaşılabilecek türden sözlerdi. Yazar kendisini *"Bu soruları soran ben değilim, ben hiçbir şeyi baştan uydurmadım"* biçiminde savunuyor, *"sağlık artık modern anlayışın merkezine oturdu ve gittikçe dinsizleşen toplumun tanrısız dini konumuna geçti"*. Peki, daha doğum öncesinde, dünyaya gelecek olan çocuğun gelecekteki hastalıkları öngörülebildiğinde ne olacak? Aslında daha şimdiden kimi genetik yanlış oluşumları öngörebilmek olası ve bu alandaki ilerlemeler büyük bir hızla seyrediyor. Peter Sloterdijk'e bakılacak olursa, bu yalnızca doktorlara bırakılmaması gereken bir konu; aynı zamanda felsefenin de alanına giriyor ve üzerine şimdiden düşünmeye başlamakta yarar var.

Aynı uyarı klonlama için de geçerli. Peter Sloterdijk bu konuda, rakiplerinin kendisi hakkında oluşturdukları abartılı izlenimin tersine, sanıldığından çok daha ılımlı düşünüyor. *"İnsanları tümüyle klonlayamayız. Bu teknik olarak olanaklı olduğunda bile, psikolojik olarak ya da toplumsal olarak kabul edilebilir bir şey olmayacaktır"* diye açıklıyor düşüncesini. Dolayısıyla gelecekte *"Frankenstein tarzı"* bir tıp olmayacak, klonlamalar ise sınırlı tutulacak, örneğin yalnızca organlar klonlanabilecek. Bu, artık kapıları sonuna dek açık yeni bir alanın, protez organ biliminin konusu.

Sloterdijk'in skandal yaratan bir diğer sözü ise, Nietzsche'den aldığı *"insan yetiştiren insan"* sözü oldu. Nietzsche'ye göre, eğitimin yumuşak yüzünün ardında, tarih öncesinden bu yana uygulanan karanlık ve sert bir yan var. Bu noktada Sloterdijk, Nietzsche'yi yanlış anladığımızı düşünüyor. Ona kalırsa ortada geleceğe yönelik bir program değil, geçmişi kapsayan bir tanı var. Hümanist eğitimcinin görmezden geldiği ise şu: Oturup uslu uslu ders dinleyen öğrenciye ulaşılıncaya dek yüzyıllar, hatta binyıllar geçmesi gerekmişti. *"Kendisini melek gibi göstermeye çalışan kişi aptalı oynar"* derken Pascal'ın anlatmak istediği de buydu.

Peter Sloterdijk, insanları tahrik etmeyi sevdiğini kabul ediyor. 1983 yılında yayınlanıp 1987'de Fransızcaya çevrilen ve onu üne kavuşturan *"Sinik Aklın Eleştirisi"* adlı yapıtında da böyle olmuştu. Söz konusu kitapta yazar, hâlâ Marksizme bağlı *"eski Alman solu"* diye adlandırdığı akımdan kopuşunu ilan ediyordu. Acaba Nietzsche'nin kendisini betimlediği gibi, Sloterdijk de *"elinde çekiçle felsefe yapan"* biri miydi? *"Kesinlikle değil"*, diye yanıtlıyor düşünür, *"çünkü artık yıkacak hiçbir şey kalmadı"*. Nietzsche kendisini metafiziğin ve geleneksel kültürün oluşturduğu bir katedrale ya da bir kaleye karşı konumlandırıyordu ve bunları yıkmak istiyordu. *"Bizim durumumuz kesinlikle bu olamaz. Çekice gereksinimimiz yok çünkü bizler bu yapının zaten yıkılmış olduğu bir çağdayız"*.

Sloterdijk, Michel Foucault'yu okumuş; ordu, okul ya da hastane gibi kurumlarda XVII. yüzyıldan bu yana uygulanan disiplin üzerine yaptığı çözümlemelerden esinlenmiş. Hatta Foucault'nun coşkuyla selamladığı *"Sinik Aklın Eleştirisi"* nin yayımlandığı zamanlarda iki felsefeci arasında bir diyalog

kurulmaya başlayacak gibi olmuşsa da, o sıralarda AIDS hastalığı iyice ilerlemiş olan Fransız düşünürün sağlık durumu elvermediğinden bu yakınlaşmayı sürdürme olanağı bulunamamış. Peter Sloterdijk, biyolojiden *"İnsanoğlunun kendi kendisini evcilleştirmesi"*ne dek bugün üzerinde durduğu konuları zamanında Foucault'nun da işlediğini keşfettikçe, ünlü Fransız düşünürle gerçekleşmeyen buluşmasına daha da üzülüyor.

Peter Sloterdijk, Paul Celan'ın *"Ölüm Almanya'dan gelen bir üstattır"* dizesine gönderme yaparak, Alman dilinin Nazizm tarafından bozulup soysuzlaştırıldığı saptamasında bulunuyor. Ancak düşünüre göre, konuşabilmeleri ve düşünebilmeleri için, Almanların özgün anlamından sapmış kimi sözcükleri bugün artık yeniden dillerine almaları gerekiyor. Biyoloji dergilerinde kullanılınca hiçbir sorun oluşturmayan *"ayıklama"* sözcüğü felsefeciye yasak mı olmalı? Savaş sonrası ortaya çıkan kimi dilsel tabuları Sartre'ın *"saygıdeğer orospu"* (*Putain respectueuse)* tavrıyla karşılaştırırken provokatörümüz bir kez daha kulağını gösteriyor. Günümüz Almanyasında siyasal olarak doğru kabul edilen söylem içerisinde kimi sözcüklerin görmezden gelinmesi ve kullanılan söz dağarcığının yapmacıklığı, ona göre son derece düşündürücü.

Sloterdijk, düşüncesini özetlediği 9 Ekim 1999 tarihli *Le Monde*'da şöyle diyordu: *"İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden 55 yıl sonra, bir diğer anlatımla, yeniden kuruluşun üzerinden iki buçuk kuşak geçtikten sonra, Alman toplumu hâlâ kendi kendisine oluşturduğu zihinsel abluka içine sıkışmış biçimde yaşıyor. Sanki kendi kendisini üreten bir felce saplanmış gibi... Büyük ölçekte ele alacak olursak, psikolojik ya da psikopolitik unsurları bu durumdan sorumlu tutabiliriz."* Düşünür, o tarihte yazmış olduğu bu satırlarda değiştirmesi gereken hiçbir şey olmadığı kanısında. Basının tembeliği nedeniyle söz konusu polemik Almanya'da sona ermiş görünse de temeldeki tartışma kapanmış değil ve aslında düşünür, geçmişten çok geleceğe değiniyor. Ayrıca, Peter Sloterdijk yalnızca 53 yaşında; bu da bir düşünür için neredeyse hâlâ genç bir yaş.

DOMINIQUE DHOMBRES

Fransızcadan çeviren: Ali Ece

Foucault'nun Reddi, Foucault'nun Araçsallaştırılması

Frédéric Gaussen'in kaleminden *Le Monde*'da çıkan (7-8 Mayıs) ve düşünür Michel Foucault ile yazar Hervé Guibert'in ilişkilerini anlatan tam sayfalık yazıya tepki göstermiyorum. Bunu yapsaydım, tümüyle ideolojik bir yapıyı meşrulaştırmış olurdum. Bu her şeyden önce, Hervé Guibert'in, çoğu *Le Monde* okurunun okumadığı *Yaşamımı kurtarmayan dostuma (A l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie)* adlı romanını, yaşamöyküsel bir belge olarak kabul etmek anlamına gelirdi. Oysa Guibert'in gücü, deneyiminin en küçük parçalarını sürekli olarak düşsel malzemeye dönüştürüp, buralardan zevkler, korkular ve tiksintiler çıkarabilme yeteneğinden gelir.

"*Anahtarlı*" bir roman (*romans à clefs*: gerçek kişiliklerin, yazar tarafından maskelenerek kullanıldığı roman türü) elinde başka hiçbir geçerli kanıt olmadan, Michel Foucault'nun yaşamı ve ölümüyle ilgili sansasyonlardan ibaret bir öykü indirgeme hakkını kim veriyor Frédéric Gaussen'e? Sanırım Gaussen, sırtını bizimki gibi toplumlarda yaygın olarak bulunan önyargılara yaslayıp, insanların kendi kendilerine hiçbir yaptırımla karşılaşmaksızın atfettikleri genel bir hakkı kullanıyor: Eşcinsel biri hakkında küçük düşürücü her şeyi söyleyebilme hakkı. Eşcinsel ya kendisini gizlemektedir, dolayısıyla ayıplanması gereken bir iş yapmaktadır, ya da kendisini göstermektedir. Bu ikinci durumda ise, bir toplumun eşcinsellik üzerine geliştirdiği ne kadar yalan yanlış düşünce varsa, tümü devreye girecektir; heteroseksüelin zaferi, homoseksüelin işinin bitirilmesi olacaktır.

Mesajın toplum tarafından alınmış ve kabul görmüş olması ise bir diğer kanıt oluyor, dolayısıyla gerçek anlamda bir kanıta gerek kalmıyor. Peki, toplumun sunduğu, önce kişiyi durup dururken gayri meşru ilan edip, sonra da düşüncesini aşağılama olanağına ne ad verilmeli? Bunun, siyaset arenasında yeni duyulmaya başlayan bir adı var: Homofobi.

Elbette Fréderic Gaussen, bu hakkı Michel Foucault'nun cinsellik için söylediği *"her*

şeyi söyleme görevi" ifadesinden aldığını öne sürmekte. Kaldı ki bu söz Hervé Guibert'de ete kemiğe bürünmüştür, hatta öyle ki, neredeyse İkarus gibi güneşin altında kendinden geçecek denli kaptırmıştır kendisini bu düşünceye.

Gaussen'in yaptığı ise, tam tersine, seks üzerine sahip olduğumuz söylemlerin tümünü sorunsallaştıran Foucault'nun ortaya koyduğu düşüncenin reddinden başka bir şey değil. Cinsellik ne itiraf türünden bir şeydir, ne de meydana getirilecek bir bilim dalı. Bugün, bizim adına "*cinsellik*" dediğimiz şey, aslında içine yer yer siyasal alanın da girdiği bir deneyimdir; gittikçe daha öne çıkan, toplumsal, tıbbi, psikiyatrik, bilimsel, hukuksal bir deneyimdir; cinsiyetler ya da türler arasındaki, artık dilimize giren iki yeni deyişle açıklayacak olursak, homo ya da heteroseksüel "*cinsellikler*" arasındaki farklılaşmaları ve birinin diğerine göre daha üstün tutulacağı bir sınıflandırmayı da içeren bir deneyimdir. Bugün cinsellik toplumda bu denli önemli bir yer tutuyorsa, bunun nedeni Frédéric Gaussen'in yazısında belirtildiği gibi "*kendisine atfedilen suçluluk*" değil, çeşitli iktidar taktiklerinin merkezinde yer alıyor olmasıdır.

Michel Foucault, erotizmi farklılaştıran, düzene sokan, yoğunlaştıran, toplumsal söylem ve müdahalelerin nesnesi olan "*cinselliğe*" dönüştüren kurumların, söylemlerin ve uygulamaların çokluğunu daha iyi ortaya koyabilmek için, cinselliği psikolojinin ve pathos'un alanından çıkarmış, böylelikle direnç noktalarının ve değişim hatlarının bir haritasını çıkarmıştı.

Benden çok daha iyi bir okuyucu olarak bunu daha 1977'de (ya da 1978'de) anlayan Hervé Guibert, Foucault'ya şöyle yazıyordu: Cinselliğin Tarihi'nin *birinci cildini okurken*, Yaygın Ölüm *adlı metnin üzerine kendi kendime sorular sorma gereği duydum.*

Her şeyden önce, acaba aldanmamış mıydım? Seksin söylemselleştirilmesindeki zorakilik konusunu acaba ben de mi yanıtsız bırakmıştım?

İlk kitabım (Çocuklar İçin Masallar) bir çok yayıncı tarafından geri çevrilmişti. Cinsiyetimi, bedenimi ve bağırsaklarımı yazdığımda ise hemen üstüne atladılar. Bu konu ilgilerini çekti. Aynı tarzı sürdürmemi istediler. Neden özyaşamöykülerinde bu denli bir artış var? Neden bunca yazar çocuklarını, arzularını, düşlerini kâra dönüştürmeye teşvik ediyor? İçimde köklendirdikleri bu iğrençliği yok etmeye çalıştım mı?"

Michel Foucault'nun bir çok ülkedeki feminist, gay ve lezbiyen hareketlerce bu denli araçsallaştırılmasının, "*Gender Studies*", "*Woman Studies*", "*Gay and Lesbian Studies*" gibi çeşitli yeni dalların akademik gelişiminde kullanılmış olmasının ve 90'lı yıllardan bu yana Foucault'yu yorumlayan, çürüten, ama sonuçta onun çözümlemeleri üzerine çalışan bir kuramsal üretim oluşmasının nedeni, onun cinselliği itiraf edilmesi gereken bir itki olarak değil, çözülmesi gereken bir toplumsal aygıt olarak ele almasıydı. Bu yeni araştırma dallarının akademik kurumlara girmesinin Fransa'da nasıl güçlü bir dirençle karşılaştığını biliyoruz. Avrupalı feministlerin kendi ülkelerinde ve kendi dillerinde çok yakından tanıdıkları Judith Butler gibi yazarların yapıtlarına Fransa'da çevirmen bile bulunamadığını da biliyoruz. En sonunda yeni bir yayınevi, EPEL, Michel Foucault'nun cinsellik üzerine yaptığı araştırmalarla ilgili en güçlü ve en tahrik edici yorumu getiren David Halperin'in iki yapıtını çevirmeye girişti: *Eşcinselliğin Yüzyılı* ve *Aziz Foucault*.

Peki bir yandan Fransa'da son dönemde cinsellik politikası ile ilgili eşitlik, eşcinsellerarası evlilik, homofobi, fuhuşla mücadele gibi ciddi siyasal ve ideolojik tartışmalar yaşanırken, Foucault felsefesinin yanlış, duygusal ve geride bıraktığımız yüzyılla birlikte tarihe karışmış bir yorumunu savunmak adına, onun siyasal çözümlemesini inkâr etmek ne anlama geliyor?

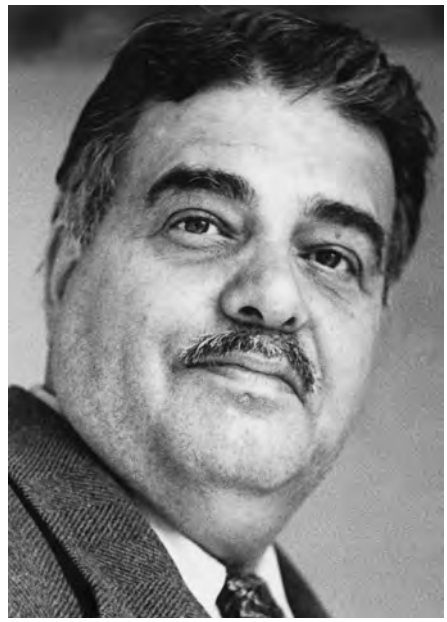
Cinselliğin Tarihi'nin son cildiyle ilgili son bir düzeltme öneren Frédéric Gaussen'in metni, Foucault'nun ölümüyle açılıyor ve Foucault'nun ölümüyle kapanıyor — bir yazarın yaşamöyküsü için ne de güzel bir plan! Ama eğer eser daha önceden kütüphanede olmasaydı. Bu yadsıma eğer 70'li yılların siyasi ve kuramsal getirisine karşı güncel tartışmalar için engel teşkil etmiyorsa, öyleyse ne ifade etmekte? Bu tavır, Fransa'daki felsefe müfredatının günümüz yetkililerince daha önce ifade ettikleri 1968 öncesi programıyla sınırlandırılması isteğiyle birleştirilmek için mi? Bu, gerçekten bize önerilen, bitmekte olan çağın trajik bir kroniği mi; yoksa tam olarak –zaten– bir çeyrek yüzyıl önce ortaya çıkmaya başlamış bir gündemin yadsınması mı?

DANIEL DEFERT

Fransızcadan çeviren: İhsan Batur

Müstakil Namzet: Asaf Hâlet

Hemşeriler!
Yeryüzünde bir tek demokrasi vardır; onun ana hatları da bir tektir. Demokrasi, şahısların menfaatleri ve istipdadı için ezilip büzülen bir hamur değildir.
Hiçbir millet kendisinin hilesiz seçmediği ve binaenaleyh meşru olmıyan bir idarenin balâdan gelen fermanlarına ve hükmü karakuşîlerine artık boyun eğemez. Bugün yeryüzündeki bütün milletler, bütün insanlık uyanmıştır.
İmtiyazlı sınıfları, mütegallibe ve derebeylik zihniyetini hortlatmıyalım. Milleti iyi idare edecek kimseleri seçelim. Milletin malı deniz yemiyen domuz diyebilecekleri değil, kanımızı emecek sülükleri değil, bize yukarıdan bakacak, haklarımızla alay edecek zalimleri değil, milleti çiftlik kendilerini de kayıtsız ve şartsız, bâtapu sahip ve mutasarrıfı sanacak ağyan ağaları değil, sevdiğimiz, bildiğimiz, namusuna itimat ettiğimiz hür fikirli ve faal kimseleri seçelim.
Bugün fertlerin göstereceği küçük bir zaaf, ufak bir kayıtsızlık hepimiz için, bütün millet için zararlı akibetler doğarabilir. Bunun için şuurlu olarak seçiniz; bildiğiniz, inandığınız insanları seçiniz! Tehditlere, baskılara kulak asmayın, hilelere meydan vermeyin; çünkü siz çokluksunuz! Artık muayyen zümrelerin şahsî menfaatleri uğruna bütün bir milletin harcanmaması bütün dünyaca ittifakla emniyet altına alınmıştır. Bu hakkı bize kanı ve canı bahasına insanlık zaferini kazanan, naziliği, diktatörlüğü, ebedî hezimete uğratan bir tek insanlık veriyor. Hiçbir şahsın, hiçbir fırkanın lûtuf ve âtıfetlerile yaşamıyoruz. Bütün dünyada harpler ve felâketlerden yeni uyanan şuurlu ve yepyeni bir insanlık hepimize elini uzatıyor. Söz ve hüküm onundur ve onun olacaktır.
Hemşeriler! Her şeyi gül pembe göstermek istiyen bir zihniyetin şırınga ettiği uğuşturucu afyonlardan artık uyanmak zamanı gelmiştir. Çünkü önümüzde koskoca bir memleket davası var. Boş yere kendimizi öğmek değil, kusurlarımızı görüp düzeltmek zamanıdır.



Uzun senelerden beri iktisadî bir buhran ve bunun doğurduğu içtimaî bir sefalete uğramış bulunuyoruz. Hepimizin aleyhimize kendi hasis menfaatlerini azamî hadde çıkartıp bütün milleti hiçe sayan fırsat yoksulu ve hain harp zenginleri ve bunların altüst ettiği zina, kumar, sefahat ve sefalet dolu hayat şartlarına boğulmuş, şaşkın, kontrolsüz bir cemiyet, tereddi etmiş umumî bir ahlâk, şirazesinden çıkmış iktisadî bir buhran var. Harbe girmediğimiz halde bu harp senelerinde çektiğimiz sıkıntı harbe giren memleketlerden on misli, yirmi misli fazla olmuştur.
Hemşeriler! Bugünkü demokrasinin rehberlerinden olan *Roosewelt*'in meşhur dört prensipini hatırlayınız. Bu şartlar mevcut olmadıkça hiçbir şekilde demokrasi iddiası da vârit olamaz. Bunlar 1) Sefalet ve açlıktan korkusuz yaşamak, 2) Korkudan emin olmak, 3) Düşünce hürriyeti, 4) İman hürriyetidir.
(Sefalet ve açlıktan korkusuz yaşamak) sözünü ele alalım: Bu zengin ve geniş topraklar bugün ferah ferah yüz milyon insanı geçindirmeğe kâfi iken biz darlık içindeyiz.

Müstahsil olan köylü eskiden beri zengin ve hilekâr köy ağalarının esiri ve toprak köleleri iken bu yetişmiyormuş gibi başına bir de ofisler binmiş, soluk alacak hali kalmamıştır.

Bir de şehirlileri düşünelim: Bunların da ekseriyeti ya memur veya işçidir. Memurun hali hepsinden bitiktir. Çünkü *inflation*lar neticesi olarak harpten evvelkine nazaran % 600'le % 1000 arası pahalılaşan hayat şartarı önünde hâlâ eski hesaba göre maaş alan ve esasen evvelce de medenî bir insan gibi geçinmek imkânlarından mahrum olan memurların çoğu bugün altmışla yüz lira arası bir para alırlar. Giyebilecek bir kat erkek elbisesini 200 liraya, pirincin kilosunu 170'e, şekerin kilosunun hükûmetce 163'e satıldığı ilh... bu memlekette bu memurun karısı, çoluk çocuğu ile yaşamasına nasıl imkân olabilir? Ellerinde rüşvet ve irtikâp imkânları olmıyan veya olup da çalmıyan memurun harpten evvelki hesapla aldığı bugünkü yüz lirası dünün on lirası, yâni dünün bekâr çöpçüsünün aldığı on lira demektir.

Fazla olarak memurların çöpçüler gibi yeknesak elbiseleri, karavanaları ve gece başlarını sokacakları bir delikleri de yoktur. Altı senedir sata sava çöpleri kalmamıştır. (Aynî yardım) ismi altında verilen on beş lira bugünkü rayice göre gülünç bir para, baştan savmak için atılan bir sadakadır. Üç ayda bir lûtuf ve âtıfet edilip verilen üç kilo şeker topu topu otuz kuruş ucuzmuş! Yardım bu mudur? Biçare memur yiyemediği yediremediği, giyemediği giydiremediği için her gün çoluğunun çocuğunun biraz daha eridiğini görüyor. Muhakkak ki veremden kırılan halkın müthiş yekûnunu bu kadar kabartan memurlar ve memur aileleridir.

Esnaf ve işçi de böyledir. Onun da sayılmaz dertleri var. Fakat hangi birini teşrih edelim? İşte bunun içindir ki hastahanelerimiz gıdasızlıktan verem olan vatandaşlarımızı içine alamıyacak kadar az geliyor. Ne çiftçisi, ne memuru, ne esnafı, hulâsa çalışmakta olan veya çalışmış, yorulmuş da artık dinlenmek çağında bulunan hiçbir vatandaşımızı himaye edecek, haklarını koruyacak hiçbir teşkilâtımız ve sendikalarımız yoktur.

Yine Roosewelt'in sağlam demokrasi için elzem addettiği ikinci kaide de (her türlü korkudan emin olma) keyfiyetidir. Memleketimizde bugünlük maalesef bu da emniyet altına alınamamıştır. Vatandaşın Teşkilâtı Esasiye Kanunu ile tanınmış olan haklarını Polis Vazife ve Salâhiyetleri Kanunu felce uğratıyor. Bu suretle azîm ve nihayetsiz bir kudrete malik olan zabıta teşkilâtının en ufak memuru olan mahalle bekçimizin –Allah etmesin– hoşuna gitmediğimiz takdirde, sırf burnumuzun şekline duyduğu bir antipati ile karakol karakol dolaşmamız, zabıtanın göreceği lüzum üzerine meskenimizin altüst edilmesi, hürriyetmizin elimizden alınması işten bile değildir. Zabıta Vazife ve Salâhiyetleri Kanunu'nu vatandaşın ne şahsî hürriyetini, ne mesken masuniyetini, ne fikir ne matbuat hürriyetini ilh... tanımamaktadır. Bu kanun mevcut olduğu müddetçe korkudan emin olmamız ve anayasa ile sahip olduğumuzu sandığımız hürriyetin mevcut olduğunu iddia etmemiz çocukları bile güldürecek bir safdilliliktir. Bizzat şu sözleri söyleyen ben, bu hürriyet uğrundaki cihadım için yarınımdan emin değilim.

(Fikir hürriyeti) bahsine geçelim: Şimdilik siyasî hürriyeti bir tarafa bırakıp en basit ve mukaddes bir haktan bahsedeceğim. Bu mukaddes hak, ailemiz, ahbabımızla, arkadaş ve çocuklarımızla meramımızı ifade ettiğimiz, fikrimizin tebeliğine yarayan en mukaddes hakkımız olan güzel dilimizdir.

Gayrı tabiî temayüllerin hâkim olduğu gizli ve sinsi ırkçılık bazılarımızı lisanda Turancılık irticaına götürüyor. Bunun için gazetelerde serbest tenkitlerde bulunamıyoruz. Uydurma bir dili öğretmek, garip bir hükûmet argosu kurmak için milyonlarımız gidiyor. Şahsın en mukaddes hakkı, fikrin yegâne beyan vasıtası olan dilimiz zamanla, yavaş yavaş tekâmül edecekken niçin zorla ve teşriî kuvvetlerle bir hükûmet ve mektep argosu olarak öğretilmek isteniyor?

İşte vatandaşlarım, size demokrasiden en ufak bir şekilde bahsedebilmek için elzem olan esas prensiplerin üçünü saydım ve memleketimizde bu mefhumların etrafındaki havayı, perdenin ucunu bir azıcık kaldırarak gösteriyorum. Bu perdeyi biz,

hepimiz el birliğile kaldırdığımız zamandır ki kontrollü ve en iyi idare demek olan hakikî demokrasiye kavuşacağımıza inanabiliriz.

Demokrat bir idarenin teessüsünden sonra yapılacak ilk hamle memleket ve millet için bugün can noktası olan iktisadî kalkınmayı sağlamaktır. Bunun birçok şekilleri vardır. Fakat herhalde bu iktisadî kalkınma mallarımızı veya hariç malları inhisar altına alıp fiatlarını beş on misli yükselterek piyasadan para toplamakla değil, eskiden nefaseti dünyaca tanınmış olan mallarımızı bugünün ihraç şekillerine göre ıslah ve tanzim ederek dışarıdan para celp etmekle mümkün olacak tedbirler kabilinden olabilir. Lâyıkile ekemiyor, ektiklerimizi ise çürütüyoruz.

Şeker ve et fiatlarının yüksek oluşu veremin artmasına sebep oluyor. Tedavisi ise ilâç fiatlarının gümrük resimlerinden ve ithalâtçı ve eczacı paylarından mütevellit yükselişleri yüzünden mümkün olamamaktadır. Balıkçılık sanayiimizin gelişmesi için çalışacağımız medenî hiçbir teşkilâtımız yoktur. Halbuki dünyanın en mükemmel balık istihsaline yarayabilecek olan denizlerimizde bütün milleti zenginleştirecek milyonlarımız boş yere akıp gitmektedir.

Vatandaşlar; bu bir misaldir. İktisadî kalkınmada esas olacak mesele birbirimizden birer post daha çıkarmıya kalkmak değil, çalışmakla ve bu çalışmanın himaye görmesile olabilir.

İçinde bulunduğumuz iktisadî buhranı bütün dünya görürken biz Ankara'da yüz milyon lira sarfile belki de dünyanın en büyük meclis binasını kurmakla uğraşıyoruz.

Vatandaşlar! Bundan evvelki intihaplarda propaganda kürsülerinden size eski yararlıklarını, kendi ağızlarından menkul rivayetlerile hamiyetlerini sayıp döken ve tımar, zeamet, arpalık gibi bir beylik hakkı istiyenleri, mebusluğu bir nevi derebeylik imtiyazı gibi göstermek istiyenleri görüp duydunuz. Hodbin düşüncelerle böbürlenen, hakkı kuvvetle istihsal edilebilecek bir imtiyaz görerek tepeden hükmedenler, başkalarının söz ve fikir hürriyetlerine tahammül edemiyenler kim olurlarsa olsunlar naziliğe mal edilecek olan kimselerdir. Hür demokrat insanlık bugün zincirlerini kırmış, egoist ve kan içici naziliği ezmiş ve birkaç kişinin menfaati uğruna bütün insanların çektikleri cefaya nihayet vermiştir.

Derebeylik zihniyetile bazı insanları bazılarına taptıran, esir yapan, umacı gibi korkutan bir zihniyet değil, herkesi hakkına razı ettiren ve hesap vermeğe âmade bir zihniyette olmamız lâzım.

Vatandaşlar! Ben size hiçbir hamiyetimden, hiçbir zeamet hakkımdan bahsetmiyorum. Beni tanıyanlarınız tanır. Ben size apaçık bildirdiğim düşüncelerimi en karanlık ve istikrarsız günlerde de çıkıp bağırdım. Kellemi koltuğumun altına alıp hak ve hakikatten bahsettim. Çünkü geçen intihaplarda söylediğim gibi ben halk içinden, sizin aranızdan yetiştim. Eğer siz isterseniz sizin hakkınızı bütün varlığımla müdafaaya çalışırım. Bütün maddî ve manevî mes'uliyetleri göz önünde tutarak medenî hakkımı kullanıyor ve sizin karşınıza da bile bile irademle çıkıyorum. İsterseniz, bana itimadınız varsa seçiniz. Size parlak ve süslü vaitlerde bulunmak değil, ancak haksızlıkla mücadele edeceğimi söylemek isterim. Bu mücadelem memlekette yerleşmiş zorbalık ve derebeylik zihniyetinin kat'î surette silinmesi ve hür, iradeli bir demokrasi havasının yerleşmesi için olacaktır. İşte kısaca bunları vadediyorum.

Vatandaşlar! Belediye seçiminde gördüğümüz tecrübe bize seçim sandıkları önünde reyimizi kullanmanın ne kadar müşkül olduğunu isbat etmiştir. Bunun için kimlere reyinizi vereceksiniz listelerinizi sandık başına gelmeden evvel evinizde hazırlayınız. Yoksa sandık başlarında bulunacak bazı parti gayretkeşi memurların size çevrilmiş gözleri önünde serbest olarak vicdanınızın emrettiği şekilde reylerinizi kullanmanız mümkün olamıyacaktır.

Hemşeriler! Son sözü vicdanınız söyliyecektir.

ASAF HÂLET ÇELEBİ

Biri Bizi Özetliyor

Yüzyıl dönümünün hemen ardından Who Wants To Be a Millionaire? (Kim milyoner olmak ister?), Big Brother (BBG, Orange Taxi), The Weakest Link (En Zayıf Halka), Fort Boyard (Hazine Adası), Castaway-Survivor, Touch the Truck (Dokun Bana) gibi daha önce benzerlerine pek de rastlamadığımız yarışma programları ekranları kapladı. Televizyon kültürünün ve prime-time kuşağının her zaman önemli bir parçasıydı yarışmalar; ancak yeni kuşak yarışmalarda dikkati çeken unsur, yarışmacıların, eskiden olduğu gibi vakur bir biçimde, bilgi, beceri ya da genel kültürlerine göre elenmenin yanında karakterleri veya dayanma güçleriyle varoluyorlar. Bir diğer can alıcı nokta ise, yarışmaların 'izlenilen programlar' olmaktan çok, izleyicilerin gün boyu ilgilendiği meşgaleler halini alması. Yarışmalar, izleyicilerin hayatlarının bir parçası oluverdi. Özellikle Kim Beş Yüz Milyar İster ve Biri Bizi Gözetliyor yarışmalarında yarışmacılar taraftarlar ve aleyhtarlar edindi. Her gün tuttuğu yarışmacının durumunu konuşan, düşünen ve takip eden izleyiciler, futbol taraftarlığını anımsatan bir bağlılık ortaya koyuyorlar. Ancak söz konusu olan futbol takımları ve yıllar boyu varlığını sürdüren futbol kulüpleri değil, varlığını şimdilik sürdüren yarışma programları ve belirli periyotlarla değişen yarışmacılar ve daha keyifsiz bir 'oyun'.



FEATURES

Big Brother's American cousins: clockwise from bottom left, Hillow, Curtis, Karen, Brittany, Alexandra, Jordan, Joshua, George, Jamie and Eddie.

Big Brother: US v UK

Big Brother has been a huge hit here — but in America it's even bigger, with £312,500 prize money to fight for. But which country has the more interesting housemates? **BARBARA McMAHON** and **KARIN MOCHAN** find out

SET-UP

US: 10 strangers live in a house on the CBS car park in Hollywood — with 26 cameras, for 14 weeks, competing for £312,500 ($500,000). Started 4 July

UK: 10 strangers live in the house on Three Mills Island in the East End — with 24 cameras, for nine weeks, competing for £70,000. Started 14 July.

HOUSE

US: A 1,800 sq ft mobile home guarded 24 hours a day by security men. Two bedrooms and one shared bathroom, sparsely decorated with IKEA furniture. Bedrooms are tiny at by fluorescent light, with pine bunk beds and flowered

Continued on next page

The British housemates: Nicholas, Anna, Andrew, Caroline, Craig, Melanie, Darren, Nichola and Thomas

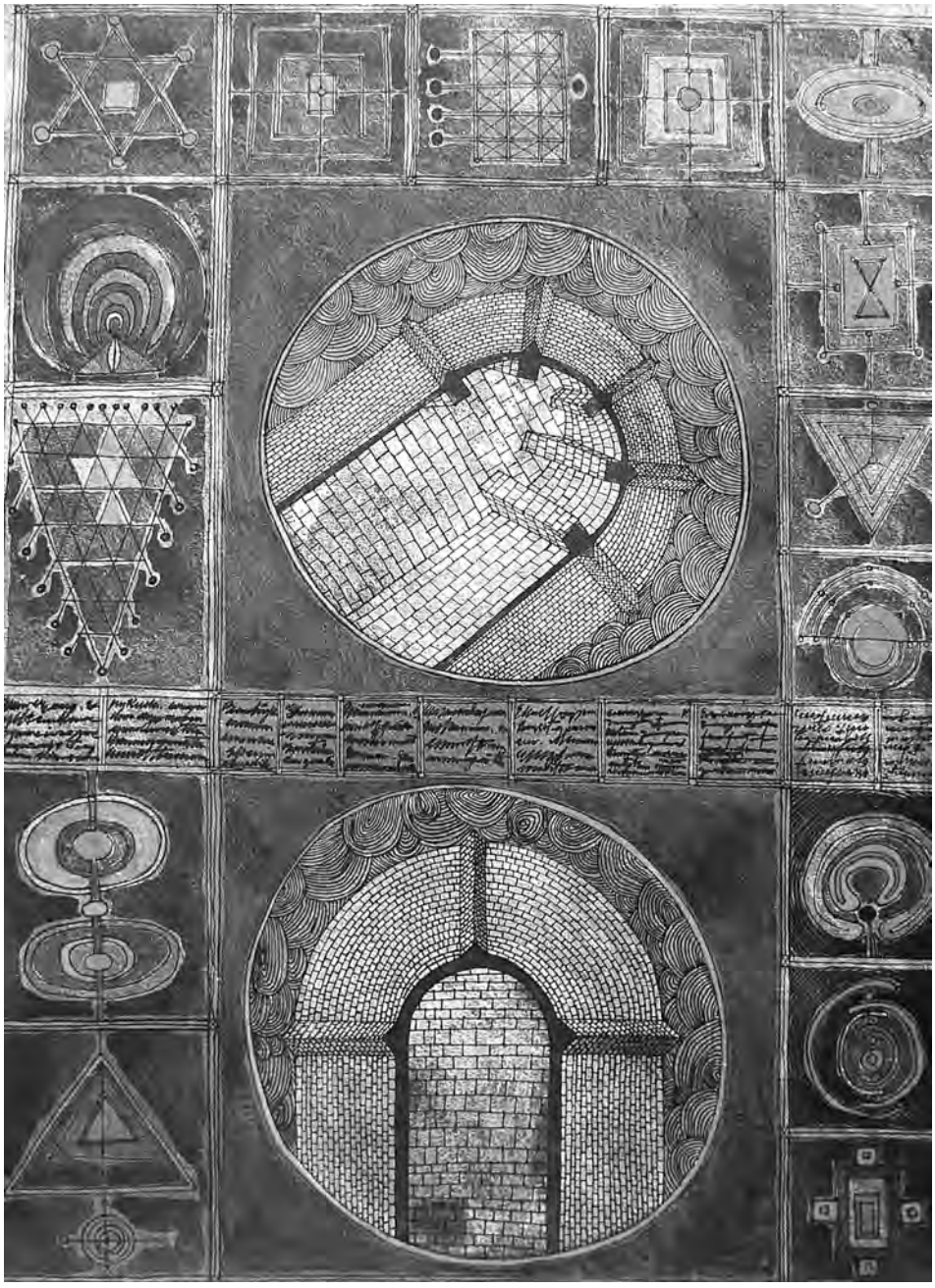
Bu gibi yarışma programlarının en popüleri Big Brother – Biri Bizi Gözetliyor (BB/G). BB/G, birbirini hiç tanımayan on kişinin, her yerinde kameralar olan bir eve yüz gün için girdiği ve 24 saat 7 gün gözetlendiği bir yarışma. MTV'nin Real World'ünden esinlenilerek planlanmış ve George Orwell'ın *1984* romanından ismini almış. Amerika ve İngiltere'de eş zamanlı olarak yayınlanmaya başlayan BB, Türkiye'ye de ithal edildi. Programın yayına ilk başladığı andan itibaren milyonlarca seyirci, bir grup yarışmacının ünlü olmak için kendilerini aşağılamalarını izleyen çaresiz röntgencilere dönüştüler.

Program, yayınlandığı her ülkede farklı tepkiler aldı. İngiltere'deki izleyiciler, Sada ve Andrew atılmalı mı atılmamalı mı, sıradaki Caroline mi, Nichola bir daha giyinecek mi diye tartışırken; Amerika'daki izleyiciler, Amerikan versiyonundaki yarışmacıların karakterlerini çözümlediler. Amerika'daki yarışmacılardan William, kız arkadaşına gül verip gözleri yaşlı veda ederek eve girdi, sonradan beyazlara ve Yahudilere karşı önyargılı olan New Black Panther Movement (Yeni Siyah Panter Hareketi) üyesi olduğu ortaya çıkınca, izleyiciler tarafından elendi. 26 yaşındaki striptizci Jordan ise vücudunu saran kıyafetlerle şov yaparak ve bitmeyen egzersizlerle herkesi sinir etti. Jordan –Amerika'daki– cinselliğini ortaya koyan tek yarışmacıydı ve elendi. Grubun sevgilisi George'un karısının, televizyona çıkıp eşinin en yakın arkadaşını bir av kazasında öldürdüğünü açıklaması olay oldu. Geri kalan yarışmacılarsa İngilizlerin standartlarına göre son derece sıkıcı insanlardı. İngiltere'de erkekleri çıldırtan flörtçü Mel'in, eskiden rahibe olan lezbiyen Anna'nın, eşinin bir trafik kazasında öldüğü yalanını söyleyen çapkın Nicholas'ın aksine Amerika'daki yarışmacılar, Amerikan duyarlılıklarına hitap eden daha ağırbaşlı insanlar. İngiliz grubu izlemeyi dayanılmaz kılan cinsel gerginlik ve müstehcenlik Atlantik'in öteki yakasında yok denecek kadar az. Bunda Amerikan TV sansürcülüğü yüzünden inançlara saygısızlık, cinsel sohbetlerin yasaklanmış olmasının da parmağı var. Ancak izleyiciler programın görüntülerinin daha az sınırlandırılabildiği web sitesini ziyaret edebiliyorlar.

Big Brother'ın Türk versiyonu olan Biri Bizi Gözetliyor ise Big Brother'ın Amerikan ve İngiliz versiyonları ve BB'nin Avusturya versiyonu olan Orange Taxi'nin Türkiye'ye uyarlanmış bir karışımı olarak karşımıza çıkıyor. Teknik olarak elden geldiği ölçüde orijinal formata sadık kalınmakla birlikte sansür daha yoğun bir biçimde uygulanıyor. Bir erkek ve bir kadın yarışmacı yataklarını birleştirince ufak bir fırtına koptuğunu hatırlarsak, bunu Türkiye'nin özel şartlarının gerektirdiğine inanabiliriz. Gözetlemeyi seven ve geçmiş deneyimlerine dayanarak, gözetlenmekten ürken Türk toplumu, pek de yargılamadan, yadırgamadan BBG yarışmacılarını benimseyip aileden birisi yaptı ve gözetlenme korkusunu bu son derece meşru röntgencilik biçimiyle yenme eğilimi gösterdi. Mine Söğüt'ün *Öküz*'deki yazısının başlığı "Biri Bizi Özetliyor", BBG'nin Türk toplumunu yansıttığı görüşünün yaygınlığına işaret ediyor.

Günümüzün paranoyasının uygulamalı hali BB/G, milyonlarca izleyicisi ve ardındaki onlarca tartışmaya rağmen izlenmeye devam ediyor. Yarışmacılarının evden çıktıktan sonra talk show'lara konuk oldular–Amerika'da Jordan, David Letterman'ın, BBG yarışmacıları da elendikçe Hülya Avşar Show'un– ve şarkıcılık, oyunculuk yapmaya başladıktan sonra çeşitli televizyon programlarına konuk oldular. Batıdaki kadar incelenip, çözümlenmese de, Türkiye'de de çeşitli yorumlar yapıldı. Bunlardan en renklilerinden biriyse Grafi 2000'in hazırladığı "Biri Bizi Özetliyor" http://www.grafi2000.com/kisafilm/biribizioz/biribizioz.htm adresinden görülebilir.

ELİF ÖZGEN



Resimler: Erol Akyavaş

ANADOLU SELÇUKLULARI

Selçuklular Anadolu'da

JEAN-PIERRE BODMER

19 Ağustos 1071'de, Büyük Selçuklu Sultanı Alp Arslan'ın süvari ordusu, Bizans ordusunu Van Gölü'ne uzak olmayan bir mesafede bulunan Malazgirt'te yendi ve imparator IV. Romanos'u esir aldı.

1071 Öncesi Bizans İmparatorluğu

Bizans İmparatorluğu, Kutsal Roma İmparatorluğu'nun mirasçısı idi; ama 1071'de, imparator I. Theodosios'un ölüm tarihi olan 395'te son kez ulaştığı genişlikteki sınırlara sahip değildi artık. Batıda Roma devlet düzeni daha 5. yüzyılda çökmüştü. Doğuda ise Bizans İmparatorluğu'nun karşısına Sasanîler Devleti İran'da, aynı ağırlıkta ve hatta birçok alanda benzer bir rakip olarak ortaya çıkmıştı. Bizans, Balkan sınırında da Slavların ve Asyalı Barbarların gittikçe artan tehdidini sineye çekmek durumundaydı. Gerçi imparator I. İustinianos (527-565), düzeni sağlamış ve hatta batıda kaybedilen toprakları tekrar ele geçirmişti, ancak Reconquista'nın [kaybedilen toprakları geri alma girişimi] başarısı sürekli olmadı. 7. yüzyıl başında imparatorluğun nihai çöküşü herkesçe görülüyordu. Bu günlerde "kurtarıcı" olarak ortaya çıkan imparator Herakleios (610-641), diplomatik çabalarla Balkanlarda güvenliği sağladıktan sonra, Sasanîlere karşı başarılı bir savaşla, 630'a kadar, kaybedilen doğu eyaletlerini geri almakla kalmadı, aynı zamanda Ermenistan'da yeni toprakları da ilhak etti. Dinsel bir heyecanla yürütülen bu ölüm-kalım savaşında, en önemli maddesini "thema sistemi"nin oluşturduğu devlet reformu büyük rol oynamıştır. "Thema" aslında ordu demekti ve

sistemde ordunun birliği öngörülmekteydi; buna göre hem askerî hem de sivil yönetimin, "Strategos" denilen yetkili asker kumandanın elinde toplandığı "thema" bölgeleri yaratılmaktaydı. Sosyal temeli ise "Stratiot" denilen, askerlik hizmetiyle yükümlü hür köylüler oluşturmaktaydı. Çok çabuk harekete geçirilebiliyor, devlete o zamana dek alışılagelen paralı ordulara göre daha az masraf çıkarıyor ve hatta düzenli vergi ödedikleri için, bir miktar gelir de sağlıyorlardı. Herakleios'un ardılları zamanında geliştirilen bu sistem öncelikle, daha sonraları devletin omurgası işlevini üstlenen Anadolu'da yürürlüğe konmuştur.

Herakleios'un başarısı İslam karşısında boşa çıktı. Çok kısa zamanda halifelerin orduları İran'ı fethettiler; Roma İmparatorluğu'ndan Suriye ve Filistin'i (630), Mısır'ı (640) ve Afrika'nın Trablus'a kadar kuzey kıyılarını (647) kopardılar. Ancak Anadolu ve aynı şekilde, ilki 674'te olmak üzere, defalarca Araplar tarafından kuşatılan başkent Konstantinopolis elde tutulabilmişti.

Toprak kayıpları imparatorluk için olumsuz etkiler yapmakla kalmadı. Özellikle Patrikhane merkezi İskenderiye, epeydir Konstantinopolis'in önceliği karşısında, Hz. İsa'nın yaratılışı hususunda farklı görüşleri savunan ulusal ve dinsel bir muhalefetin odağı durumuna gelmişti. İmparatorlar, sokaktaki insanı da, bugün tahmin edilemeyecek ölçüde meşgul eden bu soruna, konsilleri görevlendirerek, birlik sağlamak amacıyla çözüm bulmaya çabalıyorlardı. Mısır'ın düşmesiyle birlikte imparatorluk 7. yüzyıl ortalarından itibaren özellikle Rum karakteri taşımaya başladı ve Ortodoksluk, artık İskenderiyeli ilahiyatçılar tarafından eleştiriye uğramıyordu. Tarihsel ve siyasal ideolojisi bakımından bu Roma İmparatorluğu için artık "Bizans" terimi gündeme gelmişti. Kuzey Suriyeli İsauria Sülalesi zamanında (717-802) kilise barışı bir kez daha ciddi biçimde tehlikeye düştü, çünkü bu yöneticiler –herhalde başarılı bir şekilde yayılan İslam'ın da etkisiyle– ikona düşmanlığı (İkonoklazma = tasvir kırıcılık) taraftarı idiler. 9. yüzyılda Ortodoksluk yeniden tesis edildi ve İslam akınları da geçici olarak durdu, öyle ki, Amorion (820-867) ve Makedonya (867-1056) sülaleleri zamanında Bizans İmparatorluğu parlak bir dönem yaşadı. "Bulgar kasabı" lakaplı II. Basileios Anadolu'yu, Balkan Yarımadası'nı ve Güney İtalya'yı, Kırım'ı, Ermenistan'ı ve Suriye'nin belli bölümlerini hâkimiyeti altında tutuyordu. Zengin ve soylu aileleri karşısına almaktan çekinmeyerek, popülariteyi umursamadığını açıkça belli eden bu güçlü imparator, devletin içinde çok farklı etnik, dinsel ve sosyal çıkarlar arasında denge kurmayı başarmıştı. Zayıf ardılları zamanında

Konstantinopolis'teki memur aristokrasisi, gücü kendi elinde topladı; bu ise sadece mücadele içinde olduğu askerî aristokrasinin değil, aynı zamanda imparatorluğun savunulmasının da aleyhine sonuç verdi. Savunmanın zaafa uğramasında kuşkusuz yüksek rütbeli askerlerin ve toprak sahiplerinin de payı vardı, çünkü Stratiot denilen hür köylüleri, toprağa bağlı ve sadece elde edilen ürünün sahibi durumuna indirmişlerdi. Halbuki, o sıralarda Bizans, batıda Normanlar, kuzeyde Asyalı Peçenekler ve doğuda Türkler olmak üzere, tüm sınırlarında düşman veya en azından huzursuz komşuların başgöstermeye başladığı dikkate alınırsa, o ölçüde güçlü ve yıldırıcı bir orduya gereksinim duyuyordu. Durum, askerleri iktidardan daha fazla uzak tutmanın olanağı kalmayacak denli tehlikeli bir hal almıştı: Kapadokyalı soylu ve deneyimli bir komutan olan Romanos Diogenes, 1068'de imparator olarak tanındı. Fakat 1071'de birçok milletten gelen lejyonerlerle oluşturulan orduyla, Türklere karşı saldırıya geçtiğinde, memur aristokrasisinin entrikalarıyla Romanos Diogenes'in altı çoktan oyulmaya başlanmıştı bile. Sonuç Malazgirt felaketiydi. Bizans İmparatorluğu'nun, iç ve dış sorunlarını aşmada yetersiz olduğu artık daha açık bir şekilde ortaya çıkmıştı.

1071'den Önce Türkler, Türkmenler ve Selçuklular

Türk boylarının daha 6. yüzyılda, İstemi Han (ölümü 576) yönetiminde, Altaylar'dan Volga kıyısına kadar uzanan bir devleti vardı. Geçici bir süre Çin hâkimiyetinde kaldıktan sonra, bugünkü Moğolistan'da 744'e kadar varlığını koruyan başka bir devlet kurdular; Orhun nehri kıyısında bulunan yazıtlar işte bu dönemle ilişkilidir. Bu bozkır devletleri, boyların federasyonu biçiminde, bir beylik etrafında birleşmeyle meydana geliyor, bu beyliğin başı da bütün boyların lideri oluyordu. Boylar, oymak ve obalardan oluşuyor, birey ise doğuştan itibaren karışık bir haklar ve görevler sistemi içinde yerini alıyordu. Orta Asya'da her ne kadar kentler ve tarım alanları var idiyse de, yine de göçebeler hayvan yetiştiricisi olarak toplumun ekonomik, okçu süvari olarak da askerin çekirdeğini oluşturmaktaydılar. Göçebeler, hanlarından sadece korunma değil, aynı zamanda savaşta başarı ve buna bağlı olarak da ganimet beklerlerdi.

İslamî yayılma, İran'ın kuzey doğusunda Türk boylarıyla karşı karşıya geldi. Abbasî halifeleri ve daha sonra diğer Müslüman yöneticiler, Türklerin askerî yeteneğini gördüler. Türk kölemenlerden kendilerine ordu kurdular; Türkler ise beklentilerin aksine, efendilerini iktidardan indirmeye eğilimliy-

diler. Böylece 10. ve 11. yüzyıllarda Türk asker kölemenlerden ortaya çıkan Gazneli hanedanlığı, Hindistan ile Hazar Denizi arasındaki büyük bir bölgeye hâkim oldular; emirleri altındaki insanlar ise Türk değil, diğer yerli Müslümanlardı.

Türk boylarının Şaman inancı, misyoner faaliyetlerini hoş gördüğü için, bunlar arasında Nestoryanik Hıristiyanlık, Budizm ve İslam gibi dinler kolaylıkla kabul görmeye başladı. Boylar halinde yaşayan Müslüman Türk göçebeler için "Türkmen" nitelemesi kullanılır oldu. Bu müslümanlık, Ortodoks olmayan, kısmen Heterodoks bir İslam anlayışı idi ki, Türkler bunu gezgin dervişlerden ve gezici tacirlerden, ilkel biçimiyle dinin inceliklerine vakıf olmadan öğrenmişlerdi. Bu şekilde göçebeler arasında hep gündemde olan ganimet savaşları, dinsel bir gerekçeye de kavuşmuştu. İslam topraklarının sınırlarında kâfirlere karşı savaşan erkekler artık "Gazi" unvanı taşıyorlardı (Arapça "gaza" kökünden gelir, Avrupa dillerine ise "Razzia" şeklinde girmiştir).

10. yüzyılda Maveraünnehir'e hâkim olan Karahanlı federatif devletini, bazı haklı gerekçelerle ilk Türk-İslam devleti olarak gösterebiliriz. Bunların daha kuzeyinde Sir Derya'nın aşağı mecrasında aynı şekilde Oğuz Türkleri bulunuyordu. 1000 yılı civarında, Kınık boyundan olup, adıyla anılan hanedanlığın babası olan Oğuz beyi Selçuk, tebaasına örnek olarak İslam dinine geçti. Ardılları Tuğrul Beg (ö. 1063) ve Çağrı Beg (ö. 1058), Gaznelilerin hizmetine geçtiler. Horasan ve Harezm'de öyle yerleştiler ki, Türkmenlerin kültürel açıdan ileri olan bu ülkeye verdiği zararlardan ötürü, çekilmez hale geldiler. Onlardan kurtulmak yönünde tüm çabalar boşa gitti. Gazneli Mesud'a savaş alanında galip gelen hep Selçuklular olmuştur. Tuğrul Beg, fetih çalışmalarında tedbiren Bağdat'ta Şiî Büveyhîlerin himayesinde bulunan halifenin onayını alıyordu. Büveyhîleri 1055 yılında devirdi ve halife ona Sultan unvanını verdi. Bundan böyle Selçuklu tarihinde Sünnî inanca angaje olmaklık, belirgin biçimde izlenebilir; ancak bu, dinsel bağnazlıkla değil, daha çok siyasal hesaplarla ilgili bir tutumdur. Çünkü Selçukluları ilgilendiren husus, Şiî yöneticilerin yerine geçmekti. Çok kısa bir zamanda Selçuklular fethettikleri ülkelerin kültürel geleneklerini kabullendiler; bu ise onları kendi boydaşlarıyla karşı karşıya getirdi. Çünkü Türkmenler Sünnî karakterli büyük bir İslam devletinden ziyade, hayvanları için otlak yeriyle ilgileniyorlardı. Tuğrul Beg ve onun ardılı Alp Arslan (1063-1072), kontrolü zor, ama savaşçı olarak vazgeçilmez olan bu Türkmenleri devletin sınır bölgelerinde tutmaya çaba gösteriyorlardı. Türkmenlerin yoğun olarak yaşadığı

Azerbaycan'dan ve Kuzey Mezopotamya'dan hareketle Anadolu içlerine doğru ani akınlar düzenlendi. Afşin adlı bir Türkmen beyi, 1067-1068 yıllarında Kayseri kentini kuşatma altına aldı. Sultanın ise Anadolu'yu fethetme gibi bir amacı kanıtlanamamıştır; o daha çok Şiî Fatımîler tarafından yönetilen Mısır'ın ön bölgeleri olan Suriye ve Filistin ile ilgileniyordu. Bu savaş alanlarını ise Türkmenler hiç sevmiyordu, çünkü Orta Asya iklimine alışkın olan atları, çöl sıcağına karşı dayanıklı değildi. Diğer yanda Anadolu çok cazibeli otlak alanları sunuyordu. Alp Arslan, çok hassas bir prestij kaybını göze almaksızın, Türkmen boylarının kaderine karşı kayıtsız kalamazdı. İmparator Romanos Diogenes, Türkmenlere saldırdığında, Sultan Alp Arslan bu meydan okumayı fırsat bildi. Anadolu'nun Türkleşmesinin başlangıcı olan Malazgirt Savaşı anında, Türkmenlerin, tamamen İslamlaşmış ülkeyle olan temaslarından bu yana yüz yıl bile geçmemişti.

Malazgirt'ten Birinci Haçlı Seferi'ne (1071-1097)

Alp Arslan, barış imzalamak ve tutsak imparatoru serbest bırakmakla, kontrollü bir muzaffer komutan olduğunu gösterdi. Anlaşılan odur ki, istese yapabileceği halde, Bizans'ı yok etmek gibi bir düşünceye sahip değildi. Oğlu ve ardılı Melikşah da (1072-1092) böyle bir amaç dile getirmedi. İran ekolünden bir devlet adamı olan veziri Nizamü'l-Mülk'ün desteğiyle, öncüllerinin Maveraünnehir'den Suriye'ye kadar fethettiği toprakları güvenlik altına aldı. İmparatorluğunun sınırlarını uydu devletlerle sağlamlaştırdı ve etki alanını uzak Hicaz topraklarındaki kutsal Mekke ve Medine kentlerine kadar genişletti. Daha geç dönemde kurulan Anadolu Selçukluları'ndan farklı olarak Büyük Selçuklu denilen bu imparatorluk, Melikşah'ın ölümünden sonra hemen dağılma belirtileri gösterdi.

Bizans'ın merkezi gücü Anadolu'da 1071'den sonraki yıllarda tamamen çöktü. Bir yandan Kilikya'da ve Batı Toroslar'da Ermeni Hetumi ve Rupeni hanedanlıkları ortaya çıkarken, kökeni itibariyle bir Ermeni olan vali Philaretes ve onun gibi diğerleri de Doğu Toroslar'ın güney yakasında bağımsızlıklarını ilan ettiler.

Türkmen beyleri bu kaostan yararlanarak, kendi adam ve çabalarıyla Anadolu'ya sızıyorlardı. Bu harekâtın kesin döküm ve tarihleri belgelenememekle birlikte, mahiyeti ortadadır: Batıya dönük bir kavimler göçü. Türkmen beyi Çaka, kıyıda birkaç yerleşim bölgesini ele geçirdi ve yerli denizcilerle bir filo oluşturup, korsan saldırılarla Ege'yi huzursuz etmeye başladı.

Kendilerini İslam mücahidi olarak gören Türkmen beyliği Danişmendliler, Anadolu'nun kuzeyinde önemli bir güce sahiptiler. Fakat aynı zamanda dört Selçuklu beyi ortaya çıkmıştı. Bunlar, halden memnun olmayan Türkmenlerin yardımıyla kuzeni Alp Arslan'a başkaldıran ve bu uğurda can veren Kutalmış'ın oğullarıydı; babalarının bu durumu onlara Anadolu yaylasının güney kıyılarında belli bir itibar kazandırmıştı. Kutalmışoğulları, Fatımîlerle bağlantı kurmayı amaçlıyorlardı, ama Süleyman hariç, hepsi Melikşah'ın takibinden kurtulamayıp öldüler.

Birlik içindeki bir Bizans, rahatlıkla Türkmen akınına karşı koyabilirdi, ancak general ve bürokratlar arasındaki iç savaş artan şiddetiyle devam etti. Tutsaklıktan kurtulan İmparator Romanos'un gözlerine rakipleri tarafından mil çekildi ve bu kötü muamele sonucunda öldü. Veliahtlık iddiasında bulunanlar, Türkmenlerin desteğine gereksinme duyuyor, Türkmen beyleri de böylece yeni yeni kentleri ele geçirme fırsatını yakalıyorlardı. Bu bağlamda Süleyman, Nikaia'ya (İznik) yerleşti ve böylece Rum Selçuklu Sultanlığı'nın, yani Roma İmparatorluğu'nun toprakları üzerinde bulunan Anadolu Selçuklu Sultanlığı'nın kurucusu oldu. Dikkati çeken önemli husus, Sultanlık unvanını veren bu kez Büyük Selçuklu İmparatorluğu ile ittifak eden halife değil, aksine Anadolu Selçukluları'nı o zamanlar henüz güçlü olan Danişmendlilere karşı kullanmayı uman Bizans diplomasisi olmuştu.

Askeriyenin ve toprak ağalarının temsilcisi olan imparator Aleksios I. Komnenos'un (1081-1118) yönetiminde Bizans yeniden istikrara kavuştu, ve 1086'da imparatorluğun batıdaki en tehlikeli düşmanı olan Norman kontu Robert Guiscard aniden öldü. Türkmenlere gelince; imparator biliyordu ki, daha önce IV. Romanos'un da denediği gibi, büyük bir askerî saldırıyla bile bu işin üstesinden gelinemezdi. Aleksios, Süleyman'la bir tür saldırmazlık antlaşması (Modus vivendi) imzaladı; bu da kendisine doğuda gücünü genişletme olanağı veriyordu. Bu ise Melikşah ile sürtüşmeye yol açtı. Süleyman 1086'da Büyük Selçuklu ordusuyla giriştiği bir savaşta öldü. Genç oğlu Kılıç Arslan esir alındı. Türkmenleri kontrol altında tutmayı önemsediği ve yeni bir Selçuklu hanedanlığı ile doğacak rekabeti önlemek için her şeyini ortaya koyduğu halde, Melikşah bu ülkeyi doğrudan işgal etmeyi düşünmedi. Hatta Aleksios'a bir antlaşma önerdi, ancak temkinli imparator bunu imzalamayı, Sultanın ölümüne kadar erteledi. I. Kılıç Arslan (1092-1107), daha sonra babasının mirasını üstlenebildi, ancak hem Bizans'ın hem de Büyük Selçukluların desteklediği Danişmendlilerin tehdidi altındaydı.

Birinci Haçlı Seferi'nden İstanbul'un Fethine (1097-1204)

Anadolu'da küçük adımlar stratejisi uygulayan Aleksios, İstanbul'un kapıları önüne kadar gelmiş olan büyük Haçlı Orduları tarafından ciddi biçimde rahatsız ediliyordu. Karakteristik özelliği olan diplomasi sanatındaki ustalığıyla, Anadolu'yu ele geçirmek değil, geçiş yolu olarak kullanmak isteyen Haçlıların savaş gücünden, kendi planları doğrultusunda yararlandı. 1097'de İznik'i, kısa bir süre içinde de Anadolu'nun tüm kıyılarını yeniden ele geçirdi. Türkmenler böylece Anadolu'nun içlerine hapsedilmiş ve yeni oluşan Haçlı devletleri sayesinde klasik İslam ülkeleriyle olan bağlantıları kesilmişti. Başkenti Ikonion'a (Konya) kaydıran Anadolu Selçukluları için ise Danişmendlilerle sürtüşme ana sorunu oluşturuyordu. İran'daki Büyük Selçuklu kuzenleriyle olan ilişkileri ise her zamanki gibi kötüydü. Sonunda I. Kılıç Arslan da tıpkı bir zamanlar babası gibi bunlara karşı savaşırken öldü. İmparator İoannes Komnenos'un (1118-1143) Anadolu'nun güney kıyılarında başarıyla yürüttüğü kara harekâtları, Anadolu Selçukluları ile Danişmendlilerin zaman zaman birlikte hareket etmelerine neden oldu. 1141'de son önemli Danişmendlinin ölümünden sonra durum değişti. Anadolu Selçukluları sultanı II. Kılıç Arslan (1156-1192) artık Anadolu topraklarındaki en önemli İslam hükümdarı haline geldi. Bizans tarafında, doğu Akdeniz havzasında en kudretli ve saygın Hıristiyan monark olan imparator Manuel I. Komnenos (1143-1180), Türklere karşı askerî bir harekâtı gerçekleştirebilmek için yeteri kadar güçlüydü. Ancak 1176 tarihinde felaketle sonuçlanan ve ikinci Malazgirt olarak nitelenen Myriokephalon (Sultan Dağı üzerinde bir boğaz) Savaşı, bunun için artık çok geç olduğunu açıkça ortaya koydu. Sultan doğudaki küçük Türk beylikleriyle savaşlarında daha serbest hareket edebilmek uğruna bu zaferden gerçi tam olarak yararlanmadı, ama Türkmenlerin Batı Anadolu'ya gerçekleştirdikleri ani akınları önlemek için de ne istekli ne de buna muktedirdi. II. Kılıç Arslan'ın 1186'da belli ki, göçebe miras uygulamasına dayanarak imparatorluğu 10 oğlu arasında paylaştırması, herkesin herkesle çatışmasına neden oldu. Bu, zayıflamış Bizanslıların değil, Kilikya Ermenilerinin lehine oldu; Hükümdarları II. Leon (1187-1219), Antakya Prensliği'nin hamisi olarak ortaya çıktı ve 1198'de Kutsal Roma-Cermen İmparatoru VI. Heinrich'in elinden krallık tacı giydi. Anadolu Selçukluları'nda en nihayet I. Keyhüsrev'le (1204-1211) tek hükümdarlık sistemi yerleşmiş oldu. 1204'te İstanbul, tarihinde ilk kez bir dış düşman tarafından fethedildi. Ama Müslümanlar ya da dinsizler değil, Dördüncü Haçlı Se-

feri'ne katılanlar tarafından. Bu, Bizanslılar ve Romalılar arasında yüzyıllardır süregelen ve Haçlı seferlerinin beklentileri karşılamaması dolayısıyla derinleşen güvensizliğin bir sonucuydu.

Anadolu Selçukluları'nın Parlak Dönemi (1204-1243)

İstanbul artık, boğazın iki yanındaki bölgeleri içine alan Latin İmparatorluğu'nun başkentiydi. Ege'deki adalar Venedik'e verilmiş iken, imparatorluğun uydu devletleri, Yunanistan'ın da büyük bölümünü ellerinde bulunduruyordu. Epir, Trabzon ve Kuzeybatı Anadolu'da Rum beylikleri ortaya çıktı. Bu arada, Bizans İmparatorluk geleneğine değer veren Theodor I. Laskaris (1204-1222) İznik Bizans İmparatorluğu'nu kurdu. Büyük Selçuklu Sultanlığı, nihai olarak küçük devletlere ayrılarak dağıldı ve Mısır ve Suriye'deki Eyyubî sultanlarının gücü, Sultan Selahaddin'in 1193'te ölümüyle kayıplara uğradı, öyle ki Doğu Akdeniz havzası, çok sayıda devlet arasında parçalandı.

Anadolu Selçukluları bu durumdan hemen yararlandılar. Gerçi karşılıklı savaşlardan sonra –bu arada I. Keyhüsrev 1211'de savaşta öldü– Laskaris hanedanlığının ele geçirdiği bölgeyi tanımak zorunda kaldılar, ama Karadeniz ve Akdeniz kıyılarında geniş bir alanı ele geçirip, Kırım, Ermeni Kilikya ve Trabzon'da da etkilerini artırdılar. Doğudaki yerel Türk beyliklerini dikkate almadılar ve etki alanlarını Ağrı'ya kadar genişlettiler. Fakat bu çatışmalar bittikten hemen sonra, Anadolu Selçukluları, tüm komşu güçlerle dostane ilişkiler kurmayı başarıyla gerçekleştirdiler, öyle ki Anadolu, hanedanlığın en önemli hükümdarı Sultan I. Keykubâd (1219-1236) yönetiminde altın çağını yaşadı.

13. yüzyıl seyahatnameleri Anadolu'yu, tıpkı Bizans'ın en iyi dönemlerinde olduğu gibi, ekonomik gelişmeler ülkesi olarak betimler. Her zaman olduğu üzere ziraat ön plandadır, fakat sultan artık somut teşviklerde bulunmaktadır; ayrıca bağcılık, bahçecilik ve meyvecilik de yapılmaktadır. Maden ocaklarından gümüş, bakır, demir ve şap çıkarılmakta ve dağlık ormanlardan odun indirilmektedir. Türkmenlerin tarımdaki payı zor teşhis edilebilir, ama her halükârda ülkenin sadece bir bölümü göçebeleşme sürecine girmiş ve huzurlu dönemlerde göçebelerle yerleşik halk arasında ortak bir yaşam sürdürülebilmiştir. Göçebe yaşam tarzının temelini her ne kadar hayvancılık oluşturuyorsa da, sığır ve at yetiştiriciliğinin Türkler gelmeden önce de Anadolu'da önemli bir rol oynadığı dikkatten kaçırılmamalıdır. Gerçi Türkmenler halı dokumacılığını Anadolu'ya getirdiler, ama kaynakların "halı" terimiyle,

Anadolu'da eskiden beri yapımı bilinen altın ve simle işlenmiş halı veya lüks tekstil dokumacılığını kastedip etmediği belli değildir. Bazı alanlarda, örneğin moda ürünü olarak da Fransa ve İngiltere'de bile revaçta olan Türkmen başlığı gibi kuşkusuz spesifik bazı ipuçları var. Her ne ise, çoğu tarım ürünü, dış satım malı olarak saptanabilir. Bir geçiş ülkesi olarak da Anadolu belli bir rol oynar. Ticaret anlaşmalarının imzalanması ve değerli altın sikkelerin bastırılmasıyla Sultanlar Anadolu Selçuklu ülkesini, dünya ticaret ailesi halkasına dahil etmişlerdir. Bizzat kendileri ve diğer yüksek rütbeli devlet adamları, ulaşımı; insan, hayvan ve eşyalar için konaklama ve depolama amaçlı tesisler yaptırmak suretiyle teşvik etmişlerdir. 13. yüzyıldan kalan kervansarayların kalıntıları bugün, Samsun'dan çıkıp, Tokat, Sivas ve Kayseri üzerinden Konya'ya giden ve buradan da Alanya, Antalya, Denizli ve Kütahya'ya ayrılan kervan yolunun etrafını süslemektedir. Selçuklu döneminden kalma bazı köprüler hâlâ günümüzde ulaşıma hizmet etmektedir.

"Rum ülkesinin, Ermenilerin, Frenklerin ve Suriye'nin Sultanı" hükümdar kentteki köşklerde, taşradaki saraylarda ikâmet eder, etrafındaki bilgin ve sanatçılara değer verirdi. İran örneğine göre işleri yürüten ve birçoğu da zaten İranlı olan memurları görevlendirirdi. Yazı dili Arapça ve Farsçaydı. İç ve dış yönetim biçiminin ayrıntılarına burada girmeyecek, bürokratik ve merkezi yönetim anlayışları üzerine genel bir değinmeyle yetineceğiz."

Resmi din Sünnî İslam'dı. 13. yüzyılda yapılıp da sultan ve onun devlet adamları tarafından vakfedilen cami ve medreselerin sayısı çoktur. Medreseler din adamıyla yetinmiyor, aynı zamanda memur da yetiştiriyordu. İslam'ın, yöneticilerden istediği sosyal talepler; hamam, şifahane ve diğer hayır kurumları gibi çeşitli yapılarla karşılanıyordu. Sultanlar, Sünnî hükümdarlar olarak tanınmaya büyük önem verdikleri halde, diğer farklı görüşlere, siyasal ve sosyal ayaklanmalara kaynaklık etmedikleri sürece hoşgörüyle yaklaşıyorlardı. Hatta Anadolu'da uygulanan İslam anlayışı, diğer Arap-İslam ülkelerinde kuşkuyla algılanan din dışı izler taşıyordu. Öyle ki, ünlü mutasavvıf ve şair Celâleddin Rumî (ö. 1271) tarafından Konya'da kurulan ve sultanlarca hararetle desteklenen Mevlevî Dergâhı'nın ibadet biçiminde, müzik ve dansa [sema], merkezi bir işlev yüklenmiştir.

Devletin hoşgörüsü, Hıristiyan kiliselerin cemaatini de kapsıyordu. Dinler arası evlilikler toplumun her sınıfında sık rastlanan bir olaydı. Hatta Konya sarayında Hıristiyan olup hanedanla akrabalığı bulunan yüksek rütbeli kişiler vardı. Zamanla İslam'a geçişler arttı; bunun nedeni bazen kariye-

rinde yükselme isteği, bazen de İslam'ın başarısını Tanrının istediği yönündeki samimi inanış idi. Dinler arası sohbetleriyle Mevlevî Dergâhı, Hıristiyanların İslam toplumuna uyumu hususunda çok katkı sağlamıştır. Fakat Anadolu'daki Rum Hıristiyan cemaati, metropol İstanbul'dan ayrı olmak ve kilise mallarına el konulması nedenleriyle dağınık bir durumda kalmışlar ve yok olmaya mahkûm olmuşlardır.

Saray kültürü, ekonomik gelişmesi, dışarıya karşı barışçıllığı ve dinsel hoşgörüsüyle Anadolu Selçuklu Sultanlığı, tarihçiler tarafından çoğunlukla çok pembe gözlüklerle betimlenmiştir. Bu arada, ancak yeni araştırmalarla lâyıkıyla ortaya çıkan bir husus göz ardı edilmiştir: Türkmenlerin rolü.

Türkmenler, beylerinin yönetiminde, imparatorluğun kenar bölgelerinde yaşıyor, böylece sınır korumasında yararlı oldukları gibi, kültürel gelişim içindeki ülkeye en az zarar verecek konumda bulunuyorlardı. Onları kontrol etmek, güçlü bir merkezi yönetim için dahi zordu, ve bu bir kez ortadan kalktı mı, kendilerine verilen otlak alanlarının sınırlarını genişletmek için akınlara kalkışırlardı. Söz konusu halk grupları, örneğin Batı Anadolu'daki Rumlar için böyle akınlar, sonuçları itibariyle korkunç olurdu. Sadece, güvenilmez boydaşlarına muhtaç olmak istemeyen sultanlar, köle ve paralı askerlerden oluşan hazır bir ordu kurdular; böylece Türkmenlerin devletle olan zoraki bağları daha da gevşedi. Otlakçılık aleyhine tarımın gelişmesi ve yönetimin merkezi uygulamaları, Türkmenlerin yaşam alanlarını gittikçe daralttı. Bunun sonucunda, onlar da devlete karşı kayıtsız, hatta düşmanca bir tutum içine girdiler.

Türkmenler kendi İslam anlayışlarını Orta Asya'dan beraberlerinde getirmişlerdi. Her zamanki gibi, cami ve medreselerin uzak olduğu yerlerde, bazıları olasılıkla eski Şamanlara benzeyen şeyhler ve dervişler, artık sivilleşmiş devlette yeri olmayan "gaza" geleneğini canlı tutuyorlardı. Tarikat izlerinden başka bu ilkel dindarlık anlayışında, ağaç ve taşların yüceltilmesi veya ilkel toplumlarda olduğu üzere konuk ağırlama pratikleri gibi İslam öncesi unsurlar da vardı. Göçebe kadınları yüzlerini açıkta bırakır, toplum içinde, kentlerde hoş karşılanmayacak ölçüde serbestçe dolaşırlardı. İster Hıristiyan ister Müslüman olsun, kent halkı Türkmenleri itici bulur, onları aşağılardı. Türkmenler bu ülkenin imajını, Batılı gözlemcilerin daha 12. yüzyılda "Türkiye"den bahsedebileceği kadar belirlemişlerse de, yaşamlarını devletten ve sultanlığın yarattığı kültürden neredeyse tamamen soyutlanmış bir şekilde sürdürüyorlardı.

Daha I. Keykubâd zamanında Anadolu Selçuklu Sultanlığı'nın dış politika ufukları kararmaya başlamıştı. 1220'de Moğol hükümdarı Cengiz Han'ın (ö. 1227) orduları İran'ı zapt edip, Türkmen ve diğer halklardan oluşan bir grubu batıya doğru zorladılar. Sultan, Doğu Anadolu'da baş gösteren bu huzursuzluğun üstesinden geldi, ancak oğlu ve ardılı II. Keyhüsrev'e (1236-1246) ağır bir miras bıraktı. Yeni sultan bu durumun farkında görünüyordu. Monarşik yönetimini güçlendirmek için, tahta geçer geçmez, kardeşini bertaraf etti; bu, Selçuklu Hanedanlığı'nın tarihinde eşi görülmemiş bir uygulama idi. 1240 yılında, gezgin Türkmen şeyhi Baba İshak'tan etkilenerek Türkmenler Doğu Anadolu'da ayaklandılar ve sultan bu halk ayaklanmasını acımasız bir sertlikle bastırdı. Bu şekilde sarsılmış Anadolu Selçuklu Sultanlığı, Moğollarla askerî açıdan karşı karşıya gelmek için yeteri kadar güçlü değildi. 1243 tarihli Kösedağı yenilgisinden sonra II. Keyhüsrev, ülkesinin batısına kaçtı; bu arada muzaffer Moğollar, Kayseri'yi talan ediyorlardı. II. Keyhüsrev'in veziri ise duruma hâkim olup, onlarla bir ateşkes anlaşması sağladı.

Moğol Hükümdarlığı ve Beylikler Dönemi'nin Başlangıcı (1243-1307)

Anadolu Selçuklu Sultanlığı, artık Moğollara haraç ödeyen uydu bir devlet haline gelmiş, ama geçici bir süre için işgal edilmekten kurtulmuştu. II. Keyhüsrev'in kendi aralarında kavgalı oğullarının yerine, Moğolların müdahalesine meydan vermeksizin, devleti şimdiye kadarki haliyle tutmaya çalışan vezirler yönetimi üstlenmişlerdi. Bu devlet adamlarının başında, doğuştan Rum olan Celâleddin Karatay geliyordu.

Bu görece sükûnet, 1256'da ilk kez hassas bir şekilde bozuldu. İran'ın Moğol hükümdarı Hülagu Han, Orta Asya'dan gelen göçebe akınları için yere gereksinim duyup, bu nedenle ordu komutanı Baycu'ya, askerleriyle birlikte Anadolu'ya çekilmesini emreder. Bu, antlaşmaya aykırı davranışın arkasında her ne kadar doğrudan düşmanca bir amaç yoksa da, yine de Moğol göçebeler, Anadolu için ciddi bir tehdit oluşturuyorlardı, özellikle de otlak alanlarını kaybetmeyi göze alması gereken Türkmenler için. Türkmen ve Hıristiyanlardan oluşan Anadolu Selçuklu Sultanlığı ordusu, Moğollar tarafından darmadağın edildi ve Karatay'ın yerine, "Pervane" adıyla tarihe geçen Muineddin Süleyman göreve getirildi.

Bu yıllarda uluslararası dengede önemli değişiklikler oldu. 1261'de Bizanslılar Mikhail VIII. Palaiologos (1259-1282) liderliğinde İstanbul'da yö-

netimi ele aldılar ve Latin İmparatorluğu'nu ortadan kaldırdılar. Laskaris Hanedanlığı'nın önem verdiği Batı Anadolu'nun aksine ilgi alanlarını artık Balkan Yarımadası'na çevirdiler. Mısır'da 1252 yılından beri Eyyubî Sultanlarının yerine, Türk kölemenlerden oluşan Memluklar yönetime geçmişti. Memluklar, Moğolları 1260'ta Suriye'de, Ayn Calut yakınında yendiler; böylece putperest Moğollara karşı İslam'ın öncü savaşçıları olarak kendilerini kabul ettirdiler. Anadolu'da güç dengelerindeki bu kayma, her şeyden önce, devletin sınırlarında gittikçe bağımsızlaşan Türkmenlerin işine yaradı. Batı Toroslar'da 1255'te, onu sevmeyen resmî tarihçilere göre kuşkusuz bir haydut diye nitelenen Karaman adlı bir odun tüccarı, bir beyliğin kurucusu olarak ortaya çıktı. Karamanlılar ve diğer Türkmenler, Selçuklu Devleti'ne ve Kilikya'daki Ermenilere destek veren doğal düşmanları Moğollara karşı, Memlukların desteğini istiyorlardı. Ermeniler baştan beri Moğollarla iyi geçinmenin kendi yararlarına olacağını anlamışlardı ve Haçlı çevrelerinde kabul gören, Orta Asyalı bu büyük gücü İslam'a karşı ikinci bir cephe açacak biçimde harekete geçirme planına aktif olarak katılmışlardı. Memluk sultanı Baybars (1260-1277), Romalı Haçlı Ordusu devletlerini hemen tamamen dağıttıktan sonra, Anadolu'ya el atma zamanının geldiği düşüncesindeydi. Bu kararda Pervane'nin de katkısı olası görünmektedir. Baybars, Moğolları 1277'de Elbistan yakınlarında yendi ve Kayseri'de kendini Rum [Anadolu] Sultanı ilan ettirdi. Fakat Selçuklu-Moğol merkezî yönetiminin genel olarak çöküşü beklentisi gerçekleşmedi ve hemen yine geri çekildi. Bu ise, Moğolların merhametinden artık umarı kalmayan Karamanlılara –herhalde ciddi olmayan– bir Selçuklu veliahdını tahta geçirme fırsatını verdi. Birkaç denemeden sonra bu girişim fiyaskoyla sonuçlandı. Bunun üzerine, ilk önemli kurbanı Pervane olan daha güçlü bir Moğol baskısı süreci başladı. Pervane'nin ardından Sahip Ata adıyla bilinen Fahreddin Ali, Anadolu Selçuklu devlet sanatının siyaset geleneğini bir kez daha temsil etti. Onun 1288 yılında ölümünden sonra anarşi belirgin biçimde yayıldı. Siyasal ve dinsel kardeşlik teşkilatı Ahiler tarafından yönetilen kentler, Türkmenlerle çatışma halindeydi. Moğolların gaddar, fakat zaman içinde etkisiz kalan cezalandırma seferleri, bu kaos ortamına düzen getirmeyi amaçlıyordu. Anadolu'ya gönderilen Moğol valileri, o yerin tavrına ayak uyduruyor ve İran'daki hanlarına karşı darbe eğilimi içine giriyorlardı. Moğol hâkimiyetinin genel olarak gerilemesinden ilk planda Kilikya'daki Ermeniler zarar gördü: Memluklar ve Karamanlılar tarafından kıskaç içine alınarak, 14. yüzyılda tamamen

imha edildiler. Moğolların 1300 civarında İslamlaşması, Anadolu'daki politik duruma etki etmesi bakımından geç olmuştur.

Moğollar, Ön Asya tarihine büyük fatih ve yıkıcı olarak geçtiler; bu, Anadolu söz konusu olunca göreceli olarak değerlendirilmesi gereken bir husustur. Ekonomik ve kültürel açıdan bakılınca, [II. Keyhüsrev'in Kösedağ'da Moğollara yenilmesi tarihi olan] 1243 yılı, hiçbir şekilde mutlak bir kesinti ifade etmez. Günümüze kalan kitabeler gösteriyor ki, kervansarayların yapımı, küçük çapta da olsa, bu tarihten sonra da devam etmiş ve ancak Baycu'nun 1256'da Selçuklu topraklarına girmesiyle, on yıllık bir duraksamaya uğramıştır. Pervane zamanında yapım çalışmaları yeniden başlamış, ama Sahip Ata yönetiminin ilk yıllarında durdurulmuş ve 13. yy. sonlarına kadar bir daha gündeme gelmemiştir. Daha sonraki dönem hakkında kesin belgelere sahip değiliz. Moğollar Anadolu'da hiçbir zaman çok sayıda olmadılar. Bu bağlamda onların Anadolu'ya zorladıkları Türkmenler daha önemlidirler, çünkü Anadolu Selçuklu Sultanlığı'nın sınırlarında toplanmış ve buradan hareketle siyasal açıdan aktif bir rol oynamışlardır.

Güç politikası bakımından önemsiz olan Trabzon Rum İmparatorluğu ve Bizanslıların elinde kalan Nikaia (İznik), Nikomedia (İzmit), Brussa (Bursa), Sardes (Sard), Philadelphia (Alaşehir), Magnesia (Manisa), Herakleia Pontika (Karadeniz Ereğlisi), Phokaia (Foça) ve Smyrna (İzmir) gibi batıdaki birkaç kent hariç Anadolu, 14. yüzyıl başında Müslümanlarca yönetilmekteydi. Katalon lejyon erleriyle kalkışılan Reconquista başarısız oldu ve Bizans, Anadolu tarihindeki belirleyici faktör rolünden çekildi.

Anadolu Selçuklu Sultanlığı, ismen hâlâ Moğolların hâkimiyeti altında görünürken, gerçekte bağımsız devletlere ayrıldı. Bunun nedeni, Selçuklu Hanedanlığı'nın erkek soyunun 1307'de Moğollar tarafından yok edilmesi değildir, aksine gelişen olayların yanı sıra oluşan bir durumdur; çünkü sultanlar on yıllardır artık anılmaya değer bir rol oynamamışlardır.

Selçuklu-Moğol kurumları en uzun süre Orta ve Doğu Anadolu'da varlığını korumuştur. Oralarda, Kayseri, Sivas ve Tokat merkez olmak üzere Moğol valiler yönetimde bulunmuşlardır. Bunlardan biri olan Eretna, kuşkusuz kısa süreli bir beyliğin kurucusu olmuştur. Güneydoğuda, Ermenek merkez olmak üzere Karaman Beyliği topraklarını genişletmiştir. Beyliğin başkentleri, daha sonra Karaman olarak değiştirilen Larende ve eski sultan kentini ele geçirmek yönünde birkaç girişim başarısızlıkla sonuçlandıktan sonra da, 1320'lerden itibaren Konya olmuştur. Batıda hâkimiyet, Alişir

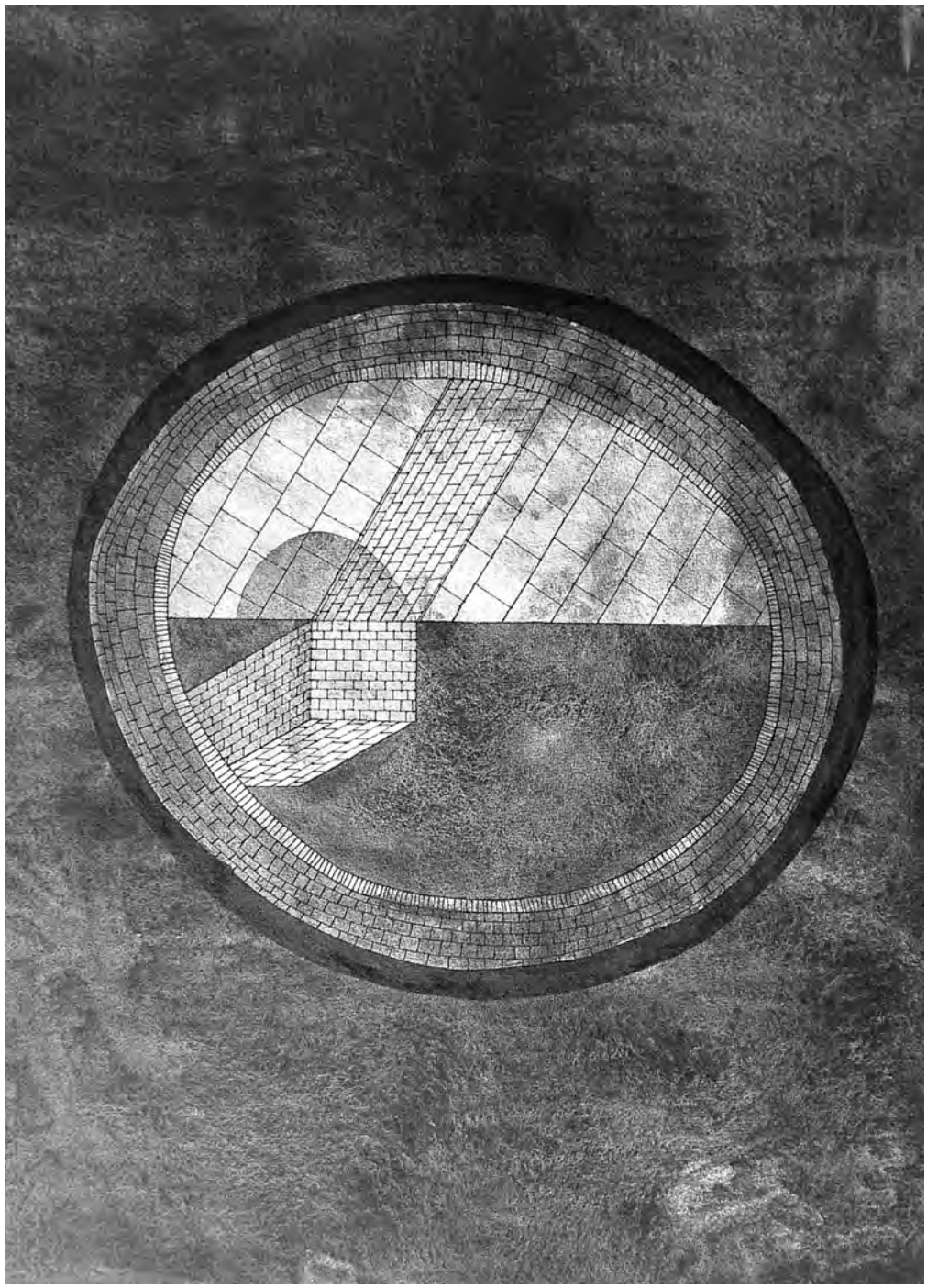
Beyliği yönetiminde olan ve zaman zaman Sahip Ata ailesinin etkisi altına giren Türk-Kürt aşireti Germiyanoğullarının elindeydi. Beyliğin merkezi Kütahya idi. Önemli bir beylik olan İsfendiyaroğullarının başkenti ise Kastamonu'ydu. Merkezi Antalya olan Hamitoğulları, güney kıyılarını ve arka bölgeyi kontrol ediyorlardı. Beyşehir, Akşehir ve Bolvadin'i elinde bulunduran Eşrefoğulları'nın hâkimiyeti kısa süreli olmuş, 1326'da Karamanoğulları ile Hamitoğulları tarafından paylaşılmıştır.

Bizanslılardan yeni koparılmış bölgelerde de beylikler ortaya çıkmıştır. Menteşe adlı bir Türkmen beyi, daha 13. yüzyılda Karia'da bir hâkimiyet kurup, Milas, Milet ve Muğla'ya el koymuştu. Başta Germiyanoğulları'nın bağımlısı olan Muhammed bin Aydın, Menderes vadisine ve Efes'e hâkimdi. Anadolu'nun kuzeybatı köşesindeki Saruhan ve Karasi beylikleri hakkında, varlıkları dışında fazla bir şey bilinmiyor. O zamanlar çok önemsiz bir hâkimiyet sahasını elinde bulunduran Osmanlılar, Eskişehir'in kuzeybatısındaki Söğüt civarını yurt edinmişlerdi.

Beyliklerin hemen hemen tümü, yanlarında din büyüğü şeyhlerini bulunduran Türkmen beylerine bağlı olup, bu haliyle "Gaza" düşüncesini taşıyorlardı. Ağırlıklı olarak Farisi kültür özellikleri taşıyan Anadolu Selçuklu sultanlarına göre, halka daha yakındılar ve dikkat çekici biçimde, Türk dilinin ve edebiyatının geliştiği çevreyi oluşturuyorlardı. Buna karşın Beylikler Dönemi, kesinlikle Selçuklu geleneğinin kesintiye uğraması olarak değerlendirilmemelidir. Yönetici tabakalar, gelenekçilerin direncini kırdıktan sonra, derhal kent toplumlarına uyum sağlamışlar ve Türkmen beylerinden, tıpkı örnek aldıkları Selçuklular gibi, saraylarda yaşayan ve dinsel ve halk yararına vakfiyeler kuran, geleneksel anlamda İslam hükümdarları ortaya çıkmıştır. Bu arada Osmanlılar dışında, din savaşı (cihad) düşüncesi tavsamıştır. 14. yüzyılda Türkçenin, klasik İslam yazı dilleri Arapça ve Farsçaya karşı bir üstünlüğünden henüz söz edilemez. Fakat Türkmenlerin, o zamanlar belirmeye başlayan İslam kültürüne yakınlaşması önemliydi. Bu nedenle Anadolu'nun tamamen Türkleşmesi yolunda beylikler önemli bir aşama olmuşlardır. Türkmenlerin gittikçe artan yerleşikliği ve Anadolu Bizans kültürünün yok olması bağlamında değerlendirilmesi gereken bu süreç, bu ülkenin siyasal parçalanmışlığı sayesinde önemli ölçüde hızlanmıştır.

Die Türkei: Raum und Mensch, Kultur und Wirtschaft in gegenwart und vergangenheit, Tübingen, 1974, s. 319-334.

Almancadan çeviren: Ali Osman Öztürk



Anadolu Selçukluları ve Antik Çağ

SCOTT REDFORD

1250'li yıllarda İznik imparatoru Theodore II. Laskaris Bergama kentinden geçti. Kenti anlatırken Laskaris, hâlâ var olan antik yapıların Helenler'den kaldığını belirtir ama üzerinde fazla durmaz. Onu etkileyen, gördüğü yeni yapılarla kıyasladığında, eski yapılardaki taş işçiliğinin kalitesidir:

"... bunların yapı tarzı pirinç gökler kadar alacalıdır. Ortadan bir ırmak geçiyor; insan ırmağın üzerindeki yüksek kemerli köprünün parçalardan değil (yaradanın eseri olarak) bir tek taş bloktan oluştuğunu düşünüyor. Pheidias gibi bir heykaltıraş bu yapıları görmüş olsaydı, onların şaşmaz düzgünlüğüne hayran kalırdı. Yapıların arasında terk edilmiş evlerin kalıntıların izlenimini veren, alçak damlı mezbeleler var. Bunların görünüşü çok hüzün veriyor. Eğer sıçan delikleri günümüz yapılarıyla kıyaslanacak olursa, bu yapıları da yıkılıp gitmekte olanlarla kıyaslamak gerekir..."[1]

Gerek Bizanslılar, gerekse komşuları Selçuk Türkleri döneminde, yukarıdaki gibi pek az belge kalmış olsa da, Helenistik ve Roma dönemlerinin yaygın kalıntıları Ortaçağ'da Anadolu'da oturanları çok etkilemiş olmalı. Anadolu'daki Türkler'den söz eden Ortaçağ kaynaklarında yıkıntılarla ilgili referanslar, hazine, tılsım ya da başka bilimlerle ilgili anektodlardır. Bu öykücüklerin odak noktası, söz konusu yıkıntılarda bulunan yazıtların üstündeki dillerin ya da işaretlerin yorumlarıdır. Bu değerlendirmelerde, kalıntıların yanında, geçmişle ilgili bilgiler gömülü hazinelerin bulunması için son derece yararlıdır. Bununla birlikte, Ortaçağ İslam yazarlarının o kadar düşkün oldukları vaızlar için de birer kaynaktırlar. Bu öykülere benzeyen kimi öyküler günümüz Anadolu'sunda da kulaktan kulağa yayılmaktadır.[2]

13. yüzyıl başlarında Müslümanlar için yazdığı *Baedeker*'de (gezi rehberi) Al-Haravi, tapınma ve hac yerlerinin dışında, ziyaret etmeye değer, ilginç yerlere değinir. Bunlardan biri, Konya'da, bir kayısı bahçesinde bulunan figürlü bir lahittir.[3] Ayrıca, bu Ortaçağ İslam kaynağında antik kalıntılar edebi açıdan değerlendirilirken, Anadolu'da Selçuklular'ın antik çağdan mimarlık ve sanat alanlarında yararlanışı hayranlıkla anlatılmakta ve sayısız eser kanıt olarak gösterilmektedir.

Selçukluların işgal ettiği bütün kentlerin uzun tarihleri olmuştu ve buralarda eski kent surları, tapınaklar, kiliseler ve başka yapılara ait çok sayıda kalıntı bulunuyordu. Kubadâbâd'daki Selçuklu saray kompleksi ve kervansarayları gibi yeni yapılarda, antik yerleşim alanları üstünde olmasalar bile, eski kentlerin yapı malzemeleri yeniden kullanılmıştı.

Malzemelerin yeniden kullanımı, elbette, hızlı yapılaşmanın en kolay ve en etkili yöntemidir ve bu yüzden geçmiş dönemlerin mimarlarına ister istemez saygı göstermek zorunda kalınabilinir. Bununla birlikte, Anadolu'daki eski taş yapıların birçok yerde bulunması gerçeğinin de altında bu yatar. Kentlerin dışında bile, düzenli aralıklarla hanlar, derbentler vardı; uzak bölgelerdeyse manastırlar ve pagan tapınakları bulunuyordu. Yazıtlar, süslü ya da figürlü rölyefler ya da büstler olsun, çeşitli yontulmuş taşlar Selçuklular'dan önceki kimi Ortaçağ Bizanslılarını dehşete düşürmüştü.[4] Çünkü kimi figürlü rölyeflerde ya da büstlerde Bizanslılar Hıristiyanca çağrışımlar bulmuşlardı. Ne var ki, halk içinde kimi sütunlar ve büstler tılsımlı bir güce sahipti. Kimileriyse bunlarda cinlerin bulunduğuna inanırdı. Muhtemelen, bu nedenden ötürü Bizanslılar kent surlarının içine figürlü ve yazıtlı spolialar yerleştiriyorlardı. Uzun bir süre bunlar cenaze rölyefleri, lahit panoları



Resim 1. Alanya Kalesi.



Resim 2. Alanya Kalesi.



Resim 3. Alanya. Kızıl Kule.

ve sundurmalardan ibaret kaldı. Bu âdet çok yaygın olmasına karşın, günümüzde pek az yıpranmamış kalıntı vardı. Bunların en en tanınmış ve en iyi korunmuş olanı Ankarada'dır. Kentin güney kapısının yanıbaşındaki figürlü rölyefler, aynı zamanda, Arap tehdidine karşı, güneye bakan kuleler üzerine kazılmış haçları da içeren dekoratif bir programın parçasıydı. Haçlar gibi, bu figürler de, kulelerin kenarlarına yerleştirilmeleri kent surları üzerinde bulunan "trophiccs"lerin klasik görünüşüyle uygun olmasına karşın, "apotropaically" olarak kullanılmış olabilirler.[5]

Anadolu'daki Selçuklu yapılarında sayısız spolia bulunmaktadır. Selçuklular tarafından mimari ögelerin yeniden kullanılmasıyla ilgili bir katalog ve sınıflandırma yapmaya yalnızca bir bilimadamı girişmiştir. Süslü kapılarda, minarelerde, cami girişlerinde, kent kapılarında, kulelerde ve mimari açıdan önemli öteki Selçuklu yapılarında ya da bunların çevrelerinde bulunan, son derece incelikli çalışmalara rağmen, kendisi bu pratikten bir anlam çıkarmaya çalışmamıştır.[6] Bu kısa denemede Alanya, Sinop ve Konya'da bulunan 13. yüzyıl Selçuklu surlarının yapısı ve spoilaların kullanılması konusu üzerinde odaklanarak, birkaç noktayı irdeleyeceğim. Bu konu Oleg Grabar adanmış

bir kitaba uygun gibi görünüyor. O, araştırmacılığının ilk döneminde, İslamiyetin İslamiyet-öncesi dönemiyle ilişkisini verimli bir biçimde araştırmıştı.

Alanya surları ve kentin Selçuklular tarafından ele geçirilmesine ait bir belge, söz konusu "tılsım" ve "epotropsism" konularıyla ilgili ipuçları veriyor. Bu ipuçları, aynı zamanda, Theodore Laskaris'in o kadar beğendiği eski yapıların niteliği-zarafetleri ve yapısal dayanıklılıkları konusunda da yanıtlar getirmektedir. Anadolu'nun güney kıyısında bulunan Alanya, bir zamanlar büyük bir Hellenistik kaleydi. Selçuklu sultanı Alâeddin Keykubâd Alanya'yı fethetmeye giriştiğinde, (1221'de adı Kolonoros'du) başarısızlığa uğradığı. Kale komutanı olan Ermeni Kir Fard rüşvetle kandırıldı. Ehmedek'in (ya da iç kalenin ve kalenin dördüncü bölümünün ana girişinin çevresinde ve iç tarafında bulunan Hellenistik tahkimatların genişletilmiş bir biçimde yeniden yapılması Selçuklu öncesi Ortaçağ döneminde bile, kalenin kuşatılmasını güçleştiren savunmaların var olduğunu gösterir.

Selçuklu vakayinameci İbn Bibi tarafından yazılan kuşatma kayıtlarında tılsımsal özellikleri özel bir taşla (mermerle) bağdaştıran bir bölüm vardır. Sultan kuşatma ordusundaki mancınıklarda mermer güllelerin kullanılmasını buyurmuştu; çünkü, ona göre, hiçbir taş mermer kadar uzağa gidemiyordu. İbn Bibi'ye göre bu buyruk kalenin kuşatılmasını uzun süre geciktirmişti; çünkü, doğal olarak, bölgede mermer bulunmuyordu.[8] Pamphylia bölgesinde oturan Romalı ve Hellenistik dönem sakinleri kentlerinde kullandıkları mermerlerin büyük bölümünü Marmara Denizi'ndeki taş ocaklarından teknelerle taşımışlardı. Böylece, Selçuklu mancınık güllerinde ve daha sonra, Antalya ve Alanya Selçuklu surlarında kullanılan mermerler spolia'ydı.



Resim 4. Alanya. Kızıl Kule.

Alanya'yı ele geçirdikten sonra, Sultan Keykubâd, kendisinin adını alan kentin yeniden yapılması ve genişletilmesi için büyük enerji ve kaynak harcadı. Onun adını taşıyan ve sonraki

on yılın tarihini taşıyan yazıtlar, surların çeşitli bölümlerinde yer almaktadır. İslam'da büyük ölçüde yazıyla bağdaştırılan tılsımsal nitelikler mermer ve spoila ile bağdaştırılan olağandışı niteliklerle birleştirildi. Bu yolla, surlar iki kez korunmuş ve ulvileştirilmiş oluyordu. Mermerin tılsımsal niteliklerinin yazıyla birleştirilmesi olgusu İbn Bibi'nin yapıtının bir başka bölümünde açıkça görülmektedir. Alanya'dan ayrılmadan önce, diye yazıyor Selçuklu vakayinamecisi, Sultan Alâeddin Keykubâd kentin mermerden yapılmasını buyurdu, böylece kente adının onurunu 'nam u lâkab) ihsan edecekti.[9]

Alanya'da mermerin az bulunması ve surlarda bulunan mermerlerin neredeyse yalnızca sultanın adını taşıyan yazıtlarda yer almasından dolayı, Alâeddin Keykubâd'ın adı ve mermer yeni Selçuklu surlarının yapımında aynı anlama geliyordu.

Kalenin ikinci ve dördüncü bölümleri arasındaki surların kimi bölümleri özgün Hellenistik duvar işçiliğinin örneklerini içermektedir. Masif kare-taş blokların sert yapısıyla, kaba yapılı Selçuk sur duvarı arasındaki tezat çarpıcıdır (bkz. res. 1). Alanya tahkimatlarında günümüze değin gelen, iki özellik vardır. Yapıların sağlamlığı arasındaki bu fark, 1120'lerde kenti yeniden inşa eden ve tahkimatlarını genişleten Selçuklu ustalarının gözünden kaçamamıştır.



Resim 5. Aspendos. Roma Tiyatrosu.



Resim 6. Aspendos. Roma Tiyatrosu.



Resim 7. Sinop. Sur yüzeyinden bir yazıt.

Bunlardan birincisi, ana girişten (Kale Kapısı) tahkimatlara giderken hemen yükselen kulededir. Burada, kabaca harç ile örtülmüş "courses"lar sıvanmış ve kare taş görüntüsü vermek için, sıvanın üstüne çizgiler çekilmiştir (bkz. res. 2).

Daha sağlam yapılan Kızıl Kule Alanya surlarının Selçuklu dönemindeki uzantısının liman demiriydi (bkz. res. 3). Ne ki, yapı gösterilen büyük dikkate (daha düz "coursing" belirgindir); kalın surlarına, büyük taş blokların yeniden kullanılmasına ve surların tahkimatında sütunlardan yararlanılmasına karşın, (görüntüsüne çeki-düzen verilmek istenmişçesine) Kızıl Kule'de bile taş blokların çevresindeki sıvalarda üçgen çizgi izleri göze çarpmaktadır (bkz. res. 4).

Taş işçiliğinin incelikli kesmini ve düz çizgilerini taklit eden freskli çizgilerle heterojen yapı malzemelerinin üstünü örterek yapılan maskeleme tekniği Alanya'daki Selçuklu tahkimatlarının (ana kapının bitişiğinde ve en büyük savunma birimi Kızıl Kule'de) mimari açıdan iki önemli bölümünde uygulanmıştır. Bu pratiği Alanya'da hâlâ görülebilen eski taş işçiliği imitasyonuyla bağdaştırıyorum.

Selçuklular ile Anadolu'nun yıkıntılarla dolu geçmişi arasındaki doğrudan bağlantıyı görmek için Alanya'dan batıya doğru, eski Aspendos kentine

kadar elli mil gitmek yeterlidir. Selçuklular Aspendos'taki MS 2. yüzyıla ait tiyatro binasını saraya çevirdiler. Tiyatro yapısının dışına Selçuklu ustaları tuğla ve yeniden kullanılan taş ve molozlardan yapılma, kemerli bir portiko yerleştirdiler (bkz. res. 5). Bu girişin sol tarafındaki yapı duvarına ise yüksek, payanda benzeri bir deste yerleştirildi (bkz. res. 6).

Yapının arkasında yer alan ve en güneydeki merdivenli kulenin içine giren bu ek, saraydakiler için bir seyir-köşkü işlevini görüyordu. Böylesine rastgele yapılmış bu yapıların her ikisi de hemen arka tarafta yer alan Roma taş duvar imitasyonu olarak, dikkatlice sürülmüş bir sıvayla örtülmüştü. Tiyatro yapısının ikinci yüzyıl duvar örneği, sırayla çizilmiş, kırmızı çizgilerle daha de belirginleştirilmiştir.

SİNOP

Anadolu'nun Karadeniz kıyısında bulunan Sinop, surları bakımından, klasik geçmişin etkileyici kalıntıları ile Selçuklular arasındaki karşılaşmanın bir başka örneğini oluşturur. Sinop 1214 yılında, kent surlarını güçlendirmek amacıyla büyük bir yapılanma kampanyasına girişen İzzeddin Keykavus tarafından ele geçirildi. Bu kampanyada, yardım etmeleri için Keykavus emirlerin mali kaynaklarının ve gözetimlerinin yanı sıra, uzman mimarların da seferber olması çağrısında bulundu.

Kulelerin köşelerine ya da yan taraflarına simetrik olarak konulan dirseklerde ya da başka yontulmuş elemanlarda olmak üzere, Konya'nın surlarında bu kimselerin çoğunun isimlerine rastlanmıştır.

Ne yazık ki, bir taraftan, 20. yüzyılın başlarındaki yapılaşma; bir taraftan da, Trabzon Rumlarının, 13. yüzyılın başlarında (yk. 1254-65) kenti işgal etmeleri sırasında surların ikonografik programının büyük bölümü çalınmıştır. Komnenoslar'ın kenti yeniden fethetmeleri sırasında kale surları dışında, 10 İzzeddin Keykavus zamanından kalma bütün yazıtların ortadan kalktığı anlaşılıyor. Ayrıca, surlar aeklenen spolia'nın büyük bölümü–heykeller, rölyefler ve Latince yazıtlar dahil–Sinop müzesine götürülmüştür.

Surlarla ilgili olarak, Bizanslılar'ın ve Selçuklular'ın paylaşmış oldukları ikonografi Sinop'ta belirlenemez; tıpkı, yukarıda sözü edilen figürlü spolianın Selçuklular'a ya da Bizanslılar'a mal edilmesinin belirlenemeyeceği gibi. İzzeddin Keykavus dönemindeki Sinop'la ilgili bir kaynak, surlar konusunda, bu iki kültür arasında ortak bir anlayışın varlığını göstermektedir.

1214 yılında Sinop'un koşullu olarak teslim edileceği ilen edilince, Selçuklu âdetlerine göre, sultanın sancağı surların en yüksek burcuna dikildi. Surların önünde düzenlenen törende sultanın askeri birlikleri iki yana dizildiler. Kenti ele geçirerek erken teslim edilmesine yol açan Trabzon yöneticisi, Sultan'ın binmiş olduğu ata doğru ilerledi ve yanında bulunan görevlilere kentin anahtarlarını teslim etti. Kentin önde gelen kişileriyse Sultan'ın önünde eğilerek toprağı öptüler.[12] Sultan Alâeddin'in Alanya'dan ayrılırken halka para dağıtılması törenine antik çağda bahşiş dağıtımı uygulamasını hatırlatmaktadır; tıpkı, törenin birinci bölümünün imparatorluk zafer törenini çağrıştırması gibi. Bu törenler her iki tarafça benimseniyor ve uygulanıyordu.[13]

Surlardaki simgeciliğin iki kültür tarafından paylaşılan bir olgu olması, kente bakan ve kalenin ana girişine bitişik olan Sinop kenti surlarının dış yüzeylerinde günümüze kadar kalmış bir yazıttan da anlaşılmaktadır (bkz. res. 7). Sur ve kule alındığında İzzeddin'in emirlerinden birini öven bu yazıtın içeriği sıradandır.[14] Ancak, Selçukluların resmi yazı dili olan Arapça'dan başka, Yunanca yazılar da taşıyor olmasından dolayı, biçimsel açıdan olağanüstüdür.[15] Yazıtın tarihinin Sinop'un fethedilişinin ertesi yılına rastlaması ve İzzeddin'in yaptırdığı caminin ve muhtemelen karargâhının bulunduğu, ana kent girişinin yanında olmasından dolayı bu yazıt, tılsımsal ya da "apotropaic" bir işlevden öte özellikler taşıyordu; bu, otoritenin ve onun aygıtı olan törenin özgül bir göstergesiydi.

Yine, kale girişinin bitişiğinde bir başka Selçuklu yazıtı bulunmaktadır. Sekiz satır uzunluğunda olan bu yazıtta yalnızca yapıyla ilgili, Arapça bilgiler değil, bir Pers şiiri de bulunmaktadır. Ancak kısım kısım okunabilen bu yazıt, Sinop fatihi olan sultana övgü niteliğindeki epik bir şiirdir "Keykavus'un düşmanlarını Hüsrev'in kılıcıyla yenip Sinop'u fethedene..."[16]

KONYA

Anadolu Selçukluları'nın başkenti Konya'dan günümüze, İstanbul'daki Türk ve İslam Eserleri Müzesi ile Konya'da bulunan İnce Minareli Medrese Müzesi'ndeki bir avuç rölyef ve yazıttan başka bir şey kalmamıştır.[17] Bununla birlikte, 18. ve 19. yüzyılda Konya'yı ziyaret eden ve kimisi yazılı belgeler bırakan gezginlere teşekkür borçluyuz.[18] Bu belgelere göre, dekoratif zenginlikleriyle koşutluk taşımayan surlara ait bir fikrimiz var. Klasik spolia'da bir kapının yanına konulmuş, başsız bir Herakles büstü vardı, ayrıca

pekçok gömüt rölyefi ve yontulmuş lahit levha bulunuyordu (bkz. res. 8-9). Figürlü ve figürsüz spolia'ya ek olarak; melek, aslan, sfenks, iki başlı kartal, ejder ve balık figürlerini içeren rölyefler ile ellerinde pala taşıyan iki piyade askerini gösteren bir rölyef bulunuyordu.[19]

Surlar 1219-21'de Alâeddin Keykubâd'ın buyruğuyla ve onun gözetiminde yapılmıştı.[20]

Bu surlar Alanya surlarının simgelediği kişisel imparatorluk otoritesi ile Sinop surlarında bulunan daha zengin malzeme ve ikonografiyi bir araya getirir. Surlarda spolia ve Selçuk taş oymacılığının zengin örneklerinin yanı sıra pek çok yazıt da bulunuyordu; bunlar arasında günümüzde de var olan yapı yazıtları; ayrıca, Kur'an hadisleri, *Şehname* ve bilge edebiyatından bölümler içeren yazıtlar da yer alır.[21]

Sanat ve edebiyat alanında kaynakların bol olması, Sinop surlarındaki epik dizelerin yardımıyla açıklanabilir. Sinop'taki yapılanma programının yanında, eylemleriyle de (Caesar olsun, Hüsrev olsun) geçmişin hükümdarlarını örnek alan Sultan İzzeddin Keykavus'un kendisini mistik bir bağlama yerleştirdiği anlaşılıyor. Konya surları bu mistik çağı; İslam tanrısının sözlerini ve Muhammed eylemlerini, Pers prenslik geleneğinin kahramanlarının



Resim 8. Konya şehir duvarları.

yaptıklarını; bilgelerin sözlerini ve İslam-olmayan Anadolu'nun antikitesini kapsayacak bir biçimde genişletmiştir.

Selçuklu kentlerinin surları; surların farklı bölümlerini bitirmek için yarışan; başarılarını krallık adı altında kulelere ve duvarlara yazdıran çeşitli emirleri barındıran Selçuklu hükümetinin yapısını yansıtıyordu. Daha özgül bir planı olup, bu vaızlar dünyasının bir başka İslam topos'unu barındırıyordu.

Bu, tıpkı Konya surları gibi, İslam ya da İslam olmayan, dinsel olsun ya da olmasın, İran ve Arap geleneklerini yansıtan "hükümdarın aynası" tarzıdır. Zafer ve bahşiş törenlerinde surların önemine değinmiştim, ama daha yaygın olarak bu surlar, konukların karşılandığı ve daha sonra kente götürüldükleri resmi karşılama töreni (istikbal) sahnelerinin bir tür arka perdesiydi.

Konya surlarında devletin aynası, din ve mit alanlarını kapsayan bir boyuttadır. Tarihsel ve mitik zamanın Sinop'taki İran yazıtında kaynaşması Konya'daki günümüze kalan tek örnek olan, iki piyade erinin bulunduğu rölyefte görülür.[22] Silahlarından ve zırhlarından bu erlerin Haçlılar oldukları söylenebilir. Haçlı ordusunun (belki de 1190'da Konya'ya giren Frederick Barbarossa ordularının bir kısmı olarak) Selçuk topraklarından geçişi; başka türlü, yaratıklarla, mit ve efsane dünyasından sahneler ve kişiliklerle dopdolu olabilecek, görsel bir evren içinde gösterilmiştir.

Diez'in çok önceden işaret ettiği gibi antik çağ, doğrudan olmasa bile, Selçuklu Anadolusu'nda taş rölyef oymacılığının gelişmesine esin vermiştir.[23] Doğrudan doğruya esinlendirme ise 14. yüzyılda, Batı Anadolu'da olmuştur.[24] Konya'da *Şehname*'nin epik dünyası Selçuklu zenaatkârların taşa oydukları yaratıklardan esinlenmiştir. Söz konusu kent surlarıyla ilgili bir geçmiş, antik yıkıntılar üzerine anlatılan masallardaki kalıplaşmış sözlere benzeyen söylentiler, bilgiler ve geçen zaman üzerine uzun uzun düşünmenin ürünü toprakaltı defineleri ve her şeyi anlatan kitaplar yoluyla uydurulmuş ve süslenmiştir.

Bu tür öykülerden ve *Şehname* –figürlü spolia'ların örneklediği gibi– Anadolu'nun İslamiyet öncesi döneminde, Konya'da Selçukluların toplumsal hayat içinde yer aldığı anlaşılıyor. Daha özgül olarak, Büyük İskender klasik Yunanlılar'ın dünyası ve arkalarında bıraktıkları yıkıntılar ile Firdevsî'nin özetlendiği dünyayı birleştiren, İslam-olmayan bir soyun ortaya çıkmasına önayak oldu. Daha geç olmasına karşın, Şikarî'nin tarihi bize bununla ilgili kanıtlar gösterir. İki Yahudi bilgenin Karaman beyine anlattığı

bir öyküye dayanarak, Şikarî bize Yunanlılar'ın bir tarihini sunar.[25] Şerh düşecek olursak, öykü şöyle gelişir: Ptolemaios imparator oldu. Yunanlılar pekçok sihri (tılsım) formüle etti. Yunanlılar geometri ve gökbilim bilgilerine dayanarak, Konya, Larende, Tarsus, Silifke, Misis ve Antalya'yı kurdu. Ptolemaios'un soyundan dört yüz hekim ve imparator çıktı. Söz konusu öyküye göre, bunların sonuncusu İskender'di.

Hemen hemen hepsi *Şehname*'nin kahramanları olan Selçuk sultanlarının adları, aynı zamanda, İbn Bibi gibi çağdaş kaynaklarda bu epik şiirin kahramanlarının sürekli olarak canlandırılması; Anadolu Selçukluları'nın ilgi alanlarını (antik dönemden beri ilk kez muazzam bir ölçekte) 13. yüzyılda yeniden yapılandırdıkları Anadolu'nun antik geçmişini kapsayacak biçimde genişletmesini sağladı.

Karanlık Çağ Yunanistan'ı gibi Selçuklular'ın, daha önceki Anadolu uygarlıklarının dev boyuttaki kalıntılarından, Hellenlerinkine benzeyen bir mitolojiyle bağlantılı bir dizi öykü uydurmuş olmaları muhtemeldir. Ne var ki, *Şehname*'nin kurduğu model, Selçuklu'nun en enerjik döneminde söz konusu kent surları yapıldığı zaman, bütün alternatif geçmişleri kapsamış görünüyor.[26] Aynı yüzyılın geç döneminde, Moğollar'ın Selçuklular'ı yenip Anadolu'nun karışıklığa sürüklendiği bir sırada mitlerin kesinliği ve kaçınılmazlığı olgusu yapaylığa sürüklenmiş olmalı. *Saltukname* ve *Danişmendname* gibi anadolu Türk destanlarının ortaya çıkışını on üçüncü yüzyılın bu dönemine bağlayabilir.[27] Bu destanlarda mitik geçmiş, yerini kahramanlık olaylarına terk eder ve kahramanın doğaüstü eylemleri yazıtların ve yapıların şimdiki zamanından, Türk kahramanlık çağına, 11. yüzyılın sonunda ve 12. yüzyılın başında, Anadolu'nun ele geçirilmesi dönemine doğru devinir.

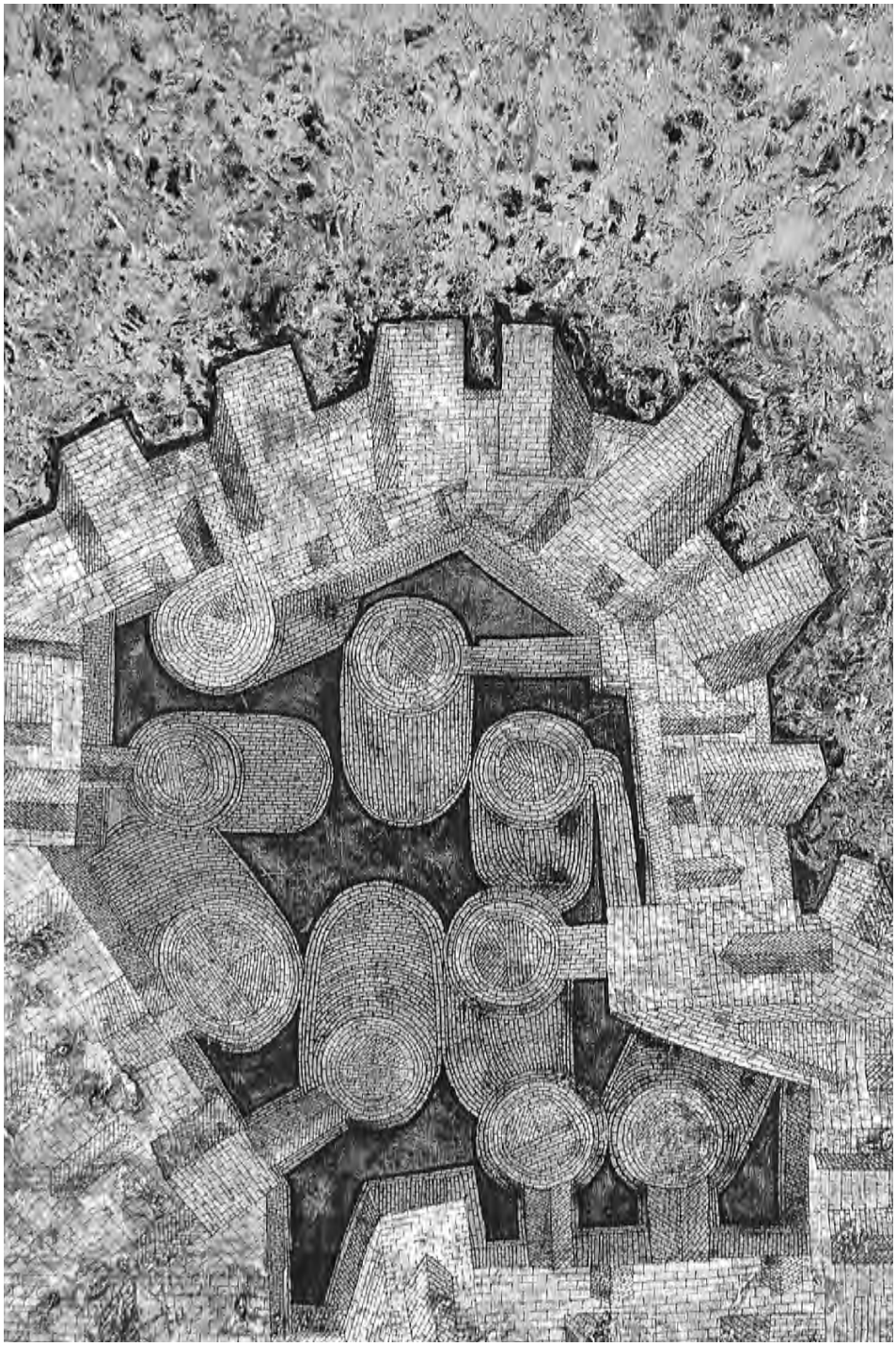
Yazarın notu: Bu makele için yapılan araştırmanın bir bölümü, Türkiye'deki Amerikan Araştırma Enstitüsü taraından verilen bir seyahat bursunun desteğiyle gerekleşmiştir.

Muqarnas. An Annual on Islamic Art and Architecture, X (1993), s. 148-156.

İngilizceden çeviren: Ali Ova

Notlar

1 Theodore Ducas Lascaris, "Epis XXXII ad G. Acropolitam", Cyril Mango, *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453* (Toronto, 1986), s. 243.
2 M. Mes'ud Koman, ed., *Şikari'nin Karaman Oğulları Tarihi* (Konya 1946), s. 133, 189; Ebü'l Hayr-i Rumi, *Saltukname*, ed. Ş. Akalın, II, (Ankara, 1988) s. 197-72). 20. yüzyıl için bkz. F. W. Hasluck, *Chirstianily and Islam ander the Sultans* (Oxford, 1915), ve H. Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar,* (Ankara, 1987).
3 Al-Harawi, *Kitab al-Isharat ila Marifat al-Ziyarat,* ed. Janine Sourdel-Thomine (Damascus, 1957), 2: 132.
4 Cyril Mango, "Antique Statuary and the Byzantine Beholder," *Dumbarton Oaks Papers, 17* (1963): 55-75; R.M. Dawkins, "Antique Statuary in Medieval Constantinople," *Folklore, 35* (1924): 209-408.
5 Clive Foss ve David Winfield, *Byzantine Fortifications,* (Pretoria, 1986), s. 289, res. 12.
6 G. Öney, "Anadolu Selçuk Mimarisinde Antik Devir Malzemesi," *Anadolu 12* (1968): 17-38.
7 Bkz. S. Lloyd ve D. S. Rice, *Alanya ('Alâ'iyya)* (London, 1958), Alanya'yla ilgili bu ve diğer terimler için.
8 İbn Bibi, *Mukhtasar,* ed. M.J. de Goeje, M. J. Mashur, ed., *Akhbâr Salâjiqa-ye Rûm* (Tahran, 1350) [1931], s. 99.
9 *A.g.e*. s. 102.
10 Sinop surları için bkz., Antony Bryer ve David Winfield, *The Byzantine Monuments and Topography of the Pontos.* (Washington, D.C., 1985), 1: 71-78.
11 H. H. Uluğ, *Sinop Kitabeleri,* (Sinop, 1341 [1922]), s.1
12 İbn Bibi. *Mukhtasar,* s. 57.
13 1261'e kadar uygulanan Bizans zafer alayları için bkz. M. McCormick, "Triumph", *Oxford Dictionary of Byzantium,* (New York, 1991), 3:2121-22.
14 E. Blochet, "Note sur quatre inscriptions arabes d'Asie Mineure et sur quatre incriptions du Sultan mamlotik Kaitbay." *Revue semtique 6* (1898): 75: M. Behçet, "Sinop Kitabeleri (1)", *Türk Tarih Encümeni Mecmuası 1* (1930):44.
15 Bu yazıtın Yunanca metni için bkz. N. Bees, *Die Inschriftenaufzeichnung des Kodex Sinaiticus Graecus 508 (976) und die Maria-Spilaotissa-Klosterkirche bei Sille (Lykaonien)* (Berlin, 1922), s. 54-55.
16 M. Behçet, "Sinop Kitabeleri (1)," s. 44.
17 *Anadolu Medeniyetleri,* (İstanbul, 1983), s. 3, 81-86; M. Yusuf, *Konya Asari Atika Müzesi Muhtasar Rehberi* (İstanbul, 1930), s. 85-90.
18 De la Borde, *Voyage de l'Asie Mineure* (Paris, 1836), ve C. Texier, *Description de l'Asie Mineure,* (Paris, 1839-49).
19 M. Önder, "Konya Kal'ası ve Figürlü Eserleri," *VI Türk Tarih Kongresi Tebliğler,* (Ankara, 1967), s. 145-69.
20 İbn Bibi, *Mukhtasar,* s. 104-5.
21 Alessio Bombaci, "Die Mauerinschriften von Konya", O. Aslanapa and R. Naumann, ed., *Forschungen zur Kunst Asiens in Memorian Kurt Erdmann,* (İstanbul, 1969), s. 69-70.
22 *Anadolu Medeniyetleri* 3, 81. D.151. Askerlerin Haçlılar'a katkısı için bkz. G. Mendel, *Catalogue des sculptures grecques, romaines, et byzantines,* (Constantinople, 1912), II, s. 582-84.
23 E. Diez ve H. Glück, *Die Kunst des İslam,* (Berlin, 1925), s. 42.
24 M. Seyirci ve A. Topbaş, *Afyonkarahisar Yöresi Türkmen Mezartaşları,* (İstanbul, ty.), ve K. Otto-Dorn, "Türkische Grabsteine mit Figurenreliefs aus Kleinasien," *Ars Orientalis 3* (1959): 63-76.
25 Koman, *Şikari'nin Karaman Oğulları Tarihi,* s. 138.
26 Sultan Alâeddin'in buyruğuyla *Şehname*'nin devamının yazımı için bkz. O. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi,* (İstanbul, 1984), s. 395.
27 I. Melikoff, *La Geste de Melik Danişmend,* (Paris, 1960), 1:47.



Anadolu Selçukluları'nda Devlet Yapısının Şekillenmesi

MİKÂİL BAYRAM

Giriş

Çok iyi bilinen bir husustur ki, Türk örfünde ve töresinde devlet, devleti kuran ailenin (hanedanın) erkek fertlerinin ortak malı kabul edilir, hanedana mensup fertlerin tamamının devlet yönetimine katılma hakları bulunmaktadır. Devlet, kutsal bir varlık olduğu gibi, onu kuran ailenin fertleri de kutlu kişilerdir. Devletin başında bir hakan bulunur. Hanedana mensup olan diğer fertler ikinci, üçüncü dereceden yöneticiler olarak ülkenin (Devletin) kendi payına düşen yöresini elinde bulundurur ve baştaki hakana tabi olarak yönetime iştirak ederler. Bu hiyerarşinin bozulması durumunda hanedan üyeleri arasında savaşlar vuku bulmaktadır. Zaman zaman bu savaşlar sırasında hanedan üyesi olan prenslerin ölümleri veya öldürülmeleri de meydana gelmektedir. Bu prenslerin kanlarının yere (toprağa) akması uğursuzluğa ve talihin dönmesine sebep olacağına inanıldığı için, onların boğularak öldürülmelerine azamî itina gösterilirdi. Bu inançlarından dolayı Türkmenler hakan soyundan olmayan kişilerin etrafında toplanmaz ve siyasî mücadelelerinde onlara destek olmazlar.

İşte bu inanç ve töreden dolayı birçok Türk devletlerinde kurulduktan kısa bir zaman sonra doğu-batı veya kuzey-güney gibi isimlerle bölünmeler meydana gelmekte, bu durum devletlerin kısa sürede parçalanmasına yol açmaktadır. Kök Türkler'de ve Karahanlılar'da olduğu gibi. Dönem dönem devletin birliğini muhafaza etmek için hanedan içi çatışmalar yaşanmaktaydı. Büyük Selçuklu Devleti'ndeki Yabguluk savaşları ve taht mücadelele-

ri gibi. Birçok Türk Devletleri'nin kısa ömürlü olması da bundan kaynaklanmıştır.

İslâmiyet'ten sonra kurulan Türk devletlerinde de bu inanç ve törenin (Töre hukuku) bazı değişmelere uğramakla beraber, devam ettiği görülmektedir. Bu dönemde devletin ve hanedanın kutsallığını vurgulamak için menkabeler imâl edildiği, devlete esrarengiz bir hüviyet verilmeye çalışıldığı görülür. Bunun için genel olarak tasavvufî motiflerden ve teorilerden yararlanılmaktadır.

Türkmenler tarafından kurulan Büyük Selçuklu Devleti döneminde Gazneniler'e karşı kazanılan Dandanakan zaferinden hemen sonra (1040) bu devleti kuran Selçuklu Hanedanı üyelerinin devletlerini Türk töresine ve örfi kanunlara göre yapılandırmaya çalıştıkları müşahede olunmaktadır. Tuğrul Bey Nişabur'da Sultan (Büyük Hakan) olarak ilan edilmiş, diğer hanedan üyelerinin her biri bir yöreye "Melik" (Yabgu) ünvanı ile gönderilmişlerdir. Çağrı Bey, Musa Yabgu, Kavrut, Alp Arslan, Yakuti, Kutalmış ve oğulları, İbrahim Yinal v.s. her bir hanedan üyesi bir yörede devlet yönetimini iştirak etmişlerdir. Bu yolla "Türk-Cihan Hakimiyeti Ülküsü"nün gerçekleşmesine çalışılmaktadır. Her melik bulunduğu yörede fetihler yaparak, ülkesini imar ederek hükümranlığını devam ettirmektedir.

Bu yazıda Anadolu Selçukluları'nda yukarıda ana hatlarıyla tasvir edilen Türk devlet anlayışının uygulamasında ne gibi yenilikler olduğu, nasıl bir yapılanmaya gidildiği gösterilmeye çalışılacaktır. Anadolu'daki sosyal, kültürel ve siyasî şartların bu yapılanmada ne gibi değişik uygulamalara yol açtığı belirtilecek ve bunun fikrî ve felsefî temelleri açıklanacaktır. Anadolu'da ortaya çıkan bu devlet anlayışı ve yapılanmanın Osmanlı Devleti'ne de temel teşkil ettiği bu vesile ile gösterilecektir.

Anadolu'da Siyasî Birliğin Tesisi

Genel olarak Türkler'in Anadolu'yu fethi Malazgirt Zaferi (1071) ile başlatılır. Fuat Köprülü'nün de işaret ettiği üzere Malazgirt zaferini takip eden ilk yüz senede Türkler Anadolu'yu askerî bakımdan fethetmekle meşgul idi. Bu dönemde Anadolu'da siyasî bir belirsizlik hüküm sürmüştür. Bir yandan Selçuklu Devleti ile Anadolu'da kurulan diğer Türk Beylikleri arasındaki mücadeleler, bir yandan da Anadolu topraklarını çiğneyip geçen haçlı dalgaları bu topraklarda siyasî istikrarın sağlanmasını hem zorlaştırmış, hem uzatmıştır. Selçuklular zamanında Anadolu'da siyasî birlik ve istikrar ancak

II. Kılıç Arslan'ın saltanatının son yıllarında sağlanmıştır. Bu istikrarın sağlanmasıyla birlikte Anadolu'da yoğun bir ilmî fikrî kültürel ve ticarî faaliyetler başlanmıştır. Gene bu istikrarla birlikte Anadolu'da sosyal kültürel ve sınâi nitelikli halk örgütlenmeleri görülmektedir.

Anadolu'ya Oğuzlarla birlikte İranlılar da gelmişlerdi. İranlılar daha çok tâcir, ilim adamı, meşayih ve müridler olarak Anadolu'ya gelmişler ve daha çok şehirlerde yerleşmeyi tercih etmişlerdi. Türkmen halklar ise, daha çok göçebe topluluklar halinde idiler ve fethedilen topraklara göçüyor ve kırsal bölgelere yerleşmeyi tercih ediyorlardı. Böylece Anadolu pek çok farklı kültürlerin birbiriyle tanıştığı ve etkilendiği bir muhit olmuştu. Yerli Hıristiyan Rum ve Ermeni halk kahir ekseriyeti Müslüman olan milletlerle yüz yüze gelmiş ve iç içe yaşamak durumunda olmuşlardır. Şüphesiz Anadolu'da farklı dinlere ve ırklara mensup insanlar, zümreler bulunuyordu. Fakat ekseriyet itibariyle İslam Hıristiyan kültürünün etkileşmesi ön plândaydı. Bu iki dine mensup insanların karşılıklı kültürel etkileşmeleri daima islamiyet lehine bir gelişme göstererek Anadolu'nun İslamlaşması gerçekleşmiştir. Tabii kültürel faaliyetler içinde Türklerin ön plânda bulunmaları, Türk nüfusunun göçlerle sürekli artış göstermesi siyasî otoritenin Müslüman Türklerde olması Anadolu'nun İslamlaşması yanında Türkleşmesi sonucunu da doğurmuştur.

II. Kılıç Arslan uzun mücadelelerden sonra Danişmendoğulları Devleti'ni ortadan kaldırarak Anadolu'da siyasî birliği sağladığı halde ülkesini 11 oğlu arasında paylaştırarak bu siyasî birliği kendi eliyle dağıtmıştır. O, her oğlunu bir yöreye Melik statüsü ile tayin etmişti. Kendisini de Sultan olarak merkeze alıp bu Meliklerin üstünde siyasî otorite kurmayı düşünmüştür. Ancak kendisinden sora ülkesinin birliğinin devamını sağlayacak düzenlemeyi belirleyememiş veya düşündüğünü uygulamaya koyamamıştır. Bu yüzden o daha hayatta iken her biri bir yörede Melik olan oğulları Selçuklu tahtını ele geçirmek ve Sultan olmak için birbirleriyle mücadeleye tutuştular. II. Kılıç Arslan'ın ölümünden sonra da devam eden bu mücadelede Malatya'daki kültürel fikrî çevrede yetişen ve eğitim gören I. Gıyaseddin Keyhüsrev ile Tokat ve Amasya çevresindeki kültürel ve fikrî ortamda yetişen ve Tokat Meliki olan Rükneddin ile Tokat ve Amasya çevresindeki kültürel ve fikrî ortamda yetişen ve Tokat Meliki olan Rükneddin Süleyman Şah ön plâna çıktıkları görülür. Bunun sebebi şudur:

Selçuklular zamanında Tokat ve Malatya çevresinde birbirinden farklı ve birbiriyle zıtlaşan ve rekabet halinde bulunan iki ayrı fikrî ve kültürel çevre

teşekkül etmiştir. Tokat Amasya, Niksar çevresinde Danişmendoğulları'ndan tevarüs eden Türk millî kültürüne dayalı bir kültürel çevre, Alplık ve Gazilik ülküsünden kaynaklanan siyasî bir yapılanma meydana gelmiştir. Buna karşılık Malatya ve yakın çevresinde ise İran millî kültürüne dayalı bir kültürel yapılanma teşekkül etmiştir. O dönemde birbiriyle siyasî rekabet halinde bulunan bu iki farklı kültürel çevrede farklı siyasî güç odakları oluşmuştur. Bu iki farklı siyasî zihniyet arasındaki rekabet ve zıtlaşma Anadolu Selçukluları tarihi boyunca devam etmiş, pek çok sosyal ve siyasî olayların meydana gelmesine ve hatta devletin yıkılışının en önemli sebebi olmuştur.

Tokat ve Malatya Danişmendoğulları zamanında bu kültürel özellikleriyle iki önemli ilim ve fikir merkezi haline gelmiştir. Bu durum iki beldenin Selçuklular zamanında da Şehzadelerin tahsil ve eğitim merkezi olarak belirlenmesine sebep olmuştur. Böyle olunca da bu iki kültürel çevre zaman zaman kendi beldelerinin Şehzadelerini iktidara getirme gayreti içinde olmuşlar ve bu yönde faaliyetlerde bulunmuşlardı. Bu da Şehzadeler arasında sık sık taht mücadelelerinin baş göstermesine ve Sultanlara suikast düzenleme olaylarının yaşanmasına sebep olmuştur.

Bu devirde devlet hizmetinde bulunan beyler ve emirler da ya bu iki zihniyetten birine mensup veya birini tercih etme durumunda olmuşlardır. Genel olarak Malatya çevresindeki zihniyetin iktidarlar üzerindeki ilmî, kültürle ve siyasî ağırlığının daha müessir ve yönlendirici olduğu görülmektedir. Bu iki siyasî zihniyet mensubu yöneticiler ve fikir adamları bu günkü siyasî partilere benzer bir faaliyet içinde bulunmuşlardı. O dönemde Anadolu'da bulunan dinî ve sosyal nitelikli kuruluşlar (tarikatlar ve sınaî ve sosyal kuruluşlar) da bu siyasî zihniyetlerden birine destek olmuşlar ve destekledikleri zihniyetin halk içindeki siyasî tabanının oluşması yönünde faaliyet göstermişlerdir. Bu konuyu ayrı bir makalede örnekler göstererek geniş olarak ele alıp yayınlamış olduğumuzdan[1] burada kısa kesiyor ve esas konuya dönüyoruz.

II. Kılıç Arslan'ın ölümünden sonra yukarıda sözünü ettiğimiz iki Şehzade arasındaki taht mücadelesi Harput ve Malatya'da eğitim gören I. Gıyaseddin Keyhüsrev ile Tokat ve çevresindeki Türkmen muhitin Meliki olan Rükneddin Süleyman Şah arasında baş göstermesi işte bu iki kültürel çevrede odaklaşan iki farklı siyasî iradenin ön plâna çıkmasından kaynaklanmıştır.

Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyaseddin Keyhüsrev 1192 yılında babası II. Kılıç Arslan'ın desteği ile tahta geçmişti. Fakat bir müddet sonra Tokat Meliki

olan kardeşi Süleyman Şah kendisine karşı ayaklanmış ve onu Konya'da muhasara altına almıştı. Sonuçta I. Gıyaseddin Keyhüsrev 1196'da Konya'yı ve Anadolu'yu terk etmeye mecbur kalmıştır. Keyhüsrev şehzadeliği döneminde bir süre Uluborlu Melikliği'nde bulunmuştur. Burada bir çevresi ve destekçileri vardı. Bu yüzden Süleyman Şah onu Anadolu'yu terke mecbur ederken batıya yani dayılarının bulunduğu Bizans'a ya da Uluborlu yönünde gitmesine müsaade etmemiş olmalıdır. Tahtını kaybeden Keyhüsrev önce Halep'e Selahaddin Eyyübî'nin oğlu el Melikü'z-zahir'in yanına gitmiştir. Oradan Diyarbekir, Ahlat ve Harput'a gitmiş, güney ve doğu Anadolu'daki devletlerden umduğu destek ve yardımı bulamayınca Trabzon'a gelmiştir. Trabzon Komnenoslar Hanedanı'nın yardımı ile deniz yoluyla İstanbul'a, giderek dayılarına sığınmıştır. Sekiz yıl sürgün hayatı yaşayan. Gıyaseddin Keyhüsrev burada iken Anadolu Selçukluları Delveti'nin Bizans'a sınırı olan uç bölgelerdeki hudut muhafızları konumundaki Türkmen beğlerle irtibat kurmuş ve onlardan, kaybettiği tahtını tekrar ele geçirmek hususunda destek sözü almıştır. Bu Türkmen beğler uygun bir zamanda onu Anadolu'ya davet etmişlerdir.

Kayınpederi olan Komnenoslar sülalesinden Manuel Mavrazemos'u da yanına alan Gıyaseddin Keyhüsrev onun çok büyük destek ve yardımlarına nail olarak İzmit, Kütahya üzerinden Uluborlu'ya gelmiştir. Onun bu güzergâhı takip ederek Anadolu'ya intikali tamamen Manuel Mavrazemos'un yardım ve çabalarıyla gerçekleşmiştir. Uç Türkmenlerinden ve Mavrazemozus'un Bizanslı askerlerinden müteşekkil bir ordu ile Uluborlu'dan Konya üzerine yürümüştür. Büyük güçlüklerden sonra nihayet 1204 yılı başlarında tekrar tahtına kavuşmuş, tahtan indirdiği yeğeni Süleyman-Şah'ın oğlu III. İzzeddin Kılıç Arslan'ı tutuklamış bilahare de onu boğdurmuştur.

Anadolu Selçuklularında Devletin Yeniden Yapılanması

I. Giyaseddin Keyhüsrev'in tahtı ele geçirmesinin ardından devlet yapısında ve yönetimde yeni bir yapılanmaya girdiği görülmektedir. O bunu yapmak suretiyle devlete kalıcı bir düzen vermiş olacağını ve bu yolla Anadolu'da bulunan farklı etnik ve dinî zümreler arasında barış ve güven ortamı yaratmış olacağını düşünüyordu. Bu yolla güçlü, toplayıcı ve birleştirici büyük bir devlet modelini gerçekleştirmeyi plânlıyordu. Böylece Anadolu Selçuklularında yeni bir devlet anlayışı ve yeni bir mutlu toplum inşa etmesi düşüncesi doğmuştur. Bunu Türk Cihan Hakimiyeti Ülküsü'nün yeni bir uygulama biçiminin gündeme getirilmesi olarak düşünebiliriz.

I. Gıyaseddin Keyhüsrev bu amacını gerçekleştirmek için ilk iş olarak yeniden tahtı ele geçirmekte Komnenos Manuel Mavrazemos'dan çok büyük yardım ve destek gördüğü için ikinci defa iktidara gelişinin hemen ardından Emir Mavrazemos'u Melik ünvanıyle Uç bölgesine göndermiştir. Uluborlu, Denizli ve Honas'ı ona vermiştir. Böylece Anadolu'da ilk olarak yöneticisi Hıristiyan olan Selçuklu Devleti'ne bağlı bir Meliklik kurulmuştur. Kendisi ve oğlu İoannes Hıristiyan olarak bu görevlerini sürdürdüler. Fakat torunu olan Denizlili Mehmed el-Mevrazemî Müslüman olmuş ve Uc Beği olarak görevine devam etmiştir.[2]

I. Gıyaseddin büyük oğlu İzzeddin Keykavus'u yukarda bahsedildiği üzere İran kültürünün merkezi durumunda olan Malatya'ya Melik olarak Güneydoğu Anadolu'nun yönetimini de ona vermiş oluyordu. Diğer oğlu Alâeddin Keykubâd'ı da Tokat'a gene Melik olarak gönderdi. Türkmenler'in yoğun olduğu ve Danişmend İli diye anılan Kuzey Anadolu'nun idaresini de bu oğluna vermiştir. Kendisi de büyük Sultan olarak başkent Konya'dan bütün bu Melikliklere vaz'iyyet ediyordu. Böylece I. Gıyaseddin Keyhüsrev Afrasyab'ın soyunda gelen bir hakan olarak Turanî kavimlerin büyük hakanı, destanî İran şahlarının unvanı olan Keyhüsrev unvanını kullanarak eski İran şahlarının devamı olduğunu ve nihayet Diyar-ı Rum'da Kayser-i Rum'un yerine kaim bir Kayser olduğunu, Anadolu'daki dinî ve etnik zümrelere empoze ve onların hamasî duygularını tatmin etmeyi düşünmüştür.

Nitekim o dönemde Anadolu'da yaşayan Türkmen asıllı Şeyh Evhadüddin Hâmid el–Kirmanî, Gıyaseddin Keyhüsrev'e hitaben yazdığı bir rubaide şöyle demektedir:

قیصر که زمین بپای حشمت فرسود
قصرش به بلندی ز فلك برتر بود
ای کیخسرو که جاش داری بنگر
کوقصر کجا قیصر گویی که نبود

"Kayzer'in ayağının altında yer eskimekteydi. Köşkü gökyüzüne yükselmişti. Ey Keyhüsrev onun yerini almış durumdasın. Söyle o köşk nerede? Kayser ise sanki hiç yaşamadı."[3]

O halde I. Gıyaseddin, oğulları ve ahfadının Keyhüsrev, Keykavus, Keykubâd, Keyferidün gibi destanî İran Şahlarının unvanlarını kullanma-

ları İran kültürüne duyulan hayranlıktan çok politik bir amacı bulunduğu göz ardı edilmemelidir. I. Gıyaseddin Keyhüsrev bütün bu dinî ve etnik zümreleri kendi siyasî otoritesi altında toplayarak ve kendini merkeze alarak Aandolu'da istikrar ve barış ortamı yaratmaya çalışmıştır. Böylece bu yeni devlet felsefesinin ve siyasî anlayış ve düşünüş biçiminin yapılanmasına yönelik bir çalışma yürütülmüştür. Nitekim bundan sonradır ki bu dönemde Anadolu'da Selçuklu Devleti hizmetinde çok sayıda Rum ve Ermeni kökenli kontlar İran ve Türkmen kökenli emirler görülmektedir. I. Giyaseddin Keyhüsrev, bu düzenlemeleri gerçekleştirdikten sonra bu emir ve kontların desteği ile Antalya'yı ve Samsun'u fethederek devletin sınırlarını Akdeniz ve Karadenize ulaştırmıştır. Bundan sonra ki Anadolu Selçukluları sultanları "Sultanü'l-Arabî ve'l-Acem" (Arap ve Acem halkların sultanı) unvanlarına, "Sultanü'l-bahreyn" (İki denizin sultanı) unvanını da katmışlardı. Ondan sonra gelen Selçuklu sultanları da bu unvanı kullanacaklardır.

Gıyaseddin ikinci defa iktidara gelince hocası Malatyalı Şeyh Mecdeddin İshak'ı cülûsunun 34. Abbesî Halifesi en-Nasır li–Dinillah'a bildirmek üzere diplomat olarak Bağdad'a göndermiştir. Bu dönemde Abbasî Halifesi bütün İslâm dünyasının ruhanî lideri olarak "Fütuvvet Teşkilâtı" diye anılan bir örgüt kurmuş İslâm dünyasındaki bütün şeyh ve müritlerin ve devlet adamlarını bu örgüte üye olmaya çağırmıştı. O bu örgüt vasıtası ile hilâfet otoritesini bütün İslâm alemine kabul ettirmeye çalışıyordu. Mecdeddin İshak Bağdad'da halife ile görüştükten sonra o yıl hacca da gitmiş, hac dönüşü gene Bağdad üzerinden Anadolu'ya dönerken Fütuvvet Teşkilâtı'nın üyeleri olan çak sayıda şeyh, ilim ve fikir adamı zevatı Anadolu'ya celbetmiştir. Bunlar arasında ünlü Nağribli sofi Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Şeyh Evhaded-din Hamid el-Kirmanî Ahi Evren diye bilinen Hace Nasireddin Mahmud da bulunmaktadır. Şeyh Mecdeddin İshak'ın bu diplomatik faaliyetleri ile Anadolu Selçuklu Devleti ile Abbasî Halifesi arasında siyasî ve kültürel ilişkiler kurulmuş oluyordu. Bu ilişki ve dayanışma sonunda Selçuklu sultanı Halife'nin kurduğu Fütuvvet Teşkilâtı'na üye olmuş ve bu teşkilâtın üniforması olan şed bağlamış ve şalvar giymiştir. Böylece Sultan I. Giyaseddin Keyhüsrev kutsal bir kişilik kazanmış oluyordu. Anadolu Selçuklu Devleti İslam dünyası ile de kültürel ve siyâsî bağını bu yolla devam ettirmeye çalışmıştır. Bu yeni siyâsi yapılanmanın devrin yazarları üzerinde de etkisini gösterdiği görülmektedir. Meselâ: Ahi Teşkilâtı'nın fikrî mi-

marı olan Ahi Evren Hace Nasıreddin Mahmud 1257 yılının Zi'l-hicce ayında Sultan II. İzzeddin Keykavus'a sunduğu bir siyaset-name olan "Letâif-i hikmet" adlı eserinde sultana: Anadolu'daki Hıristiyan halka karşı iyi davranmasını ve devlet bütçesinden onları da faydalandırmasını tavsiye etmektedir.[4]

Böyle bir siyasî tedbir ve proje ile Danişmendoğulları zamanında Malatya çevresinde mevcut olan İran millî kültürüne dayalı kültürel yapılanmadan neş'et eden siyasî ve kültürel çevre ile Tokat, Sivas, Amasya yöresinde Türk Kültürü ve Türk töresinden kaynaklanan siyasî ve kültürel çevre arasındaki rekabet ve mücadeleye son verme plânlamıştır. Yerli Hıristiyan halklar ile Müslüman halklar arasında da barış ve güven ortamı yaratmaya çalışılmıştır.

Giyaseddin Keyhüsrev'den sonra oğulları da onun bu düzenlemelerine azamî riayet etmişlerdir. I. İzzeddin Keykavus, Sinop'u zaptetmiş ve burada bir tersane inşa ederek Karadeniz'e açılmış, Güneyde Antalya'yı yeniden fethederek şehrin kale ve surlarını tahkim etmiş ve burada da muhkem bir tersane inşa etmiştir. Güneydoğu Anadolu'da da fetihler gerçekleştirerek anadolu'ya açılan ticaret yollarını güvence altına almaya çalışmıştır. Sultan Alaeddin Keykubâd da Hüsameddin Çoban komutasında bir donanmayı Karadeniz'in kuzeyine sevk ederek Kırım ve Deşt-i Kıpçak'ı fethetmiş ve böylece Anadolu Selçuklularında ilk defa deniz aşırı bir ülke fethedilmiştir. Alaeddin Keykubâd güneyde Alanya'yı fethederek şehri yeniden kurmuş, muhkem surlar ve tersaneler inşa etmiştir Alanya yakınlarında inşa ettiği Alara Hanı kitabesinde kendisini "Sultanü'l-Arabi ve'l-Acemî" (Arabın ve Arap olmayanların sultanı) lâkaplarının yanında "Sültanü'r-Rumi ve I- Acemi" Arabın ve Arap olmayanların sultanı) lâkaplarının yanında "Sultanü'r-Rumi ve'l–Ermeni ve'l–Efrenc" (Rum, Ermeni ve Batılı halkların sultanı) lâkapları ile de tavsif etmesi onun babası I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in gerçekleştirmeye çalıştığı politik düşünceyi daha da ileriye götürdüğünü göstermektedir.

II. Gıyaseddin Keyhüsrev, dedesi I. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından belirlenen ve uygulanan bu siyasî anlayışa ve yapılanmaya muhalif bir siyasî tutum içinde olduğu görülmektedir. Bu muhalefetini iktidara geldiği yıl yani 635 (1238) yılında inşa ettiği Eğirdir Hanı'nın kitabesinde göstermektedir. O, bu kitabede kendisini Zü'l-karneyn'in soyundan gelen zamanın Keyhüsrev'i ve zamanın ikinci İskender'i olarak göstermekte ve Türkmen zümreleri

(Havaric) ezen onlara göz açtırmayan bir Hakan olduğunu bildirmektedir. İşte onun bu tutumu Anadolu'daki Ahi ve Türkmenlerin 638 (1240) yılında onun iktidarına karşı isyan etmelerine sebep olmuştur. Bu isyan Türkmen babalar (şeyhler) tarafından çıkarıldığı için "Babaîler İsyanı" diye meşhurdur. Bu sultanın, Türkmen yörelerin meliki iken sultan olan ve saltanatı döneminde Türkmenlerle iyi ilişkiler içinde bulunan babası Alaeddin Keykubâd'a suikast düzenleyerek tahta geçmesinden dolayı Türkmen ve ahi çevrelerin tepkisi ile karşılaştığı için saltanatın ilk yılından itibaren Türkmen halka karşı menfi bir tutum içine girmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bunda İranî çevrelerin de rolünün bulunduğunu da düşünüyorum.

II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in ölümünden sonra üç oğlu saltanata talip konumda olmuşlardı. Bu sultan ölmeden önce en küçük oğlu (7 yaşında) olan II. Alâeddin'i veliaht tayin etmişti. Fakat devlet adamları sultanın bu tavsiyesine uymamışlar, büyük oğlu (12 yaşında) II. İzzeddin Keykavus'u tahta geçirmeyi uygun bulmuşlardı. Bu yıllarda 1243 yılında vuku bulan Kösedağ yenilgisinden beri Anadolu Selçuklu Devleti, Moğollar'a tabi bir devlet konumuna düşmüş bulunuyordu. O sırada Moğol Kaanının tahta geçiş (cülûs) törenine Anadolu'yu temsilen II. Giyaseddin'in ortanca oğlu IV. Rükneddin Kılıç Arslan gönderilmişti. Dönüşünde Moğal Kaanı ona menşur vererek onu Anadolu'nun (Diyar-i Rum) sultanı olarak gönderdi. Bu durum haliyle Anadolu'da ciddi bir krizin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İşte böyle bir durumda ünlü devlet adamı Celâleddin Karatay (Rum kökenlidir) her üç şehzadeyi aynı anda sultan konumuna getirerek bu krizi aşmaya çalıştı. Karatay üç şehzadenin naibi (Naibü's-saltana) olarak onlar adına yapacağı her iş ve uygulamada her üç sultandan onay alarak devleti yönetmiş ve başarılı da olmuştur. Bu devreye üçlü saltanat dönemi diyoruz.

Celâleddin Karatay 1254 yılı Ramazan ayında vefat etmesi ile bu üçlü saltanat devresi sona erdi. II. Alâeddin Keykubâd bu tarihten önce ölmüş olduğu için Taht mücadelesi diğer iki kardeş arasında baş gösterdi. II. İzzeddin Keykavus, IV. Kılıç Arslan'ı bertaraf ederek I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in belirlediği devlet yapısını yeniden ihya etmeye çalışıyordu. Anadolu'da Ahi ve Türkmen çevreler bu yönde ona destek veriyorlardı. Bilge bir kişi olan Kadı İzzeddin'i kendisine vezir edinmişti. Bu amacına ulaşmak için öncelikle Moğolları Anadolu'dan söküp atmak ve onların Selçuklu Devleti'nin iç işlerine müdahalesini önlemek gerekiyordu. Fakat IV. Kılıç Arslan ve destekçileri Moğolların da askeri desteğini yanlarına alarak İzzeddin Keykavus'u

Anadolu'yu terke mecbur ettiler. Böylece IV. Kılıç Arslan 1259 yılında Moğollar'ın desteği ile iktidara gelmiş oldu.

Bu olaylardan sonra artık Moğollar Anadolu Selçukluları Devleti'nin yönetimini tamamen kontrolleri altına aldılar. Diledikleri şehzadeyi iktidara getiriyor veya tahttan indiriyorlardı. Devletin yüksek kademelerine kendi adamlarını tayin ediyorlardı. Bu yüzden Anadolu'da artık bir Selçuklu Devleti yapısından ve bu yapının uygulanmasına ilişkin Selçuklu Devleti'nin iradesinden söz etmek imkânsızdır.

I. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında ortaya çıkan bu devlet felsefesi ve huzurlu, mutlu toplum inşa etme düşüncesi zamanla Osmanlılara da intikal etmiştir. Şüphesiz bu düşüncenin Osmanlılar'a intikalinde Anadolu'daki tasavvufî zümreler rol oynamışlardı. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda ve devletin yapılanmasında Orta Anadolu orijinli üç dinî ve fikrî akım önemli rol oynamıştır. Bunlar Konya'da Sadreddin-i Konevî'nin (öl. 1274) başlattığı "Ekberiyye" denilen fikir akımı, Ahi Evren Hâce Nasıreddin Mahmud (öl. 1261) önderliğini yaptığı "Ahi ve Bacı Teşkilâtı" ve Hacı Bektaş-ı Veli (öl. 1271) ve halifelerinin kurduğu "Bektaşi Hareketi"dir. Selçuklu Devleti'nin önde gelen ilim ve fikir adamları olan bu üç zatın kurdukları örgütlerin mensupları Selçuklular zamanında mevcut olan yukarıda bahsini ettiğimiz yüksek devlet düşüncesini Osmanlılara intikal ettirmişlerdir. Osmanlılarda bu düşünce çeşitli dinden ve etnik zümrelerden olan teb'a arasında adaleti tevzi etmek suretiyle huzurlu ve güvenli bir toplum yaratma şeklinde kendini göstermektedir. Buna ilave olarak devleti tasavvuftaki "Kutbiyyet Nazariyesi" esasına göre inşa ederek devlete kudsiyet ve ebed-müddet vasfı verilmeye çalışılmıştır. Sultan Yavuz Selim'in Mısır'ı fethetmesinden sonra Osmanlı Sultanları Halife unvanı da alarak devletlerinin kudsiyyetini Halifelik ile de te'yid etmişlerdir.

Bu Siyasetin Toplumsal Etkileri

Anadolu Selçuklularında sözünü ettiğimiz yapılanmanın gerçekleşmesinden sonra Anadolu'da sosyal, kültürel, siyasî ve ticarî alanlarda büyük gelişmelere vesile olduğu görülmektedir. Huzurlu ve güvenli bir toplumun yaratılması öncelikle ticarî alanda büyük gelişmelerin gerçekleşmesini sağlamıştır. Bu da haliyle Anadolu'da sosyal refahın bilimsel çalışmaların ve kültürel faaliyetlerin gelişmesine yol açmıştır.

Bilinen bir husustur ki, Selçuklular zamanında yaz aylarında (ağustos-

eylül) Orta Anadolu'da Kayseri şehrinde milletler arası panayır yeri kurulurdu. Yabancıların katılmalarından dolayı bu pazara "Yabanlu Pazarı" deniliyordu. Her sene kurulan bu panayıra İran, Irak, Suriye, Mısır, Kafkasya ve Deşt-i Kıpçak'tan tacirler geliyorlar, getirdikleri malları satıyorlar, ihtiyaç duydukları malları buradan temin edip memleketlerine götürüyorlardı. Mağrib'den, Venedik ve Bizans'tan gelen tacirler burada Doğu malları (halı, kilim, ipek, bez ve bakış eşya gibi.) satın alıyorlardı.[5]

Bu dönemde Anadolu'da yoğun bir ticarî faaliyet mevcut idi. Bu ticarî faaliyetlerin sağlıklı yürümesi ve korunması için Anadolu baştanbaşa kervansaraylar ağı ile örülmüştü. Bu kervansarayların pek çoğu hâlâ ayakta duruyor ve hayranlık uyandırmaktadır. Kervan yolları doğudan ve güneyden birkaç güzergâhtan Anadolu'ya açılmakta ve Kayseri'de birleşmektedir. Kayseri'den de birkaç güzergâhtan Akdeniz ve Karadeniz limanlarına bağlanmaktadır. Zekeriyâ Kazvinî "Diyar-i Rum'un (Anadolu'nun) ağır kış şartlarına rağmen kış mevsimlerinde de bu kervan yolları çalışmaktadır. Bu Kervansarayları çoğunlukla sultanların hanımları ve kızları inşa etmektedir." diyor[6].

O dönemde Anadolu'daki esnaf ve sanatkârların örgütlendikleri görülmektedir. Bunların örgütüne Ahi teşkilâtı (Ahiyân-ı Rum) denmektedir. Bu örgütün kadınlar koluna da Bacı Teşkilâtı (Bacıyân-ı Rum) denmektedir. Bu iki teşkilât da ilk olarak Kayseri'de kurulmuş daha sonraları Anadolu'nun diğer şehirlerinde de örgütlenmişlerdir. I. Gıyaseddin Keyhüsrev, Kayseri'de Ahiler için büyük bir sanayi sitesi inşa etmişti. Otuz iki çeşit esnaf ve sanatkâr burada sanatlarını icra ediyorlardı. Selçuklular zamanında kurulan bu halk örgütleri Osmanlı Devleti'ni kuruluşunda ve yapılanmasında önemli hizmetler ifa etmişler ve Osmanlı tarihi boyunca varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Bu siyasî düşünce Anadolu'daki dinî ve etnik zümreler arasında geniş bir hoşgörü ortamı yaratmayı gerekli kılmıştır. Devlet böyle bir ortam yaratmaya itina göstermiştir. Bu yüzden o dönemde Anadolu her türlü fikrî, dinî, tasavvufî faaliyetlere açık olmuştur. Muhtelif dinî tasavvufî etnik zümreler, Anadolu'yu duygu ve düşüncelerini tasavvufî ve dinî meşreplerini yaymak için uygun bulmuşlar ve uzak ülkelerden Anadolu'ya göçmüşler ve yerleşmişlerdi. Mevlânâ'nın babası Bahâ Veled, Şems-i Tebrizî meşhur sufî Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Evhadeddin Hamid el-Kırmanî, Ebu Çafer Muhammed el-Berzaî Necmeddin-i Daye bunlardan bir kaç örnektir. Selçuklular zamanında Anadolu'dan doğmuş olan dinî ve tasavvufî hareketlerin bir çoğu (Mevlevilik, Bektaşilik) gibi günümüzde de varlıklarını devam ettiriyorlar.

Notlar

1 Bkz., "Selçuklular Zamanında Anadolu'da Bazı Yöreler Arasındaki Kültürel Yapılanmalar ve Siyasî Boyutları", *S.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, I (Konya 1994), s. 79-92; M. Bayram, *Seyh Evhadüddin el-Kirmanî ve Evhadiye Hareketi*, Konya, 1999, Önsöz, VI-IX.

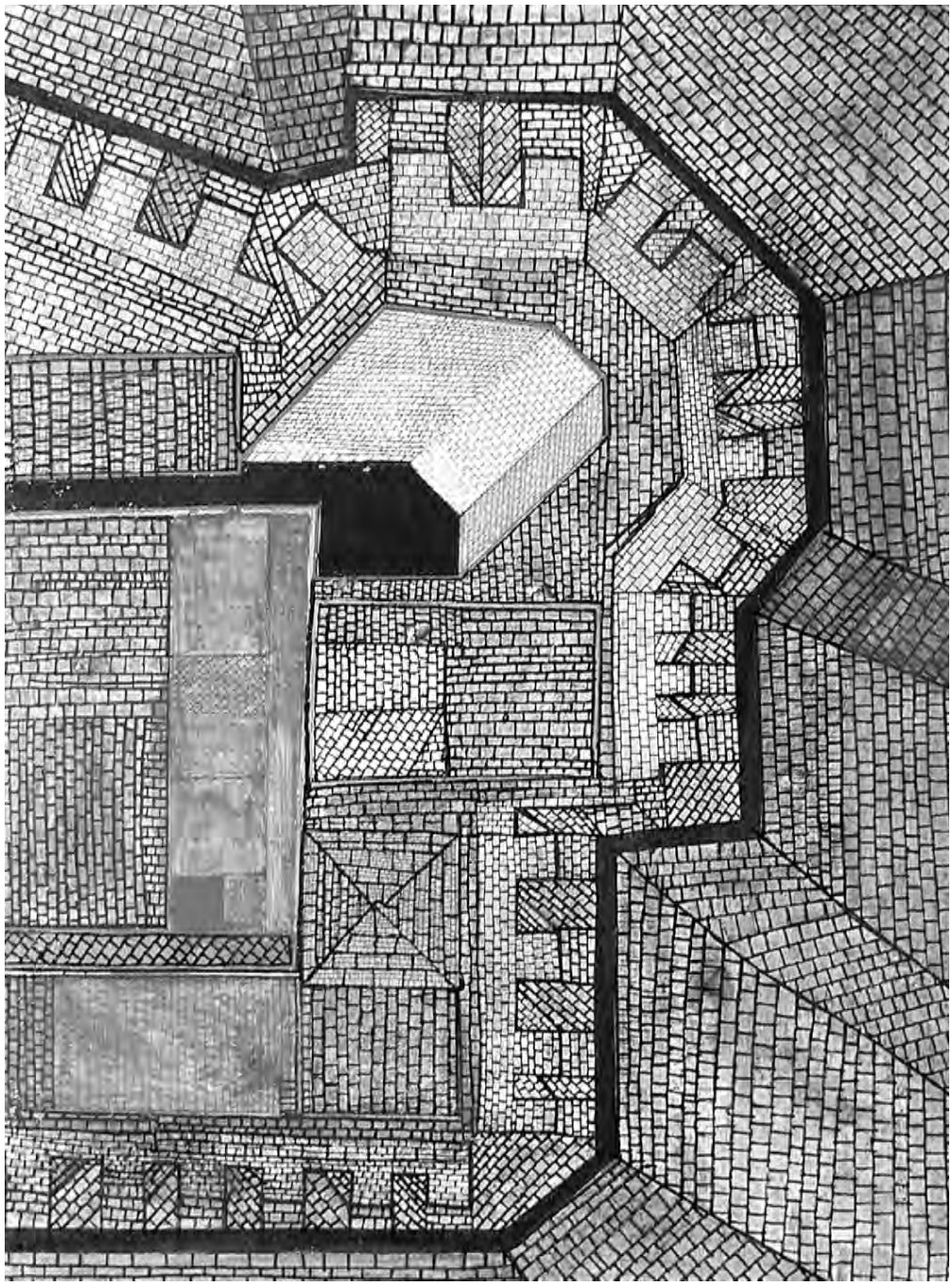
2 Bkz., Aksarayî, *Müsameretü'l-ahbar*, Neşr. O. Turan, ankara 1994, s. 66-70; Bedreddin Aynî, *İkdu'l-cuman*, Neşr. M. M. Emin, Kahire 1407/1987 I, 321-324; Ahmed Eflâkî, *Menakıbü'l-ârifin*, Neşr. T. Yazıcı, I, 485-486; M. Bayram, "Uc Beyi Mehmet Bey Kimdir?" *S. Ü Uluslar Arası Selçuklu Kültür ve Medeniyet iKongresi Tebliğleri*, (Konya ıı-13 2000) Konya, 2001.

3 Bayram, *Evhadiyye Hareketi*, s. 23.

4 *Letâif-i hikmet*, Neşr. G. Yusufî, Tahran 1340, s. 252-253. Bu eserin Kadı Sıraceddin Mahmud el-Urmevî'ye nisbeti kat'iyyen yanlıştır.

5 Bu konuda geniş bilgi için bkz., Faruk Sümer, "Yabanlu Pazarı", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 1985, Sayı: 37.

6 *Asarü'l-Bilâd,* Beyrut 1389/1956, s. 531-532.



Türklerin ve Bizanslıların Ortaçağda Anadolu'da Birliktelikleri (11. ve 12. Yüzyıllar)

NEVRA NECİPOĞLU

Bizans imparatoru II. İoannes Komnenos 1142 tarihinde ordusunun başında Pousgouse (Beyşehir) Gölü'ne, oradaki adaları Türklerin yönetiminden kurtarmak için yürüdüğünde, adaların Hıristiyan ahalisi kentlerinin kapılarını ona açmayı reddettiler. 12. yüzyıl Bizans tarihçisi Kinnamos'a göre, Konya'daki Türk komşularıyla ticarî ilişkiler içinde olan yerel halk, adaları imparatora teslim etmek istemiyorlardı, "çünkü uzun zaman ve alışıklık neticesinde görüşleri bakımından Türklerle birleşmişlerdi."[1] Dönemin bir başka Bizanslı tarihçisi, Niketas Khoniates, aynı olayı anlatırken aşağıdaki gözlemde bulunuyor:

"Bu adalarda Hıristiyan kolonileri oturuyordu; bunlar, yelkenli tekneleri ve hafif kayıkları aracılığıyla Konya Türkleriyle birbirine karışmış, böylece karşılıklı dostluk bağlarını güçlendirmekle kalmamış, aynı zamanda güçlü ticarî ilişkiler sürdürmekteydiler. Romalılara [yani, Bizanslılara] komşularıyla ittifak halinde kendi düşmanları gözüyle bakıyorlardı. İşte, zamanın daha da güçlendirdiği alışkanlık, ırktan ve dinden daha kuvvetlidir." [2]

Anadolu'nun bazı bölgelerinde Türklerin fethinden ve yerleşmesinden sonra kurulan yeni *modus vivendi*'nin [geçici anlaşma, ç.n.] çarpıcı bir örneği olarak Pousgouse Gölü olayı, bu olgunun bazı temel yanlarını ortaya çıkarıyor. Her şeyden önce, yerli Hıristiyan halkla yeni gelen Türkler arasında kurulan komşuluk ilişkilerine, özellikle de ticaret yoluyla oluşmuş olan ve

her iki topluluğun farklı etnik ve dinsel özelliklerini aşan dayanışma bağlarına ışık tutuyor.

11. yüzyılda, Türklerin Anadolu'ya gelmeleri ve yerleşmeleri, Bizans İmparatorluğu yönetiminde uzun yıllardan beri bütünlüğünü korumuş olan bu bölgede politik parçalanmayı hızlandırdı. Birçok Türk kabilesi birbirini izleyen dalgalar halinde yarımadaya sızıp da ayrı ayrı beylikler ya da emirlikler çevresinde örgütlenmeye başlayınca, Anadolu Bizanslılarla Türkler arasında bölündü ve bir savaş alanına dönüştü. Politik ve askerî durum, Bizans İmparatorluğu'nun iç sorunlarıyla, özellikle de zaman zaman çeşitli Türk gruplarıyla uzlaşma kuran Anadolu'nun yerel zengin ve güçlülerinin yürüttüğü merkezî otoriteden bağımsızlaşma mücadelesiyle daha da karmaşık hale geldi. 11. yüzyılın sonunda Birinci Haçlı Seferi zaten karmaşık olan bu çevreye yeni bir öge daha sokmuş oldu, yani Frank Şöval- yeleri, bunlardan bazıları Doğu Anadolu topraklarında kendi devletlerini kurdu. Böyle istikrarsız bir ortam içersinde Bizanslılar ve Türkler birbirle-rine karşı askerî çatışmalara girmekle kalmıyor, aynı zamanda her iki yandan bazı gruplar rakip taraflara karşı ortak eylem içinde güçlerini birleştiriyorlardı.[3] Bu tür uzlaşmalar ne kadar kısa süreli ve gelip geçici olursa olsun, bu ortak askerî girişimler, yerli Hıristiyan ve Türk toplulukları arasında dayanışma bağlarının oluşmasına aracı oluyordu. Bu da, ticarî ilişkiler, karşılıklı evlenmeler, dinsel ve kültürel etkileşmeler gibi başka etmenlerle birleşince, Ortaçağ Anadolusu'nu, sürmekte olan Bizans-Türk savaşlarına karşın, önemli bir birliktelik ve ortak yaşama alanı haline getiriyordu. Bu sürecin başlangıç aşamalarının yaşandığı 11. yüzyılın son bölümü ile 12. yüzyıl, geç Selçuklu ve Osmanlı dönemlerindeki daha iyi bilinen benzer gelişmelerin temellerinin atıldığı oluşma çağlarıdır.[4]

Bu karmaşık ortamın bir ucunda, "öteki" ile birlikte varolma durumunu sürdürmek yerine taraf değiştirmeyi seçen ya da buna zorlanan, hem Türk hem de Bizans uyruklu bazı kişiler ya da gruplar yer almaktaydı. Bizans sarayına kabul edilmiş ve orada önemli yerlere gelmiş birçok Türkün kimliği kaynaklar sayesinde günümüze kadar gelmiştir.[5] Bunlardan bazıları Bizans İmparatorluğu hizmetine savaş esiri olarak girmişti, bazılarıysa gönüllü sığınmacıydı. Birinci gruptan önde gelen bir kişi Çaka Bey'di (Bizans kaynaklarında Tzachas diye geçiyor), Ege'de İzmir'de (Smyrna) kendi emirliğini kurmadan önce kısa bir süre Bizanslıların hizmetinde bulunmuştu. Çaka, Konstantinopolis'e bir savaş esiri olarak getirilmiş ve İmparator III. Nikep-

horos Botaneiates'e (1078-1081) takdim edilmişti, İmparator başka birçok mükâfatın yanında *protonobelissimos* unvanını vermişti ona. Fakat I. Aleksios Komnenos'un (1081-1118) tahta çıkışından sonra Çaka gözden düşmüştü.[6] Çaka'nın gözden düşüşünün nedenini Türk soyunda aramak akla gelebilir, ama başka birçok Türkün I. Aleksios'un sarayında önemli konumlar elde etmiş olduğu da yazılıdır kaynaklarda. Bunlardan biri, Bizans kaynaklarında adı Tatikios diye geçen bir adamdı (Batılı kaynaklar bunun adını değişik şekillerde yazar: Tatic, Tetigus, Titidus, Tatinus, vb.); Bizanslılar arasında ikinci kuşak Türklerdendi. Çaka gibi Tatikios'un babası da I. Aleksios'un babasının yakaladığı bir savaş esiriydi. Baba hakkında bundan daha fazla şey bilinmezken, kaynaklar Tatikios'un kendisinin Bizans sarayında geleceğin imparatoru I. Aleksios ile birlikte büyüdüğünü, yaşlarının birbirine yakın olduğunu söylüyor. Aleksios'un tahta çıkışının ardından Tatikios *megas primikerios* oldu ve adı daha sonra 1094 tarihli bir belgede buna eklenmiş *protoproedros* unvanı ile birlikte geçti. İmparatora o kadar yakındı ki, ikisinin polo oyunlarında eşleştikleri söylenir. I. Aleksios'un kişisel muhafızı ve tanışı olarak Tatikios'un, 1094'te imparatora karşı Nikephoros Diogenes tarafından düzenlenen suikastın bastırılmasında yardımı olmuştu.

Tatikios, zamanının en güvenilir kumandanlarından biriydi. Birçok seferi yönetmesinin yanında (Normanlara karşı, Türk Emiri Ebu'l-Kasım'a karşı, Peçeneklere, Kumanlara karşı), Birinci Haçlı Seferi'nde de etkin bir rol oynamıştı. 1097'de İznik (Nikaea) kuşatmasında vardı, daha sonra da Anadolu üzerine yürüyüşlerinde haçlılara eşlik etti, Türklerin elinden geri alınan Bizans kalelerinin teslim alınmasında imparatorun temsilcisi olarak bulundu. Nihayet, 1099'da Tatikios, Pisalılara karşı çarpışmak üzere imparatorluk donanmasının komutasına getirildi ve bu görevden dolayı kendisine "en şanlı amiral" (*kephale periphanestate*) unvanı verildi. Tatikios saygınlığını ve ününü daha çok askerî başarılarına borçluysa da, Anna Komnene onu ayrıca "zeki bir söylevci ve güçlü bir eylem adamı" olarak da övüyor.[7] Ya Tatikios'un kendisinin ya da sülalesinden birinin bir noktada Bizans imparator ailesinden biriyle evlenmiş olduğu anlaşılıyor, bu da oldukça basit bir kökenden gelen bu Türk ailesinin Komnenosların sarayında ulaştığı şöhreti ve payeyi açıklıyor bize. Örneğin, 12. yüzyılda Mikhail Tatikios isimli biri Komnenosların ve Tatikiosların soyundan olmakla övünüyor, muhtemelen onun kardeşi olan Konstantinos Tatikios ise imparator II. İsaakios Angelos'u (1185-1195) tahttan indirmek için düzenlenen başarısız bir komploya katılıyor.[8]

I. Aleksios'un hükümdarlığı döneminde Bizanslılara katılmış ve askerî görevler elde etmiş daha başka birçok Türke rastlıyoruz. Bunların arasında, bir Türk babanın ve bir Gürcü ananın oğlu olan Siaous isimli kişiyi sayabiliriz.[9] Siaous, 1080'lerin ortasında Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah tarafından Konstantinopolis'e bir elçilik göreviyle gönderilmişti. Ama o görüşmeler sırasında taraf değiştirdi ve imparatora bağlılık nişanesi olarak, bazı Türk komutanlarını, kalelerini Bizanslılara teslim etmeleri için oyuna getirmek üzere sultandan getirdiği bir mektubu kullandı. Daha sonra Hıristiyanlığa dönen Siaous, Ankhialos dükü yapıldı ve bazı mükâfatlar sunuldu kendisine. Bunu izleyen on yılda, Marmara Denizi'nin güneyindeki Apollonias ve Kyzikos kentlerini ele geçiren Elkhanes[10] adlı bir Türk, Bizans güçlerinin baskısına dayanamamış, sonunda teslim olmuştu. En yakın akrabalarını yanına alan Elkhanes, I. Aleksios'a gitmiş, Hıristiyanlığa geçmiş ve birçok mükâfatla ödüllendirilmiştir. Bundan kısa süre sonra, emrindeki adamlardan başkaları da onu örnek almış, Bizans birliklerine katılarak Hıristiyan olmuşlardır.[11]

Ailesi en azından dört ya da beş kuşak Bizans hizmetinde yaşamayı sürdürmüş olan Tatikios dışta tutulursa ve Elkhanes'in en azından bazı yakınlarını yanında getirdiğini bilsek bile, yukarda adı geçen öteki Türk ailelerinden herhangi birinin Bizans'ta varlıklarını sürdürüp sürdürmedikleri bilinmiyor. Fakat bir başka Türk ailesinin Bizans hizmetinde üç kuşak boyunca kariyerini inceleyebileceğimiz yeterli kanıtlar var elimizde. Bu ailenin ilk üyesi Bizans kaynaklarında İoannes Aksoukhos (ya da Aksoukh) olarak geçiyor. Birinci Haçlı Seferi sırasında bir çocuk olarak İznik'te esir alınmış ve haçlı ordusu tarafından I. Aleksios'a hediye olarak sunulmuştu. Tatikios ile I. Aleksios arasındaki yakınlığı çağrıştıran bir biçimde Aksoukhos, imparatorun oğlu İoannes'in oyun arkadaşı ve dostu olarak Bizans sarayında büyümüştü. Oğulun II. İoannes Komnenos (1118-1143) olarak tahta çıkması üzerine Aksoukhos Doğu ve Batının *megas domestikos*'u (başkomutan) olarak atandı, aynı zamanda *sebastos* unvanı verildi kendisine. O kadar saygı duyuluyordu ki, imparator ailesinin üyeleri bile onunla karşılaştıklarında atlarından iniyor, önünde eğiliyorlardı.

Aksoukhos'un şanı ve etkisi askerî konuların çok ötesine uzanıyordu. Örneğin, 1130'ların sonlarında hakkında iftiralar uydurulan bir entelektüel olan Mikhail Italikos lehine imparatorla konuşmuş ve başarılı olmuştu. Gerçekten de, askerî çabalarının yanı başında, Aksoukhos'un felsefe ve teoloji konularına gerçek bir ilgi duyduğu görülüyor. Olasılıkla Bizans sarayındaki

ilk günleri sırasında Hıristiyan olmuş, belki de imparatorun oyun arkadaşı oğluna atfen adı İoannes olarak değiştirilmişti. Erginlik yıllarında onu karmaşık dogmatik sorunlar üzerine araştırmalar yapar buluyoruz, çağdaşı Methone'li (Modon) Nikolaos bu araştırmalara yanıt olarak ona hitaben bir teolojik risale yazmıştır. Aksoukhos, II. İoannes'in hükümranlık süresince hayatta kaldı ve onun oğlu ve seçilmiş varisi I. Manuel Komnenos'un (1143-1180) sorunsuz bir biçimde tahta çıkışını sağladı. Ölümüne kadar I. Manuel'e hükümranlığının erken yıllarında etkin bir biçimde hizmet etti.[12]

İoannes Aksoukhos'un birçok çocuğundan an azından biri, en büyük oğlu Aleksios, I. Manuel'e hizmeti sürdürdü ve *protostrator* (imparatorluk seyislerinin başı ya da başseyis) görevine getirildi. Aleksios Aksoukhos'un rütbesi babasınınkinden aşağı bir rütbe olmasına karşın, imparatorun yeğeni Maria Komnene ile evlenmek gibi üstün bir onur da kazandı. Yabancı topraklardaki birçok elçiliklerde ve diplomatik misyonlarda hizmet verdi. Çok zengindi ve özellikle askerler arasında büyük bir ün sahibiydi, öyle ki, sonunda saraydan birçok kimsenin kıskançlığını uyandırdı bu tanınmışlığı. Rakipleri, sonunda I. Manuel'i Aksoukhos'un bir hain olduğuna inandırınca gözden düştü ve 1167'den sonra yaşamının kalanını keşiş olarak geçirdi. İmparatora karşı büyü ve sihir uyguladığı savlarının yanında ona karşı yapılan asıl suçlamalardan biri, Konya'daki Selçuklu sarayını ziyaretlerinden birinde (yak. 1165), I. Manuel'i tahttan indirme entrikasında II. Kılıç Aslan (1155-1192) ile işbirliği yapmış olduğuydu. Diğer bir söylenti de, başkent surlarının dışındaki bir villasının duvarlarında, Bizans imparatorunun değil de Selçuklu sultanının zaferlerini canlandıran resimler olduğuydu. 1167'de düşmesine neden olan son suçlama ise imparatoru öldürmek için, bu kez Kuman ücretli askerlerinin yardımıyla, bir komplo hazırlamakta olduğuydu.[13]

Bu büyük skandalın ardından Aksoukhos ailesi Komnenos hanedanının sarayındaki politik ve toplumsal konumunu yitirmekle kalmayıp, I. Manuel, Aleksios Aksoukhos'un malının mülkünün büyük bölümünü haczettiği için ekonomik olarak da zorluklar yaşadı, çocukları yoksulluk içinde yetişti. Bununla birlikte, iki oğlundan birinin, anlaşılabilir nedenlerden baba değil de ana tarafının aile adını seçmiş olan İoannes Komnenos'un, Bizans sarayına yeniden kabul edildiği görülüyor, ki bu da büyük olasılıkla Komnenos Hanedanı'ndan sonra gelen Angelos sülalesi zamanında gerçekleşmiş olmalıdır. Takma adı olan "Şişko"nun (*Pachys*) dışında, onun ataları gibi herhangi bir belirgin saray unvanı ya da görevi olup olmadığını bilmiyoruz.

Fakat 1200'de imparator III. Aleksios Angelos'a (1195-1203) düşman bir saray hizbinin hazırladığı bir ayaklanmada imparator ilan edilecek kadar güçlüydü. Komplo başarısızlığa uğradı ve Şişko İoannes Komnenos sonuçta hayatını kaybetti.[14] Ancak, komplo başarısız da olsa olayın tümü son derece anlamlıydı, çünkü bir yüzyıl önce Bizans İmparatorluğu hizmetine girmiş olan bir Türk esirin torunu kendine bir "Bizanslı" gözüyle bakıyor ve başkaları da onu tahtta yasal hak iddiasında bulunacak kadar "Bizanslı" görüyordu. Babasının I. Manuel'e karşı suikast tasarıları savlarının doğruluğu hakkında kaynaklarda bir belirsizlik olsa bile, Şişko İoannes'in III. Aleksios'a karşı düzenlenen komploda oynadığı rol konusunda hiçbir kuşkumuz yok. Adı tarihe gasıp bir kişi olarak geçmiş olsa da, Şişko İoannes'in, Angelosların yönetimine karşı hoşnutsuzluğun yükseldiği bir zamanda, kendini meşru imparator olarak ileri sürmüş olduğu düşünülebilir; en azından bazı kimseler onu bir önceki hanedan ile akrabalık bağları nedeniyle (kendisi II. İoannes Komnenos'un büyük torunu idi) meşru imparator olarak görmüş olmalıdırlar. Bu bağlamda, Angelos Hanedanı'nın kurucusu İmparator II. İsaakios'a karşı daha önce sözünü ettiğimiz Konstantinos (Komnenos) Tatikios komplosunun, dikkate değer benzer koşullar altında ortaya çıktığını belirtmekte yarar vardır.[15] Fakat, bu hareketleri değerlendirirken, Komnenosları ve Angelosları destekleyenler arasındaki hanedan rekabetinin yanı sıra, göz önünde tutulması gereken bir başka etmen, imparatorluk sarayında, özellikle de I. Manuel Komnenos zamanından beri tanık olunan aşırı Latin yanlısı tutumdur. Bu duruma tepki duyan bazı çevrelerin, Türk kökenli bazı kişilere destek vererek bu eğilimi dengelemeye çalışmış oldukları kuvvetli bir ihtimaldir.[16]

Daha önce de söylendiği gibi, Bizans ve Türk sarayları arasındaki trafik tek yönlü değildi. Türklerin Bizans yönetici seçkin tabakasıyla bütünleşmesiyle ilgili bilgileri tamamlayan, aynı şekilde, özellikle de Türklerin konumları 12. yüzyıldan sonra Anadolu'da daha da sağlamlaştıkça, Türklere sığınmaya çalışan, sultanlara ya da emirlere hizmet sunan Bizanslılarla ilgili pek çok kanıt vardır.[17] İmparator II. İoannes'in erkek kardeşi *sebastokrato* İsaakios Komnenos'un durumu oldukça öğreticidir. İsaakios Komnenos, tahtı kardeşinden almak için yaptığı başarısız girişimden sonra 1130-1138 yıllarını çeşitli doğu saraylarını ziyaretle geçirdi, bunların arasında Danişmendlilerin yöneticisi Gazi Gümüştekin'in ve II. İoannes'e karşı destek toplamaya çalıştığı Selçuklu sultanı I. Mesud'un (1116-1155) sarayları da vardı. Bütün çabaları boşa çıktığında *sebastokrator* kardeşiyle barıştı ve Bizans'a dön-

dü.[18] Kısa süre sonra, 1140'ta, yolculuklarında ona eşlik etmiş olan büyük oğlu İoannes Komnenos, Neokaisareia (Niksar) yakınında bir savaşta kritik bir anda Selçuklular tarafına geçti. İoannes Komnenos bundan sonra Selçuklular arasında kaldı, Müslüman oldu ve sonunda Sultan Mesud'un kızıyla evlendi.[19] I. Manuel'in hükümranlığı süresince, imparator ailesinin bu karşıt kolu, daha önce olduğu gibi Türklerden yardım arayarak Konstantinopolis tahtı için bir sorun olmaya devam etti. 1153-1154'te *sebastokrator* İsaakios'ın öteki oğlu, geleceğin imparatoru I. Andronikos Komnenos, I. Manuel'e suikast hazırladı ve Selçuklu sultanını kendi yanına kazanmaya çalıştı. Babası ve kardeşi gibi Andronikos Komnenos da uzun yıllar (1163-1178) sürgünde yaşadı. Bir ara Erzurum yöneticisi Saltuk bin Ali ile anlaştı, onun rızasıyla Kuzeydoğu Anadolu'da Khaldeia bölgesi yakınında kendisi için bağımsız bir toprak ayırdı. Bizans topraklarına karşı ayaklanmaları buradan yönetti ve yağmalarının ve aldığı esirlerin bir bölümünü Türklere devretti, Bizans Kilisesi bu yüzden aforoz etti onu. Bütün bunlara karşın Andronikos Komnenos sonunda 1183'te Bizans tahtına çıktı, 1185 yılına kadar süren egemenliğinin en belirgin özelliği, kendinden öncekilerin batı-yandaşı politikalarını tam tersine doğu-yandaşlığına çevirmesi idi.[20]

Bizans imparatorluk ailesinin bazı üyelerini Türklere başvurmaya götürmüş olan hanedan kavgalarına ek olarak, Komnenos ve Angelos dönemlerine damgasını vurmuş olan ademi merkezileşme süreci, Anadolu'daki bazı yerel Hıristiyan nüfuzlularını, Konstantinopolis'le ilişkileri gevşetme arayışı içinde yüzlerini Türk komşularına dönmeye götürdü. Örneğin, 1188-89'da Philadelphia'da (Alaşehir) başarısız bir ayaklanma yürütmüş olan Bizans generali Theodoros Mankaphas, Selçuklu sultanı I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in (1192-1196, 1204-1211) sarayına kaçtı. Sultan kendi askerlerini Mankaphas'ın emrine vermeyi reddetti, ama Selçuklu nüfusu arasından Türkleri askere alma izni verdi ona, böylece Bizanslı general başkaldırısını sürdürdü.[21]

Aynı şekilde, özellikle Pontos bölgesinde arazileri olan önde gelen bir toprak sahibi Bizanslı ailenin üyeleri birçok Gavras'ın, Selçuklularla yakın ilişkiler içinde olduğu ve onlardan birçoğunun Selçuklu sultanlarına hizmet ettiği bilinmektedir.[22] Bunlardan biri, 12. yüzyılın ilk yarısında emir (satrap) unvanını kazanmıştır. İlk adını anmayan Kinnamos, "onun doğuştan Romalılarla [yani Bizanslılarla] akraba olduğunu, fakat Türkler arasında bakılıp büyütüldüğü için onlar arasında şans eseri bir emirlik kazandığını" haber veriyor bize. Bizanslılara karşı Selçuklu kuvvetleriyle yan yana dövüşür-

ken, 1146'da hayatını kaybetti.[23] İlk adını yine bilmediğimiz bir başka Gavras, Myriokephalon savaşından (1176) hemen önce kritik barış görüşmeleri sırasında II. Kılıç Arslan'ın I. Manuel'e gönderdiği elçiler arasında hizmet etti. Hem Kinnamos hem de Niketas Khoniates onun Kılıç Arslan'ın en güçlü ve en saygın adamlarından biri olduğunu söylüyor.[24] Aynı sultanın sarayında İhtiyareddin Hasan bin Gavras adında bir *hajib* (protokol görevlisi) vardı, aynı aileden Müslümanlığa geçmişti ve büyük bir olasılıkla ya daha önce adı geçen kişi ya da onun oğlu idi.[25] Ayrıca *Selçukname*'ye göre 1192'de II. Kılıç Arslan'ı ve oğlu Keyhüsrev'i zehirlemekle suçlanmış olan bir Gavras, daha önce adı geçen kişilerden biri (ya da aslında ayni kişi idiyseler, her ikisi) olabilir.[26] Son olarak, II. Kılıç Arslan'ın hükümdarlığı süresince Selçuklu sarayı ile yakın bağlar kurmuş olan Gavras ailesinin üye listesine Konstantinos Gavras da eklenmelidir; bu, I. Manuel'in 1162-1163'te sultana gönderdiği ve imparatora ihanet ettiği söylenen elçiydi.[27]

Bizans ordusunda Türklerin, buna karşılık Anadolu Selçuklu ordusunda Yunanlıların varlığından bundan önceki sayfalarda söz edilmişti. Bizans kaynakları, Bizanslılar tarafından kullanılan Türklerin çoğunlukla paralı asker, seyrek olarak da esir olduğunu ileri sürüyor.[28] Bizans ordusunda Türk paralı askerlerin yaygın biçimde kullanılışı, Malazgirt Savaşı'nda yenildikten sonra İoannes Doukas'a karşı iç savaşta askerî yardım için Türklere başvurmuş olan imparator IV. Romanos Diogenes (1068-1071) tarafından 11. yüzyılın sonunda başlatılmış bir politika idi. Daha geniş bir bakış açısından, Türk ve başka yabancı askerlerin kullanılması o dönemde Bizans askerî sisteminin genel parçalanmasının zorladığı bir şeydi ve ondan sonra sürekli bir politika olarak kaldı.[29] Buna benzer şekilde, Selçuklular da Anadolu Hıristiyanlarını kendi ordularına asker olarak alıyorlardı. Bununla birlikte, yabancı ögelerin büyük ölçüde paralı askerlerden oluştuğu Bizans ordusunun aksine, Türk ordusu içindekiler öncelikle esirlerden meydana geliyordu. Bu fark, İslamın *gulam* kurumunu kabul etmiş olmalarından geliyordu, bu kurum yoluyla din değiştiren esirler orduya ve saraya alınıyorlardı.[30]

Her iki ordu da karışık etnik kökenlerden gelen askerleri, yarısı Yunan, yarısı Türk, bir arada tutuyordu (Bizans kaynaklarında bunlara *mixobarbaroi* deniyor). Anna Komnene Türk ordusundaki çeşitli *mixobarbaros*'lardan söz eder. Onun dediğine göre, bunlar iki dilli idi, bazıları Bizanslı hasımlarıyla Yunanca alay ederken, ötekiler tehlikeli bir Bizans saldırısında Yunanca dua ederken görülürlerdi. Aralarında bazıları Türk komutanlarına sadık değiller-

di ve Bizanslıları Türk savaş taktiklerinden haberdar ederek onlara ihanet ederlerdi.[31] Anna Komnene Bizans ordusundaki *mixobarbaros*'lardan da söz ediyor: anlattığına göre, onlardan biri rüşvet vererek İznik'teki Türkleri Birinci Haçlı Seferi sırasında kenti Bizanslılara teslim etmeye razı etmeye çalışırken Türkçe bilgisini kullanmıştı.[32] Buna benzer şekilde, Birinci Haçlı Seferine dair Frank tarih kayıtları, I. Aleksios'un ordusunda *Turcopoli* denilen (Yunanca *Tourkopouloi;* sözcük anlamı, "Türk oğlu") grupların varlığından söz ediyor. Aguilers'li Raymond bunları "ya Türkler arasında yetişmiş ya da bir Hıristiyan anne ile bir Türk babanın çocukları olan" usta okçular olarak tanımlıyor. Aachen'li Albert de bunlardan "bir Türk baba ile bir Yunan anneden doğmuş, yalnızca ismen Hıristiyan oldukları söylenen ama yapıp ettikleriyle öyle olmayan inançsız *Turcopoli* ırkından gelenler" diye söz ediyor.[33]

Mixobarbaroi ve *Tourkopouloi*'ye yapılan göndermeler, I. Aleksios Komnenos'un (1081-1118) hükümranlığı süresince Anadolu'da Türkler ve Yunanlılar arasında gerçekleşen evlilikler için nispeten erken bir tarih vermesi bakımından oldukça anlamlıdır. Ancak, bu erken tarih bir yana, topluluklar arası evlenmelere ya da karışık soylu çocuklara şaşırmamamız gerekir, çünkü Türklerin Anadolu'yu fetih ve işgal etmelerinin hemen ardından yerli Bizans nüfusunun yerine Türk nüfusu konması gibi bir sonuç doğmadı.[34] Buna dayanarak, savaşta ve barışta devamlı temas halinde olan komşu Yunanlılar ve Türkler arasında topluluklar arası evlenme alışılmamış bir şey değildi.

Ayrıca, iki topluluk uzak komşular olarak birlikte yaşamakla kalmıyor, bazan aynı kent ve kırsalı paylaşıyordu. Hem Bizans hem Türk yetkililerin karşıt kamplardan esirleri kendi bölgelerine yerleştirdiklerine değgin kanıtlar bulunmaktadır. Örneğin, I. Aleksios'un, bir Batı Anadolu seferinde (yak. 1098) esir edilen yaklaşık 2.000 Türk Ege adalarına yerleştirilmiştir.[35] Türk tarafında ise, 1137'de Adana'yı ele geçirmiş olan I. Mesud, bu kentin, Hıristiyan piskoposu da dahil olmak üzere, tüm nüfusunu Melitene'ye (Malatya) nakletmiştir.[36] Danişmend emiri Yağıbasan aynı şekilde 1155-1156'da Lykandos ve Elbistan'dan 70.000 Hıristiyan esiri Sebastia (Sivas) ve Kappadokia'daki kendi topraklarına yerleştirmiştir.[37] Fakat en ilginç durum I. Keyhüsrev'inki: Karia ve Tantalos'tan yaklaşık 5.000 esiri 1197'de Akşehir (Philomelion) çevresindeki köylere yerleştirmiştir. Selçuklu sultanı onlara toprak, tohum, tarım araçları vermiş, aynı zamanda beş yıl vergiden bağışık tutmuştur. Bu beş yılın bitiminde, Bizans devletine ödedikleri miktarı aşmayacağı garanti edilen bir vergi ödeyeceklerdi. Kısa zamanda, sultanın liberal

vergi politikasını duyan öteki Bizans uyrukları da gönüllü olarak Akşehir'e göç ettiler.[38]

Türk toplulukların Bizans bölgelerine gönüllü yerleşme olayları da belgelerde mevcuttur. Bu, özellikle Bizanslıların Türklerden geri aldıkları bölgelerde karşılaştığımız bir olaydır. Örneğin, II. İoannes, 1135-1136'da Gangra'yı (Çankırı) Danişmendlilerden geri alınca, oradaki Türklerden bir bölümü, kendilerine hiçbir zarar verilmeden oradan ayrılma hakları sunulduğu halde, yerlerinde kalmayı seçti ve Bizans yetkililerine teslim oldular.[39] Aynı şekilde, 1211'de, Bizans Philadelphia'sı (Alaşehir) içindeki bir Türk kolonisinin varlığı, İbn Bibi'nin tanıklığından çıkarılmaktadır: İbn Bibi, bölgede yapılan bir savaşta ölen Sultan I. Keyhüsrev'in geçici olarak kentin Müslüman mezarlığına defnedildiğini bildiriyor. Bu koloninin nasıl ve ne zaman kurulduğuna değgin hiçbir bilgimiz olmamasına karşın, Philadelphia'nın I. Aleksios'un hükümranlığı sırasında Gangra'nın durumuna benzer koşullarda Türklerden geri alındığı günlerde olabilir. Ya da, Türk kolonisinin kuruluşunun Bizans'a başkaldıran Theodoros Mankaphas ile bir bağlantısı olabilir; Mankaphas, bağımsızlık hareketinde Türk kuvvetlerinden yardım almış ve 13. yüzyılın ilk yıllarında Philadelphia'yı kontrolü altında tutmuştu.[40]

Yukarda sunulan kanıtlardan ortaya çıkan bir nokta, Bizanslıların Türk kolonilerini kullanışıyla karşılaştırıldığında, Türklerin, Anadolu'daki kent ve köylerdeki kolonileşmede yerli Hıristiyan nüfusu daha yaygın olarak kullanmış olmalarıdır. Belki de bu, 11. yüzyılda ve 12. yüzyıla girerken Türk nüfusunun, yeni ele geçirilen ve yerli halkı tarafından terk edilen bölgeleri dolduracak sayıda olmamasındandır. Özetle, Türk yöneticilerinin yerli Hıristiyanlara sıklıkla uyguladığı zorla yerleştirme politikası, o zamanki demografik durumun bir gereği idi. Bundan başka, bu politika, I. Keyhüsrev'in Alaşehir'de yaptıklarının da akla getirdiği gibi, güçlü ekonomik teşviklerle yürütülüyordu. Son olarak, zorla yerleştirmeye rağmen Hıristiyanlar, en azından Akşehir olayındaki gibi, Türk yetkesi altında kalmaktan çoğu kez mutluydu.

Yunanlı Hıristiyanların yerleştirildiği Türk merkezlerinde ya da Türk kolonileri içeren Bizans merkezlerinde sıradan halk arasında gelişen toplumsal ilişkiler konusunda kaynaklar, ne yazık ki, bir şey söylemiyor. Karışık evlenmelere dair bilgimiz, büyük ölçüde, kraliyet ve asil aileler arasında olmuş olan evliliklerle sınırlıdır. Örneğin, Anna Komnene, 1086'da kardeşinin artan gücünden korkan Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'ın I. Aleksios'a bağlaşıklık önerdiğini bildiriyor; imparatorun kızıyla kendisinin büyük oğlunu

evlendirmeyi iki kez teklif etmişti. Ama I. Aleksios sultanın dostluğunu kabul etse bile, evlilik önerisini hiç dikkate almamıştı. Anna Komnene onun ileri sürdüğü nedenleri şöyle anlatıyor:

"Nasıl alabilirdi ki? Kızı, barbarın büyük oğlu için istenen gelin, her tür yoksulluktan daha kötü bir kraliyet mülkünü paylaşmak için İran'a gitseydi, son derece mutsuz olurdu."[41]

I. Aleksios'un (ya da Anna Komnene'nin) Melikşah'ın teklifine tepkisi, "barbarlarla" kraliyet evlilikleri konusundaki geleneksel Bizans ideolojisinin kusursuz bir örneğidir. Öte yandan, imparator bu öneriye sultan tarafından yapılmış küstah bir öneri gözüyle bakarken, dinsel temelde bir itirazı yoktu. I. Aleksios'un torunu I. Manuel'in tahta çıkışından itibaren bu geleneksel ideolojinin kısmen terk edildiği görülüyor: İmparatorun yeğeni ve kendi ardılının kızı olan Maria Komnene'nin Bizans sarayındaki Türk kökenli bir esirle –yani, Aleksios Aksoukhos'la– evlenmesi bir sorun yaratmamıştı. Yaklaşık aynı zamanda, doğrudan imparator ailesinden gelmeseler de, Bizans aristokrasisinin üyeleri, Selçuklu sultanlarının ailesinden kişilerle evlenmeye başlamıştı. Örneğin, II. Kılıç Arslan'ın bir Yunanlı karısı vardı. Bu çiftin oğulları, I. Keyhüsrev daha sonra Komnenoslarla yakından ilişkili Bizans ailesi Mavrozomeslerden bir kadınla evlenmişti. 13. yüzyıla gelindiğinde, Selçuklu krallık ailesi içindeki aristokrat Hıristiyan öge daha da genişlemişti.[42]

Türkler ve Bizanslılar arasındaki karışık evliliklerle ilgili olarak akla hemen gelen bir soru, bu evlenmelerle birlikte her iki yönde de din değiştirmeler olup olmadığıdır. Anadolu'ya fatih olarak gelenler Türkler olduğuna göre, İslam'a dönüşlerin daha fazla olması beklenebilirdi, zamanla da öyle oldu. Fakat, bizim ilgilendiğimiz dönem süresince, en azından II. Kılıç Arslan'ın hükümranlığına kadar Bizans nüfusundan büyük ölçüde din değiştirmeler olduğuna dair kanıt yoktur. 11. ve 12. yüzyıllardaki, tek tek örneklerini daha önce gördüğümüz din değiştirme olgusu, kitleleri değil, başlıbaşına şahısları etkileyen olaylardı. Anadolu'nun Hıristiyan nüfusu 12. yüzyılda oldukça yaygındı.[43] 13. yüzyılda dahi Anadolu'da çok sayıda Hıristiyan yaşamaktaydı. Mevlânâ Celâleddin-i Rumî 1273'te Antalya nüfusunun büyük çoğunluğunun Türkçe anlamayan Yunanlılardan oluştuğunu yazmıştır; Aksarayî ise Hıristiyan topluluklardan alınan vergilerin (*cizye*), 13. yüzyılın sonuna doğru Türk devletinin gelirlerinin büyük bir kısmını oluşturduğunu kaydeder.[44] Bu yüzden de, 11. ve 12. yüzyıllar süresince Bizanslı Hıristiyan nüfusun İslama dönüşünün yaygınlığını ve hızını fazla abartmamak gerekir.

Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesi, tamamlanması beş yüzyılı bulan uzun ve tedrici bir süreçti.[45] Bu elbette Anadolu'da yerli Hıristiyanlarla Türklerin bir arada yaşadıklarını akla getiriyor. Bizans'taki dinsel yetkeler bile Türklerin Hıristiyanlara karşı hoşgörülü politikasından etkilenmiş görünüyorlar; bu politika, batılı Hıristiyanların Bizanslılara karşı, Haçlı seferleri sırasındaki karşılaşmalarda yüzeye çıkan sert davranışlarıyla tam bir zıtlık oluşturuyordu. Örneğin, 12. yüzyılın ikinci yarısında Konstantinopolis patriki Ankhialos'lu Mikhail'in, aşağıdaki sözleri dikkat çekicidir:

"Latinler ruh konularında bana hâkim olacağına, dış şeylerde Müslümanlar efendim olsun benim. Çünkü eğer bir Müslümanın kuluysam, en azından kendi inancını paylaşmaya zorlamayacaktır beni. Ama eğer Frank yönetimi altında olmak ve Roma Kilisesiyle birleşmek zorunda isem, Tanrı'dan uzaklaşmam gerekebilir."[46]

Buna karşılık, Türklerin Anadolu'da bulunduğu ilk iki yüzyıl süresince, büyük ölçüde olmasa da, –özellikle askerler arasında– Türklerin Hıristiyanlığa dönüşü de belgeleriyle gösterilmektedir ve bu mutlaka yalnızca karışık evlilikler sonucu ortaya çıkan bir olay da değildir. Bizans sarayında ya da Bizans ordusunda hizmet görmüş olanlar arasında birçok Türkün Hıristiyan olarak vaftiz edildiğini daha önce görmüştük. Bu olaylardan birçok örnek kaydeden Anna Komnene'ye göre, Müslüman Doğu'nun tümünün Hıristiyanlığa döndürülmesi, babasının en büyük tutkularından biriydi.[47] En azından Anadolu çerçevesi içersinde bu tutkunun, 1124 seferi sırasında esir edilen büyük bir Türkmen grubuna din değiştirtmiş olan II. İoannes ile inatla sürdüğü görünüyor; daha sonra bunları ordusuna katmıştır.[48] Aynı şekilde, I. Manuel, 1180'de İslam'dan çıkış için alışılmış formülü değiştirmek konusundaki önerisinin de gösterdiği gibi, Müslüman inancından Hıristiyanlığa dönmelerin sayısını artırmak için büyük bir istek duyuyordu: eski formülde "Muhammed'in Tanrısı"nı reddeden bir ifadeden dolayı din değiştirme kısıtlı kalıyordu. Bununla birlikte, patrik ve bazı din adamları bu önlemi kabul etmekte isteksizdi. İmparatorun din yetkeleriyle anlaşmazlığı, sonunda "Muhammed'in Tanrısı"na karşı aforozun yerine, Peygamberin kendisine ve öğretilerine karşı aforozun konmasıyla çözülmüş oldu.[49]

Bizanslılarla Türkler arasındaki dinsel çatışmalar konusunda, I. Manuel'in saltanatı sırasında meydana gelen bir olay özellikle ilgi çekicidir. Manuel'in 1146'da Konya'ya seferi sırasında imparatorun ordusundan bazı askerler bir Türk mezarlığına saldırdı. Ölüleri mezarlarından çıkardılar, öyle görünüyor ki, bir düşmanlık belirtisi ve Türklere yöneltilmiş açık bir dinsel haka-

ret eylemiydi bu. Görünüşte küçük olan bu olay, Bizans ve Türk saraylarının diplomatik ilişkilerini ortaya koyması açısından önemlidir. I. Manuel, askerlerinin yaptığını öğrenince, orada gömülü olan sultanın annesinin mezarına dokunmamalarını emretti; bu emir, bir yandan, Türk sultanı I. Mesud için saygı ve sevgiyi, öte yandan zaten rahatsız edici bir durumun daha büyük bir skandala dönüşmesini önleme çabasını ifade edi-yordu. Daha sonra, imparator Mesud'un karısına bir mektup göndererek ona kocasının –"majestemizin çocuğu" diyordu– sağ ve salim olduğunu bildirdi.[50] Bu son ayrıntı önemli, çünkü Bizanslıların Anadolu Selçuklu yöneticilerini kendilerinin geleneksel "krallar ailesi" ideolojisi bağlamı içine koyduklarını gösteriyor, tabii, ailenin başındaki kişi İmparatordu. Bizanslıların bakış açısından, Selçuklu sultanına krallar ailesinin hiyerarşik yapısı içinde verilen yer, onun yetkesinin yasallığını onaylıyor ama onu imparatora bağımlı hale getiriyordu. Aynı şekilde, Manuel, Mesud'un halefi II. Kılıç Arslan ile 1161-1162'de bir bağlaşıklık aradığında, Selçuklu sultanı, bağlaşıklığın eşitler arasında olmadığını bir kez daha belirtecek bir jestle imparatorun evlatlığa kabul ettiği oğlu olarak ilan ediliyordu. Kılıç Arslan daha sonra 1162'de Konstantinopolis'e yaptığı ziyarette, Bizans kaynaklarına inanacak olursak, imparatorun huzurunda oturmak istemeyerek bağımlı konumunu kabul ettiğine dair bir gösteride bulundu. Manuel'in ısrarı üzerine nihayet oturmayı kabul ettiğinde de, imparatorun görkemli tahtının yanına konmuş alçak bir tabureye oturdu.[51]

Bir saraydan diğerine yapılan sık ziyaretler ve elçilikler Türk kültürünü Bizans kültürüyle temasa getirdi. İyi bilindiği gibi, çift başlı kartal Bizans imparatorları kadar Selçuklu sultanları tarafından da kullanılan bir imparatorluk simgesi idi.[52] Bu yolla, Türkler ve Bizanslılar, düşman olmalarına karşın ortak bir ikonografik dil kullanıyordu. İmparatorluk savları, böylece her iki kültürde de anlamı olan benzeri simgelerin kullanılmasıyla anlatılmış oluyordu. Aynı şekilde, 12. yüzyılda Konstantinopolis'te görülen, Selçuklu saray mimarisine ve süsleme biçemlerine giderek artan ilgi, iki saray arasında gidip gelen karşılıklı kültürel zevk ve etkileşimlere bir başka örnektir.[53] Bu bakımdan, 12. yüzyılda Büyük Saray'a eklenen İran stilindeki bir yapı olan Moukhroutas, büyük olasılıkla, *megas domestikos* İoannes Aksoukhos'un akrabası bir Selçuklu mimarının eseriydi.[54] Bir başka örnek verecek olursak, II. Kılıç Arslan, Roma/Bizans unvanı *Caesar* ile Pers/Türk unvanı *"şah"*tan[55] oluşan bir toplama ad kullanarak oğullarından birine Kaysarşah adını vermişti. Bir de üzerinde çift başlı kartal motifi ya da Yunan harfleri

bulunan Selçuklu sikkeleri var. 12. yüzyıldan, sultanı Bizans imparatorluk giysileri içinde gösteren nadir bir Selçuklu sikkesi bile bulunmuştur.[56] Bu sikkeler pekâla, Selçuklu devletinde kullanmak üzere yerel Yunanlı para basıcılarının yaptığı Bizans sikkelerinin doğrudan taklitleri de olabilir ya da Anadolu'da, Yunanlılarla Türkler arasında ticarî alışverişi kolaylaştırmak için Bizans modellerine dayanan birleşik bir para sistemi yaratmak için bilinçli bir Selçuklu politikasının sonucu da olabilir.

11. ve 12. yüzyıllarda Bizans-Türk ticarî ilişkileriyle ilgili, çoğunlukla saray tarihçileri tarafından yazılmış ve öncelikle politik ve diplomatik konulara odaklanan kaynaklarımız, doğrudan fazla bilgi sağlamıyor bize. Ama 13. yüzyıldan bir Selçuklu kaynağı, Malazgirt savaşından önce Alparslan'ın Doğu Anadolu seferlerinden birinde, yerel halkın sultanın birliğindeki Türk askerlerini yanlışlıkla tüccar sandıklarını anlatıyor.[57] Bu da gösteriyor ki, Türkler ve yerel Hıristiyanlar arasındaki ticarî ilişkiler daha bu erken tarihte yürütülüyordu ve tüccarlar belki de silahlı ve büyük gruplar halinde seyahat ediyorlardı; kuşkusuz, güvensiz sınır bölgelerinde olası tehlikelere karşı bir önlem olarak. Daha sonra Selçuklu sultanlarının, I. Kılıç Arslan'dan başlayarak bütün Anadolu'da ticaret yolları üzerinde yaptırdığı kale benzeri kervansaraylar, tüccarların güvenliğine duyulan ilginin, devamlı savaşların yakıp yıktığı bütün bölgelerde ekonomik yaşamın bir zorunluluğuydu.[58] Fakat, içerdiği tehlikelere karşın, Türk ve Bizans kentleri arasında uzak mesafe ticaret ilişkileri sürüyordu. Rükneddin'in (1196-1204) saltanatı döneminde Konyalı tüccarlar Konstantinopolis'e, Amisos (Samsun) üzerinden Karadeniz yoluyla gitmeyi, Anadolu üzerinden kara yoluyla gitmeye yeğliyorlardı.[59] Mikhail Khoniates, 12. yüzyılda Khonai festivalinde Konyalı Türk tüccarların bulunduğunu bildiriyor.[60] Öte yandan yerel düzeyde, 12. yüzyılın ortalarına doğru, giriş kapılarını II. İoannes'e kapatan Pousgouse Gölü'ndeki Yunan adalılarının Konya'daki Türk komşularıyla ticarî ilişkiler içinde olduğunu daha önce görmüştük.

Sonuç olarak, 11. ve 12. yüzyıllarda Bizans-Türk ilişkilerine askerî karşılaşmalar egemen olmuşsa da, Anadolu toprağında Türk ve Bizanslıların bir arada bulunuşları, bunların aralarında toplumsal, kültürel ve ekonomik alanlarda barışçı temaslara yol açmıştı. 12. yüzyılın sonunda ilk doğrudan çatışma dönemi sona erdiğinde, Anadolu'da daha büyük bir denge havası içinde, yeni bir ekonomik ve kültürel refah dönemi başladı. Daha önceki Bizans topraklarında Türk-İslam kurumlarının kurulmaya başlandığı bundan sonraki dönem, sonunda bütün bölgenin İslamlaşmasına ve Türkleşmesine

yol açacak, fakat Osmanlıların Konstantinopolis'i fethinden önce olmayacaktı bu. 12. yüzyılın sonuna doğru, Avrupalılar Anadolu'ya "Turchia" diyorlardı, fakat Anadolu Selçukluları kendi topraklarına "Rum" (Roma'dan, yani Bizans'tan türetilmiş bir ad) diyorlardı hâlâ.[61] Türkleşme süreci 15. yüzyılda doruğa yükselmiş olsa da, halkların ve kültürlerin birbirine karışmasına tanıklık etmiş olan önceki dönem, bugüne kadar gelen bazı izler bırakmıştır.

İngilizceden çeviren: Mehmet H. Doğan

Notlar

1 *Deeds of John and Manual Comnenos by John Kinnamos,* çev. C. Brand (New York: Columbia University Press, 1976) [bundan sonra Kinnamos olarak geçecek], 26.

2 *O City of Byzantium: Annals of Niketas Khoniates,* çev. H. J. Magoulias (Detroit: Wayne State University Press, 1984) [bundan sonra Khoniates], 22. Burada alıntılanan pasaj Magoulias'ın çevirisinin biraz değiştirilmiş bir versiyonudur.

3 Türk ve Bizans silahlı güçleri arasındaki işbirliği örnekleri için bkz. *The Alexiad of Anna Comnena,* çev. E.R.A. Sewter (New York: Penguin Books, 1969) [bundan sonra *Alexiad*], 202-205, 274-275, 488-489; Kinnamos, 20-21, 135, 158, 218; Suriyeli Michael, *Chronique,* çev. J.-B.Chabot (Paris: E.Leroux, 1899-1924; yeni bsm. Brussels: Culture et Civilisation,1960 [bundan sonra Suriyeli Michael], cilt III. 194-195, 223-224, 357, 368-370.

4 En erken Selçuklu kaynaklarının 13. yüzyıla ait olduğu düşünülürse, burada sunulan materyal, birkaç istisnası dışında, esas olarak, incelenen dönemle çağdaş Bizans ve öteki Hıristiyan kaynaklarından alınmıştır. Okura kolaylık olsun diye, göndermeler bu kaynakların varolan modern çevirilerine yapılmıştır. Selçuklu dönemi süresince Anadolu'nun genel tarihi konusunda, bkz. C. Cahen, *La Turquie pré-ottomane* (İstanbul: Institut français d'études anatoliennes d'İstanbul, 1988); O. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye* (İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1971). Selçuklu ve erken Osmanlı dönemlerinde Anadolu'daki politik, dinsel ve kültürel değişim konusunda bkz. S. Vryonis, Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1971); M. Balivet, *Romanie Byzantine et pays de Rûm turc: Histoire d'un espace d'imbrication gréeco-turque* (İstanbul: Isis, 1994)

5 Bu konuda, bkz. C. M. Brand, "The Turkish Element in Byzantium, Eleventh-Twelfth Centuries," *Dumbarton Oaks Papers* 43 (1989): 1-25; yine bkz. E. Merçil, "Bizans'ta Selçuklu Hanedan Mensupları," *XI. Türk Tarih Kongresi. Bildiriler* (Ankara, 1994), cilt II, 709-721, bu yazı yalnızca Bizans'taki Selçuk hanedanı üyeleri üzerinde duruyor.

6 Çaka'nın Bizanslılar arasındaki kısa dönemi konusunda, bkz. *Alexiad*, 236. Çaka Bey üzerine en geniş modern çalışma A. N. Kurat'ın *Çaka Bey: İzmir ve Civarındaki Adaların ilk Türk beyi, M.S. 1081-1096,* 3. bsm. (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966).

7 Tatikios üzerine bkz. Nicephorus Bryennios, *Historiarum libri quattuor*, ed. ve çev. P. Gautier (Brussels: Byzantion, 1975), 286-289; *Alexiad*, 141, 201-203, 213-215, 232, 279, 282, 288, 298-299, 336-337, 341, 360-363, 449; P. Gautier, "Le synode des Blachernes (fin 1094). Etude prosopographique", *Revue des études byzantines* 29 (1971), 218, 252-254. Krş. G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, 3. bsm. (Berlin, 1983), cilt II, 302; B. Skoulatos, *Les personnages byzantins de l'Alexiade* (Louvain: Nauwelaerts, 1980) 287-292; A. G. C. Savvides, "Taticius the Turcople," *XI. Türk Tarih Kongresi, Bildiriler* (Ankara, 1994), cilt II. 821-825; Brand, "Turkish Element," 3-4.

8 S. Lampros, "Ho Markianos kodix 524," *Neos Hellenomnemon 8* (1911), 56-57; Choniates, 233. Kşr. K. Varzos, *He genealogia ton Komnenon* (Thessalonike: Kentron Vyzantinon Ereunon, 1984), cilt II, 254, n. 38.

9 Bu isim, Türkçe çavuş rütbesinin Yunanca söylenişi gibi görünüyor: bkz. Moravcsik, *Byzantinoturcica3* , II, 274. Daha sonrasındakiler için bkz. *Alexiad*, 210-211; Brand, "Turkish Element," 4.

10 İlhan, bir özel ad olmaktan çok çavuş gibi bir rütbe; bkz. Moravcsik, *Byzantinoturcica3*, II, 124. Sonrası için, bkz. *Alexiad*, 210-211; krş. Brand, "Turkish Element," 4.

11 *Alexiad*, 211, 299, 409. Krş. Moravcsik, *Byzantinoturcica3*, II, 277; Skoulatos, *Personnages*, 281.

12 İoannes Aksoukhos üzerine bkz. Khoniates, 7-8, 24, 27, 29, 46, 48, 50, 53; Kinnamos, 14, 45, 47, 82-83, 90; Michael Italikos, *Lettres et discours,* ed. P. Gautier (Paris, 1972), no. 37 ve 39; Methone'li Nikolaos, "Pros ton megan domestikon", ed. A. K. Demetrakopoulos, *Ekklesiastike Bibliotheke* içinde, Cilt I (Leipzig: Typois Othonos Vigandou, 1866; yeni bsm. Hildesheim: G. Olms, 1965), 199-218. İoannes Aksoukhos'a atfedilen iki Bizans mührü için bkz. V. Laurent, *Corpus des sceaux de l'Empire byzantin*, cilt. II (Paris: Edition du Centre national de la recherche, 1981), no. 941 ve 942, ayrıca onunla ilgili ek kaynaklar (s. 507). Yine bkz. K. M. Mekios, *Ho megas domestikos tou Byzantiou Ioannes Axouchos kai protostrator hyois autou Alexios* (Athens: Al. Vitsokounake, 1932); Moravsik, *Byzantinoturcica*3, II, 70-71; Brand, "Turkish Element," 4-6; N. Necipoğlu, "Aksuhos Ailesi" *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Cilt I (İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı ortak yayını, 1993), 166-167; I. Demirkent, "Komnenos Hanedanının Büyük Başkumandanı: Türk asıllı Ioannes Aksuhos," *Belleten 60* (Nisan, 1966): 59-72.

13 Khoniates, 56-57, 59, 82-83, 235; Kinnamos, 102, 130-132, 172, 195, 199-202. Krş. Brand, "Turkish Element," 8-10; R. Greenfield, "Sorcery and Politics at the Byzantine Court in the Twelfth Century: Interpretations of History," *The Making of Byzantine History: Studies Dedicated to Donald M. Nicol,* "ed. R. Beaton ve C. Roueché (London: Variorum, 1993), 73-85.

14 Khoniates, 289-290. Krş. C. M. Brand, *Byzantium Confronts the West*, *1180-1204* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968), 122-124, 347 dvm.; a.g.y., "Turkish Element," 10-11.

15 Bkz. Not 8.

16 Bizans sarayında Latin ve Türk yandaşı hizipler hak. bkz. Greenfield, "Sorcery," 83-84; Brand, "Turkish Element", 22-25; P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) 217-227.

17 Eşzamanlı olarak, Bizans'taki Türklerin sayısı 12. yüzyılın son yarısı boyunca düşmeye başladı. Brand'ın da belirttiği gibi "kesinlikle Myriokephalon'dan sonra [1176] Bizans, Anadolu'da hâkimiyet için yarışamaz durumdaydı, Türklerse Bizanslı olmaktan büyük bir yarar görmüyordu artık", "Turkish Element" içinde, 12; krş. 14. Türk hizmetine girmiş olan Bizanslılar hak., daha sonraki notlardakilere ek olarak, bkz. Vryonis, *Medieval Hellenism*, 229-234.

18 Khoniates, 19; Suriyeli Michael, III, 230-231. Krş. Barzos, *Genealogia*, 1, no. 36.

19 Khoniates, 21, 31. Krş. Barzos, *Genealogia*, I, no. 84.

20 Kinnamos, 99-100, 188-189; Khoniates, 81, 128. Egemenliğinden önce ve o sırada I. Andronikos Komnenos'un etkinlikleri üzerine bkz. Brand, *Byzantium Confronts the West*, 28-75; O. Jurewicz, *Andronikos I Komnenos* (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1970); Barzos, *Genealogia*, I, no. 87.

21 Khoniates, 220. Mankaphas üze. bkz. J.-C.Cheynet, "Philadelphie, un quart de siècle de dissidence, 1182-1206," *Philadelphie et autres études* içinde (Paris: Publications de Sorbonne, 1984), 45-54.

22 Gavras ailesi 12 üze. bkz. A. M. Bryer, "A Byzantine Family: The Gabrades, c.979-c.1653," *University of Birmingham Historical Journal* (1970): 164-187; A. M. Bryer, St. Fassoulakis, D. M. Nicol, "A Byzantine Family: The Gabrades. An Additional Note, *"Byzantinoslavica* 36 (1975): 38-145 [her ikisi de Bryer'ın *The Empire of Trebizond and the Pontos'*unda yeniden basılmıştır (London: Variorum Reprints, 1980), no.IIIa ve IIIb]; C. Cahen, "Une famille byzantine au service des Seljukides d'Asie-Mineure," *Polychronion*. *Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburstag,* ed. P. Wirth (Heidelberg: C. Winter, 1966), 145-149 [yen.bsm. C. Cahen, *Turcobyzantina et Oriens Christianus* (London: Variorum Reprints, 1974), no.VIII].

23 Kinnamos, 51. Krş. Bryer, "A Byzantine Family," no.6, 179-180.

24 Kinnamos, 223-224; Khoniates, 106-107. Krş. Bryer, "A Byzantine Family," no.9, 180.

25. *The Chronography of Gregory Abu'l Faraj the Son of Aaron, the Hebrew Physician Commonly Known as Bar Hebraeus, being the First Part of his Political History of the World,* çev. E.A.W.Budge (London: Oxford University Press, H. Milford, 1932([bundan sonra: Bar Hebraeus], v. I, 330. İhtiyareddin Hasan bin Gavras için bkz. Bryer, "A Byzantine Family" no.10, 182 ve n.60 (ama burada Bar Hebraeus'un verdiği başlık atlanmış); ve no.9, 180, İhtiyareddin'in II. Kılıç Arslan'ın I. Manuel'e 1176'da gönderdiği elçiyle ya da bu sonuncunun oğluyla özdeşliği ileri sürülüyor. Fakat, Niketas Khoniates'in *Panoplia Dogmatikes*'inden bir pasajın aydınlattığı bir kanıt, "Gavras tarafından evlat edinilmiş ve zamanımızda Türklerin Sultanı Kılıç Arslan'la çok güçlü olan emir Hasan diye biri, bizim masum inancımıza yaklaştı" deniyor Brand'daki alıntıda, "Turkish Element," 21. Bu pasajdan, Hasan bin Gavras, belki de II. Kılıç Arslan'ın I. Manuel'e gönderdiği yukarda adı geçen elçi olan ve Gavras'ın evlatlık edinmesinden sonra Hırisrtiyanlığa dönmüş olan bir Türk olduğu ortaya çıkıyor.
26 Bryer, "A Byzantine Family," no. 10 ve 11, 181: Cahen, "Une famille," 148.
27 Khoniates, 63; krş. Bryer, "A Byzantine Family," no. 8, 180.
28 Bazı örnekler için bkz. *Alexiad,* 39-43, 89, 137, 167; Kinnamos, 14, 17, 18, 21, 35, 45, 61-62, 65, 102, 128, 179, 203.
29 Bkz. S. Vryonis, Jr. "Byzantine and Turkish societies and their Sources of Manpower," *War, Technology and Society in the Middle East* içinde, eds. V. J. Parry ve M. E. Yapp (London: Oxford University Press, 1975), 125-140 [yeni bsm. S. Vryonis Jr., *Studies on Byzantium, Seljuks, and Ottomans. Reprinted Studies* (Malibu: Undena Publications, 1981), no.III]
30 Bkz. S. Vryonis, Jr., "Seljuk Gulams and the Ottoman Devshirmes," *Der Islam* 41 (1965), 225-239 [yen.bsm., *Byzantium: Its Internal History and Relations With the Muslim World* (London: Variorum Reprints, 1971), no.XII]
31 *Alexiad*, 234, 485-486. Selçuklu kaynaklarında rastlanan iğdiş, Selçuklu Anadolusu'nda yaşayan etnik olarak karışık soylu benzeri gruptan insanlardan oluşur; bkz. Cahen, *Turquie pré-ottomane,* 151-152.
32 *Alexiad*, 141, 306, 338-340.
33 A. G. C. Savvides, "Late Byzantine and Western Historiographers on Turkish Mercenaries in Greek and Latin Armies: the Turcoples/Tourkopouloi," in *Making of Byzantine History*, ed. Beaton ve Roueché, 122-136; yukarda alıntılanan ifadeler için bkz. 127 ve 32-33. notlar
34 Bkz. Vryonis, *Decline of Medieval Hellenism*; agy., "Patterns of Population Movement in Byzantine Asia Minor, 1071-1261," *XV. Congrès International d'Etudes Byzantines. Rapports et Co-rapports, I* içinde (Athens, 1976), 3-19 [yen.bsm. Vryonis, *Byzantium, Seljuks, and Ottomans*, no.VI].
35 *Alexiad*, 347-348.
36 Bar Hebraeus, II, 374.
37 *Armenia and the Crusades, 10th-12th Centuries: The Chronicle of Matthew of Edessa*, çev. A. E. Dostourian (Lanham: University Press of America, 1993), 266.
38 Khoniates, 272-273.
39 Kinnamos, 20-21.
40 İbn Bibi, *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi. İbni Bibi'nin Farsça Muhtasar Selçuknâmesinden*, çev. M. Nuri Gencosman, notlar F. N. Uzluk'un (Ankara, 1941), 48. Bkz. M. Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi; 1243-1453*, 3.bsm. (İstanbul, 1974), c.I, 32-33. Alaşehir'in (Philadelphia) Bizanslılarca yeniden ele geçirilmesi konusunda bkz. *Alexiad*, 34. Mankaphas için bkz. yukarda 21.not.
41 *Alexiad*, 347-348.
42 Bkz. Cahen, *Turquie pré-ottomane*, 163-164; Vryonis, *Decline of Medieval Hellenism*, 227. Bizans kraliyet üyelerinin yabancılarla evlenmesi konusunda genel bir uygulama için bkz. R. Macrides, "Dynastic Marriages and Political Kinship," *Byzantine Diplomacy* içinde, ed. J. Shephard ve S. Franklin (Aldershot: Variorum, 1992), 263-280.
43 O. Turan, "Les souverains seldjoukides et leurs sujets non-musulmans," *Studia Islamica* 1 (1953), 76.
44 O. Çetin, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslamiyet'in Yayılışı* (İstanbul, Marifet yayınları, 1981), 112-113. Yine bkz. 14. yüzyılda Türklerin Erzincan'da azınlık olduğunu ve birçok

Hristiyanın Anadolu'nun batı bölgelerinde oturduğunu bildiren Ibn Battuta: *Travels in Asia and Africa, 1325-1354*, çev. H. A. R. Gibb (London: G. Routledge, 1939), 132, 13.

45 Bkz. Vryonis, *Decline of Medieval Hellenism*; agy, "The Experience of Christians under Seljuk and Ottoman Domination, Eleventh to Sixteenth Century," *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in İslamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries* içinde, ed. M. Gervers ve R. J. Bikazi (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990), 185-216.

46 Ankhialos'lu Mikhail (1169-1177) ve burada alıntılanan pasaj için bkz. A. Bryer, "Cultural Relations between East an West in the Twelfth Century," *Relations between East and West in the Middle Ages* içinde, ed. D. Baker (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), 80; S. Runciman, *The Eastern Schism* (Oxford: Clarendon Press, 1955), 122; M. I. Gedeon, *Patriarchikoi Pinakes* (Constantinople: Lorenz and Keil, n.d.), 365-368. Patrikin sözlerinin, üç yüzyıl sonra tarihçi Doukas'ın çağdaşı Loukas Notaras'a atfettiği, Türk sarığını Latin tacına yeğlerim cümlesiyle benzerliği dikkat çekicidir: *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks by Doukas*, çev. H. J. Magoulias (Detroit: Wayne State University Press, 1975, 210; krş. 226.

47 *Alexiad*, 211-212, 200-201.

48 Kinnamos, 17.

49 Khoniates, 121-123; J. Darrouzès, "Tomos inédit de 1180 contre Mahomet," *Revue des études byzantines* 30 (1972): 187-197. Krş.Vryonis, *Decline of Medieval Hellenism*, 441-442; Brand, "Turkish Element" 21-22.

50 Kinnamos, 43-44. Brand'ın çevirisindeki "*imparatorluğumuzun* çocuğu" terimi yerine "*majestemizin* çocuğu" terimini kullandığıma dikkat edilmeli (44, italikler benim).

51 Kinnamos, 156-158; Khoniates, 66-68; Suriyeli Mikhael, III, 319.

52 Bkz. G. Öney, "Anadolu Mimarisinde Avcı Kuşlar, Tek ve Çift Başlı Kartal," *Malazgirt Armağanı* içinde (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1972), 157-165. Selçukluların Bizans imparatorluk simgelerini kabulü üzerine daha fazla örnek için bkz. K. Otto-Dorn, "Saljuq-Byzantine Relations," *Uluslararası Osmanlı Öncesi Türk Kültürü Kongresi Bildirileri, 4-7 Eylül 1989* (Ankara, 1997), 183-190.

53 Bkz. L. A. Hunt, "Comnenian Aristocratic Palace Decorations: Descriptions and Islamic Connections," *The Byzantine Aristocracy, IX to XIII Centuries* içinde, ed. M. J. Angold (Oxford: B. A. R., 1984), 138-156; P. Magdalino, "Manuel Komnenos and the Great Palace," *Byzantine and Modern Greek Studies* 4 (1978), 102dvm. [yen.bsm. P. Magdalino, *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium* (Aldershot, 1991), no.V].

54 Bkz. Nikolaos Mesarites'in Mouchroutas betimlemesi çevirisi, C. Mango'nun *The Art of Byzantine Empire*'ında, 312-1453. *Sources and Documents* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1972), 228-229 ve n.225; krş. Magdalino, "Manuel Komnenos," 103, 108.

55 Bkz. Cahen, *Turquie pré-ottomane*, 212.

56 S. Vryonis, "The Byzantine Legacy and Ottoman Forms," *Dumbarton Oaks Papers* 23-24 (1969-1970), 272. Anadolu'daki Türk hükümdarlar tarafından bastırılmış, üzerinde Grekçe yazı ve hatta Hıristiyan dinsel figürler bulunan (örn. St. George) 12. yüzyıl sikkeleri konusunda bkz. İ. ve C. Artuk, *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslami Sikkeler Katalogu* (İstanbul, 1970) cilt I, 3542, 389; İ. Artuk, "Alaeddin Keykubad'ın Meliklik Devri Sikkeleri," *Belleten* 44 (1980), 265-270; N. Oikonomidès, "Les Danishmendites entre Byzance, Bagdad et le Sultanat d'Iconium," *Revue Numismatique* 25 (1983), 189-207. 13. yüzyıl bazı Selçuklu sikke tiplerinin çözümlemesi için, bkz. R. P. Lindner, "The Challenge of Qılıch Arslan IV," *Near Eastern Numismatics*, 25 *Iconography, Epigraphy and History. Studies in Honor of George C. Milles*, ed. D. K. Kouymjian (Beirut, 1974), 414-417.

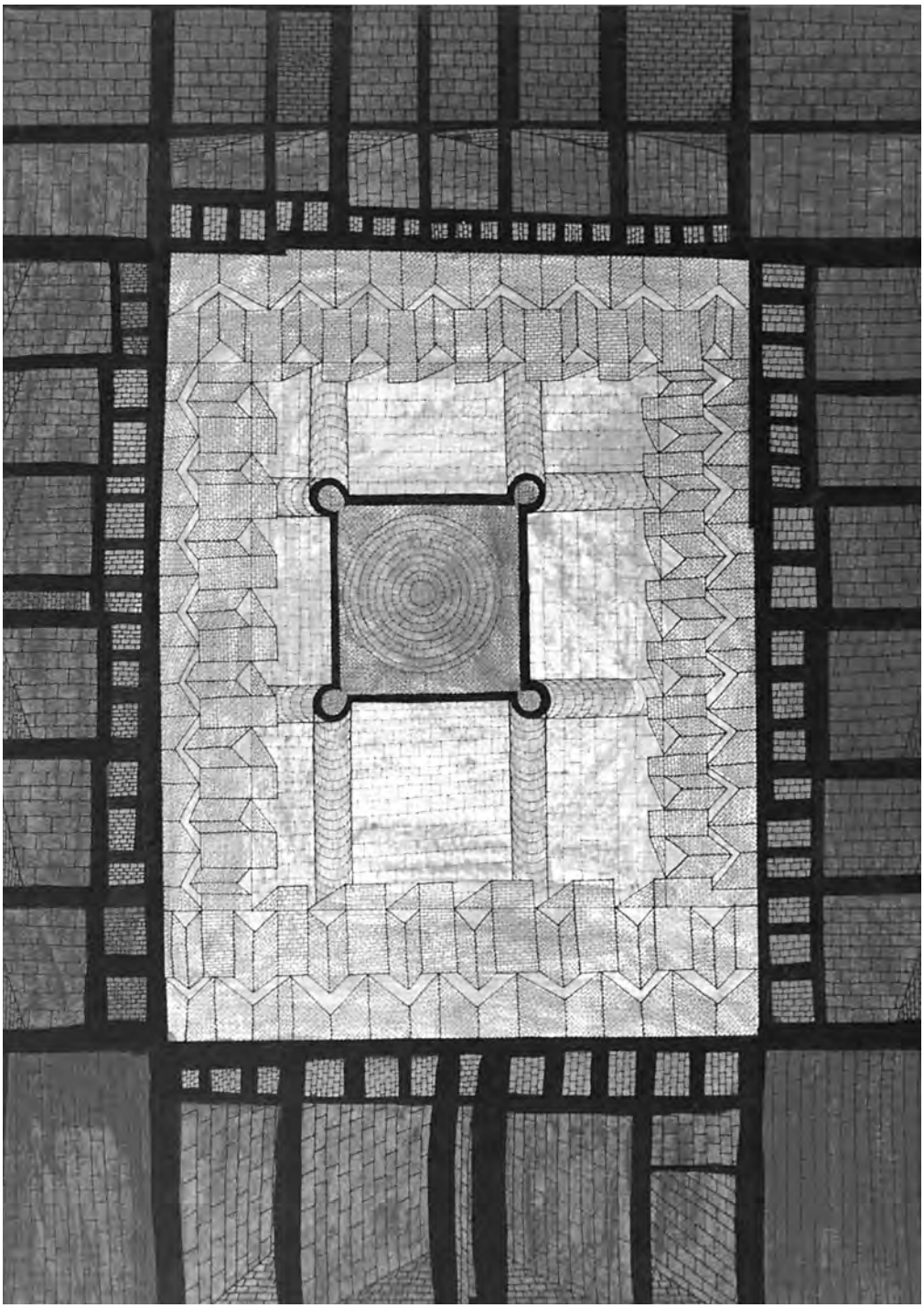
57 *Ahbar üd-Devlet is-Selçukiyye*, çev. N. Lügal (Ankara, 1943), 27.

58 Bkz. K. Erdmann, *Das anatolische Karavanserail des 13.Jahrhunderts* (Tubingen, 1961); M. K. Özergin, "Anadolu'da Selçuklu Kervansarayları," *Tarih Dergisi* 15 (1965), 141-170

59 Khoniates, 290.

60 S. Vryonis, Jr., "The Panegyris of the Byzantine Saint: A Study in the Nature of a Medieval Institution, its Origins and Fate," *The Byzantine Saint* içinde, ed. S. Hackel (London: Fellowship of St. Alban and St. Sergius" 1981), 216.

61 Cahen, *Turquie pré-ottoman*, 103.



Selçuklu Gulamları ve Osmanlı Devşirmeleri

SPEROS VRYONIS

Ünlü Yeniçeri ocakları ve bu ocakların personel ihtiyacını kısmen karşılayan devşirme sistemi, Balkan ve Osmanlı tarihçilerine araştırma ve yorum konusu olmayı sürdürüyor. Son dönemlerde bu konuları ele alan yazı ve eserlerin sayısı bile bunu gösteriyor.[1] Nitekim, sistemin göze çarpan özellikleri bu alanlardaki araştırmacılar arasında az çok kesin bir bilginin konusu durumundalar. Yine de devşirme-Yeniçeri sisteminin daha ayrıntılı birçok veçhesi hakkındaki bilgiler daha muğlak. Bu bakımdan birçok araştırmacının, modern Türk tarihçisi İ. H. Uzunçarşılı'nın *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları*, 2 cilt (Ankara, 1943-1944) adlı çalışmasında yer alan, konuyla ilgili Osmanlı belgelerinden yararlanmayı başaramamış olmaları özellikle çarpıcıdır. Uzunçarşılı'nın incelemesinden sonra yayımlanan başka kitaplar da konuya çeşitli noktalarda belli bilgi parçaları eklemişlerdir. Bunlar arasında L. Fekete'nin, *Die Siyaqatschrift in der türkischen Finanzverwaltung* (Budapeşte, 1955); I. K. Basdrabelles'in, "Ιστοριχὰ 'Αρχεῖα Μαχεδονίας. Β', 'Αρχεῖον Βεροίας-Ναούσης (1598-1886) (Selanik, 1954); G. Zoras'ın, Χρονιχὸν περὶ τῶν Τούρχ ων Σουλτάνων (Atina, 1958) ve H. Duda'nın, *Die Seltschukengeschichte des Ibn Bibi* (Kopenhag, 1959) adlı çalışmaları sayılabilir. Elinizdeki yazı yukarıda bahsedilen kaynaklara dayanacak ve üç konuyu ele alacaktır: (1) Osmanlı Yeniçeri birlikleri ve saray sisteminin Anadolu Selçukluları'ndaki öncüleri, (2) Osmanlıların devşirme işini yaptıkları coğrafi bölgeler ve halklar, (3) Hıristiyanların Osmanlı devşirme sistemine tepkileri.

Anadolu Selçukluları'nda Gulamlar

Anadolu Selçukluları'nda gulamlar konusu ilk olarak Osmanlı Acemioğlanları olgusuyla irtibatlandırılacak, zira Osmanlılara Yeniçeri ocaklarının ve saray kölelerinin sistemini yaratırken ilham vermiş olan dolaysız tarihsel öncüler onlardı; ayrıca bu gulamlar çoğunlukla Anadolu'da Selçuklular tarafından yetiştirilmişti. Bu yüzden Osmanlıların devşirme oğlanları Balkanlardan olduğu kadar Anadolu'dan da seçmiş olmaları bizleri şaşırtmamalıdır.

Rum [Anadolu] Selçukluları, İslam Ortadoğusu'nun Abbasîler, Gazneliler, Memluklar gibi diğer hanedanları da etkilemiş olan birçok sorun ve çevre etkeniyle karşı karşıya kalmışlardı. Kendilerinin yabancı oldukları ya da yeni geldikleri, çok-dinli, çok-dilli ve çok-ırklı bölgeler üzerinde hâkimiyet kurmuşlardı. Bu renkli ortam ve egemen gruplara sunduğu sorunlar, yönetim yapısının çeşitli yönlerinde de bir ölçüde yansımasını buluyordu. Bu özelliklerin en çarpıcı olanlarından biri, yönetim ve askerî kuruluşlarda köleleri ve etnik kökenli askerî grupların kapsamlı bir biçimde kullanılmasıydı. Bu geleneğin Ortadoğu'da ne kadar gerilere gittiğini söylemek zordur. Müslüman hükümdarlar, daha 9. yüzyılda bile, hatta belki de daha önce yabancı köle birliklerini kullanmaya başlamışlardı; bu tarihte Abbasî halifeleri, kendi hanedanlarının iktidara gelmesinde çok önemli bir rol oynamış olan Horasan birliklerinin itaatsizliğini dengelemek için Türk köle birliklerini kullanmışlardı. Abbasî halifelerinin kendilerini, onların iktidara gelmesine yardımcı olmuş gruplardan birinden kurtarmaya çalışmış olmaları, İbn Haldun'un şu saptamasının klasik örneklerinden biridir: Hanedan yönetiminin başarılı kurucusu, hanedanın kalıcı olabilmesi için kendini bu gruplardan kurtarmalıdır. Gulamların kullanılması bu durumlarda özellikle elverişliydi. Sistem için elverişli olan şey, gulamların çoğunlukla küçük yaşta yabancı bir kültürel ortamdan ya da uzak bir coğrafi bölgeden devşiriliyor olmalarıydı; küçük köleler saraya getirildiklerinde uygun eğitimle istenen kalıba dökülebiliyorlardı. Bunun sonucu da, tanımadığı bir ortama geldiği için, en azından teorik olarak, efendisi olan sultana yerli Müslüman tebadan daha itaatkâr olması ve aldığı sıkı terbiye sayesinde yetenekli bir asker ve idareci haline gelmesiydi. Şairin şu özlü sözleri bu durumu gayet iyi özetler: "İtaatkâr bir uşak yüz çocuktan iyidir; çocuklar babanın ölmesini, uşaksa uzun yaşamasını ister."[2] Modern milliyetçiliğe özgü kavramlara ve duygulara sahip olunmayınca ve bu hanedanların hâkimiyet kurduğu bölgelerde dilsel, etnik ve dini birlik de genelde olmayınca, gulam sistemi en azından 13.

yüzyıla kadar dikkate değer bir başarı kazanmış, ama bu tarihte bu tür sistemlere dayalı olan birçok hanedan Moğol istilası karşısında iskambilden evler gibi yıkılmıştı. Öte yandan, gulamların bağlılıklarının farklılıklar gösterdiği, bazı durumlarda hanedanların ortadan kalkmasına, hatta Tuluniler, İhşididler, Memlukler vs. gibi "köle" hanedanlarının oluşmasına yol açtığı da doğrudur. Uzun bir süre İslam dünyasının kuzeydoğu sınırlarındaki Türkmenler savaşçı nitelikleri yüzünden, gulamlık için özellikle tercih edilmişlerdir. Ama başka birçok gruptan da yararlanılıyordu... Hintliler, Daylamîler, Tacikler, Gürcüler, Ermeniler, Rumlar, Ruslar ve Latinler. Bunlar çoğunlukla Horasan'daki, Kafkaslar'daki ya da Küçük Asya'daki köle pazarlarından alınıyorlardı; bunun dışında ya baskın ve fetihler sırasında ele geçiriliyor[3], ya haraç olarak yetiştiriliyor[4] ya da sultana kendi devlet adamları ve diğer hükümdarlardan hediye olarak veriliyorlardı. Köle arzı, sistemi uzun yıllar ayakta tutmaya yetecek kadar çoktu.

Rum Selçukluları, Anadolu'yu fethedip buraya yerleştikten sonra, kendilerini yukarıki paragraflarda anlattığımıza benzer bir durumda buldular. 12, 13 ve 14. yüzyıllarda Anadolu henüz bütünüyle İslamlaştırılmış ve Türkleştirilmiş değildi. Hem Müslüman hem de Hıristiyan kaynaklarının sık sık tanıklık ettikleri üzre, Hıristiyan Rumların, Ermenilerin, Gürcülerin ve Suriyelilerin varlığı, Konya Selçukluları'nın çok-dinli, çok-dilli bir devleti yöneten bir İslam hanedanının bir diğer örneği oldukları anlamına geliyordu.[5] Ayrıca, Anadolu'nun fethedilmesinde ve yerleşime açılmasında çok önemli bir rol oynamış olan asi Türkmen kabileleri, otoriteye ve disipline kolay uyum sağlayan unsurlar değildi. Bu koşullar ve ayrıca dönemin İslamî devlet yönetiminin geleneksel örüntüleri göz önünde bulundurulduğunda, ikta bağışlarına dayalı Selçuklu kuvvetlerinin yanında, gulamlardan oluşan askerî ve idarî birliklerin ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Selçukluların askerî ve idarî sistemlerinde çok sayıda gulamın kullanılmış olmasının, Osmanlıların Yeniçeri içoğlanı sisteminin dolaysız atası olduğuna şüphe yoktur.[6] Selçuklu dönemindeki gulamların varlığını ve faaliyetlerini anlatan temel kaynak, İbn Bibi'nin, 13. yüzyıl sonlarında yazılmış olan renkli *Selçukname*'sidir.[7] Bu kitapta gulam sistemine ve bu sistemin Selçuklu devletinde işleyiş biçimine dair genel bir tablo oluşturacak kadar bilgi buluruz. Gulamların etnik kökenleri ve devşirilme yolları anlatılır. Gulamların aldıkları eğitim, saray hizmetinde kullanılmaları ve yüksek hükümet ve askerlik makamlarında yaptıklarından bahseden satırlarla karşılaşırız. Sayıları konusunda pek bir bilgi verilmeme-

sine rağmen, siyasî entrikalara ne ölçüde karıştıklarına dair çok canlı bir tablo sunulur. İbn Bibi'nin sayfalarında gulamlar hem tek tek kişilikler olarak hem de az çok tanımlanmış kolektif bir kişilikleri olan bir grup olarak zuhur ederler. İslamî yazıtlar ve vakıf belgeleri de değerli ilave malzeme sağlar.

Selçuklu Gulamlarının Devşirilmeleri ve Organizasyonları

Devşirmede geleneksel yöntemler kullanılmış gibi görünüyor. Başlıca oğlan çocuğu kaynağı "savaş"mış gibi görünüyor[8], zira Selçuklular, kuzey ve batıdaki Trabzon ve İznik Rumları[9], güneydeki Ermeni krallığı Kilikya[10], Kafkas bölgeleri halkları[11] ve Kırım sakinleri[12] karşısında neredeyse sürekli bir savaş ve baskın halindeydiler. Ganimet kanununa göre, sultanlar bu akın ve seferler sırasında elde edilen ganimetin beşte birini alma haklarını tabii ki kullanıyorlardı.[13] Ama gulamlar ayrıca hediye yoluyla[14], muhtemelen satın alma yoluyla, mürtetlerin gönüllü din değiştirmeleri yoluyla ve diğer devletlerden rehineler alma yoluyla da elde ediliyorlardı. Son durum özellikle Alâeddin Keykubâd döneminde yaşanmıştı; Kırım'daki Suğdak'ın ele geçirilmesinden sonra, ileri gelenlerin oğulları rehine alınmıştı.[15] Galiba vergi biçimine bürünen (bu yüzden Osmanlı devşirme sistemini andıran) bir devşirme işlemi de söz konusuydu; gulamların bir kısmı Selçuklu topraklarından toplanıyordu.[16] Nitekim Selçuklu gulamları çok çeşitli etnik kökenlerdendi. Gulamlar arasında muhtemelen öne çıkan etnik grup Hıristiyan Rumlardı. Bu şüphesiz, Selçuklu devletinin Bizans İmparatorluğu'nun kalbi olan Anadolu'da kurulmuş olmasının ve ayrıca Türklerin Anadolu'nun kuzeyinden, güneyinden ve batısından esir elde etmelerini sağlayan sürekli düşmanlık durumunun sonucuydu. En tanınmış Rum gulamlar arasında emir Celâleddin Karatay ve iki erkek kardeşi, Seyfeddin Karasungur ve Kemaleddin Rumtaş sayılabilir.[17] Melikü'l-ümera Hass Oğuz Şemseddin[18] ve Naibü'l-hadra Emineddin Mikail[19], yine Rum kökenli başlıca gulamlardandı. Bir kaynakta, laf arasında, halifeye beş Rum gulam hediye edildiğinden bahsedilir.[20] Ancak, hem Selçuklu topraklarında çok sayıda Ermeni yaşadığından hem de Kilikya krallığına düzenlenen akınlarda sayısız esir alındığından çok sayıda Ermeni gulam da olmalıdır.[21] Askeriyede çok önemli bir rol oynamış ve sultanın Frank paralı askerlerinin komutanlığını yapmış olduğu anlaşılan Zahirü'd-devle de Gürcü bir mürtetti.[22] Gelgelelim, kaynaklar gulamların etnik kökenlerini çok nadiren, çoğunlukla da temayüz etmiş gulamlarla bağlantılı olarak zikrederler.[23]

İbn Bibi'nin yazdıklarından saray hizmetlerinin ve merkezî idarenin kölelere dayalı olduğu tam anlamıyla olmasa da, net biçimde anlaşılmaktadır. İbn Bibi okura her zaman olmasa da sık sık belli bir memurun gulam olduğu bilgisini verir. Mesela, devlet hizmetindeki büyük emirlerin çoğunun, savaşta ele geçirilen ve sonra da devlet hizmeti için eğitilen oğlanlar olduğunu belirtir.[24] İbn Bibi'nin sayfalarından devletteki en önemli makamlara kadar yükselmiş çok sayıda gulam olduğu anlaşılır; atabey[25], emir-i ahûr[26], taştdar[27], hazinedar[28], emir-i davat[29], melikü'l-ümera[30], iğdişbaşı[31], şarab-salar[32], emir-i candar[33], emirü'l-sipehsalar[34], emirü'l-kebir[35], çaşnigir[36], emir-i dad[37], hava-i salar[38], naibü'l-hadra[39] vs. Bu yüksek rütbeli gulamların devletin önemli şehirlerinin askerî valiliklerini de üstlendikleri görülür. Önemli devlet mevkilerinde bu denli çok sayıda gulamın görülmesinin önemi, bu sayının sadece tek bir kaynaktan, hem de özellikle bu bilgileri aktarmak gibi bir derdi olmayan, bunu sadece geçerken belirten bir kaynaktan alınmış olunduğunu düşündüğümüzde, daha da artar.

Dönemin kaynaklarında çok az kesin rakam görülmesine rağmen, 13. yüzyılda gulamlar sultanlar ve emirler tarafından çok kullanılıyorlardı. Chilat şehrinin fethinden sonra, şehrin işlerini görmek için orada saraya bağlı 1000 gulamın oluşturduğu bir birlik bırakıldığı söylenir.[40] Başka bir örnekte 500 serhenkten bahsedilir.[41] Öte yandan, emirlerin ileri gelenlerinin de dikkate değer sayıda gulamları vardı.[42] Alâeddin Keykubâd'a karşı ayaklanan emirlerin, öncelikle kendi bünyelerindeki köle birliklerine güvendikleri anlaşılıyor. Asi emirlere bağlı kuvvetler ile sultanın ve emir Komnenos'un kuvvetleri arasında çıkan çatışmada, her iki taraftan da savaşa katılanların çoğu gulamdı. Alâeddin'in kuvvetlerinin zafer kazanmasından sonra, sultan, yaşları büyük olan emirlerin idam edilmesini buyurup daha genç olanları kendi hizmetine aldı.[43]

13. yüzyıl Konya'sındaki saray düzenlemesine dair, o dönemden kalan sistematik bir tasvir bulunmamasına rağmen, sarayla bağlantılı çeşitli hizmetlerin gulamlar tarafından görüldüğünü gösteren yeterince ipucu vardır. Vezir sarayının yanındaki Gulamhane adlı saray okulunda[44] genç gulamlar eğitim görmeleri için babalara teslim ediliyorlardı.[45] Bu gençler daha sonra, kariyerlerinin belli bir noktasında çeşitli saray hizmetlerine taksim ediliyorlardı; buralarda hizmetler köle birliklerinin temayüz etmiş daha yaşlı üyelerinin gözetimi altında yürütülüyordu. Başkanları ya da personeli gulam olan bu makamlar ve hizmetler arasında şunlar vardı: Has ahırı, sarayın giyim ve

temizlik hizmeti, hazine, divanın gizli arşivleri, iğdişler birliği, adliye, sultanın sofrası ve kileri, sultanın muhafızları, sultanın Konya'daki genel valisi, saray mutfağı, tercüme kalemi, sahib tuğrai kalemi, harem ve muhtemelen saray müzisyenleri topluluğu.[46] Aynı durumun diğer mevkiler ve saray hizmetleri için de geçerli olması muhtemeldir.

Ayrıca Selçuklu sultanlarının, Ortaçağ dönemi İslam dünyasında âdet olduğu üzre, dikkate değer sayıda köle birlikleri vardı. Bu köle birlikleri arasındaki ayrımlar tam olarak belirlenmiş ve son şeklini almış değildir.[47] İbn Bibi bunlar arasında mafarida[48], gulaman-ı-hass[49] ve müllazım-ı-yatak'ı[50] sayar. Sarayın köle birliklerindeki kişi sayısı önemli rakamlara ulaşmış olmalıdır, zira daha önce de belirtildiği üzre, Sultan Alâeddin Keykubâd, Chilat'ı almaları için 1000 mafarida ve gulaman-ı-hass göndermişti.[51] Saray sistemi içinde yükselen, temayüz eden gulamlar sonraları sarayda, saray olmazsa da askeri ve taşra idaresinde önemli makamlara tayin ediliyorlardı. Emirlerin ön plana çıkan gulamları da, tabii ki aynı şekilde terfi ediyorlardı.

13. Yüzyıl Anadolu Tarihinde Gulamlar

Gulamların oynadıkları rol ve sahip oldukları önem, büyük komplolardan çok ufak olaylara kadar bir dizi münferit olayda açıkça görülür. Gulamların rolünün belki de en aydınlatıcı örneği, Alâeddin Keykubâd dönemindeki başarısız emirler ayaklanmasında oynadıkları roldür. Büyük emirler, Çaşnigir Seyfeddin Aybe, Emir-i-ahür Zeyneddin Bişara, Emir-i-meclis Mübarizeddin Behramşah, sultanı gölgede bırakacak güce ulaşmışlardı. Çok büyük bir servetleri ve çok sayıda hizmetlileri vardı; İbn Bibi örnek olarak, çaşnigirin mutfağından günde seksen koyun, buna karşılık sultanınkinden yalnızca otuz koyun dağıtıldığını anlatır. Çaşnigir devletin kontrolünü neredeyse tamamen eline geçirdiği için, sultan ondan ve işbirlikçilerinden kurtulmaya kararlıydı. Ama saraydaki görevlilerden biri sultanın niyetini emirlere anlattı. Onlar da bir ziyafet sırasında ve çakırkeyif vaziyette iken, sultanı Seyfeddin Aybe'nin evindeki bir ziyafete davet edip orada yakapaça ele geçirip tahttan indirmeye karar verdiler. Ama tartışma sırasında kendisi de epeyce sarhoş olan, emirlerin gulamlarından biri dışarı çıkıp o sarhoş kafayla emirlerin komplosunu sultana sadık görevlilerden birine anlattı. O yüzden ertesi gün Alâeddin büyük emirler tarafından ziyafete davet edilince, onları atlattı ve Antalya şehrindeki kışlık karargâhına çekildi. Burada krizi emir Komnenos'la[52] ve İbn Hokkabaz'la tartıştı. Sultan ve maiyeti Kayseri'ye gittiğinde, durumdan haberi olmayan emir-

lerin hesabının görülmesine karar verdiler.[53] Sultan ve danışmanları Kayseri'ye vardıklarında gerekli düzenlemeleri yaptılar. Bundan böyle her emirin sultanın kalesine ancak birkaç refakatçi ile girmelerine izin verileceği duyuruldu. Emirlerin saraya gelmelerinin kararlaştırıldığı günde, Komnenos ve adamları bahçe duvarlarında gizlice devriyeye çıkarken, Mübarizeddin İsa'nın komutası altındaki gulaman-ı hass, yani sultanın muhafızları ihtiyat kuvveti olarak tutulacaktı. Emirlerin ve yanlarındaki gulamların kaleye girmelerinden sonra perdedaran, kimse kaçamasın diye kapıları kilitleyecekti. Sonra, her emir ayrı ayrı içeri alınıp Emir-i-candar Mübarizeddin İsa ve kardeşi tarafından tutuklandı. İlk yakalanan, yakalandıktan sonra metin bir edayla "eski ağaçları söküp yenilerini dikmek gerek" diyen çaşnigir oldu. Daha sonra sırasıyla Zeyneddin Bişara, Bahaeddin Kutluca ve Mübarizeddin Behramşah tutuklandılar. Bundan sonra da, sultana ve Emir-i-dada'ya bağlı gulamlar dış odaya gidip emirlerin durumdan habersiz gulamlarını tutukladılar. Kale kapısı açıldı ve naib tutuklanan emirlerin evlerine gidip sahip oldukları her şeyi devletin mülkiyetine kaydetti ve odalarını mühürledi. Emirlerin akrabalarının, ailelerinin ve gulamlarının evleri yağmalandı. Yaptıkları hizmetin ödülü olarak Komnenos, Mübarizeddin İsa ve kardeşi, sultanın şahsi danışmanları yapıldılar ve Seyfeddin Aybe'nin yerine çaşnigirliğe Komnenos atandı.

Ertesi gün, sultan cirit oynarken, alt rütbeli üç emirin kendi aralarında gizli gizli konuştuklarını fark etti. Naibe onları bir cirit sopasıyla kovalamasını emretti, daha sonra da onları ülkesinden sürdü. Bununla da tatmin olmayan Alâeddin, tutuklanan emirlerin bütün gulamlarının idam edilmesini emretti. Bir süre sonra emir Komnenos sultanın huzuruna çıkıp şöyle dedi: "Bendeniz bugün sultanımızın kalesinden evime giderken, bana çok kalabalık bir takipçiler, hizmetliler ve savaşçılar grubu eşlik eti. Ama şu anda yanımda sadece bir gulam ve bir sağdıç kaldı." Sultan kendisine bunun nedenini sorunca şu cevabı verdi: "Naib Seyfeddin emirlerin gulamlarını ve hizmetlilerini ortadan kaldırma izni almış. Adamlarım bunu duyunca çok incindiler ve "eğer bir gün size karşı da cezası idam olan bir suçlamada bulunulursa, aynı hüküm bize de uygulanır..." dediler."[54] Bunun üzerine sultan pişman oldu. Daha yaşlı gulamlar bütün mülklerini sultanın hazinesine devrettikten sonra serbest bırakıldılar. Genç olanlar ise iki gruba ayrıldı. Birinci grup, taşthanede hizmet görmeleri için taştdar Celaleddin Karatay'a teslim edilirken, geri kalanlar sultanın saraydaki okulu gulamhaneye yazdırılıp eğitimlerini babaların gözetimi altında tamamladılar.[55]

Bu olayda gulam unsuruyla her yerde karşılaşmamız çarpıcıdır. İbn Bibi, dört komplocudan biri olan Emir-i-ahur Zeyneddin Bişara'nın bir hass olduğunu özellikle belirtir[56]; atabey ve Antalya serleşkeri Mübarizeddin Ertokuş, Mübarizeddin İsa ve kardeşi ve taştdar Celaleddin Karatay da hassdılar. Diğer komplocuların bazılarının da gulam kökenli olması muhtemeldir. Emirlerin, sultanın, Komnenos'un ve Mübarizeddin İsa'nın da başlıca kuvvetleri gulamlardan oluşuyordu. Komnenos'un gulamlarının yenilen emirlerin gulamları için verilen idam hükmüne gösterdikleri tepki çok ilginçtir. Köle olarak asli görevleri efendilerine bağlı olmaktı. İslam dünyasında köleliğe dayalı yönetim sisteminin merkezinde yatan karakteristik özelliğin, kölenin efendisine bağlılığı olduğu doğrudur. Dolayısıyla, diye akıl yürütüyordu gulamlar, efendilerinin eylemlerinden onların sorumlu tutulmamaları gerekir. Gelgelelim, Alâeddin suçlu efendileriyle birlikte gulamların da yok olması gerektiğini buyururken, Komnenos'un gulamları, ileride bir zaman benzer bir kaderi paylaşabilecekleri gerekçesiyle, kendi efendilerini terk etmişlerdi. Efendinin suçunu gulamlarıyla irtibatlandırmak ve cezayı onlara da genişletmek, sistemi tahrip edebilirdi. Böyle bir hareket, gulamların efendilerine kayıtsız şartsız bağlılıklarını sorgulamalarına neden olabilirdi. Emirlerin çok sayıda gulama sahip olmakla kalmayıp, anlaşıldığı kadarıyla, tıpkı sultan gibi, gulamlarına eğitim verdikleri okullara da sahip olmaları bir başka ilginç noktadır. Emirlerin hâlâ yeterince küçük olan gulamları saray okuluna kaydedilmişlerdi.[57]

Sayısız gulamın kariyeri hakkında, vakanüvislerden, yazıtlardan ve vakıf belgelerinden ayrı bir çalışma yapmayı gerektirecek kadar bilgi edinilebilir.[58] Celâleddin Karatay bin Abdullah'ın kariyeri, gulamların idarî ve askerî işlerdeki önem ve nüfuzunu gayet iyi aydınlatır. Celâleddin Karatay'ın adı, İbn Bibi'nin kitabında önemli bir yer işgal eder, ama Aksarayî'nin vekayinamesinde ve Eflakî'nin *Ariflerin Menkıbeleri*'nde de görülür. Rum kökenli bir içoğlanı olmasına rağmen, olağanüstü yeteneklere sahip olduğu söylenir.[59] Alâeddin Keykubâd ve haleflerinin saltanatı sırasında naib, Emir-i-davat (başvezirin sekreteri), Emir-i-taşthane (leğencibaşı) ve hazinedar-ı-hass gibi önemli makamlarda bulunmuştur.[60] Devletin dört temel direğinden biri olarak,[61] saltanatın kime geçeceğine karar vermede, vezirlerin ve diğer görevlilerin tayininde önemli bir rol oynamıştır[62]. Taşıdığı atabey unvanı, sultanın kızının hocası olduğunu işaret eder[63], sultanlara ne kadar yakın ve samimi olduğu bazı ufak ayrıntılardan anlaşılabilir.[64] İki kardeşi Seyfeddin Kara-

sungur ve Kemaleddin Rumtaş bin Abdullah hakkında çok daha az şey biliyoruz.[65] Büyük emir Mübarizeddin Ertokuş bin Abdullah da neredeyse onun kadar ünlüydü. Karatay gibi o da doğrudan sultana hizmet eden gulamlardandı. 1207'de Antalya'nın fethedilmesinden sonra Ertokuş bu önemli şehrin serleşkerliğine tayin edildi.[66] Bu bölgenin valisi olarak Selçukluların güney kıyılarını ele geçirmesinde önemli bir rol oynadı; Alâiyye [Alanya][67], Magva, Anduşig ve Anamur onun sayesinde alındı.[68] Sultanın Erzincan'ı da Selçuklu topraklarına katmasından sonra, Ertokuş bu şehre tayin oldu ve orada şehri yönetecek genç şehzadenin atabeyliğini yaptı.[69] İbn Bibi'nin bu kayda değer emirle ilgili olarak anlattığı son olay, Konya şehrini almasıdır.[70] Gulam kökenli bir başka önemli devlet adamı da, 13. yüzyılın ikinci bölümünde sultan Rükneddin'in naibü'l-hadralığını yapan Emineddin Mikail'di. İbn Bibi bize bu şahsiyet hakkında az ama merak uyandırıcı şeyler anlatır, ama anlattıkları onun Selçukluların mali yönetiminde çok önemli bir rol oynamış olduğunu göstermeye yeter. Emineddin Rum kökenli bir Müslümandı ve Saadeddin Ebu Bekir el-Mustafa el-Erdebeli'nin kölesiydi. Anadolu'daki Selçuklu devletinin mali işleyişini, mali idarede siyaset sistemini kurumlaştırarak reformdan geçirmekten sorumluydu ve genelde büyük bilgi birikimiyle ünlenmişti.[71] Emineddin Mikail, naibken, 1278 yılında Konya'yı Cimri'ye ve Karamanoğullarına karşı savunurken ölmüştür.[72] Nasıl gulamların birçok kasaba ve şehrin alınmasında bir rol oynamış olmaları askeriyedeki önemlerini gösteriyorsa, kasabaların askeri valiliğini yapmış olmaları da, sadece Konya'daki merkezî yönetime değil, taşra yönetimine de nüfuz etmiş olduklarını gösterir. Torumtay, Malatya'nın[73]; Zeyneddin Bişara Niğde'nin[74]; Seyfeddin Türkeri Sivas'ın[75]; Mübarizeddin Ertokuş Antalya'nın[76]; Fahreddin Ayaz Sivas'ın[77]; Esadeddin Ayaz Honas'ın[78] ve Malatya'nın[79]; Mübarizeddin Çavlı Elbistan'ın[80]; Şemseddin Tavtaş, Niksar'ın[81] ve Mübarizeddin İsa, Amid'in[82] serleşkerliğini yapmışlardır. Bu şahıslar, merkezî idaredeki konumları sayesinde, hem yeni sultanın seçilmesinde hem de tahta geçme töreninde çok önemli roller oynamışlardır.[83]

Bu sonradan Müslüman olan gençlerin 13. yüzyılda Selçuklu Devleti'nin kültürel hayatına aktif biçimde katılmış olduklarını gösteren kanıtlar vardır. Örneğin Celâleddin Karatay, Alâeddin Keykubâd'ın Konya'daki sarayını ziyaretine gelen ünlü şeyh Sühreverdî'ye mürid olmuş ateşli bir sufiydi.[84] İbni Bibi, Karatay'ın et yemediğini, evliliğin verdiği keyiflerden ve genelde her türlü hazdan uzak durduğunu anlatarak zahitliğini açıkça ortaya koyar. Ka-

ratay ayrıca ünlü mistik Celâleddin Rumî'nin de çevresine dahilmiş.[85] İyi bir şair olan Şemseddin Has Oğuz, Şarap ve Arp hakkında kayda değer bir şiir yazmıştır.[86] Emineddin Mikail'in 13. yüzyıl Anadolusunun bilgi aleminde kazandığı şöhretten daha önce bahsetmiştik.[87]

Ama başarı kazanmış gulamların 13. yüzyılın kültür hayatına katılımlarının en önemli şahidi, mimari sanatına hamilik yapmış olmalarıdır. Sayısız cami, medrese, hastane, çeşme, kale vs. yaptırmışlardır. Emineddin Mikail 1247'de Sivrihisar'daki Ulu Cami'yi yaptırmak için epey para harcamış[88]; Esadeddin Ayaz ve Raşideddin Ayaz 1229-1230 yılında Denizli Çardak'ta Abat Han'ı yaptırmışlar, ayrıca Esadeddin Ayaz 1215'te Sinop'ta da bir bina yaptırmış[89]; Esadeddin Ruzbeh, Horozlu Han'ı ve bir gulamın oğlu olan[90] Ali bin Sivastos da Afyon Karahisar yakınlarında 1272 yılında bir cami yaptırmıştır.[91] Celâleddin Karatay ve kardeşi Seyfeddin Karasungur aktif olarak anıtlara hamilik yapmışlardır. Karatay 1251'de Konya'da ünlü medresesini yaptırmış[92], Seyfeddin Karasungur ise 1249'da Denizli yakınlarındaki Ak Han'ı ve bir çeşme yaptırmıştır.[93] Elbistan serleşkerliğine tayin edilen Mübarizeddin Çavlı burada 1214 yılında bir cami yaptırmıştır.[94] Antalya serleşkeri Mübarizeddin Ertokuş Isparta yakınlarındaki Atabey kasabasında 1224'te bir medrese yaptırmıştır.[95] Şemseddin Altun Aba, Konya'da bir medrese inşa edilmesini emretmiş[96]; Şehabeddin, Tokat bölgesindeki Boyahane'de bir çeşme yaptırmıştır[97]; Torumtay'ın türbesi de 1279'da Amasya'da yapılmıştır.[98] İbn Bibi'nin büyük serveti ve gücünden bahsettiği Zeyneddin Bişara, Niğde ve Konya'da bir cami; Sinop'ta da bir kule yaptırmıştır.[99] Yatırmış, 1248'de Bolvadin'de bir çeşme siparişi vermiş[100]; Anbar, Amasya'da bir hastane yaptırmış[101]; Ferruh Atabey de 1241'de Cihangir'de bir bina yaptırmıştır.[102] Hamilik rolleri bu binaların inşaatını finanse etmekle sınırlı kalmıyor, bu dinî ve kültürel kurumların gelecekte ayakta kalmasını sağlayacak finansmanı da içeriyordu. Nitekim bu yapıların çoğunun mali gelirleri ve idaresiyle ilgili bir dizi vakıf belgesi günümüze kadar gelmiş durumdadır.

13. yüzyıl Anadolusundan günümüze gelmiş olan mimarların adları, bu mimarların önemli bir kısmının köle ya da en azından Hıristiyan kökenli olduğunu göstermektedir. Alâeddin Keykubâd döneminde Akşehir'deki Seyyid Mahmud türbesini yapmış olan Ahmad bin Abdullah[104]; Bayburt surlarını inşa eden mimar Lulu[105] ve Larende kapılarının yakınlarındaki camiyi[106], Konya'daki İnce Minare ve Nalıncı Türbesi'ni[107] ve Sivas'taki Gök Medre-

se'yi yapan[108] ve Kaluk bin Abdullah ve Kaluyan el-Konavî diye anılan mimar veya mimarlar Hıristiyan kökenlidir.

13. yüzyıl Anadolusunda işlediği biçimiyle gulam sistemi birçok açıdan bariz olarak başarılı bir sistemdi. Bu sistem, nispeten çok sayıda yetenekli ve becerikli general ve idareci ve İslam kültürünü destekleyen birçok hami üretmiş, bunların hepsi de Selçuklu toplumuna kayda değer katkılarda bulunmuşlardır. Bu köle gençlere iyi bir eğitim verilmesi bu sistem sayesinde mümkün olmuştur. Bu genel düzenleme, zamanla, gulamların ve soylarının Anadolu'daki müslüman topluma asimile olmasını sağlamıştır. Bu gulamların ve onların soylarından gelenlerin çoğu, taşrada sipahi olmuştur. Mesela Celâleddin Karatay'ın kardeşi Seyfeddin Karasungur[109] ve Türkeri'nin kardeşi Rumeri[110] sipahiydiler. "Köle" olmalarına rağmen, iyi evlilikler yapmak için özel bir çaba harcıyorlardı. Elverişli evlilik düzenlemeleriyle bağlantılar kurmaya çalışmaya yönelik bu kaygı, bir anlamda, saray kölelerinin bakış açısından çok, taşranın toprak sahibi aristokratlarının, sipahilerin bakış açısına daha uyumludur.[111] Nitekim bu kölelerin bazıları Anadolu toplumu içinde kayda değer Müslüman hanedanlar kurmuşlardır. Seyfeddin Karasungur ve kardeşi Kemaleddin Rumtaş örneklerinde, bu eğilim görülebilir.[112] Fahreddin Sivastos ve oğlu Ali bin Sivastos[113], ama hepsinden önce de Seyfeddin Torumtay'ın ailelerinin soyundan gelenlere 18. yüzyılda bile rastlanıyordu.[114] Böylece bu süreçle taşra toplumu saflarına yeni ve hareketli bir kan ve bakış açısı gelmiş oluyordu.

Anadolu Beylikleri Dönemi

13. yüzyılın sonlarında ve 14. yüzyılın başlarında Selçuklu devletinin çökmesinden sonra, gulamların nasıl kullanıldığına dair pek belge yoktur. Ama bu şüphesiz, olgunun fiili olarak ortadan kalkmasından çok, tatmin edici kaynakların olmayışının ürünüdür. 14. yüzyılda Küçük Asya'ya atıfta bulunan ayrı ayrı kaynaklar, Hıristiyan kölelerin eskisi kadar çok sayıda olduğuna ve Türk emirlerin/beylerin yönetim ve askerlik işlerinde gulamları istihdam ettiklerine işaret eder.

14. yüzyılın ilk yarısında Efes metropolitliğine getirilen Matta, bölgede Rum kölelerin çok sayıda olmasına şaşmıştır: "Maalesef bazıları İsmaililere bazıları da Yahudilere köle olmuş esirlerin bu kadar çok olması da insanın canını sıkıyor... Bu yeni köleliğe mahkûm edilmiş esirlerin sayıları binlerle ifade ediliyor; toprakları ve şehirleri ele geçirilince farklı farklı zamanlarda

köle durumuna düşen esirlerin toplam sayısı, bunlardan daha azdır ya da (en iyi durumda) onlara eşittir".[116]

Müslüman yazarlar da Küçük Asya'nın batısında yaşayan Türkmen kabilelerinin Yunan topraklarına sürekli akınlar yaptıklarını ve oralardan çok sayıda esir getirdiklerini belirtirler. Ebu'l-Fida da el-Umarî de, Türkmenlerin köle yapmak için özellikle Rum çocuklarını tercih ettiklerini söylerler.[117] O kadar çok sayıda köle bulunuyordu ki "...pazara her gün bu işi yapan tüccarların geldiği görülüyordu."[118] İbn Battuta Küçük Asya'nın batısını gezerken birkaç kız ve erkek genç köle almış... bunların bazılarını bizzat satın almış, bazıları da ona hediye verilmiş.[119]

14. ve 15. yüzyıllarda Hıristiyan kölelerin bu kadar çok sayıda olduğu göz önünde bulundurulduğunda, beyliklerin idarî ve askerî kurumlarında da gulam istihdam etme ilkesinin devam etmesi beklenir doğal olarak. Bu dönemde gulam sisteminin gerçekten de devam ettiğine dair ipuçları vardır, ama kaynaklar çok azdır. El-Umarî Germiyan beyi hakkında şöyle diyor: "Yanında emirleri, vezirleri, kadıları, kâtipleri, saray erkânı, gulamları var; hazineleri, ahırları, mutfakları, sarayları var; bütün eşyaları sultanlara layık ve etrafı sürekli, sultanlara yaraşır bir şaşaa ve lüksle çevrili."[120] Anlaşılan Germiyanoğulları'nın yönetim aygıtı, Selçuklularınkinin küçük ölçekli bir modeliymiş ve bir ölçüde gulamları istihdam ediyormuş. Aynı yazar ayrıca, Karahisar ilçesinin emiri olan Zekeriya diye birinin, aslında Antalya valisi Yunus'un kölesi olduğunu belirtir.[121] İbn Battuta da Antalya, Birgi, Kastamonu, Sinop ve Kayseri emirlerinin maiyetlerinde Memlukluların olduğunu anlatır.[122] Son olarak, 16. yüzyıldan yazarı bilinmeyen bir vakayinamede, Uzun Hasan'ın acemi oğlanlardan oluşan bir birliği olduğu söylenir.[123]

Anadolu beylikleri döneminde, çoğu hâlâ Anadolu'daki Hıristiyanlar arasından devşirilen gulam ya da köle idareciler ve askerler geleneğinde muhtemelen bir kopuş yaşanmamıştır.

Anadolu'daki Osmanlı Devşirmeleri

Osmanlılar 15. yüzyılda Anadolu'nun çoğunu ele geçirdiklerinde, devlet hizmetinde Anadolulu Hıristiyan çocukların kullanımının neredeyse üç yüzyıllık saygın bir tarihi vardı. Nitekim, devşirme sisteminin Anadolulu Hıristiyanları da kapsayacak şekilde genişletilmesi, Osmanlılar için hiç de olağanüstü bir yanı varmış gibi görünmüyor. Osmanlı Anadolusu'nda devşirmeler yetiştirildiği, üç yüzyıl önce İngiliz gözlemci Ricaut tarafından belirtilmiş ve

yine Lybyer'in klasik çalışmasında[124] tarif edilmiş olmasına rağmen, yine de devşirmelerin Anadolu'dan değil de sadece Rumelinden toplandıklarını iddia etmeyi sürdüren birçok araştırmacı olması şaşırtıcıdır. Yalnızca Batı kaynakları değil, bizatihi Osmanlı belgeleri de, Osmanlıların Yeniçeri ocakları ve saray hizmetleri için Anadolu'dan Hıristiyan çocuklarını devşirdiklerini göstermektedir.

15. yüzyılın ortalarından 17. yüzyılın sonlarına kadar uzanan bu Osmanlı kaynakları, devşirme sisteminin Anadolu'da da varolduğuna tanıklık eder. Elimizdeki bilgilerin çoğu, ya özel olarak devşirmelerin nizamı ile ilgili imparatorluk belgelerinden ya da Yeniçerilerin ödeneklerinin kaydedildiği maaş defterinden gelmektedir. Bu defterlerde her Yeniçeri'nin maaşı ve onun karşısında da doğum yerini gösteren coğrafi bir ibareyle birlikte adı listeleniyordu.

Osmanlıların Anadolu'daki Hıristiyan çocuklarını devşirmelerinden bahseden ilk kaynaklardan biri, Anadolu'daki Rum Hıristiyanların Rodos Şövalyeleri'nin komutanına gönderdikleri, 1456 tarihli Rumca bir mektuptur.[125] Daha sonra II. Mehmed'in Trabzon'u ele geçirmesinden sonra, buradan Yeniçeri ocağına ve saray hizmetine dikkate değer sayıda Rum genci alınmıştır.[126] 1526 tarihli bir maaş defterinde (289 kişi arasından) on Trabzon kökenli Yeniçeri zikredilir[127], 1563 tarihli bu tür bir başka belgede Trabzon[128], Tokat, Mihalıç ve Gemlik'ten Yeniçeriler zikredilir.[129] 1576 tarihli bir belgede ise Bursa, Lefke ve İznik kökenli Yeniçerilerin adları geçer.[130] 1623 yılına ait bir maaş defterinde, aralarında Maraş, Tokat, Mihalıç ve Niğdeli olanların da bulunduğu Yeniçerilerin maaşları listelenir.[131] Son olarak, 1679 tarihli bir defterde Mihalıç ve Kastamonu'dan Yeniçeriler görülür.[132] Başka birçok belgede Sinop ve Tokat (1159 tarihli)[133], Bayburt[134], Eğirdir[135], Kütahya[136], Bursa ve Manyas[137] kökenli devşirmelerden bahsedilir. Saray hizmetinde de, sultanın mutfağı ve fırınında, Anadolu'dan yirmi, Rumeli'den de yirmi beş devşirme kullanılması şart koşuluyordu.[138] Nitekim Anadolulu Hıristiyanlar daha 15. yüzyılın ortalarında bile devşiriliyorlardı ve 16. ve 17. yüzyıllara gelindiğinde bu işlem resmi bir forma bürünmüştü.[139] Çoğunlukla Anadolu'dan gelen devşirmeler Rumeli'ye, Rumeli'nden gelenler de Anadolu'ya gönderiliyordu.[140] Bu Anadolulu devşirmelerin en ünlüsü, I. Selim döneminde Kayseri bölgesinin Hıristiyan reayası arasından devşirilen en büyük Osmanlı mimarı Mimar Sinan Paşa'ydı kesinlikle.[141]

Anadolu'daki devşirmelerle ilgili birkaç belge neyse ki günümüze kadar gelmiş ve yayınlanmıştır. Bunlarda Sis (1574)[142], Mihalıç (1567)[143], Bilecik

(1574)[144], Sivas ve Karaman'dan[145] gelen devşirmelerden bahsedilir. 1622 yılında Kocaeli, Bolu, Kastamonu, Çorum, Sinop, Amasya, Malatya, Karahisar, Arapkir, Çemişkezek, Cizre, Sivas, Maraş, Erzurum, Diyarbekir, Kemah ve Bayburt'tan Hıristiyan çocuklarının devşirilmesi için genel bir emir çıkarıldı.[146] Benzer yapıda ama tarihsiz bir başka belgede, Maraş, Kayseri, Niğde ve Beyşehir sancaklarından çocukların devşirildiği belirtilir. Gelgelelim, bunların sayısının yeterli olmadığı anlaşılınca, Karaman sancağından ve Zulkadiriye sancağından yüzer çocuk daha alınmasını buyuran bir ferman çıkartılmıştır.[147] 1583 yılında iyice doğudan, ta Batum beylerbeyliğinden bile çocuk devşirilmiştir.[148]

Bu belgelerin rastlantı eseri günümüze gelmesi, Osmanlıların Anadolu'dan en azından 15. yüzyılın ortalarından 17. yüzyılın sonlarına kadar Hıristiyan çocuklarını devşirdiklerini gösterir. Ayrıca Osmanlıların Bursa'dan Batum'a Anadolu'nun dört bir yanından devşirme aldıklarını da gösterir. Çocukların alındığı bölgelerin listesi etkileyicidir: Trabzon, Maraş, Bursa, Lefke, İznik, Kayseri, Tokat, Mihalıç, Eğirdir, Gemlik, Kocaeli, Bolu, Kastamonu, Çorum, Samsun, Sinop, Amasya, Malatya, Karahisar, Arapkir, Çemişkezek, Cizre, Sivas, Erzurum, Diyarbekir, Kemah, Bayburt, Niğde, Beyşehir, Karaman, Zulkadiriye, Bilecik, Batum, Sis, Kütahya ve Manyas. Anadolu'nun Yeniçeri olacak devşirmeler sunan kaynak olarak Rumeli kadar önemli olmadığı doğruysa da, yine de önemli bir kaynaktı.[149]

Hıristiyan Halkların Devşirme Sistemine Karşı Tavırları ve Tepkileri

Devşirme sisteminin tarihinin, biraz muğlak ve yetersiz bir biçimde ele alınmış olan bir başka yanı da, Hıristiyan halkların, çocuklarının Türkler tarafından ellerinden alınmasına karşı takındıkları tavırlar ve gösterdikleri tepkilerle ilgilidir. Hıristiyan halkların çocuklarının alınmasına karşı ya kayıtsız kaldıkları ya da çocuklarına en yüksek devlet makamlarının ve gözalıcı kariyerlerin açılması anlamına geldiği için, devşirme sistemine olumlu baktıkları sayısız kere söylenmiştir.[150] Parlak kariyerlerin halkın gönlünü çelebilecek bir etken olabileceğinden kimsenin şüphesi yoktur. Ayrıca, Hıristiyanlık ile İslam arasında yüzyıllarca süren mücadele boyunca epey sık yaşanan İslam'a geçme olaylarının, büyük ölçüde, Müslümanların hâkimiyeti altındaki bir toplumda daha iyi bir mevkiye ulaşma umudunun ürünü olduğu da doğrudur. Anadolu'da ve Balkanlar'da da çok sayıda Hıristiyanın daha iyi bir toplumsal statü elde edebilmek için İslam'a geçmesi vakaları yaşan-

mıştır. Ama devşirme sistemini ele alırken, karşımızda, İslam'a geçmenin sağladığı maddî avantajlara rağmen, birinci sınıf yurttaşlar olma hakkı tanınmayan bir dinî cemaatin üyesi olarak kalmayı tercih eden çok sayıda Hıristiyan vardır. Dolayısıyla, bazı tarihçilerin ileri sürdüğü sav, çocuklarına harika fırsatlar sunduğu için Hıristiyanların devşirmeyi hoş karşıladıkları savı, bu Hıristiyanların Müslüman olmayı tercih etmeyip Hıristiyan kalmış oldukları olgusuyla bağdaşmaz. Teorik gerekçelerle bazı Hıristiyanların devşirme sistemine olumlu bakmış olduklarını savunmak mümkün olsa da, çocuklarının ellerinden alınmasını hiç hoş karşılamadıklarını gösteren mebzul miktarda tanıklık vardır. Aile bağlarının gücü ve ayrıca, İslam'a geçmemiş olanların Hıristiyanlığa olan güçlü bağlılıkları göz önünde bulundurulduğunda, bu tür hisler beklenmedik şeyler değildir.

Bir kere, Osmanlılar Hıristiyanların genelde çocuklarını kaybetmekten duydukları korkudan faydalanmış ve bazı Hıristiyan topraklarının teslim olmaları karşılığında onları devşirme sisteminden muaf tutma önerilerinde bulunmuşlardır. Mesela Yaş, Galata, Mora ve Sakız adası vs'ye teslim olmaları karşılığında bu muafiyetler verilmiştir.[151] Keza, Osmanlı Devleti için önemli olan uzmanlık faaliyetleriyle uğraşan Hıristiyanlar da, imparatorluk için yaptıklarının önemine binaen çocukları üzerindeki vergiden muaf tutuluyorlardı. Uzunçarşılı, böyle ümmilere muafiyet tanıyan Osmanlı belgelerini yayımlamıştır. Bunlar arasında Bulgaristan'daki Yeniköy derbentçilerinin ve kuzey Yunanistan'daki Sidrekapısı derbentçilerinin çocuklarını devşirme görevlilerine vermekten muaf tutulduğu okunabilir. Keza Şarkî Karahisar bölgesindeki yirmi üç köyün şap madenlerinde çalışanlar da bundan muaf tutulmuştur. Biga (1578) ve Yeni İl (1579) bölgelerindeki Hıristiyanlar'ın da söz konusu muafiyetten yararlandıkları belirtilir.[152] Kısa dönemli ya da uzun dönemli olarak, ne zaman işgücüne ihtiyaç duyulsa, bir bölge çocuk vergisini ödemekten muaf tutulabiliyordu. Nitekim Mora'nın bir yıllığına (1574) muafiyet kazandığı dönemde, Moralılar Navarino surları üzerinde çalışmışlardır.[153] Köprülerin bakım ve onarımından sorumlu olan reaya da bazı durumlarda bu muafiyetten yararlanmıştır (1578).[154] Bu vergiden muaf tutulmak bir ceza değil bir imtiyaz olarak görülüyordu. 1576 yılında Mihalıç bölgesi Hıristiyanları, komşu adalardaki Hıristiyanlar kendilerinden daha zengin ve daha güçlü olmalarına ve kendilerinin sultanın buyruklarına boyun eğmelerine rağmen, Mihalıç sakinleri çocuklarını vermek zorundayken adalıların böyle bir zorunluluğu olmadığı şeklinde resmî bir şikâyette

bulunmuşlar.[155] Mihalıç Hıristiyanları'nın devşirme sistemine uygun görülmüş olmalarını, sultana itaat etmelerinin karşılığında verilen büyük bir ödül gibi görmedikleri açıktır. 15. yüzyıla ait bir belge, aksine, devşirmenin çeşitli meselelerde isyankârlık etmiş olan reayayı cezalandırmanın bir aracı olarak kullanıldığını gösterir.[156]

Hıristiyanların çocuklarının alınmasını hoş karşılamadıkları, bundan rahatsız oldukları, yukarıda ele aldığımız belgelerde örtük de olsa bellidir. Gelgelelim, bu rahatsızlığın çok daha açık bir biçimde görüldüğü başka belgeler de vardır. Bunlar, devşirmelerin, kendilerini devşirmekle görevli memurların elinden kaçması durumlarını ele alan bir dizi Osmanlı belgesidir. 1573'te Karaman beylerbeyi ve kadısı, İstanbul'dan, köy ve kasabaların sakinlerinden yardım alarak kaçmış olan Hıristiyan çocuklarını yakalamaları için devşirme memurlarına yardımcı olma emri almışlardı.[157] 1564'te Kayseri beyine, onun bölgesinde kaçmış olan devşirme çocukları yakalamaya yardımcı olması emri verilmiştir. Bu emirde, çocukların İslam'a "geçtikten" sonra kaçmış oldukları ve yakalandıkları zaman bağlanarak, "cesur adamlar"ın muhafızlığı altında İstanbul'a gönderilmeleri gerektiği belirtilmektedir.[158] 1576'da Mihalıç'tan devşirilen çocuklar, İstanbul'a gönderilmek üzre Çanakkale Boğazı üzerindeki limanlara getirilmiş, ama buradan kıyıdaki çeşitli adalara kaçmayı başarmışlardır.[159]

Çocuklar yeni statülerini ondan kaçmaya çalışacak kadar nahoş bulurken, anne babaları da çoğunlukla onlardan farklı düşünmüyorlardı. Belgelerden biri köylülerin çocukların kaçmalarına yardım ettiklerini gösterir. Bir başkasında, Sis vilayetinin Meki sancağında yaşayan Hıristiyanların, bölgelerinde devşirilmiş olan yedi çocuğu bir Hıristiyan kilisesine götürüp onlar adına dinî ayin yaptıkları, Osmanlı memurlarının da bundan hiç hoşlanmadıkları anlatılır.[160] 1601 yılında devşirmelerle ilgili olarak Rumeli beylerbeyine gönderilen bir fermanda, görevlilerin karşı koymalara karşı sert tavır almaları isteniyordu ki bu da ebeveynlerin oğullarından ayrılmaya her zaman çok da meyilli olmadıklarını gösteriyor.

"Ayrıca, gönderilen mübaşir, lüzum olursa, Şeyhülislâm'ın malum ve mukaddes emirlerini tatbik etme hakkına sahip olacaktır. Buna göre kâfir ebeveynlerden biri ya da öteki oğlunu Yeniçeriliğe vermek istemediği taktirde, kanı bozuk addedilip hemen evinin önünde asılacaktır."[161]

Osmanlı memurlarının vergi alabilmek için ara sıra şiddetli önlemlere başvurmak zorunda kaldıkları açıktır.

Hıristiyanlar da, devşirme sisteminden uzak durabilmek amacıyla, devşirilmiş olan çocukların kaçmalarına yardım etmek dışında çeşitli önlemlere başvuruyorlardı. Hıristiyanlar, çocukları Müslüman olmasın diye Batı'nın Latin Hıristiyanlarından bile yardım istiyorlardı. 1456'da Anadolu'nun batı kıyılarında oturan Rumlar Rodos Şövalyeleri'ne başvurmuşlar:

"Bizler...Türkiye'de oturan, zavallı kullarınız...Türklerin ağır tacizi altında olduğumuzu ve çocuklarımızı alıp Müslüman yaptıklarını, lord cenaplarına bildiririz...Bu nedenle, lord cenaplarına yalvarıyoruz, mukaddes papanın bizi, çocuklarımızı ve karılarımızı buradan almak üzere gemiler göndermesini sağlayın, zira bizler Türklerden çok çekiyoruz. (Bunu yapın ki) çocuklarımızı kaybetmeyelim, topraklarınıza gelip sizin tebanız olarak yaşayıp ölelim. Ama bizi burada bırakırsanız çocuklarımızı kaybederiz, sizler de bunun hesabını Tanrı'ya verirsiniz."[162]

Bir yüzyıl sonrasına ait benzer bir mektup daha günümüze gelebilmiştir. 1581 Şubatında yazılan bu mektup Chimara sancağının Rum ve Arnavut sakinleri tarafından Papa XIII. Gregorios'a gönderilmiş. Chimaralılar Papa'ya, İspanya Kralı Philip'i gelip onları kurtarmaya ikna emesi için başvurmuşlar.

"Kutsal peder, onu (Philip'i) ikna ederseniz, bizi ve çocuklarımızı, dinsizlerin her gün gelip çocuklarımızı aldıkları ve Türk yaptıkları bütün Yunanistan'ı kurtarmış olursunuz..."[163]

Kendilerini çocuk vergisini ödemekten kurtarmaları için Batılı güçlere yapılan başvurular kesinlikle dramatik olmalarına rağmen, bunlar Hıristiyanların çocuklarını kurtarmak için başvurdukları daha az sansasyonel önlemler kadar önemli değildi ve o kadar sık görülmüyorlardı. O dönemde yaşamış gözlemciler bu uygulamaların bazılarını kaydetmişler, en başta da hükümet görevlilerine para ödeme uygulamasını zikretmişlerdir. Thomas Smith 1680 yılında şöyle yazmıştır:

"Gerçek dindarlar olduklarından, çocuklarını kaybetmemek için Hıristiyanlıklarını reddetmek zorunda kalan bazı ebeveynler, eğer yapabilecek

güçleri varsa, Türklerin açgözlülüğünden yararlanıp çocukları için elli ya da yüz lira ödemeyi göze alıyorlar."[164]

Bir yüz yıl önce 1581'de David Chytraeus tarafından yazılan bir eser de aynı uygulamadan bahseder.[165] Stephan Gerlach, bazı ebeveynlerin oğullarını vergiden kurtarmak için çocuk nikâhı uygulamasına başvurduklarını belirtmiştir.[166] 17. yüzyılın ilk yarısında önce Konstantinopolis sonra da İskenderiye patrikliğini yapmış olan Rum din adamı Metrofan Kritopoulos, Hıristiyanların başvurduğu iki ilginç stratejiden bahseder. Hıristiyanlar bazen Müslüman oğlanları satın alıp onları devşirme görevlilerine Hıristiyan olarak tanıtıyorlarmış, bazen de kötü karakterli, "adeta asılsa yeri olacak" Hıristiyan çocuklarını almaları için görevlilere rüşvet veriyorlarmış.[167] Bazı sınır bölgelerinde de Hıristiyanların devşirmeden kaçmak için göç yoluna başvurdukları anlaşılıyor.[168]

Hatta bazen Hıristiyanların çocuklarını sultanın adamlarına vermektense isyan edip ölmeyi bile tercih ettiklerine dair kanıtlar vardır. Bu türden bir örnek, 1705 yılında Rum şehri Naousa'nın kadılık kayıtlarından alınan üç belgede görülebilir. Bu belgelerde bir görevlinin Naousa'dan elli çocuk devşirmeye çalışması, Hıristiyanların çocuklarını vermeyi reddetmesi, isyan etmeleri, isyanın kanlı bir şekilde bastırılması, Hıristiyanların yargılanması anlatılır ve son olarak hükümetin bu meseleyle bağlantılı olarak harcadığı paraya ve tedariklere dair ayrıntılı bir mali hesap çıkarılır. Bu belgeler, Hıristiyanların devşirme sistemi karşısındaki tavırları açısından son derece ilginç oldukları için, ilk ikisini burada bütünüyle tercüme edelim.

No. 139

"Beroya ve Naousa'nın hikmetli kadılarına, Allah hikmetlerini artırsın; havalinin kudretli voyvodalarına ve diğer erkanına, Allah kudretlerini artırsın.

Bu yüksek buyruğumla dikkatinize sunarım ki ulu sultanımız, müminlerin kudretli ve haşmetli halifesi, önceki yüce fermanıyla, malum olunduğu gibi, kâfir reayanın akıllı ve gürbüz çocukları arasından seçilmesi adet olan yeni Yeniçerilerin süratle tespit edilip devşirilmesini emretmişti. Nitekim, yüce halifemizin buyrukları gereğince, geçerli kadim adete göre elli yeni Yeniçeri seçip ocağa kaydetmesi emriyle, silahdar Ahmed Çelebi'yi tayin ettik ve hemen Naousa sancağına sevkettik. Malum olunduğu üzre, bahsedilen silahdar, bu yüce buyruğu yerine getirmek için daha önce de Naousa şehrine git-

miş ve yeni Yeniçeriler devşirmiş idi. Bu sefer bahsedilen şehrin kâfir sakinleri 'oğullarımızı Müslümanlara vermiyoruz' deyip isyan ettiler, sonra da sultanın yolunun ortasında, silahdarı ve ona refakat eden iki Müslümanı alenen katletme cüretini gösterdiler. Nihayet, bu kâfir caniler, armatolas Zeses Karademos ve iki oğlu reisliğinde yüzden fazla şerirden bir çete meydana getirdiler. Şu esnada Beroi ve Naousa sancaklarının dağları ve yaylalarında gezinen bu çete, müminler aleyhine sayısız şer, yani cinayet ve hırsızlık işledi ve işlemeyi sürdürmekte. Bu sebeple bu yüksek emrimiz ulaşır ulaşmaz, Beroia'nın Müslüman sakinleri arasından kafi sayıda cesur savaşçıyla, voyvoda Muharrem Ağa ve bölükbaşı Receb Ağa reisliğinde büyük bir kuvvet meydana getirilmesini emrediyoruz. Onlara bu kâfir eşkiyaları amansızca takip etme ve yeryüzünden silme emrini veriyoruz. Sultanın yolunun ortasında bir Müslümanın kanını dökmeye cüret eden bu kâfir canilerin tevkifi ve idamının, şeriat hükümlerine göre ve Allah'ın elçisi peygamberimizin huzurunda, nakzedilemez bir mesuliyet ve mukaddes bir vazife olduğunu hatırlatıyoruz.

Selanik'te, 1117 senesinin mübarek Muharrem ayının birinde, Rumeli beylerbeyinin yüce divanında yazılmıştır."[169]

No.140

"Tekmil Rumeli'nin Selanik'teki şanlı ve şerefli beylerbeyine.

Sizin de bildiğiniz üzre, Naousa şehrinin kafir ve müstekreh sakinleri, bu sene için Yeniçeriliğe münasip olduğuna hükmedilen oğullarını vermeyi reddettikten sonra, bir süre önce, şehre Yeniçerileri devşirmeye gitmiş olan Ahmed Çelebi'yi iki Müslüman yardımcısıyla birlikte alenen ve ve sultanın yolunun ortasında öldürmeye cüret ettiler. Nihayetinde isyan ve kargaşa bayrağını açarak, müstekreh Zeses Karademos ve iki oğlu Basil ve Demetrios reisliğinde sayıları yüzü aşan kâfir eşkiyalardan bir çete meydana getirdiler. O zamandan beri Beroi ve Naousa sancaklarının dağları ve yaylalarında gezinen bu çete, birçok mümin aleyhine sayısız şer, yani cinayet ve hırsızlık işledi. Nitekim kısa bir süre önce beylerbeyi divanının yüce emirleriyle voyvoda Muharrem Ağa ve bölükbaşı Beroialı Receb Ağa, sancağımızın müminlerinden seçme ve savaşçı adamlarla kâfi bir kuvvet tertip ettiler ve hemen amansızca bahsedilen kafir eşkiyaların peşine düştüler. Mukaddes vazifelerine kendilerini imanla vakfederek o zamandan beri kâfir eşkiyaları takip ettiler ve Allah'ın izniyle, onları birkaç gün önce Naousa civarındaki Arapitsa nehrinin dar geçitlerinde kıstırmaya muvaffak oldular. Burada ağır ve şedit

bir çarpışmadan sonra onları yenip saklandıkları yerden çıkarttılar. Bu çarpışma esnasında eşkiya çetesinin kafir reisi Zeses Karademos vücudunun çeşitli kısımlarına saplanan dört kurşunla murdar ruhunu oracıkta şeytana teslim etti. İki oğlu Basil ve Demetrios, sair altı eşkiyayla beraber yakalandılar ve Allah'ın şeriatinin buyruklarına göre hükmedilip cezalandırılmak üzere sağ salim yüksek mahkemenize çıkarıldılar.

Bundan sonra hemen hikmetli Nousa kadısı Halil Efendi, voyvodalar ve havalinin sair erkânını burada topladık ve bugün onların huzurunda ve ahalinin önünde özel bir mahkeme tertip edip yakaladığımız şerir eşkiyaları elleri kolları bağlı vaziyette mahkemeye çıkardık. Teker teker çağrıldılar ve murdar dudaklarıyla, muhterem meclisin huzurunda alenen 'biz armatolasız ve fikrimizi beyan ediyoruz' diye kâ firce konuşmaya cüret ettiler.

Tevkif ettiğimiz kişilerin şimdiye kadar birçok Müslüman mümin aleyhine sayısız şer işlemiş olan mücrimler olduğu böylece anlaşıldıktan sonra ve onları Allah'ın elçisi peygamberimizin mübarek 'karşı koyan kâfirleri öldürün' düsturuna göre yargılayarak, hepsini asılarak ölmeye mahkum ettik. Onları mecliste hazır bulunan voyvoda Muharrem Ağa'ya teslim ettik, o da emri verip ölüm cezasını tatbik ettirdi.

Daha sonra bölükbaşı Receb Ağa'ya Zeses Karademos ve iki oğlu kâfirlerinin başlarını kesip onları şehirde sultanın yolunda sergilemesi emredildi. Ayrıca bunları yüksek Selanik divanına göndermesi emredildi.

1117 senesinin mübarek Safer ayının yirmi sekizinde (21 Haziran 1705) yazılmıştır."[170]

Üçüncü belge silahdar Ahmed Çelebi'nin devşirmeleri almak üzere Naousa'ya ilk gidişinden ayaklanmayı bastırmak için 800 Müslümanın toplanmasına kadar geçen zaman zarfında harcanan bütün paranın, kalem kalem ayrıntılı bir dökümüdür.[171]

Bü üç belge devşirme sisteminin tarihi hakkında epey ilginç ayrıntı içerir. Bir kere 1705'in görece geç bir tarih olduğuna dikkat edilmelidir. Halbuki devşirme sisteminin 17. yüzyıl içinde çeşitli tarihlerde sona erdiği iddia edilmiştir çoğunlukla.[172] İkincisi, bu olay çocuklarını bekleyen kariyer ne kadar cazip olursa olsun, Naousalı Hıristiyanların bunu çocuklarından gönül huzuruyla ayrılmalarını sağlayacak kadar cazip bulmamış olduklarını çarpıcı bir biçimde gösterir. Devşirilecek çocuklar yabana atılmayacak sayıda (elli) oldukları için, Naousa sakinleri şiddetli bir tepki vermişlerdir. Hükümet görevlilerine isyan ve onları öldürmek, açıkça ancak kendilerini son

derece ümitsiz bir durumda gören insanların yapacağı işlerdir. Çocuklarını itirazsız vermek yerine, savaşarak ölmeyi tercih etmişlerdir. Asiler, silahlı armatolaslar oldukları için, "fikirlerini beyan edecek" mevkideydiler. Zira bu armatolaslar, yani silahlı Hıristiyanlar, taşrada eşkiyaya karşı devriye çıkmaktan sorumluydular, ama bazen de kendileri "eşkiya" sayılıyordu. Armatolas sıfatıyla kendilerinin devşirmeden muaf tutulmaları gerektiğini düşünmüş de olabilirler. Yunan ve Bulgar topraklarındaki benzer topluluklar olan derbentçilere bu tür muafiyetler tanındığından bahsetmiştik.

Özet

Bu çalışmadan şu sonuçlar çıkarılabilir. Anadolu Selçukluları döneminde köleliğe dayalı gelişkin bir yönetim ve askerlik teşkilatı mevcuttu. Selçuklular Anadolu yarımadasına girdiklerinde bu geleneksel İslamî köle sistemini beraberlerinde getirmişlerdir. Selçuklular, bir devlet olarak varlıklarını sürdürdükleri sürece, topraklarında bulunan Hıristiyanlar ve Türkmenler arasından ve Küçük Asya'daki çeşitli Hıristiyan devletleriyle girdikleri savaşlarda kazandıkları esirler arasında bol köle personeli kaynağı bulmuşlardır. Bu gulamlar, Osmanlı-öncesi Anadolu toplumunda ve siyasetinde son derece önemli bir rol oynamışlardır. Osmanlılar, Anadolu'da Selçukluların devamı niteliğindeki birçok devleten biri olarak, hükümet ve askerlik işlerinde kölelerden yararlanmaya yönelik İslam geleneğine bağlı kalmışlardır. Demek ki, genelde, Osmanlıların saray sistemi ve Yeniçeri ocakları, İslam devletlerinin ve imparatorluklarının kurumsal tarihi içinde yeni şeyler değildi. Osmanlı döneminde devşirmelerin Balkanlar'dan olduğu kadar Anadolu'dan da alınmış olmalarına da şaşmamak gerekir. Daha önceleri Selçuklular Anadolu'da, kullandıkları köle gücü için önemli bir kaynak bulmuşlardı, keza Osmanlılar da saray hizmeti ve Yeniçeri adaylarını Anadolu'dan devşiriyorlardı. Anadolu kökenli bu devşirmeler, sadece Rum reaya arasından değil, Ermeni reaya, hatta bazen Lazlar arasından bile devşiriliyordu. Öte yandan, bu insan gücünün en önemli kaynağının Balkan yarımadası olduğu da doğruydu. Son olarak, Hıristiyan tebaanın çocukları bu vergiyi üzerlerindeki en ağır yük olarak görmüş olmaları son derece muhtemeldir. Sadece Yunan kaynaklarında ve Batılı gözlemcilerde değil, aynı zamanda, hatta onlardan da çok Osmanlı belgelerinde buna ilişkin bol bol tanıklık vardır.[173]

Der Islam 41 (1965), s. 224-252.

İngilizceden çeviren: Tuncay Birkan

Notlar

1 Yeniçeriler ve devşirmeler hakkındaki bu literatüre yapılan atıflar şuralarda bulunabilir: J. PALMER, "The Origin of the Janissaries," *Bulletin of the John Rylands Library*, xxxv (1953), 448-481. H. A. R. GIBB ve H. BOWEN, *Islamic Society and the West*, I, 1 (Oxford, 1950)'nin ilgili bölümleri; A. LYBYER, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificient* (Cambridge, 1913)'ın ilgili bölümleri; A. BAKALOPOULOS, (1954), 273-293; P. WITTEK, "Devshirme and Shari'a," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XVII (1955), 271-278; S. VRYONIS, "Isidore Glabas and the Turkish Devshirme," *Speculum*, XXXI (1956), 433-443.

2 C. E. BOSWORTH, "Ghaznevid Military Organization," *Der Islam*, xxxvi (1960), 40-41.

3 BOSWORTH, *agm.*, çeşitli yerlerde, Gazneliler aldıkları muazzam sayıda savaş esirinden çok sayıda gulam devşiriyorlardı.

4 İBNİ HALDUN, *Les prolégomènes d'Ibn Khaldoun*, çev. M. DE SLANE (Paris, 1934), I, 365-366. El-Meymun döneminde Horasan ve Gilan vilayetlerinin her birinin 1000 kölelik bir haraç ödemeleri gerekiyordu.

5 Marko Polo da İbni Battuta da, 13. ve 14. yüzyıl Anadolu'sunda çok sayıda Hıristiyan olduğuna dikkat çekmişlerdir.

6 İslamî Ortadoğu'nun yönetim ve askerlik işlerinde gulamlar kullanma geleneği şu kitapta ayrıntılı olarak anlatılır: İ. H. UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal* (İstanbul, 1941) (bundan böyle *Medhal* olarak zikredilecek). M. H. YİNANÇ, *Anadolu'nun Fethi* (İstanbul, 1944), s. 149'da Anadolu Selçukluları'ndaki gulamlardan çok kısa bahsedilir.

7 Farsça eserin kısaltılmış bir Fransızca çevirisi için bkz. M. HOUTSMA, y.h., *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*, iv (Leiden, 1902). H. DUDA'nın yayına hazırladığı Almanca çeviri, *Die Seltschukengeschichte des Ibn Bibi* (Kopenhag, 1959) özgün eserin bir özetinin çevrisidir. Houtsma'nın III. cildinde özgün metnin Yazıcıoğlu Ali tarafından yapılmış Türkçe çevirisi ve uyarlaması da yer alır.

8 DUDA, agy., s. 60.

9 DUDA, agy., s. 63, Antalya'nın yeniden ele geçirilmesinden sonra, Hıristiyan aileleri esir alınmış.

10 DUDA, agy., s. 238'de sahib Şemseddin'in bir seferi sırasında buradan birçok köle alındığından bahsedilir.

11 DUDA, agy., s. 176-178, Gürcistan'dan ve Kafkaslar'daki başka yerlerden çocuklar ve esirler alınmıştır.

12 DUDA, agy., s. 139.

13 DUDA, agy., s. 220. Babaî ayaklanmasının bastırılmasından sonra, asilerin karıları, çocukları ve mülkleri, beşte biri devlet hazinesine ayrıldıktan sonra, birlikler arasında üleştirilmiştir. Bu, Türkmenlerin de gulamlar saflarına katılmış oldukları anlamına gelir. DUDA, agy., s. 46, sultan 1207'de Antalya'nın fethinden sonra ganimetin beşte birini almıştır.

14 DUDA, agy., s. 320. Uçbeyleri sultana hediye olarak köleler gönderiyorlardı. Ayrıca s. 114, 121.

15 DUDA, agy., s. 139. Bu uygulama Osmanlılarda da vardı.

16 DUDA, agy., s. 61. UZUNÇARŞILI, *Medhal*, s. 115-116, Anadolu'daki karma evliliklerin ürünü erkek çocuklarından devşirilen iğdişanları ele alırken bundan bahseder. O. Turan, "L'Islamization en Turquie au moyen age," *Studia Islamica*, X (1959), 147-150.

17 DUDA, agy., s. 257. "Üç Selçuk sultanına sadakatle hizmet eden Emir Celâleddin Karatay'ın Konya'daki muhtesis medresesine ait arapça vakfiyeden çıkarılan hülâsa," *Konya*, II, 127-128; III, 189-191. O. TURAN, "Celâleddin Karatay Vakıfları ve Vakfiyeleri," *Belleten*, XII (1948), 17 vd.

18 DUDA, agy., s. 244.

19 DUDA, agy., s. 345.

20 DUDA, agy., s. 114.

21 DUDA, agy., s. 238.

22 DUDA, agy., s. 335.

23 Selçuklu gulamları arasındaki etnik çeşitliliğe, sultanın köle-olmayan ordularında da rast-

lanır. Anadolu'dan gelen Türk sipahiler ve Türkmen birlikleri dışında, Frank, Rum, Rus, Gürcü, Ermeni, Harzemşahlı, Baalbekli, Kıpçak ve Kürt birlikleri de vardı.

24 DUDA, agy., s. 328.

25 Prensin hocası. Örneğin, Mübarizeddin Ertokuş (DUDA, s. 142) ve Celâleddin Karatay da (DUDA, s. 269) atabeydiler.

26 Örneğin Zeyneddin Bişara (DUDA, s. 52, 54).

27 Leğencibaşı. Celâleddin Karatay (DUDA, s. 330, 210).

28 Celâleddin Karatay (DUDA, s. 210, 254).

29 Başvezirin sekreteri. Celâleddin Karatay (DUDA, s. 337).

30 Başkomutan. Şemseddin Tavtaş (DUDA, s. 247, 341), Hüsameddin Amir Çoban (DUDA, s. 60, 328), Seyfeddin Amir Kızıl (DUDA, s. 60, 328) ve Şemseddin Has Oğuz (DUDA, s. 244).

31 UZUNÇARŞILI, *Medhal*, s. 115-116; DUDA, agy., s. 61, No. b.

32 Saray kileri sorumlusu. Fahreddin Ayaz (DUDA, s. 197).

33 Sultanın muhafızlarının başı. Mübarizeddin İsa (DUDA, s. 59).

34 Sipahibaşı. Seyfeddin Karasungur (*Konya*, ii, 128).

35 Kemaleddin Rumtaş (*Konya*, ii, 128).

36 Çeşnicibaşı. Mübarizeddin Çavlı (DUDA, s. 52, 54-55). Altun Aba, (A. ERDOĞAN, "Konya İlindeki En Eski Selçuk Vakfiyesi," *Konya*, VI, 370-375; DUDA, agy., s. 127; O. TURAN, "Şemseddin Altun Aba Vakfiyesi ve Hayatı," Belleten, XI (1947, 197 ve devamı).

37 Adalet teşkilatının başı. Seyfeddin Kayabey (DUDA, s. 338).

38 Saray mutfağının başı, DUDA, agy., s. 265-267.

39 Sultanın Konya'daki naibi. Emineddin Mikail (DUDA, s. 297).

40 DUDA, agy., s. 180.

41 UZUNÇARŞILI, *Medhal*, s. 93.

42 İbn Bibi, emirlerin gulam teşkilatının bazı bakımlardan sultanlarınkine koşut olduğunu işaret eder. Sivas şehrinde gulamların devam ettiği bir okul olduğundan bahseden DUDA, agy., s. 88'de bu tür bir ima vardır.

43 DUDA, agy., s. 117-122, 330. Önde gelen bir devlet adamı idam edildiğinde, bazen gulamları da idam edilirdi. Mesela Şemseddin Has Oğuz'un hizmetlileri de onunla birlikte idam edilmişlerdi, DUDA, agy., s. 241-244. Oğuz'un kız kardeşi bile hasımlarının rezilce davranışlarına maruz kalmıştı.

44 DUDA, agy., s. 242.

45 DUDA, agy., s. 330.

46 DUDA, agy., çeşitli yerlerde, UZUNÇARŞILI, *Medhal,* çeşitli yerlerde.

47 UZUNÇARŞILI, *Medhal*, s. 109-110.

48 DUDA, agy., s. 88-89, 252, 176. Ayrıca bkz. F. KÖPRÜLÜ, "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Te'siri Hakkında Bazı Mülâhazalar," *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, I (1931), 242 vd.

49 DUDA, agy., s. 88-89, 118, 150, 176.

50 DUDA, agy., s. 176, 253; UZUNÇARŞILI, *Medhal*, 109-110.

51 DUDA, agy., s. 180.

52 Bu ilginç şahsiyet hakkında bkz. P. WITTEK, "L'Épitaphe d'un Comnene à Konia," *Byzantion*, X (1935), 505-515; "Encore l'épitaphe d'un Comnene à Konia," *Byzantion*, XII (1937), 207-211.

53 DUDA, agy., s. 117. Başta çaşnigirle işbirlikçilerinin hesabını Antalya'da görmeyi düşünmüşler. Ama Komnenos ve İbn Hokkabaz, Mübarizeddin Ertokuş yirmi yılı aşkın bir süredir burada serleşkerlik yaptığı için Antalya'da bu işi yapmanın zor olduğuna karar vermişler. Bu da gösteriyor ki, köken olarak gulam olan Ertokuş, yüksek yönetimin önde gelen ve yerleşik mensuplarından biri olarak, diğer büyük emirlere belli bir bağlılık hissetmiş olabileceği için riske girilmemiş.

54 DUDA, agy., s. 121.

55 DUDA, agy., s. 330.

56 DUDA, agy., s. 54-55.

57 Gulamların nüfuzu ve önemi İbn Bibi'nin anlattığı başka olaylarda da görülüyor. Büyük

emirlerden biri, köken itibarıyla gulam olan çaşnigir Seyfeddin Türkeri'ydi. Sultanı, Celâleddin Karatay, Şemseddin Altun Aba, Şemseddin Tavtaş vb. diğer büyük emirlerden tecrit ederek üzerinde nüfuz edinmeye çalışmıştı. Bunu da sultana içki içme gibi kötü alışkanlıklar kazandırarak, ama daha da önemlisi onu Türkeri'nin seçtiği değersiz gulamlara en yüksek paye ve emirlikleri vermeye ikna ederek yapıyordu (DUDA, s. 262-263). Yukarıda bahsedilen bütün emirler gulam kökenliydi ve Türkeri gulamların tayinini kontrol ederek sarayda kendi nüfuzunun ağır basmasını sağlamaya çalışıyordu (DUDA, s. 265-266). Rükneddin Kılıç Arslan, Konya'ya gitmekte olan kardeşi sultan İzzeddin'e eşlik ederken, kendini onun ve Rum amcasının hazırladığı bir komplonun içinde bulur. Kemaleddin, Kılıç Arslan'ın kaçıp Kayseri'ye gitmesini sağlayacak bir plan hazırlar. Halayıkhanedeki gulamlar durumdan haberdar edilir, şehrin dışında stratejik bir noktada atlar bekletilecektir. Sonra da tam Binbir Gece Masalları geleneğine uyarak, Rükneddin'e, saray mutfağında çalışan bir gulamın yırtık pırtık elbiseleri giydirilecektir. Daha sonra sultanın kimliğini gizlemek için başına bir servis tabağı yerleştirilecek ve grup pazaryerine ilerleyecektir. Sonuçta plan başarılı olur ve Sultan Rükneddin kardeşinin onu hapsettiği yerden kaçar. DUDA, agy., s. 265-266; Houtsma, IV, 279.

58 Gulam kökenli Selçuklu devlet adamları arasında şunlar sayılabilir: Şemseddin Has Oğuz, Zeyneddin Bişara, Seyfeddin Türkeri, Mübarizeddin Ertokuş, Fahreddin Sivastos, Emineddin Mikail, Şemseddin Altun Aba, Seyfeddin Torumtay, Celâleddin Karatay, Kemaleddin Rumtaş, Seyfeddin Karasungur, Mübarizeddin Çavlı, Mübarizeddin İsa ve kardeşi Ferruh Atabey, Raşideddin Ayaz, Seyfeddin Kayabey, Şemseddin Tavtaş.

59 P. WITTEK, "Von der byzantinischen zur türkischen Toponymie," *Byzantion*, X (1935), 29-30, adlı yazısında, Karatay'ın Bizanslı aristokratik bir aileden gelmiş olması gerektiğini, çünkü onun da iki kardeşinin de doğrudan sultanların hizmetine girmiş olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, burada bir gulam sorunu olamaz. Gelgelelim, gulam oldukları bilinen başka kardeşler vardır, mesela Mübarizeddin İsa ve kardeşi. Her halükârda, İbn Bibi, Celâleddin Karatay'ın Selçukluların hizmetine gulam olarak girdiğini özellikle belirtir.

60 DUDA, agy., s. 337.

61 DUDA, agy., s. 341.

62 DUDA, agy., s. 239.

63 DUDA, agy., s. 269.

64 DUDA, agy., s. 197, 1237'de sultan Alâeddin Keykubâd ile birlikte bir cirit turnuvasına katılmıştır. DUDA, agy., s. 128, sultanın boynundaki tehlikeli bir çıbanın yarılmasına yardımcı olmuştur.

65 DUDA, agy., s. 298, 343'te, Karasungur'un Anadolu sipahilerinin en önde gelenlerinden biri olduğu ima edilir.

66 DUDA, agy., s. 46, 63.

67 DUDA, agy., s. 107.

68 DUDA, agy., s. 142-143.

69 DUDA, agy., s. 150,151.

70 DUDA, agy., s. 152.

71 DUDA, agy., s. 345.

72 DUDA, agy., s. 311-313.

73 DUDA, agy., s. 255.

74 DUDA, agy., s. 55.

75 DUDA, agy., s. 256.

76 DUDA, agy., s. 46, 63.

77 DUDA, agy., s. 190.

78 UZUNÇARŞILI, *Afyon Karahisar, Sandıklı, Bolvadin, Çay, İsaklı, Manisa, Birgi, Muğla, Milas, Pecin, Denizli, Isparta, Atabey ve Eğirdir'deki Kitabeler ve Sahip, Saruhan, Aydın, Menteşe, İnanç, Hamit Oğulları Hakkında Malûmat* (İstanbul, 1929; bundan böyle *Kitabeler* olarak zikredilecek) II, 210.

79 DUDA, agy., s. 122.

80 DUDA, agy., s. 54-55.

81 DUDA, agy., s. 214.
82 DUDA, agy., s. 216.
83 DUDA, agy., s. 90, 239 ve çeşitli yerlerde.
84 DUDA, agy., s. 103.
85 EFLAKİ, *Les saints des derviches tourneurs*, çev. C. Huart (Paris, 1918), I, 94-95, 199, 208. Emineddin Mikail de bu çevreye mensupmuş, EFLAKİ, 259-260.
86 DUDA, agy., s. 244.
87 13. yüzyıl İslam kültürüne ilişkin vakayinamelerde, İslam'a geçmiş bu Rum kölelerin en ünlüsü, coğrafyacı Yakut bin Abdullah er-Rumî (1179-1229) idi kesinlikle. Er-Rumî Yunan topraklarında Yunan ebeveynlerden doğmuş, tutsak düşmüş ve Bağdat'ın köle pazarında satılmış. İyi bir İslamî eğitim almış, birçok yolculuk yapmış ve sonra da ünlü coğrafi eserini yazmış. C. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur* (Weimar, 1898), I, 479-480.
88 *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, y.h. E. COMBE, J. SAUVAGET, G. WIET (Kahire, 1943) (Bundan böyle *RCEA*), XII, 197.
89 UZUNÇARŞILI, *Kitabeler*, II, 210; *RCEA*, X, 115-116.
90 "Horozlu Han (Ruzbeh Han)", Konya, II, 100-104.
91 UZUNÇARŞILI, *Kitabeler*, II, 13-14; *RCEA*, XII, 199.
92 *Konya*, II, 127-128; III, 189-191. O. TURAN, "Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri," *Belleten*, XII (1948), 17-171. Medresenin açıldığı gün için bkz. EFLAKİ, I, 94-95.
93 UZUNÇARŞILI, *Kitabeler*, II, 192-196; *RCEA*, XI, 209.
94 *RCEA*, XI, 132-133.
95 UZUNÇARŞILI, *Kitabeler*, II, 221-224; O. TURAN, "Mübârizeddin Ertokuş ve Vakfiyesi," *Belleten*, XI (1947), 415-429.
96 Konya, VI, 370-375; O. Turan, "Şemseddin Altun-Abay Vakfiyesi ve Hayatı," *Belleten*, XI (1947), 197-235.
97 UZUNÇARŞILI, *Kitabeler*, I, 16; *RCEA*, XIII, 256.
98 UZUNÇARŞILI, *Kitabeler*, II, 90-99; *RCEA*, XII, 245-246.
99 *RCEA*, X, 93, 203, 119.
100 UZUNÇARŞILI, *Kitabeler*, II, 46; *RCEA*, XII, 246-247.
101 UZUNÇARŞILI, *Kitabeler*, I, 101; *RCEA*, XIII, 24-25.
102 *RCEA*, XI, 141-142.
104 *RCEA*, X, 218.
105 *RCEA*, X, 94-97.
106 *RCEA*, XII, 22-23.
107 *RCEA*, XII, 24.
108 *RCEA*, XII, 164-165.
109 DUDA, agy., s. 298, 343, Karasungur sipahilerle irtibatlıydı. Kardeşinin vakfında, emirulisfehsalar unvanını almıştı, *Konya*, II, 128.
110 DUDA, agy., s. 298, Rumeri de sipahilerdendi.
111 Şemseddin Has Oğuz ile Esadeddin Ruzbeh'in bu tür evlilikler yaptıkları kaydedilmiştir, DUDA, agy., s. 240.
112 *Konya*, II, 127-128.
113 UZUNÇARŞILI, *Kitabeler*, II, 13-14.
114 UZUNÇARŞILI, *Kitabeler*, I, 90-99. Torumtay'ın Konya'da önemli bir görev yürüten oğlu, sufî çevrelere devam ediyordu, EFLAKİ, II, 337.
115 V. A. GORDLEVSKY, *Gosudarstvo Sel'dzhukidov Maloi, Izbrannye Sochineniia*, (Moskova, 1960), I, 106.
116 Efesli Matta, *Matthaios Metropolit von Ephesus. Ueber sein Leben und seine Schriften* (Potsdam, 1901), s. 56.
117 F. TAESCHNER, *Al-Umari's Bericht über Anatolien in seinem Werke masalik al-absar fi mamalik al-amsar* (Leipzig, 1929; bundan böyle TAESCHNER, *al-Umari* olarak zikredilecek), s. 44. *Géographie d'Aboulfeda*, y.h. M. Reinaud ve M. de Slane (Paris, 1840), s. 379, 381.
118 TAESCHNER, *al-Umari*, s. 44.

119 İBN BATTUTA, *Voyages d'Ibn Batoutah*, y.h. ve çev. C. Defrémery ve B. R. Sanguinetti (Paris, 1854), II, 307, 309, 310-311, 317.
120 TAESCHNER, *al-Umari* , s. 25. *Danişmendname*, y.h. I. MELIKOFF, *La geste de Melik Dânişmend* (Paris, 1960), I, 248, 253'de Danişmendlilerin kullarından bahsedilir. Ama bunun, Danişmendlilerin Anadolu'da ilk ortaya çıktıkları on birinci yüzyıldaki durumu mu, eserin ilk kez yazıldığı 13. yüzyıldaki durumu mu, yoksa şu an elimizde bulunan versiyonun yazıldığı 14. yüzyıldaki durumu mu yansıttığını söylemek zordur.
121 TAESCHNER, *al-Umari* , s. 48.
122 İBN BATTUTA, II, 259, 288, 303, 345, 353. İbn Battuta, Birgi emiriyle görüştüğü sırada, emirin misafir odasında sıradışı bir fiziksel güzelliğe sahip, ipekler giymiş ve tuhaf saç biçimleri olan yirmi Rum iç oğlanı olduğunu belirtir.
123 S. LAMBROS, *Ecthesis Chronica* (Londra, 1902), s. 32.
124 LYBYER, agy., s. 79.
125 VRYONIS, agy., 441-442. F. MIKLOSICH ve I. MÜLLER, *Acta et diplomata medii aevi sacra et profana* (Viyana, 1865), III, 291.
126 G. ZORAS, "Ἡ ἅλωσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἡ βασιλεία Μωάμεθ Β′ τοῦ κατεχτητοῦ," Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν , XXII (1952), 276. Bu metinde 800 rakamı verilir. A. PAPAZOGLOU, "Σινὰν ὁ Ἀρχιτέχτων", Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Στουδῶν, XIV (1938), 453-454'de bu uygulamanın daha 15. yüzyılda başlamış olduğu gösterilir. UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapukulu Ocakları* (Ankara, 1943; bundan böyle *Kap. Ocak.* olarak zikredilecek), I, 19'da ise Trabzonluların kötü karakterleri yüzünden buradaki devşirme işine kısa bir süre sonra son verildiği, ama I. Selim'in daha sonra uygulamayı tekrar başlattığı belirtilir. Çaldıran seferinde Trabzonlu oğlanlar isyankâr davranışlar sergilemişler.
127 L. FEKETE, *Die Siyaqatschrift in der türkischen Finanzverwaltung* (Budapeşte, 1955), I, 151, 153, 155, 159, 161.
128 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 71-72. 1556'da Trabzonlu oğlanları sahte belgeler kullanarak devşirmeye teşebbüs edilmiş, UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 15.
129 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 71-72.
130 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 20.
131 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 436-437.
132 FEKETE, *agy.*, I, 727.
133 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 115.
134 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 320.
135 PAPAZOGLOU, agy., I, 320.
136 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 438.
137 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 442-443.
138 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 121.
139 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 14.
140 Eyyubî Efendi Kanunnâmesi elyazmasından (s. 34) aktaran UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 623. "Rumeli ve Anadolu vilayetlerinden yarar oğlanlar devşirüp sürü ile gelüp kızıl aba giyerlerdi. Gelüp dahil oldukta Rumelinden geleni Anadolu Ağası zat idüp anadolundan geleni Rumeli Ağası zapt ider idi." Bu uygulamaya dönemin bazı batılı gözlemcileri de dikkat çekmişlerdi, bkz. LYBYER, agy., s. 79.
141 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 20; PAPAZOGLOU, agy., 443-460.
142 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 126.
143 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 127.
144 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 106.
145 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 102, No. 2.
146 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 95-96. Anlaşılan, von HAMMER, "Ἱστορία τῆς ὀθωμανι κῆς αὐτοκρατορίας , çev. C. CROCIDAS (Atina, 1874), VI, 304'de bu emirden bahsediyor.
147 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 104.
148 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 107.
149 Birçok araştırmacının iddialarının hilafına, Osmanlı döneminde Anadolu'daki Hıristiyan çocuklarının devşirilmesindeki süreklilik, bir başka noktayı gündeme getirir. Bu da Yeni-

çeri ocaklarına alınan devşirmelerin ait oldukları etnik gruplarla ilgilidir. Çoğunlukla çocukların sadece Balkan Hıristiyanları arasından alındığı, yani Arnavut, Rum ve Slav oldukları iddia edilmiştir. Gelgelelim, 16. ve 17. yüzyıllarda Ermeniler ve bir süreliğine de Lazlar da devşirilmiştir. UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 17, 19. 1569'da II. Selim Yeniçeri ocaklarına hem Rum dönmeleri hem de Yahudileri kaydettirmiştir, von HAMMER, y.h. Crocidas, V, 42. II. Mehmed Eflak prensinden haraç olarak 500 Eflaklı genç talep etmiş, ama prens bunu reddetmiş ve üzerine gönderilen Türk kuvvetlerini yenmiştir, DUCAS, *Historia byzantina*, y.h. I. BEKKER (Bonn, 1834), s. 343-355.

150 T. ARNOLD, *The Preaching of Islam* (Londra, 1935), s. 151, W. H. LANGER ve R. BLAKE, "The Rise of the Ottoman Empire and Its Historical Background," *The American Historical Review*, XXXVII (1932), 504. H. A. R. GIBB ve H. BOWEN, agy., 58-59.

151 VRYONIS, agy., 440-441. P. ARGENTI, *Chius Vincta* 1566 (Cambridge, 1941), s. 212-213.

152 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 109, 110, 113.

153 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 113.

154 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 110.

155 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 127.

156 N. BELDICEANU, *Les Actes des premiers sultans conservés dans les manuscripts turcs de la Bibliothéque Nationale de Paris I: Actes de Mehmed II et de Bayezid II du ms. fonds turc ancien* 39 (Lahey, 1960), s. 147.

157 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 105.

158 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 126.

159 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 127. Yenişehir kadısına (1560) ve Diyarbekir beylerbeyine (1573) gönderilen emirlerde de devşirmelerin kaçtığı kaydediliyor, UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 125, 127. Devşirme sisteminin en ünlü anlatımları, sistem içinde birkaç yıl hizmet ettikten sonra ondan kaçmış olan gençler tarafından kaleme alınmıştır. Bunların belki de en ünlüsü, on iki yaşında korsanlar tarafından ele geçirilip iç oğlanları okuluna yerleştirilen, daha sonra da kaçan İtalyan Menavino'ydu.

160 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.*, I, 126.

161 BASDRABELLES, agy., 4.

162 VRYONIS, agy., 442.

163 A. THEINER ve F. MIKLOSICH, *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum graecae et romanae* (Viyana, 1872), s. 89. Belge, Khimara'daki otuz sekiz köyün temsilcileri tarafından imzalanmış.

164 Aktaran T. ARNOLD, agy., s. 152.

165 D. CHYTRAEUS, *Was zu dieser Zeit in Griechenland, Asien, Afrika unter der Türcken und Priester Jonahs Herrschaften, Item in Ungern und Behmen, etc. der Christlichen Kirchen zustand Sei*, (1581), I-II. Şurada da aynı bilgi veriliyor: Guillet de Saint-Georges, *An Account of a Late Voyage to Athens* (Londra, 1676), s. 272. Anlaşılan yazar Yunanistan'a gitmemiş, bilgisi Fransisken rahiplerinin anlattıklarına dayanıyor. Bu yüzden, Atinalı gençlerin, İslam'a geçmeyi reddettikleri için devşirme görevlileri tarafından öldürüldüklerine dair dramatik anlatımını ciddiye almamak gerekir.

166 S. GERLACH, *Tage-Buch* (Frankfurt, 1674), s. 314.

167 Aktaran T. ARNOLD, agy., s. 151.

168 J. CVIJIÇ, *La péninsule balkanique, géographie humaine* (Paris, 1918), s. 129-130. Cvijiç, ünlü antropolog Luschan'ın ailesinin hikâyesini anlatır.

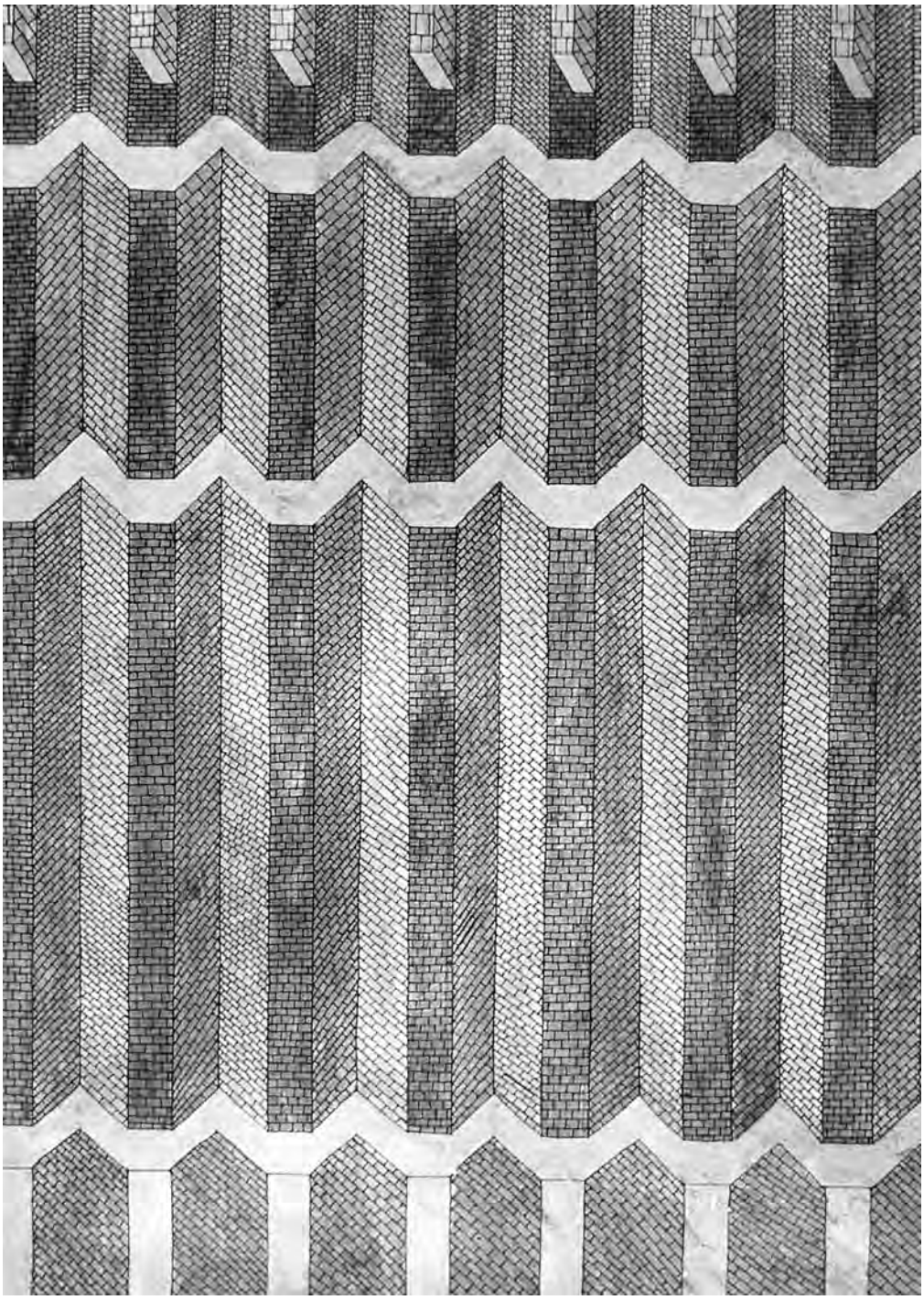
169 BASDRABELLES, agy., 112-113.

170 BASDRABELLES, agy., 4113-114.

171 BASDRABELLES, agy., 115.

172 UZUNÇARŞILI, *Kap. Ocak.,* I, 66 ve devamında, devşirme sisteminin kısmen, 19. yüzyılın ilk yıllarına kadar sürdüğüne dair veriler sunulur.

173 Bu yazının *Der Islam* dergisine tesliminden sonraki bibliyografya için bkz. V. MÉNAGE, "Devshirme," EI²: B. D. PAPOULIA, *Ursprung und Wesen der "Knabenlese" im osmanischen Reich* (Münih, 1963) ve benim şuradaki tanıtım yazım: *Balkan Studies*, V (1964), 145-153.



Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubâd Dönemine (1220-1237) Bir Bakış

EMİNE UYUMAZ

Sultan I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in ortanca oğlu olarak muhtemelen 1190 yılı civarında dünyaya gelen ve Ocak-Şubat 1220 tarihinde çıktığı Anadolu Selçuklu tahtında yaklaşık 18 yıl kadar hüküm sürdüğü zaman zarfında devleti doruk noktasına çıkaran I. Alâeddin Keykubâd'ın çocukluğu hakkında maalesef fazla bir bilgiye sahip değiliz. Bildiğimiz kadarıyla babası I. Gıyaseddin Keyhüsrev 1197 yılında saltanatını kardeşi Rükneddin II. Süleymanşah'a bırakmak zorunda kalınca, küçük yaştaki I. Alâeddin Keykubâd ve ağabeyi I. İzzeddin Keykavus da babaları ile birlikte sürgün edilerek Bizans'a (İstanbul) gitmek zorunda kaldılar. Ancak 1205 yılında devlet erkânının daveti ile babası I. Gıyaseddin Keyhüsrev tekrar Anadolu Selçuklu tahtına çıkınca, I. Alâeddin Keykubâd için de artık sürgün hayatı sona ermiştir.

Biz bundan sonra I. Alâeddin Keykubâd'ı Tokat Meliki olarak görmekteyiz. Yaklaşık altı yıl süren melikliği (1205-1211) sırasında yaptığı icraatlara dair kaynaklarda pek bir bilgi bulunmamaktadır. Sadece adına bastırdığı paralarda "el-Melik el-Mansur" ve "el-Melik el-Mansûr Alâüddevle ve'd-din Ebû'l Muzaffer" unvanlarını kullandığını öğreniyoruz. 1211 yılında babası I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in İznik Rum İmparatoru Laskaris ile Alaşehir civarında yaptığı savaşta ölmesi üzerine devlet erkânının Selçuklu tahtına ağabeyi I. İzzeddin Keykavus'u geçirdiğini haber alınca I. Alâeddin Keykubâd, derhal Erzurum sahibi amcası Mugîseddin Tuğrul Şah ve Ermeni Kralı II. Leon ile saltanatı ele geçirmek üzere ittifak yaptı. I. Alâeddin Keykubâd ve

müttefikleri 1211 yılında Kayseri'de tahta oturan ve gerekli merasimlerin tamamlanmasından sonra Konya'ya hareket etmeyi planlayan Sultan I. İzzeddin Keykavus'u muhasara etti. Kardeşinin saldırısına karşı hazırlıksız yakalanan yeni Sultan I. İzzeddin Keykavus oldukça zor bir duruma düştü. Ancak Kayseri Şıhnesi Celâleddin Kayser'in Sultan I. İzzeddin Keykavus'a para karşılığı müttefiklerin arasını açmayı önermesi sonucu sultanın kız kardeşinden aldığı 12.000 Mısır altını değerindeki destarçeyi (ucuna altınlar takılmış ve anla bağlanan bir çeşit mendil) Ermeni Kralı II. Leon'a göndermesi üzerine ittifakın bozulmasıyla bu defa I. Alâeddin Keykubâd zor duruma düşüp Ankara Kalesi'ne çekilmek zorunda kaldı. Kısa bir süre sonra gücünü toparlayan Sultan I. İzzeddin Keykavus kendisi için hâlâ büyük bir tehlike oluşturan kardeşi I. Alâeddin Keykubâd üzerine yürüyüp 1212 ilkbaharında Ankara Kalesi'ni muhasara etti. İki kardeş arasında bir yıl süren uzun ve şiddetli çarpışmalar sonucunda şehir halkının çok fazla zarar görmesi nedeniyle I. Alâeddin Keykubâd 1213 baharında kaleyi kardeşi Sultan I. İzzeddin Keykavus'a teslim etti. Bundan sonra I. Alâeddin Keykubâd için önce Minşar daha sonra Kezirpert Kalesi'ndeki hapis yılları başladı. Ancak Sultan I. İzzeddin Keykavus'un zilkade 616/Ocak 1220 yılında ölmesi üzerine, muhtemelen tahta çıkacak çocuğu olmadığı için devlet erkânı Kezirpert Kalesi'nde bulunan I. Alâeddin Keykubâd'ı tahta çıkarma kararı alınca onuncu Anadolu Selçuklu Sultanı olarak saltanata geçti.

Sultan I. Alâeddin Keykubâd 1220 yılında Anadolu Selçuklu tahtına çıktığında ülke gerek siyasî gerek iktisadî açıdan gayet istikrarlı bir durumdaydı. Özellikle güney-kuzey ticaret yolundaki iki önemli liman şehri olan Sinop ve Antalya'nın fethi Selçuklu Devleti'ne bölge ticaretinde büyük prestij kazandırmıştı. Ancak, bu durumun devam edebilmesi için adı geçen liman şehirlerinin güney-kuzey sahillerindeki diğer limanlarla takviye edilmesinin yanı sıra bölgede ticaret yapacak tüccarlara çeşitli imtiyazlar tanınması gerekmekteydi. Bunun içindir ki, tahta çıkar çıkmaz Sultan I. Alâeddin Keykubâd ilk iş olarak 8 Mart 1220 tarihinde Venedik Dukalığı ile bir antlaşma imzalamıştır. Buna göre, Venedik Dukası ve onun yerine geçecek despotlarla, Suriye ve başka yerlerdeki Venedikliler, onların gelip giden bütün tacirleriyle sultanın ülkesinin hepsinde iki yıl boyunca sürecek bir sulh yapıldı. Bu antlaşmaya göre, sultan Alâeddin Keykubâd'ın sahip oldukları ülkelerde, Venediklilerin geçişlerinden ve yaptıkları ticaretlerden %2'den başka vergi alınmayacağı gibi, kıymetli taşlar ve incilerden, işlenmiş veya ham

gümüş ile altından, zahireden gümrük dahi alınmayacaktı. Yine Venediklilerin herhangi bir gemisi Sultan Alâeddin Keykubâd'ın hâkimiyetindeki sahillerde tehlikeye düşecek olursa onlara zarar verilmeyecek ve bulunan eşyalar iade edileceği gibi bir Venedik gemisi düşmanları tarafından takip edilirken sultanın idaresindeki sahillere gelirse Anadolu Selçuklu topraklarına girmesine müsaade edilecekti.

Sultan Alâeddin Keykubâd Venediklilere tanıdığı bu imtiyazların karşılığında onlardan: Hâkimiyeti altında yaşayan kişilerin Venediklilerin idaresindeki yerlere gerek kendi gemileri gerekse yabancı gemilerle girdiklerinde selamlanmasını istemekteydi. Ayrıca, Venedik Dukasının hâkimiyetindeki sahillerde sultanın tâbiiyetindeki gemilerden tehlikeye düşen veya zarara uğrayan olursa gerekli yardım yapılıp malları iade edilecekti. Yine Sultan Alâeddin Keykubâd'ın tâbiiyetindeki kimselerden adı geçen yerlerde ölen olursa malları, ortakları arayıncaya kadar muhafaza edilecek ve hiçbir güçlük çıkarılmadan teslim edilecekti. Sultanın Avrupa devletlerine karşı Venediklilere birtakım imtiyazlar vererek kendisine tâbi tüccarları hâkimiyeti dışındaki yerlerde de güvence altına almasının yanı sıra ilk seferi (muhtemelen 1222) güney sahillerinde Antalya kadar önemli bir mevkide olan Kalonoros/Galanoros üzerine tertip etmiştir. I. Alâeddin Keykubâd, ticaret açısından son derece önemli olan bu merkezi fethettikten sonra doğal güzelliğine de hayran kaldığı için imar ettirmiş ve kendi adına nisbetle Alâiye ismini vermiştir.

Saltanatının ilk yıllarında Sultan I. Alâeddin Keykubâd'ı uğraştıran en önemli meselelerden birisi de babası zamanından beri görev yapan ve tahta hangi melikin çıkacağı konusunda bile oldukça etkili bir konumda olan devlet erkânı ile arasındaki otorite sorunudur. İbn Bibi'nin verdiği bilgiye göre, tahta çıkışında büyük rol oynayan başta Seyfeddin Ayaba olmak üzere Mübarizeddin Behramşah, Zeyneddin Beşara gibi emîrler bir süre sonra sultana karşı serkeşlik yolunu tutmuş ve ona tahakküm etmeye başlamışlardı. Özellikle Seyfeddin Ayaba'nın ihtişamı ve devlet işlerindeki nüfûzu Sultan I. Alâeddin Keykubâd'ı gölgede bırakır olmuştu. Bu durumdan hoşnut olmayan Sultan I. Alâeddin Keykubâd, emîrlerin hiç değilse malî açıdan güçlerini kırmak için Konya surlarını inşa ettirirken her birini kale burçlarından birini inşa ettirmekle yükümlü kıldı. Emîrler kendilerine son derece ağır gelen bu işi yaptıktan sonra, sultana karşı düşmanlıkları daha da arttı. Hatta I. Alâeddin Keykubâd'ın yerine Koylu Hisar Meliki Keyferudun'u geçirmeyi planladılarsa da durumdan haberdar olan sultan, Hokkabazoğlu Seyfeddin

ve Emîr Komnenos'un yardımı ile emîrleri bertaraf edip saltanatın gerçek hâkiminin kendisi olduğunu bütün devlet erkânına kabul ettirdi.

I. Alâeddin Keykubâd içte istikrarı sağlayıp sultana yakışır bir şekilde devlet üzerindeki otoritesini sağlamlaştırdığı bir sırada transit ticaret merkezi konumunda olan ve I. İzzeddin Keykavus zamanından beri Anadolu Selçuklu Devleti'ne tâbi olarak varlığını devam ettiren Ermeni Krallığı (1187-1219) hakkında bölgede ticaret yapan tüccarların şikâyeti nedeniyle problem yaşandı. İbn Bibi'nin naklettiğine göre, Sultan I. Alâeddin Keykubâd'ın Konya'dan Kayseri'ye gittiği bir sırada huzura bir tüccar girdi ve "Ben Halep diyarından buraya geliyordum, Ermeni vilayetinden geçerken malımı gasbettiler, o kâfirler bu dergâhtan korkmazlarsa uğradığım zulmün derdine hangi sultanın adaletinden derman isteyeyim?" dedi. Bu tüccarın arkasından bir başkası "Ben Antalya yerlilerindenim, kazandığım bütün servetimi bir gemiye yükleyip deniz yolu ile sefere çıktım ve Mısır'a gidip kâr etmek istedim. Ancak sahilden Frenklerin saldırısına uğradık. Saldırı sonunda bizi esir alıp bütün mallarımıza el koydular" diyerek şikâyette bulundu. Yine başka bir tüccar Karadeniz sahilinde saldırıya uğradığı için mağduriyetini arzetmişti. Tüccarların zararlarını karşıladıktan sonra Sultan I. Alâeddin Keykubâd, "Canlarını malları uğrunda tehlikeye atan tüccarlara saldırı oluyorsa bunu yapanların üzerlerine kuvvet göndermek gerekir" dedikten sonra Ermeni Seferi için Mübarizeddin Çavlı ve Emîr Komnenos'u görevlendirdi. Ermenilerin denizden yardım almasını engellemek için ayrıca, Mübarizeddin Er-Tokuş'u da sahillerin güvenliğine memur ederken, Karadeniz sahilindeki önemli bir liman şehri olan Suğdak'ın zaptı için de Uç Beyler Beyi Hüsameddin Çoban'ı tayin etti. 1225 yılında I. Alâeddin Keykubâd tarafından Kilikya Ermeni Krallığı ve Suğdak üzerine düzenlenen seferler sonucunda, İskenderun Körfezi'nden Alâiye'ye kadar uzanan Ermeni Krallığı'nın sınırları daralmış ve güney sahilindeki Ayas ile Korykos'un (Görkös) dışında Selçukluların eline geçtiği gibi fethedilen bu Ermenek bölgesine Oğuzların Afşar boyuna mensup olan Karamanoğulları ile Salur Türkmenleri yerleştirilmiştir. Karadeniz sahilindeki Suğdak da fethedilmiştir.

Ticarî prestij açısından son derece önemli olan Alâiye, Ermenî Krallığı ve Suğdak seferlerinin ardından Sultan Alâeddin Keykubâd, Doğu Anadolu bölgesinde hüküm süren ve hutbeyi Anadolu Selçuklu sultanı adına okutan beyliklere karşı seferlere çıkmıştır. Çünkü bu beylikler Anadolu Selçuklu Devleti'nin hızla güçlenmesine karşılık Eyyubî Devleti'ne mensup Melik Eş-

ref'in de sınırlarına yakın yerlerdeki faaliyetlerinden endişeye kapılarak hutbeyi bazen Eyyubî Sultanı Melik Kâmil veya Melik Eşref adına, bazen de Sultan Alâeddin Keykubâd adına okutup bölgede Anadolu Selçuklu Devleti'nin otoritesini sarsan huzursuzluklar yaratıyorlardı. Anadolu coğrafyası üzerinde her yönü ile büyük güçlü bir Anadolu Selçuklu Devleti tesis etmeye çalışan Alâeddin Keykubâd'ın bu duruma müsamaha göstermesi beklenemezdi. Bu nedenle, Doğu Anadolu bölgesinde iç işlerinde bağımsız olarak hareket eden beylikleri sırası geldikçe birer birer kontrolü altına alıp Anadolu'daki Türk birliğini sağlamak için harekete geçti ve önce 1226 yılında Hısn-ı Keyfa Artukluları, 1228 yılında da Erzincan Mengücükleri üzerine seferler tertip etti. Ayrıca, Erzincan Seferi esnasında Sultan I. Alâeddin Keykubâd'a, 1214 yılından beri Anadolu Selçuklularının vassalı konumunda olan Trabzon Rum Devleti'nin Sinop'u ele geçirdiği ve sahilleri yağmaladığı haberi gelince derhal adı geçen devlete karşı da bir sefer tertip etti.

Saltanatı boyunca Sultan I. Alâeddin Keykubâd'ı, en çok uğraştıran konulardan biri de Celâleddin Harezmşah ve Yassıçimen Savaşı (10 Ağustos 1230) idi. Bilindiği gibi, ilk önceleri gayet dostane başlıyan Celâleddin Harezmşah-Anadolu Selçuklu ilişkileri sultanın, kendisini takip eden Moğollara karşı Celâleddin Harezmşah'a daha akılcı ve istikrarlı bir siyaset takip etmesini önermesine rağmen onun Moğolları hiçe sayarak Eyyubîlerin hâkimiyetinde bulunan Ahlat'ı muhasara etme konusunda ısrarlı davranması ve I. Alâeddin Keykubâd'a karşı sadakatsizlik gösteren Erzurum Melik'i Cihanşah ile ittifak yapması nedeniyle araları bozulmuş ve neticesinde iki Türk devleti birbiriyle savaşmak zorunda kalmıştı. Yassıçimen Zaferi'nin ise Selçuklu tarihi açısından belki de en olumlu neticesi Erzurum'un ilhakı idi. Ancak bu savaştan hemen sonra artık Moğol saldırıları resmen Anadolu Selçukluları için tehlike haline gelmeye başladı. Nitekim, Celâleddin Harezmşah'ın Yassıçimen'de büyük bir yenilgiye uğradığını haber alan Moğollar, Amid'de (Diyarbekir) ona karşı ani bir gece baskını düzenleyerek Selçuklu sınırlarına kadar yaklaştılar. Hatta Cormagon Noyan komutasında bir grup Moğol askeri 1232 yılında Sivas'a kadar ilerledi. Moğolların bu beklenmedik saldırısını haber alan Sultan I. Alâeddin Keykubâd derhal Kemaleddin Kamyar'ı merkezdeki kuvvetler ile Sivas'a gönderdi. Ancak, Kemaleddin Kamyar bölgeye geldiğinde Moğolların ayrıldığını görünce bu ani akının sebebini ve etkisini görmek için Erzurum'a kadar gitmek zorunda kaldı. Erzurum'a gelindiğinde Moğolların Selçuklu sınırlarına girmelerinde

Gürcülerin tesiri olduğunu öğrenince ordusunu güçlendirip onlar üzerine bir sefer tertip edip bol ganimet elde ettiği gibi Gürcü Kraliçesi Rosudan'ın Selçuklu Devleti ile akrabalık kurma isteğini sultana iletti. Her ne kadar Anadolu içlerine kadar uzanan bu ilk Moğol akını hiçbir problem çıkartmadan neticelenmiş olsa da, Sultan Alâeddin Keykubâd ülkenin doğu sınırlarının güvenliği için bazı tedbirler alma ihtiyacı hissetti. İlk iş olarak Kemaleddin Kamyar'ı Ahlat, Van ve Bitlis'in fethine memur etti. Stratejik açıdan son derece önemli olan bu yerler fethedilip kaleleri tamir edildikten sonra, Yassıçimen Savaşı'ndan sonra Anadolu'da kalan ve bölgede başı boş dolaşıp talan yapan Harezmli askerler Selçuklu idaresine alındı. Ancak, Melik Eşref'in idaresindeki Ahlat'ın Anadolu Selçuklu Devleti'nin eline geçmesi bu defa da Eyyubî meliklerini Sultan Alâeddin Keykubâd'a karşı harekete geçirdi. 19 Eylül 1234 tarihinde Harput önünde gerçekleşen savaşta Eyyubîler yenilgiye uğradılar ve kısa bir süre sonra Harput Artukluları da Selçuklu idaresine girdi. 1235 baharı geldiğinde Sultan Alâeddin Keykubâd, Anadolu Selçuklu Devleti sınırları yakınındaki Eyyubî topraklarına bir sefer daha tertip etti ve Harran, Ruha (Urfa) ve Rakka'yı ele geçirdi. Ancak Eyyubî Sultanı Melik Kâmil kısa bir süre sonra fethedilen yerleri geri alıp Selçukluların yaptırdıklarını tahrip ettirdi. Bunun üzerine Sultan Alâeddin Keykubâd, Taceddin Pervane komutasında bir orduyu Amid'e gönderdi. Ancak Selçuklu ordusu kışın bastırmasıyla Amid'in sağlam surları karşısında bir başarı elde edemeden geri döndü (1236).

Başarısızlıkla neticelenen Amid Seferi'nin ardından Sultan Alâeddin Keykubâd bahar gelince sefere bizzat kendisi çıkmaya karar verdi ve gerekli hazırlıkların derhal tamamlanmasını emredince Kayseri'de büyük bir ordu toplanmaya başladı. Bu arada Moğol Hanı Ögedey'in elçisi olarak Kazvinli Emîr Şemseddin, Sultan I. Alâeddin Keykubâd'ın huzuruna geldi ve onu Ögedey Han'ın illiğine (tâbiiliğine) davet etti. Moğollara karşı her zaman çağdaşı olduğu diğer devlet adamlarının aksine uzlaşmacı bir siyaset güdülmesi gerektiğini çünkü, "müthiş selleri andıran bir ordu ve taze bir devlet ile savaşmak yerine onunla dostane münasebetlerde bulunmak" gerektiği görüşünü savunan I. Alâeddin Keykubâd, elçi ile yaptığı özel görüşmede her yıl sembolik hediyeler gönderdiği takdirde Moğol Hanının topraklarına göz dikmeyeceğini öğrendikten sonra kendisine iletilen teklifi kabul etti. Fakat öte yandan Moğol tehlikesine karşı hazırlıklı olmak için gücünü artırmaya da gayret sarf ediyordu. Zaten, Ögedey Han da Sultan I. Alâeddin

Keykubâd'ın kendilerini çok uğraştıran Celâleddin Harezmşah'a karşı Yassıçimen'de kazandığı büyük başarının hemen ardından Moğollara yıllık vergi vermeyi kabul etmesini çok akıllıca bulmuştur.

Ayrıca Amid Seferi'ne çıkmadan devlet yönetimi ile ilgili önemli kararlar alan sultan önce Sivas sahibi Şarapsalar Fahreddin Ayaz'ın ölümü nedeniyle bu göreve Harezmli Kayır Han'ı atadı. Daha sonra da Alâiye Sahibi Kayır Fard'ın kızından olan büyük oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev'e Erzincan vilayetini bırakarak, melikü'l-ümeralık ve atabeyliğine de Çaşnigir Şemseddin Altunaba'yı getirdi. Eyyubî Melikesi Gaziye Hatun'dan olan küçük oğlu İzzeddin Kılıç Arslan'ı da veliahd ilan ettiği gibi devlet erkânını da ona biat ettirdi. 1237 baharı geldiğinde Amid Seferi için Harezmli, Ermeni, Rum, Gürcü, Frenk, Rus, Kıpçak ve Kürtlerden oluşan Selçuklu ordusunun hazırlıkları sona ermişti. Muhtemelen Ramazan bayramını müteakip çıkılacak sefer öncesi Sultan I. Alâeddin Keykubâd çeşitli vesileler ile huzuruna gelen elçilere bayramın üçüncü günü büyük bir ziyafet tertip ettirdi. Ancak bu yemekte Çaşnigir Nusreddin Ali'nin sunduğu kızarmış kuş etini yedikten kısa bir süre sonra rahatsızlanan Sultan I. Alâeddin Keykubâd, Keykubâdiye Sarayı'na döndüyse de geceleyin durumu daha da ağırlaştı ve 30-31 Mayıs 1237 tarihinde vefat etti.

Sultanın ölümü hakkında devrin kaynakları pek fazla bilgi vermezken sadece Anonim *Selçuknâme*, I. Alâeddin Keykubâd'ın 4 Şevval Pazartesi günü Şehzade Gıyaseddin Keyhüsrev ve onu destekleyen emîrler tarafından zehirlendiğini, cenaze namazının 8 Şevval 636/14 Mayıs 1239 da kılındıktan sonra Konya'da defnedildiğini kaydetmektedir. Araştırma eserlerinin bir çoğu Anonim *Selçuknâme*'deki bu bilgilere dayanarak I. Alâeddin Keykubâd'ın bu ani ölümünü babasının vasiyetini hiçe sayarak yerine geçen oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev ile Saadeddin Köpek'in özellikle Türkmenlere karşı takip ettikleri siyaseti göz önünde tutarak bir zehirlenmeye bağlarlar. Fakat devrin ana kaynağı olan İbn Bibi'nin eserinde sultanın zehirlendiğine dair en ufak bir ima dahi yoktur.

Kaynaklarda akıllı, adaletli, faziletli ve dindar olarak tarif edilen Sultan I. Alâeddin Keykubâd'ın gerek Müslüman gerekse gayr-i Müslim tebaası ile olan ilişkisi her zaman iyi olmuştur. Meselâ, Genceli Giragos'un naklettiğine göre, Sultan I. Alâeddin Yassıçimen seferinden dönerken Kayseri'ye yaklaşınca Müslümanlar imamlarıyla, Hıristiyanlar papazlarıyla ellerinde haçlar, çalgıları ile karşılamaya çıkmışlar. Müslümanlar, Hıristiyanları geriye iterek, tebrik ve

dostluk temennilerini iletmelerine meydan vermek istememişler, onlar da bir tepeye çıkarak bir şekilde kendilerini göstermişler. Bunların Hıristiyan olduğunu haber alan Sultan Alâeddin Keykubâd ordugâhından kalkıp yanlarına gelmiş ve aralarına karışıp çalgılarını çalmalarını ve yüksek sesle şarkılarını söylemelerini emretmiştir. Hatta, şehre onların ortasında girmiş ve onlara hediyeler ve ihsanlarda bulunmuştur. Ayrıca, adaletli oluşu, ilme irfana değer vermesi ve babası I. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanından itibaren Anadolu Selçuklu Devleti'nin ekonomik gücünün, refahının hızla artmasının yanı sıra Moğol tehlikesinden de kaçan İslam dünyasının ileri gelen âlimleri, yaşamak için, Anadolu'yu tercih etmeye başlamıştı. Ayrıca bu âlimlerin pek çoğu gördükleri itibar nedeniyle uzun yıllar Anadolu'da ikamet etmişlerdi. Meselâ, vahdet-i vücud teorisi taraftarlığıyla İslam ve Türk tasavvufunda önemli izler bırakan İbnü'l-Arabî, yine çok yönlü bir âlim olan Abdüllatif el-Bağdadî, Alâeddin Keykubâd zamanında Anadolu'da bulunmuşlardır. Yine Necmeddin Dâye diye bilinen Necmeddin Ebû Bekir b. Muhammed el-Râzî, 1221 yılında Kayseri'de Alâeddin Keykubâd ile görüşmüş ve Anadolu'da kaldığı süre içinde, tasavvufla ilgili olan *Mirs'ad el-İbâd min el-Mebde ila'l Ma'âd Tuhfaten li's-Sultan Keykubâd* adlı eserini 1223 yılında Sivas'ta tamamlayıp sultana ithaf etmiştir. Moğol istilasından kaçmak için memleketi olan Tûs'u terk ederek Bağdad yolu ile Anadolu'ya gelen ve oldukça iyi bir şair olarak tanınan Ahmed b. Mahmud-i Tûsî, kendi ifadesine göre 618/1221 yılında Konya'ya geldikten sonra altın mürekkeple otuz cilt ve yaklaşık üçyüz bin beyitten oluşan, ancak günümüze intikal etmeyen bir *Selçuknâme* yazmıştır. Sultan Alâeddin Keykubâd zamanında Anadolu'ya gelen Sultanü'-l Ulema lakabıyla da tanınan ve Mevlana Celâleddin-i Rumî'nin babası olan Bahaddin Veled b. Hüseyin el-Bekr, yine onun öğrencilerinden Burhaneddin Hüseyin et-Tirmizî'nin, yanı sıra asıl adı Şeyh Nasîrüddin Ebû'l-Hakâyık Mahmud b. Ahmed el-Hoyî olan Ahi Evren de Anadolu'da bulunmuştur.

Sultan Alâeddin Keykubâd'ın âlimlere gösterdiği hürmetin büyüklüğüne dair Ahmed Eflâkî'nin verdiği şu bilgiler dikkate şayandır: "Sultanü'l-Ulema Baha Veled gibi kıymetli bir âlimin Anadolu'ya geldiğinden hatta Konya yakınlarındaki Larende'de (Karaman) ikamet ettiğinden Sultan Alâeddin Keykubâd'ın heberi yoktu. Haberi öğrendiğinde derhal Larende Subaşısı Emîr Musa'ya böyle önemli bir mevzuyu kendisine bildirmeyi nasıl unutabildiğine dair bir emîrnâme yazdırdıktan sonra Baha Veled'in vaziyeti hakkında bilgi istedi. I. Alâeddin Keykubâd'ın emîrnâmesi Emîr Musa'ya ulaşınca korkuyla olanları Baha Veled'e anlattı. Baha Veled, "sultanın huzuruna çık ve

şunları söyle; Alâeddin içki içiyor ve çalgı sesi dinliyor. Ben onun yüzünü nasıl görebilirim? Ayrıca haber vermememi Baha Veled istedi de," dedi. Emîr Musa, sultanın huzuruna çıkıp olanları anlatınca I. Alâeddin Keykubâd cevap olarak " Eğer Sultanü'l-Ulema Baha Veled Hazretleri Konya şehrine gelip burayı kendine makam yaparsa ben yaşadığım müddetçe şarkıların ve çalgıların sesini dinlemem, onun kulu ve müridi olurum" dedi. Bunun üzerine Baha Veled çocukları ve dostlarıyla Konya'ya doğru hareket etti. Sultanü'l-Ulema'nın Konya'ya geldiği haberi Alâeddin Keykubâd'a ulaşınca I. Alâeddin Keykubâd ve Konya halkı Baha Veled'i karşılamaya çıktılar. Sultan Alâeddin Keykubâd uzak bir mesafede atından inip, yaya olarak ilerleyip Şeyh'in dizini öptükten sonra hiç değilse Baha Veled'in kendisine elini uzatıp sıkmasını beklerken, Sultanü'l-Ulema eli yerine asasını uzattı. Ayrıca Sultan Alâeddin Keykubâd'ın ikamet etmesi için onu sarayına davet etmesini kabul etmeyip yerinin medrese olduğunu söyledi. Yine Eflâkî'nin kaydettiğine göre Baha Veled Konya'ya yerleşince Sultan Alâeddin Keykubâd kendisine para ve eşyadan oluşan çeşitli hediyeler göndermişti. Fakat Baha Veled "Sizin mallarınız haramla karışık ve şüphelidir" deyip sultandan gelen ikramı geri çevirmiştir. Baha Veled ölünce (628/1230-31) Alâeddin Keykubâd o kadar üzülmüştür ki, yedi gün saraydan dışarı çıkmamış, kırk gün ata binmemişti. Taziyeleri kabul etmek için tahtı bırakıp hasıra oturmuş, hatimler indirip, sofralar kurdurmuştu. Ayrıca Sultanü'l-Ulema'nın türbesinin etrafını Kâbe'nin çevresindeki duvarlar gibi ördürüp bir taş üzerine ölüm tarihini de yazdırmıştı.

Sultan Alâeddin Keykubâd devrinde Anadolu Selçuklu Devleti'ndeki refah, istikrar, huzur ve en önemlisi ilme ve âlimlere gösterilen saygı, hoşgörü üzerine Anadolu'ya gelen İbnü'l-Arabî, Baha Veled gibi değerli âlimler sayesinde günümüzde bile önemini hissettiren Mevlana Celâleddin-i Rumî ve Sadreddin Konevî gibi değerli âlimler yetişmiştir.

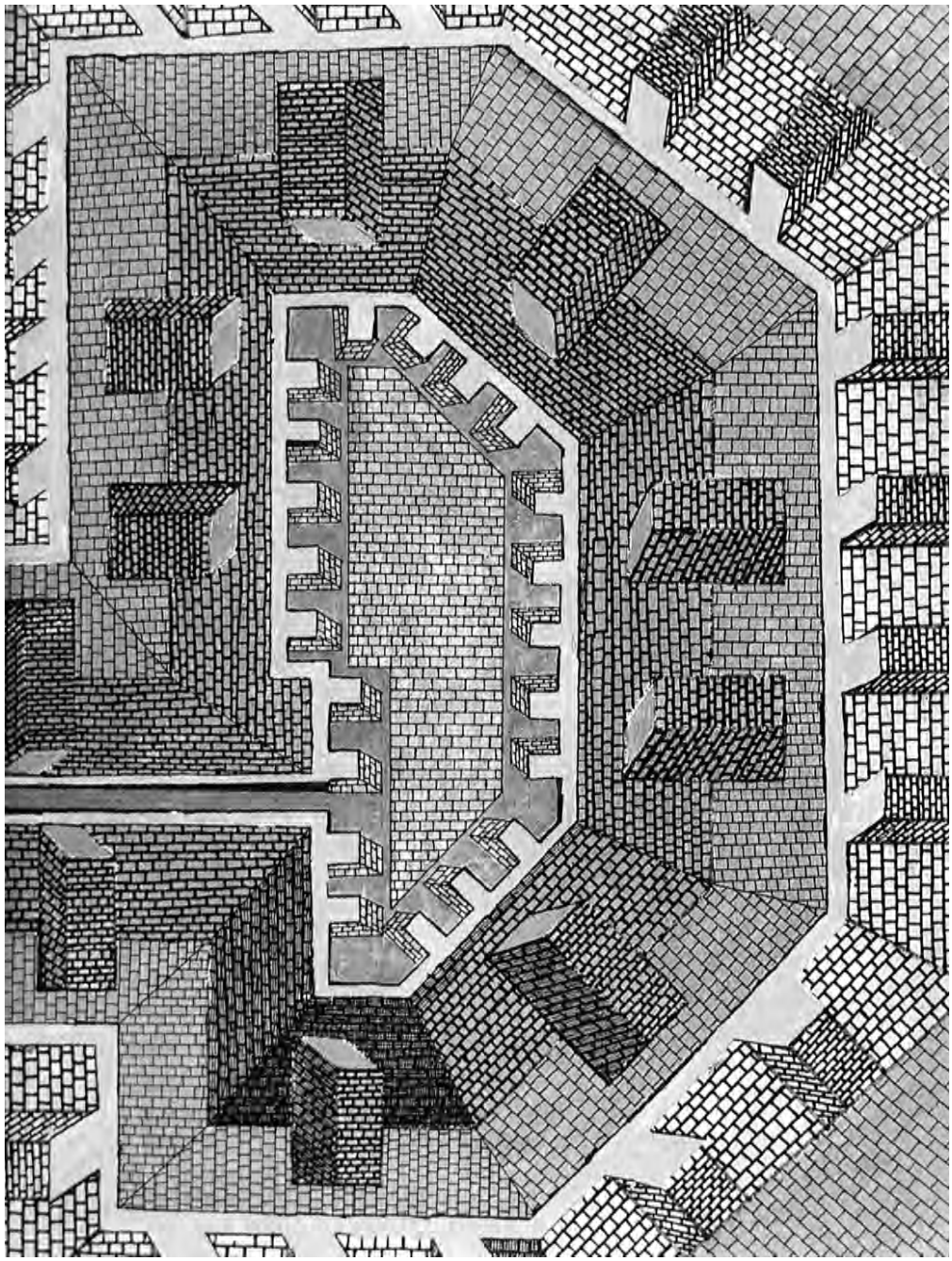
Sultan I. Alâeddin Keykubâd dönemi eserleri arasında kuşkusuz en önemli sırayı tahminen 1222 yılında fethedilen ve sultana ithafen Alâiye adını alan Kalanoros/Galanoros'un imarı almaktadır. Zira Alâeddin Keykubâd fetihten sonra çok beğendiği için imar ettirmiş ve kışlarını geçirdiği bu belde de kendi için 12 kapılı bir kasr (saray), devlet erkânının oturması için köşkler, konaklar, medreseler yaptırmıştı. Ayrıca, kendi adı ile anılan Alâeddin Camii'nin yanı sıra Alâiye-Antalya arasında "Şerefzah" hanını yaptırmıştır. Yine Konya ve Sivas şehirlerinin etrafını çevreleyen kale ve surlar inşa ettirdiği gibi surlardaki kule ve burçların projelerini bizzat denetlemenin yanı sı-

ra kapı üstlerini genellikle dinen yasak kabul edilmesine rağmen hayvan ve insan motifleri ile süsletmiştir. Bütün bunların dışında inşa tarihleri kesin olarak bilinmeyen iki saray daha yaptırmıştır. Bunlardan biri sultanın içinde vefat ettiği ve Kayseri yolu üzerindeki Keykubâdiye Sarayı ile Konya-Beyşehir yolu üzerindeki Kubadâbâd Sarayı'dır. İbn Bibi'de az da olsa bilgi verilen Kubadâbâd Sarayı, Beyşehir gölünün batı kıyısında göl ile Anamas dağının eteklerinde yer almaktaydı. Projesi ile bizzat ilgilenen Alâeddin Keykubâd tarafından devrin mimarı Sadeddin Köpek'e yaptırılan Kubadabad sarayının etrafı hafif bir surla çevrili idi. Surun içinde ise sultanın kayıklarının yanaşabilmesi için küçük bir tersane, mescit, hamam, fırın, mutfak, nöbetçiler için barınak, silah ve yiyecek depoları ile ahırlar yer almaktaydı.

Sultan Alâeddin Keykubâd, birbirinden güzel bu sarayların dışında 1229 yılında Sultan Han adını taşıyan bir kervansaray inşa ettirmiştir. Taş ustası Muhammed b. Havlân el-Dımaşkî olan bu han Konya-Aksaray arasında yer almaktaydı. Yine 1232 yılında Konya-Antalya (daha çok Antalya'ya yakın) arasındaki Alara Hanı'nı inşa ettirmiştir. Ayrıca, birçok yerde sultana ithafen yaptırılan Alâeddin Camii vardır. Mesela, 1223 yılında Zeyneddin Beşare b. Abdullah tarafından Niğde'de yaptırılan Alâeddin Camii gibi.

Anadolu Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubâd devri eserleri arasında, her ne kadar bugün hiçbir izine rastlanmasa da, Konya hastaneleri de yer almaktadır. Bunlardan bir tanesi Darüşşifâ-i Alâiye adıyla, Osman Turan'ın *Anadolu Selçuklularına Aid Resmî Vesikalar* adlı eserinde, Burhaneddin Ebû Bekir adlı bir tabibin tayini münasebetiyle geçer. Kazım İsmail Gürkan da "Selçuklu Hastaneleri" adlı makalesinde Konya hastaneleri arasında Sultan I. Alâeddin Keykubâd'a ait bir hastane vakfiyesinin olduğunu ve bunun Vakıflar Arşivi'nde kayıtlı bulunduğunu bildirmektedir. Yine bilindiği kadarıyla Konya'daki sağlık tesisleri arasında Sultan Alâeddin Keykubâd tarafından 1236 yılında yaptırılmış bir ılıca vardır.

Yaklaşık 18 yıllık saltanatı boyunca Anadolu Selçuklu Devleti'ni siyasî, iktisadî ve kültürel açıdan doruk noktasına çıkaran Sultan I. Alâeddin Keykubâd aynı zamanda tarihe, bağımsız olarak ölen son Anadolu Selçuklu Sultanı olarak geçmiştir. Çünkü, yerine geçen oğlu II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in takip ettiği başarısız siyaset nedeniyle 14 Muharrem 641/4 Temmuz 1243 yılında Kösedağ mevkiinde Moğollara yenilmesi üzerine Alâeddin Keykubâd'ın büyük emeklerle gerçekleştirdiği, her yönüyle güçlü ve bağımsız Anadolu Selçuklu Devleti artık Moğollara tâbi duruma gelmiştir.



13. Yüzyılın Başında Anadolu'da Ticaret

CLAUDE CAHEN

Anadolu'da 13. yüzyılın başında ilk kez örgütlü bir Müslüman devletin ortaya çıkışı Yakındoğu ticaretine yeni bir öğenin katılmasına yol açar. Bu bölgede var olan ve çevre ülkelerin bu konudaki yoksulluğuyla çelişki oluşturan maden zenginliklerinin (demir, bakır, gümüş, şap) değerlendirilmesi, büyük miktarlarda tuz, çivit, safran, yün üretimi[1], dışsatımı önemli ölçüde besleyebilir, aynı zamanda kentlerin yeniden doğmasını, saray yaşamının ve kültürlü bir soylu sınıfın gelişmesini, ayrıca uzak ülkelerden pahalı malların dışalımını sağlayabilirdi. Öte yandan Anadolu'nun transit ticaretinde benzersiz bir yer almasını sağlayacak çeşitli koşullar da bu bölgede bir araya gelmişti. Gerçekten de modern Rusya topraklarının güney steplerinde Kumanların (Kıpçaklar) ortaya çıkışı, Karadeniz ve Volga havzasının Baltık ülkeleriyle eski bağlantısını uzun süreden beri canlı tutuyordu; öte yandan Karadeniz'in güney kıyılarında tuzlanmış balık trafiği, daha geniş ölçüde de kürk ticareti vardı; ayrıca Kumanlar, Bizans'tan Harizm'e kadar çok sayıda ülkeye, özellikle de Müslüman ülkelere, birçok ordunun yararlandığı köleleri büyük ölçekte sağlayan kaynaktır[2]; ordusunu Mısır'dan sağladığı kaynaklarla genişletebilecek güçlü Eyyubî monarşisinin kurulması, alışverişleri görünürde artırır; öte yandan, Kafkasya'yı aşan kara yolu, savaşlarla yakılıp yıkılan ülkelerden geçmektedir; Hıristiyanların elinde bulunan deniz yolu ve Boğazlar; İskenderiye'den başlayıp denizden Antalya'ya, oradan da kara yoluyla Anadolu'yu aşarak Karadeniz limanlarına ulaşan yol, Mısır'ın geleneksel olarak ağaca, demire, vb. gerek duyduğu, Anadolu'nun da ona bunları sağlayacak en yakın ülke olduğu düşünüldüğünde oldukça önemlidir. Doğu'dan gelen ürünleri Mezopotamya'dan ya da İran'dan batıya taşıyan kervanlara gelince, bunlar eskiden olduğu gibi, taşıdıkları malları Trabzon'da

yeniden gemilere yükleyip Kırım'a ya da Konstantinopolis'e göndereceklerine, Selçuklu devletinin gelişmesini sürdürüp Karadeniz'e açılacak bir toprak parçası fethetmesiyle, aşılması gereken Hıristiyan sınırı ortadan kalkacağından, batıya doğru daha fazla ilerlemeye can atıyorlardı; bu bölgede zaten Harezmlilerden ve Moğollardan kaçıp buraya yerleşmiş İranlı kardeşleri vardı. Öte yandan o dönemde Latinler de Konstantinopolis'te Yunanlıların yerini almış, Karadeniz'in ve Anadolu'nun sunduğu ticaret olanaklarından doğrudan yararlanmayı düşünüyorlardı; bu bölgeye zaten Suriye'de ve Kıbrıs'ta kurdukları kolonilerden ulaşıyorlardı. Yüzyılın ortasında gerçekleşen Moğol istilası bu verileri tümüyle alt üst etti. Dolayısıyla, bu istiladan hemen önceki dönemi değerlendiren özel bir inceleme yapmakta yarar vardır.

II. Kılıç Arslan (1155-1192) tarafından Konya ile Kayseri arasında yaptırılan birkaç kervansaray, 12. yüzyıldan önce ticaret alanında bir yeniden doğuşun başlamış olmasının tek belirtisi olmakla birlikte, o tarihten sonra ticari ilişkilerin geliştiğini gösteren kanıtların çoğaldığını görüyoruz. Bu kanıtlardan biri, 1197 yılında Mısır sultanı el-Aziz'in Bizans imparatoru III. Aleksios Angelos'a gönderdiği armağanların Anadolu'dan geçişi; özellikle de bu armağanlara Selçuk sultanı I. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından el konması, buna misilleme olarak da o sırada Konstantinopolis'te bulunan Konyalı tüccarların tutuklanmasıdır.[3] Yine aynı dönemden günümüze ulaşan dinsel bir vakıf belgesinden anladığımıza göre Konya'da 598/1201-1202 yılında eski sûk'un yanında yeni bir sûk ve dükkâncılarla zanaatçıların yanında Tebrizli iki büyük tüccar, bir de Konyalı Türk tüccar vardı.[8] Dahası, Angeloslar döneminin karışıklıklarından yararlanan Türkmenler, 12. yüzyılın hemen sonunda Rodos'un doğusundaki kıyılara girdiler, aynı dönemde Karadeniz kıyısındaki Samsun da olasılıkla Türkleşmişti; her ne olursa olsun, aralarında Selçukluların da bulunduğu tüccarlar, Konstantinopolis'e gitmek üzere buradan gemilere biniyorlardı; III. Aleksios Angelos 1200 yılına doğru, Kerasont'ta batan bir gemiyi arama bahanesiyle, Samsun'dan yola çıkan gemileri kovalamış, Türkler de zararlarının karşılanması için Selçuk sultanı Rükneddin'e baş vurmuşlardı.[5] Daha o zamandan Sivas'ta oluşmuş büyük pazarda önemli ölçüde ticaret yapılıyor, o dönemde yaşamış İbnü'l-Esîr'e göre, 602/1205-1206 yılının hemen öncesinde burada Rusya'dan ve Kıpçak ülkesinden, Suriye'den ve Mezopotamya'dan gelen tüccarlar bir araya geliyorlardı ve söz konusu ticari etkinlikler o ölçüde önemliydi ki, tüm Karadeniz kıyısının, Trabzonlu Aleksios Kommenos'un kardeşi David Kommenos

tarafından, Konstantinopolis'e yapılan IV. Haçlı Seferi lehine fethedilmesi ve Rükneddin'in Konya'da ölümünden sonra tahta bir çocuğun geçirilmesi, Türklerin denizle bağını yeniden kopardığından, bu durum Sivaslı tüccarların önemli bir krizle karşılaşmasına yol açmış, bu karışıklıklardan yararlanıp Konya'da sultanlığı yeniden ele geçiren I. Gıyaseddin Keyhüsrev Trabzon topraklarına askeri bir sefer düzenlemiş, anlaşıldığına göre bu sefer başarısız olmuştu.[6]

Bu başarısızlığa karşın, güneyde Anadolu'ya açılan büyük bir kapı olan ve Akdeniz kıyısında bulunan Antalya limanının fethi I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in sultanlık döneminde gerçekleştirilmiş, Rodos'un ve Kıbrıs'ın karşısında yer alan bu kıyılar kısa sürede Türkleşmişti. Bu fetih, İskenderiye'den gelen ve Bizans imparatorluğunun yıkılmasından sonra buranın hâkimi olan Toscanalı maceraperest Aldobrandini tarafından Antalya'da mallarına el konan tüccarların sultana durumdan yakınması üzerine gerçekleştirilmişti: dört yıl sonra Frankların Kıbrıs'ta toplanması üzerine, Antalya'nın yerli halkının ve Selçuklu bir tüccarın isyan etmesi, bu limana Aldobrandini'nin dışında başka Frankların da ilgi duyduğunu ortaya koyar.[7] Ne var ki gerçekleştirilen fetih kalıcı hale geldiğinden, Selçuklularla Kıbrıslılar arasında barışçı ilişkilerin kurulması Frankların da, Türklerin de işine geliyordu. 1213 yılının sonundan başlayarak, esas olarak ticari alandaki yakınlaşmalarla ilgili, elli yıl önce Lampros tarafından yayınlanan önemli mektupların hiç kimsenin dikkatini çekmemiş olduğu görülüyor. 1214 yılının ocak ayında Selçuklu sultanı Keykavus'un (1211-1218) bir mektubuna yanıt veren Kral Lusignanlı Hugues, ona kendi egemenliği altındaki devletlerde ticaret yapmaya gelen Selçukluların karşılıklılık kurallarına uygun olarak tam güvenlik altında olacaklarına söz veriyor; o dönemde yazıldığı anlaşılan ikinci bir mektubunda da sultanın yanında bulunan Kıbrıs elçisini, "emirler emiri, Konya ve Likaonya valisi"ne övüyor ve aynı güvenceleri yineliyor. Ayrıca elimizde 1216 yılının temmuz ayında yapılmış, üç yıllık bir "ateşkes"i içeren bir anlaşma metni var. Bu anlaşma esas olarak, yalnızca yürürlükte olan vergileri ödemekle yükümlü tüccarlara sağlanan güvenceyi kesin olarak bir kez daha doğruluyor: bunlara, "yürürlükteki uygulamanın tersine", deniz kazası geçirdikleri durumda mallarının tazmini ve korsanlar tarafından sıkıştırıldıklarında sığınma hakkı tanıyor; nihayet, eylül ayında sultanın Kıbrıslı tüccarlara aynı hakları tanıdığını bildiren yanıtını görüyoruz.[8] Bu metinler bize, söz konusu ticaretin büyük hacimli bir ticaret mi, yoksa belirli

kabotaj haklarının kullanılmasından ibaret mi olduğu konusunda bilgi vermemekle birlikte, Doğu Akdeniz'de bir Anadolu ticaret filosunun ortaya çıktığını ve Selçuk limanlarına Kıbrıs kralının tebaasının uğradığını gözler önüne seriyor.

Aynı dönemde (1214), Karadeniz'de bu limanın tam karşısında bulunan liman kapısının kesin olarak fethedildiğini görüyoruz. I. Theodoros Laskaris kısa süre önce David Kommenos'u yenmiş ve Paphlagonia kıyılarını, Sinop'un batısına kadar bütünüyle eline geçirmişti. Sultan Keykavus onunla barış içinde olmasına karşılık, onun Pontus kıyılarında gücünü daha da artıracağından korkuyordu; ona sınırlı bir kıyı parçası bırakmak amacıyla Trabzon'daki karışıklıklardan yararlanıp Sinop'u eline geçirebilir, böylelikle iki Rum devletini birbirinden ayırabilirdi: bu düşüncesini, Samsun'un iç bölgesinde savaşan Trabzon imparatoru Aleksios Kommenos'u süpriz bir baskınla ele geçirip, fidye olarak Sinop'u alarak gerçekleştirdi.[9] Ermeni kökenli Hethoum buraya vali atandı, kentin surları, on beş Türk emirinin sağladığı para ve işgücü yardımıyla kısa sürede onarıldı; daha sonra Türkleşecek olan Samsun'u Türklerin fırsattan yararlanarak yeniden o sırada mı ele geçirdikleri bilinmiyor, ama Türkler her halükârda bundan böyle Karadeniz'in gözetim altında tutulması ve Rusya ile ilişkiler açısından Pontos bölgesinin en önemli deniz üssünü ele geçirmiş oluyordu.

Karadeniz'in güneyinde yer alan Hellenleşmiş eski koloniler Angeloslar döneminin karışıklıklarını yaşıyordu, Trabzon, Konstantinopolis'ten kopmuştu ve bu koloniler Trabzon İmparatorluğu ile yakınlaşmıştı. Konstantinopolis'teki Latinlerle aralarında hiçbir sorun olmamasına karşılık, 1204'ten sonra, Nikea'ya bağlı kalmalarında ticari açıdan hiç çıkarları yoktu ve anlaşıldığına göre, yüzyılın başında Trabzon'a bağlanmışlardı; bunun nedeni kuşkusuz, karşılıklı köle ve pamuklu, ipekli ve doğudan gelen baharat ticaretinin o yöreye kaymasıydı. Sinop'un fethi Türklerin de sisteme girmelerine neden oldu. Bunun kanıtını, 1223 felaketini kaleme almış olan İbnü'l-Esîr'de buluyoruz. O yıl, Kafkasları aşan bir Moğol ordusu Kıpçakları ezip, Kırım'ın büyük limanı olan Suğdak'a saldırıyordu; adı geçen yazar, bu vesileyle söz konusu limandaki önemli ticaret trafiğinden söz ediyor ve burada oturan çok sayıda kişinin canlarını kurtarmak için Selçuk ülkesine kaçtığını belirtiyor. Yazara göre, Moğollar daha sonra çevredeki Ruslara saldırdılar, bu halktan birçok zengin tüccar, servetlerinin yanlarına alabildikleri kadarını alıp deniz yoluyla Türkiye'ye kaçtı, ne var ki bir talihsizlik eseri olarak bu ül-

keye varırlarken deniz kazası geçirdiler ve sultan, o zamanki uygulamaya göre, kurtarılabilen bütün mallara el koydu; bununla birlikte, bir Trabzon kaynağı bu konuda farklı bilgi veriyor: Buna göre, 1223'te, Kerson'dan gelen ve bordasında bu kent ile "Gothia"nın vergilerini toplayan ve bu vergileri Trabzon'a getirmekte olan bir görevli bulunan bir gemi Sinop açıklarında kaza geçiriyor; Kersonluların Yunanlılara bağlılığından hoşlanmayan Hethoum, bunu fırsat bilerek, gemiyi yağmalamak üzere bir donanma gönderiyor. Bundan sonra Selçuklularla Trabzonlular arasında, hangi koşullarda olduğu kesin olarak açıklanamayan düşmanlıklar sürüp gitti;[10] bu düşmanlık, biraz da Trabzon ile Azerbaycan arasındaki ticari dayanışma ve Yunanlıların Harezm sultanı istilacı Celâleddin Mengüberti ile işbirliği yapmaları yüzünden, Selçuk sultanı Alâeddin Keykubâd tarafından bozguna uğratılmaları (1229), Trabzon'un Selçukluların vasalı düzeyine indirgenmesi ve Pontos kıyılarına Türklerin kesin olarak el koymasıyla son buldu.

1223 döneminde tam olarak neler olup bittiğini bilmesek de Selçukluların Kırımlılardan yakınacak duruma geldiklerini ya da güçlerini onlara hissettirme gereğini duyduklarını gözlemliyoruz. Moğollar bu kez istila ettikleri yerlerde kalmamışlar ve Trabzon ile bağlaşıklık içinde olan (ya da olmayan) Ruslar ile Kıpçaklar, ağırlıklarını artık Suğdak üzerinde hissettirmeye başlamışlardı. İbn Bibi bize Antalyalı bir tüccarın öyküsünü anlatır. Buna göre, bu kişi Suriye'den Anadolu'ya Kilikya yoluyla, Anadolu'dan da Kırım'a Karadeniz yoluyla yolculuk etmiş; zavallı adamın, söylediğne göre, Antalya'da Franklardan, Kilikya'da Ermenilerden, Kırım'da da Ruslardan çekmediği kalmamış. Selçuklu kaynaklarına göre, o dönemde Türkiye'den Suğdak'a giden tüccarların çoğunun malına el konmaktaydı. Alâeddin Keykubâd, Suğdak'a Kastamonu beyinin başında olduğu bir sefer düzenletti; bu sefer sonunda Suğdak teslim oldu, el koyduğu malları tazmin ettikten başka, İslam dininin orada yerleşmesine izin vermek, Selçukluların koruması altına girmeyi kabul etmek zorunda kaldı (1225?).[11] Bu korumanın, Moğolların 1239 yılında yeniden, bu kez kalıcı olarak ortaya çıkmalarına kadar sürdüğüne kuşku yok. Bu olayın Trabzon'un ticaretini kötü yönde etkilediği anlaşılıyor.

Türkiye o dönemde ticari etkinliğinin doruğundaydı. O sırada Türkiye'de yolculuk yapan seyyah İbn Said, Sivas'ın tüccarların buluştuğu büyük bir merkez olduğunu ileri sürer.[12] O dönemde Anadolu'ya belki de Mağripliler bile gelip gidiyordu.[13] Sultanların hazinesi değerli egzotik yiyeceklerle dolup taşar.[14] Güzel altın paralar darp edilir.[15] Selçuklular ve ona bağlı bü-

yük devletler, yıkıntılarına bugün Antalya'dan İstanbul'a, Konya'ya, Konya'dan ya da Suriye'den Kayseri'ye ve Sivas'a, buralardan Karadeniz'e gidildiğinde hâlâ rastlanan kervansaraylar yaptırmak için birbirleriyle iddialı bir yarışa girdiler.[16] Selçuklu ülkesinde ticaret yapmış olan İranlı bir tüccar, bu ülke hakkında Moğollara bilgi vermiş, onlar da bu kişiyi elçi olarak görevlendirmişlerdi.[17] Kentler gelişmişti.[18] Bu genel gelişmeden burada özet olarak söz etmeye olanak olmadığından yalnızca altını çizmekle yetiniyoruz. Bu durumun, Akdeniz'e o dönemde politik ve ekonomik olarak egemen olan Frankları ilgilendirdiğine kuşku yok.

Venedikliler doğal olarak burada ilk sırada yer alır. Alâeddin Keykubâd ile 1220 yılında yaptıkları bir anlaşmanın günümüze ulaşan metninde, Keyhüsrev (1203-1211) zamanında geçerli olan anlaşma maddelerinin yenilenmesi söz konusudur. Bu maddelerin Antalya'ya gelen ticari gemiler ve Keykavus (1211-1218) ile ilgili olduğuna kuşku yok. İki yıl geçerli olmak üzere imzalanan fakat süresi sona erdikçe neredeyse otomatik olarak yenilenen 1220 antlaşması Venediklilere, malların değeri üzerinden %2 gümrük vergisi getiriyor (o dönemde geçerli oran %10 ya da %20 idi), hatta tahılda, işlenmiş de olsa değerli madenlerde, değerli taşlarda ve incilerde tam serbestlik tanıyor, kişileri ve deniz kazasına uğraması halinde bile malları güvenceye alıyor, yargı özgürlüğü, hatta Venediklilere, sınırları tam olarak belirlenmemiş genel politik ittifak sonucu, öteki Latinlere oranla daha ayrıcalıklı bir statü tanıyor, Venedikliler ile Selçuklular arasında, cinayet dışında, Selçuklu topraklarında ortaya çıkacak anlaşmazlıklara Venediklilerin seçeceği yargıçların bakması kabul ediliyordu.[19] Rodos adasını korumaları altına alma girişimleri başarısız kalmakla birlikte, Kıbrıs'ta da Cenovalılardan farklı olarak ancak 1218'de düzenli bir statüye sahip olmalarına karşılık, Venediklilerin Antalya ve İskenderiye arasında normal olarak gerçekleştirdikleri deniz trafiğinin hatırı sayılır büyüklükte olduğuna kuşku yok; bu durumu, Venediklilerin 1255 yılında sahip oldukları statü de doğruluyor.[20]

Ne var ki Konstantinopolis'in efendisi olan Venedikliler öteki Latinlere oranla özellikle Karadeniz'de gerçek bir tekelden yararlanabilirlerdi. Tuhaftır ki, son yıllara kadar Moğol dönemi öncesine ait hiçbir kanıt belge yoktu, bugün de elimizde yalnızca üç özel akit bulunmakta. Belgelere bu kadar ender rastlanmasına hiç şaşırmamak gerekiyor; çünkü Konstantinopolis, Venedik'ten düzenlenen seferlerin son varış noktasıydı, Karadeniz'e yapılan seferleri Konstantinopolisli Venedikliler düzenliyordu; bu seferlerden elimizde

kalan belgelerse, özel bir durum dolayısıyla, örneğin bir miras ya da bir dava ile ilgili olarak Venedik'e gönderilmiş, orada bir arşiv deposunda korunmuş belgelerdir. Bilgi bakımından zengin üç akit bu tür belgelerdir.[21]

Mayıs 1206 tarihli ilk akitte Zaccaria Staniario[22] adında tanınmış, büyük bir tüccarın adı geçiyor. Bu kişi bir meslektaşına, Anconalı bir kaptanın yönetimindeki bir gemiyle Konstantinopolis'ten Suğdak'a gidiş geliş ticareti yapması için fazla büyük olmayan bir meblağ (100 hyperpyra) veriyor; bir başka belgede bu meslektaşın 1207 temmuzunda geri döndüğünü ama borcunun tamamını ödemediğini öğreniyoruz; buna kuşku yok, çünkü Zaccaria 1206 yılında yaptıkları sözleşmenin bir kopyasını 1210 yılında Venedik'ten getirtiyor. 1206 yılında yapılan sefer "mudua", kafileli sefer olarak niteleniyor. Buysa bize, zafer kazanan Konstantinopolisli Venediklilerin, Kırım'la Nikaia arasındaki politik kopmanın hemen ertesinde Kırım'la ticarî bağ kurduklarını kanıtlıyor.

İkinci akitte bu kez Karadeniz'in güney kıyılarına gidiyoruz: Temmuz 1212'de yine Zaccaria Staniario, bir vatandaşı tarafından, kaptanı Lombardiya kökenli olan bir Provence gemisiyle Simisso'ya (Samsun) hareket eden bir üçüncü kişiye ticaret yapmak üzere verilmiş parayı almakla görevlendiriliyor. Samsun o sırada Trabzonluların elindedir ama iç bölgelerde Türklerin ürettiği ürünlerin ticaretini yaptığını düşünebiliriz. Rahip Simon, bu bölgede, Batılıların çok aradığı zengin şap işletmelerinin bulunduğunu bildiriyor. Venediklilerin, Karadeniz'e kendilerinin dışında, rekabet bakımından fazla tehlike yaratmayacak bazı Batılıların girmesine izin verdiklerini görüyoruz.

Üçüncü akitte 1232 yılının mart-ağustos ayları arasında Konstantinopolis'ten Karadeniz'in herhangi bir noktası ile bu noktaya yakın bölgelere yapılmış ticari bir seferden söz ediliyor. Bu akit bize, Karadeniz'de normal olarak düzenlenmiş bir deniz trafiği olduğunu ve Venediklilerin belirli iç bölgelere girmiş olabileceklerini kanıtlıyor. Rusya'ya gelince, Jean de Plan-Carpin'in 1246 yılında Kiev'de Cenovalı, bir de olasılıkla Venedikli[23] tüccara rastlaması bu konuda bize bilgi verebilir. Kısa süre önce Moğollar tarafından korkunç bir yıkıma uğratılan Kiev'in, Moğollarla ticari ilişkilerin yeniden kurulması konusunda hiçbir çekiciliği kalmamıştı, dolayısıyla, 1239'dan önce buralarda boy gösteren İtalyanların 1246'da orada bulunmaları için hiçbir neden yok; buysa bize, İtalyanların o sıralarda yalnızca Karadeniz'de ticaret yaptıklarını düşündürüyor. Guillaume de Rubrouck 1253 yılında Kırım'da, özellikle Suğdak'ta, Konstantinopolisli birçok tüccara rastlar ki bun-

lardan biri Moğol istilası sırasında orada bulunmuştur;[24] Moğol hinterlandı ile ilişkilerin o sıralarda yeni yeni başladığına kuşku yok; bu kişinin sözünü ettiği ticarî ürünler doğu kökenli değil, Rusya'nın Türkiye yoluyla getirilen geleneksel ürünleriydi; bütün bu tüccarlar konusunda, Türk tüccarlar için olduğu gibi (Türkiye o dönemde Moğol İmparatorluğu ile ancak yüzeysel olarak bütünleşmişti) Guillaume'un tanık olduğu durumun, Moğollar öncesinde geçerli olan ilişkilerin bir uzantısından başka bir şey olmadığı çok açıktır, buysa onlarla o sıralarda ilişki kurmakta yaşanan rahatlığı ve kısa süre sonra ortaya çıkacak farklı gelişmeleri açıklar.

Anadolu'nun güney limanlarında ve ülke içlerinde Venedikliler öteki Latinlerle daha fazla iç içe yaşıyorlardı. Pisalılar, olasılıkla kendi hemşehrileri olan Aldobrandini'nin Antalya'dan kovulmasından sonra bile buraya gidip gelmeyi sürdürüyorlardı ve bunlar 1220'de yapılan Venedik-Selçuklu anlaşmasında adı geçen tek halktır. Kıbrıs'ın 1236'da Provence'lılara tanıdığı ayrıcalık da bunların Türk limanlarına gidip geldiklerinin kanıtıdır.[25] Cenovalılara gelince, Plan-Carpin'in Kiev'de bir Cenovalıya rastlamış olmasına karşılık, Cenovalıların Venediklilerle kötü ilişki içinde bulunmaları, Karadeniz yoluyla Türkiye içlerine fazla girmelerine izin vermiyordu, buna karşılık Lusignanlarla iyi ilişkileri ve Suriye'de meydana getirdikleri zengin koloniler, buraya güneyden girmelerini sağlayan elverişli üslerdi. Bu alanda da elimizde belirtici belgelerin bulunmayışına şaşmamak gerek, çünkü Cenovalıların düzenledikleri sözleşmelerin hemen hepsinde seferin bitiş noktası belirtiliyordu (genellikle Acra), hatta daha da belirsiz olarak, geminin "deniz aşırı" yolculuğa çıktığı kaydediliyordu; en azından, elimize geçen bir belgede geminin "Halep'e kadar Suriye kıyılarını izleyeceği, Kıbrıs'a, Türkiye'ye ve İskenderiye'ye" uğrayacağı özel koşul olarak açıkça belirtilmiştir."[26]

Ülke içlerindeyse, 1240 yılında Konya'da Suriye'deki kolonilerden gelen Toscanalılar vardı.[27] Guillaume de Rubrouck 1253 yılında bu kentte bir Cenovalı ile bir Venediklinin Türk şapının ticari tekelini ellerinde tuttuklarını belirtir; Rahip Simon 1245 yılında bu tekelden henüz söz etmiyordu; bu durum büyük olasılıkla Selçukluların Moğollar tarafından bozguna uğratılmalarının ardından ortaya çıkmıştır; bununla birlikte Venedikli tüccar 1243 yılında Konya'da bulunuyordu ve Moğollara karşı verilen talihsiz Kösedağ savaşına askeri şef olarak katılmıştı.[28]

Kıbrıs-Provence anlaşmasına göre, Latinlerin özellikle ilgisini çeken ürünler şap, işlenmiş deri, yün ve ipekti (ipek tabii ki İran'dan kervanlarla ge-

tiriliyordu). Rahip Simon'a göre, Latinler, Türkmenlerin ürettikleri yün boneleri İngiltere ve Flandr ülkelerine varıncaya kadar her yerde satıyorlardı.[29]

Anadolu, Üçüncü Haçlı Seferi'nden bu yana İtalyanların içine girdikleri tek Müslüman ülke değildi (Halep'te ve Şam'da İtalyanların bulunduğunu biliyoruz); bu arada Selçukluların, her türlü meslekten Latinlere karşı, onlarla sık sık savaşan Eyyubîlerden daha hoşgörülü davrandıklarına hiç kuşku yok. Kilikya ve Nikaia vasalleri tarafından, Kıbrıs kralı tarafından yedek kuvvet olarak gönderilen ve kimi zaman doğrudan görev alan Latin paralı askerler, o dönemdeki Müslüman Mağrip devletlerinde olduğu gibi, Selçuklu ordusunda da, II. Keyhüsrev (1237-1246) döneminde ülkenin özellikle tehdit altında bulunan doğu kesimlerinde ya da bastırılması gereken iç ayaklanmalar baş gösterdiğinde önemli roller üstlenir. Konya ile Nikaia arasında 1211'den bu yana barışın korunmasına karşılık Nikaia'da Vatatzes'ler, Kahire'de de Eyyubîler, II. Frederik ile iyi ilişkiler içinde olmayı sürdürür, Selçuklular da onlarla daha iyi baş edebilmek için Latin imparatorluğuna, Venedik'e ve Papa'ya yaklaşır, bu ülkelerle yazışır.[30] Öte yandan bu durum, Anadolu'nun yerlisi olan Rumları Roma'nın güttüğü davaya çekebilmek amacıyla buraya gönderilen misyonerlerin hoşgörüyle karşılanmalarını ve Rahip Simon'un bu konudaki heyecanını da açıklar. Rahip Simon bize asker olarak bir Piacenzalıdan, Brindisili bir Normandan söz eder; anlaşıldığına göre Türkler bir Alman hacısını ermiş kabul edip ona saygılı davranırlar; Konya'daki İranlı vezir Muhadhab ad-din de Fransızca ve Almanca öğrenir...

Ticaret etkinliklerine dönecek olursak, önceki sayfalarda dağınık olarak yer alan, dağınık kaynaklardan elde edilen ve kuşkusuz daha fazla kesinlik kazandırılma olasılığı bulunan bu bilgilerin Türkiye'de 13. yüzyılın başındaki ticari etkinlikler konusunda kesin bilgi edinmeye yeterli olmadığı gibi, bu etkinliklerin önemini ve tam olarak hangi alanları kapsadığını da bilmemize elvermediğinin bilincindeyiz. Bu bilgiler, söz konusu ticari etkinliklerin uluslararası ölçekte olduğunu kanıtlıyor. Anadolu'nun Moğollar tarafından fethi, Türkiye'ye ve Rusya'ya o sırada egemen olan İran Moğollarıyla bağların kopması, yüzyılın ortalarından başlayarak yeni koşulların oluşmasına yol açarak, Frankların Asya'nın içlerine daha fazla girmesini sağlar. Buna bağlı olarak da bölgedeki Türk ticarî etkinliklerinin yönü değişir. Ne var ki, kimi zaman yapıldığı gibi bütünüyle Moğolların bölgedeki varlığı nedeniyle doğmuş bir ticaretten söz etmek yanlış olur. Ve Batılılar için Moğollarla temas kurmak, fethettikleri ülkeler hakkında önceden bilgi sahibi olsalar da, kolay değildi.

*

İlgili arşivlerde şans eseri korunan ve aslında Karadeniz ticaretindeki rolü belki de daha birçok tüccarın ticari etkinliğinden daha önemli olmayan Zaccaria Staniario ile ailesinin San Zaccaria arşivlerinden incelenmesi gerekir. Morozo ve Lombardo'nun yayımladığı arşivlere yalnızca ticari nitelikteki akitler alınmıştır. Eldeki bilgilerden anlaşıldığına göre Zaccaria, Dalmaçyalı bir köle olan Drabomir'in oğludur. Bu kişi, efendisinin soyadını almış, onun bıraktığı vasiyetle de kölelikten kurtulmuştur (1125). Adı geçen Drabomir, Venedik'te zor koşullarda ticaret yapmayı denedikten sonra Korinthos'a yerleşmiş, buradan, üçüncü kişilerin ona emanet ettiği malların ticaretini yapmak için gemiyle İskenderiye'ye ve Konstantinopolis'e seferler yapmıştır. Oğlu Pancrace bu ticareti 1139'dan sonra, kimi zaman Rumlarla ortak olarak sürdürdü. Pancrace'yi 1164'ten başlayarak Venedik, Korinthos, Konstantinopolis, Mısır arasında bu kez gemi kaptanı olarak sefer yaparken görüyoruz; 1171 Konstantinopolis felaketinden sonra yıkıma uğrayıp uğramadığını bilmiyoruz ama etkinliğini bundan böyle Suriye'ye yöneltiyor, bu arada savaş halleri dışında Mısır'a sefer yapmaktan da geri durmuyor; 1193 yılından sonra da ölüyor. Yirmi yıldan beri ticaret etkinliğine üç oğlu da katılıyor; bunlardan biri, Üçüncü Haçlı Seferi sırasında Conrad de Montferrat'ya para yardımında bulunuyor ve 1195 yılında Skyros adasında ölüyor. İçlerinde en önemlisi, 1199'dan beri ticari ilgisini Konstantinopolis'e yöneltmiş olan Zaccaria'dır. Bu kişi, Dördüncü Haçlı Seferi sırasında mı olduğu söylenemez ama Konstantinopolis'i yapmakta olduğu ticaretin merkezi haline getiriyor, Karadeniz ticaretiyle ilgileniyor, aynı zamanda Konstantinopolis ile Venedik arasında mekik dokuyor. Babasının sahip olduğu servetten çok daha büyük bir servete kavuşuyor. Venedik'te ve Konstantinopolis'te mal mülk sahibi oluyor, Venedikli büyük ailelerle ve daha başka yabancılarla ortak çok büyük işler yapıyor, üçüncü kişilerin yaptığı ticarete sermaye yatırıyor, evlilik yoluyla Venedikli ünlü bir tüccar ailesi olan Trevisanolarla ortak oluyor, 1206'da Konstantinopolis'te Venedikli Patriğin danışmanı oluyor (Tafel-Thomas, II, 6), kendisi ve ailesi, 1207'de Venedik belediyesiyle yapılan istikraz anlaşmasının altına imza koyan belli başlı kişiler arasında yer alıyor. 1220 yılına doğru doğrudan mirasçı bırakmadan öldüğü anlaşılıyor. Malının mülkünün önemli bir bölümünü, kendisiyle ilgili belgelerin korunduğu San Zacaria'ya bağışlıyor.

Mélange Louis Halphen, Paris, 1951, s. 91-101.

Fransızcadan çeviren: Aykut Derman

Notlar

1 Bkz., özellikle Simon da St-Quentin'in tanıklığı; Vincent De Beauvais'de, *Speculum Historiale*, XXXI, 143.
2 Bkz., A. Vasiliev, *The Goths in the Crimea*, Cambridge, U.S.A., 1936, böl. 3-4; Yakoubovsky, *Rasskaz ibn al-Bibi, o pokhode malodsiiskikh turok na Sudak, polovtaev i russkikh v natchase XIII b., Vizantiiskiy Vremennik*, XXV, 1927.
3 Nicetas Choniate, 654.
4 Osman Turan tarafından yayımlanmıştır, *Belleten, XLII, 1947, s. 224 vd.*
5 Nicetas, 689, 699-701; P. Wittek, *Von byzantinischen zur türkischen Toponomie, Byzantion*, 1935, s.40'da haklı olarak Samsun'un fethi varsayımını ileri sürmüş, ne var ki bu fethin kalıcı olduğu düşüncesinde yanılmıştı.
6 İbnü'l-Esîr, Tomberg yay., XII, 160; burada var olan eşzamanlılık, Trabzon Rumları tarafından "sınırların kapatılması" deyişinde David'in fetihlerine yapılmış bir anıştırma görme gereğini ortaya koyuyor.
7 G. Hill, History of Cyprus, II, 74, 77; *Tarikh-i-âli-seljuk,* İran Ulusal Kitaplığı, ek. 1.553, 19 vo-20 vo; İbn Bibi, Houtama yay., 33 vd. ve 51 vd.
8 Sp. Lampros, *E Ellenikè os episemos glossa ton soultanon, Neos Ellenomnemon*'da, V. 1908, s. 40 sq. Hugues 1216'da, çağrılacak olursa yardım etme hakkını saklı tutuyor, gerçekten de Ermeni-Kilikya kralı Leon ve yeğeni Antakya prensinin onun müttefikleri oldukları ve o sırada Keykavus'un saldırısına uğradıkları biliniyor (Bkz., *Ma Syrie du Nord à l'époque des Croisades*, Paris, 1940, s.622).
9 Bkz., Vasiliev, *The foundation of the empire of Trebizond, Speculum'*da, 1936, temel kaynak olan İbn Bibi'nin çok doyurucu anlatısı ile çok daha az bilgi sahibi olan özetlenmiş tanıklıklarını bağdaştırmak için, bana göre, fazla yararlı olmayan bir çabaya girişerek, Sinop'un iki kez alındığını varsayıyor. Ayrıca Bkz., Combe, Sauvaget ve Vilet, no. 3-760-3 774 (15 emirin yazıtları) : *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*.
10 İbnü'l-Esîr, XII, 253-254 ve 312-313; *Miracles de saint Eugene,* Papadopoulos-Kerameus'ta geçiyor, *Fontes Historiae Imperii Trapezontini,* s.117 vd; bu kaynak, Trabzon imparatoru Andronic Gidos'un, misilleme yapmak için Sinop'a denizden bir baskın düzenlediğinden, bunun sonucunda, o ve Hetoum tarafından ele geçirilmiş yerlerin karşılıklı geri verildiğinden söz ediyor; sonra, yine 1223'te (bu, Trabzonlu yazar Mikhail Panaretos'un doğruladığı tarihtir; 2, kısa ve bağımsız bir atıfta) bir Selçuklunun saldırısı (Erzurumlu Selçuklulardan olabilir), belki de bu prensin Trabzon kapılarında ele geçirilmesiyle sonuçlanıyor (Panaretos'a göre yalnızca bir bozgunla sonuçlanıyor); ama doğru bilgi sahibi, Selçukluların Kırım kıyılarına yaptığı seferi bilen Selçuklu tarihçi İbn Bibi, bütün bu olup bitenleri inkâr ederek, yalnızca Alâeddin Keykubâd'ın 1228'de Erzurum'a yaptığı seferden, bu kişiyi kuzeninin elinden kurtarmasından söz ediyor ama bunu daha sonra yapıyor; İbnü'l-Esîr'e göre, onun bu saldırıyı, Trabzonluların Sinop'a yaptıkları bir saldırı sonucu kesmek zorunda kalmış olması gerekiyor; Trabzonlular ile Erzurum Selçuklularının bu kişinin bozguna uğramasından sonra, Harezmlilerin istilası karşısında bağlantı kurup birlikte savunma yaptıkları ortaya çıkıyor.
11 İbn Bibi, 127-138; Yakoubovsky, yukarıda adı geçen yazı.
12 Ebu'l Fida'da, *Géographie* yay., çev. Guyard 139.
13 Bizim sözünü ettiğimiz dönem için bildiğimiz kişiler (Bkz. Huart, *Centenario di Amari*, Palermo, 1910, II, Afil ad-din Süleyman) bir mistik ile deniz kazasına uğramış bir Almohad prensidir; bunun, adı Abdülmümîn olan o kişi olduğunu, Mağripliler camisi de denilen (ama ne zamandan beri?) ve 1275'te onarım geçiren caminin adının onun adından geldiğini kanıtlamak gerekirdi (caminin yazıtında onun o zamanki adı geçmiyor). Bkz., İbn Bibi, 4.706.
14 İbn Bibi, 288.
15 Başlıca para kataloğu, İstanbul Müzesi'nde, Ahmed Tevhid'in hazırladığı katalogdur, cilt IV. Bkz., Londra için Lanc-Poole kataloğu.
16 Osman Turan, "Selçuk Kervansarayları"*; Belleten*, 1946 ve *Répertoire, passim*; İbn Said, adı geçen yer (Sivas ve Kayseri arasında 24).

17 İbn Bibi, 202.
18 Selçukluların büyük anıtlar yaptırdığı dönem söz konusudur.
19 G. Tafel ve G. Thomas, *Urkunden zur alteren Handelsgeshicte Veanedig, Fontes rerum austriacarum*, II, cilt 13, no. 258, s. 221-225.
20 Heyd, *Histoire du commerce du Levant,* I, 304; Tafel-Thomas, age, III, s. 430.
21 Morozo ve Lombardo, *Documenti del commercio veneziano*, Roma, 1940, no. 478-479, 541 (Bkz. 691), 662; sonuncu iki akitten, daha önce Soranzo Papeto, *Archivio Veneto*, 1934, s. 305 vd.'de söz ediyor.
22 Bkz., EK.
23 Heyd, *Histoire du commerce du Levant,* I, 2.972.
24 Guillaume de Rubrouck (Van den Wyngaert yay., *Sinica Franciscana*, Karaçi, 1929), böl. I. Bu "Konstantinopolisli tüccarlar"ın arasında elbette her zaman Rumların da bulunması gerekiyor.
25 Mery ve Guindon, *Histoire de la Municipalité de Marseille*, I, 419.
26 Guerrini, *Documenti sulle relazioni fra Voghera e Genoa*, 1908, no. 87 (yıl 1237).
27 Davidsohn, *Forschungen zur Geschichte von Florens*, II, s. 298.
28 Guillaume de Rubrouck, böl. LII; Cenovalının adı Nicolas de Santo-Siro'dur ve Acra'dan gelmiştir; Venediklinin adı Bonifacio de Molini'dir ve Kıbrıs'tan gelmiştir (Bkz. Hayton, *Historiens Armeniens des Croisades*. II: *La Flor des Estoires*, I. III, böl. 11 ve Sanuto, *Secreta Fidelium Crucis*, III, 13, 5); Nicolas 1249'da, Acra'da bir ticarethanenin sahibi olarak bilinir (Röhricht, *Regesta Regni Hierosolymitani*, no. 1.182).
29 Bkz., 91. sayfadaki no.1.
30 Bkz., Altaner, *Die Dominikanermissionen im XIIsten Jahrhundert, Habelschwert*, 1925, 81; Vincent De Beauvais, XXXI, böl. 140, 141, 145-147; İbn Bibi 90, 195, 230, 236, 298; bu yazarda Frankların şefi 1237'de F.r. d. kh.la (=Frederic?), 1243'te st.n. kus (= Eustache?) olarak geçiyor; Hayton ve Sanuto, age, Bonifacio De Molinis ile birlikte, Kıbrıslı Jean de Liminata'dan söz ediyorlar.



Anadolu Selçukluları'nda Serbest Meslekler

ERDOĞAN MERÇİL

Tarihöncesi devirlerden itibaren aletler yapmağa başlayan insanlar, daha sonraki zamanlarda bu yeteneklerini geliştirerek meslek grupları oluşturmuşlardı. Nitekim MÖ. sekizinci yüzyıldaki Asur sarayında çeşitli meslekler vardı. İbn Haldun'a göre (*Mukaddime*, çev. Z. K. Ugan, İstanbul, 1991[3], II, s. 369-370), "Sanayi yerleşik hayatın ve medeniyetin tekâmülü ve genişlemesi nispetinde tekâmül eder... Göçebelik kültürü veyahut onun az nispette bayındırlığı ancak basit ve sade derecedeki hüner ve sanatlara muhtaçtır... İçtimaî hayatın ilerlemiş olduğu o şehirlerde, meslek edinenler için bu zanaatlar geçinme vasıtası teşkil ve kazançlar temin ederler. Şehirdeki medenî hayatın icap ve tekâmülünün bir sonucu olarak ... meslekler çoğalır".

Türklerin Anadolu Selçuklu Devleti'ni kurdukları sırada Anadolu'ya gelenler sadece savaşçılar mıydı? Eğer büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşu sırasında Gazneliler ile yapılan savaşlara bakılırsa bunun hiç de öyle olmadığını, zaman zaman Selçukluların mücadelelerden önce eşlerini ve çocuklarını ağırlıkları ile çöllere gönderdiklerini görüyoruz. Anadolu'ya gelen Türklerin de bu şekilde aileleri, hatta sürüleri de beraberinde idi. Bu nedenle gelenler içinde en az o toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak meslek sahipleri bulunmuş olmalıdır.

Sultan I. Mesud devrinden (1116-1155) itibaren Anadolu Selçukluları'nın toprakları gittikçe genişlemiş, Sultan I. Alâeddin Keykubâd zamanında (1220-1237) bu devlet hâkim olduğu bölge ve ülkelerde sağladığı siyasî üstünlüğün yanı sıra, medeniyet kültür ve ilim açısından da en parlak devrini yaşamıştı. Tabiî siyasî otoritenin sağlandığı dönemlerde Asya'dan göç devam etmiş, meslek ve ticaret erbabı da iş hayatı bakımından Anadolu'da en üst seviyeye ulaşmış olmalıdır. Moğalların batıya hareketleri ve Harezmşâh

Devleti'ni tarihten sildikleri (1231) mücadeleler sırasında onların önünden kaçan Türkistanlı ve İranlı bilgin, şair ve sanatkârlara Sultan Alâeddin Keykubâd kucak açmıştı. Anadolu'ya gelen bu topluluklar arasında muhtemelen serbest meslek sahipleri de vardı. Bunlar da Anadolu'daki serbest meslek erbabının seviyesinin ve sayısının yükselmesinde önemli rol oynamıştır.

Zaman zaman Anadolu Selçukluları ile ilgili çalışmaları incelediğimizde, bu devletin en parlak devrini yaşadığı zamanlarda bile meslek hayatıyla ilgili fazla bir bilgi olmaması dikkati çeker. Araştırmacılar ise bu konudan çok, genelde esnaf ve Ahi teşkilâtı üzerinde durmuşlardır. Bu konuda devrin siyasî tarih ağırlıklı kaynakları dışında, Mevlana'nın eserleri, ayrıca neşredilmiş vakfiye, kitabe, mülknâme, köy satışı ve temliknâme gibi vesikalar da mesleklerin tespitinde önemli rol oynar.

Bu çalışma sırasında Anadolu'daki meslek sahiplerini:

a) doğrudan kaynaklarda geçen mesleklerden (kazzâz, hattâb, zer-ger gibi),

b) mesleklerin icrâ edildiği dükkân, han, çarşı ve pazar yerlerinden (demirciler çarşısı, şekerciler hanı, dükkân-ı revvasî gibi),

c) şahısların isimlerine dahil lakaplardan (Ahmed Debbağ, Mehmed Hayyât gibi) tespit etmek mümkündür.

Anadolu Selçukluları devrindeki serbest meslek sahiplerini 11 gruba ayırarak incelemek mümkün görülüyor. Ancak bu gruplandırmanın benim görüşüme göre yapıldığını da belirtmek isterim:

1- Giyim-tekstil sanayi ile ilgili meslekler
2- Hayvancılık ve dericilik ile ilgili meslekler
3- Gıda ile ilgili meslekler
4- Günlük hayat-ev eşyası aletleri ile ilgili meslekler
5- İnşaat işleri ile ilgili meslekler
6- Sağlık ve temizlik ile ilgili meslekler
7- Eğlence hayatı ile ilgili meslekler
8- Ticaret hayatı ile ilgili meslekler
9- Silah yapımcıları
10 - Taşıma ve ulaşım ile ilgili meslekler
11- Müteferrik meslekler.

Bir makalenin kapsadığı yer açısından tespit edilen bütün meslek sahipleri hakkındaki bilgileri açıklamak mümkün değildir. Bu nedenle her gruptan, fikir sahibi olabilmek için, bir örnek vermeğe çalışacağım.

1- Gruptan bezzâz; lügat manasından da anlaşıldığına göre bezzâz, kumaş satan ve bugün de kullandığımız karşılığıyla manifaturacıdır. Anadolu Selçukluları döneminde bezzâzın dükkânında kumaşlar, ipekliler, ayrıca bir ölçü aleti olarak demirden arşın bulunurdu. Bu dükkânlarda battaniye de satılmakta, şehzadeler için iyi bir battaniye 18 dinara alınabilmekteydi. Bezzâzlar dükkânlar dışında çarşı halinde organize olmakta, ayrıca bezzâzlar hanı da bulunmaktaydı. Nitekim Kırşehir'in dışında bu şekilde bir çarşı ve han vardı. Konya'da Alâddîn Tepesi'nin hemen doğusunda Bezzâzistan (Bezciler hanı) bulunmakta idi. Ayrıca Sivas, Amasya ve Tokat'ta Bezzâzîn çarşıları tespit edilmektedir. Beyşehir'de de bir Bezzâziye Hanı mevcuttur. Vakfiye kayıtlarından anlaşıldığına göre Sivas'ta mevcut 78 dükkândan 61'i manifaturacılar çarşısında (Bezzâzîn Çarşısı) yer almaktadır.

2- Gruptan ayakkabıcı; dericilik ile ilgili mesleklerden biri de ayakkabıcılıktı. Bu meslek ile ilgili dört kelime tespit edebiliyoruz: iskâf, kefş-ger, haffâf-kavvâf ve Türkçe başmakçı. Kunduracı dükkânında malzeme olarak güzel deriler ve tahtadan kalıplar bulunurdu. Kunduracı dükkânları da çarşı olarak bir arada çalışmakta idiler. Nitekim Kırşehir'de Kunduracılar çarşısı, Konya'da Haffafistan ve 1223 tarihli bir vakfiyeye göre de Amasya'da Ayakkabıcılar (Hazain) çarşısı bulunmaktadır. Sivas'ta da 78 dükkândan dokuzu ayakkabıcı idi ve çarşı olarak bir arada çalışıyorlardı. Ali Mazaherî'ye göre ayakkabıcıların kimisi yalnız sipariş ve ölçü üzerine çalıştığı hâlde, büyük çoğunluk yalnız hazır iş satardı... Ayakkabıcıların siparişleri hiçbir zaman vaktinde teslim etmemek âdetleriydi... Bunlar tamamıyla işli, altın veya gümüş sırmalı terlikler de yaparlardı".

3- Gruptan attâr; attârların Anadolu Selçukluları devrinde nasıl çalıştıkları hususunda kaynaklarda bilgi bulmak mümkündür. Attârın bir dükkânı vardır. Burası ne istersen elde edebileceğin ve alış-veriş için her şeyin var olduğu bir yerdir. Dükkânda şeker, ilaç satarlar. İlaç ve şekeri kâğıda sararak verirler. Attâr, müşteri elinde ne kadar para getirdiyse onun değeri kadar mal verir. Ona göre bir veya iki kile ölçerler. Attar dükkândaki tablalara veya kutulara dünyanın çeşitli yerlerinden gelmiş mallardan sözgelişi ilaç, biber ve sakızdan avuç avuç veya azar azar ve birbirine karıştırmadan ayrı ayrı koyar. Aslında bu malların depoları vardır, fazla mal istendiğinde bu depolardan getirtilir. Sattıkları şeker kelle şekeri olup, bunu kırmak için aletleri vardı. Malları tartmak için terazi ve dirhem veya dirhem vazifesi gören taş kullanıyorlardı. Hilebaz ve gönlübozuk attâr taş yerine malları toprakla da

tartardı. Eflakî'nin verdiği bilgiden attârlarda gül bulunduğu ve bunların uzak ülkelere kadar gidip mallar getirdiği anlaşılıyor.

Bu meslek sahipleri de dükkânlar hainde Attârlar Pazarı veya çarşılar oluşturmuşlardır. Bunlardan ikisini Konya'da ve Sivas'ta tespit edebiliyoruz.

4- Gruptan kâse-ger; insanların yemeklerini içine koyduğu kâse, Anadolu Selçukluları devrinde de kullanılmakta idi. Bu dönemde kâsenin içine hoşaf, yemek (kızartılmış etli pilav), yoğurt, ayran, şerbet, tirit, herise ve meyve gibi yiyecekler konulmakta idi. Mevlana iki eserinde kâse-gerden bahsetmektedir, "Hiçbir kâseci yoktur ki, kâseyi ancak kâse olmak için yapsın da içine yemek koymak için yapmasın", "her testi kıranın önünde ne vaktedek kâsecilik yapacaksın". Mevlana'nın verdiği bu bigiler ile kâsegerin varlığı açıkça ortaya çıkıyor.

5- Gruptan marangoz; Bu meslek kaynaklarda üç şekilde yazılmaktadır; neccâr, duru-ger ve tahta-ger. Rivayetlere göre bu sanatın ilk ustası Nuh peygamberdir. Marangozun Selçuklu devrinde kullandığı aletlerden bazıları şunlardır; keser, destere, törpü, balta ve rende; malzemesi ise tahta ve çividir. Marangoz tahtanın üzerindeki budakları yontar ve rendelerdi. Tahtayı yontmak onu mahvetmek için değil, marangozun gönlündeki isteğe uydurmak içindir. Marangozlar çadır direği, merdiven yapar ve inşaatlarda çalışırlardı.

Sultan I. Alâeddin Keykubâd'ın usta olduğu mesleklerden biri de marangozluktu. Anadolu Selçukluları devrinde marangozların da bir sûk-çarşı hâlinde bir arada çalıştıkları görülmektedir. Nitekim Kırşehir dışında bir marangozlar çarşısı vardı.

6- Gruptan dellâk; hamamda müşterileri oğuşturup keseleyen ve yıkayan hizmetlidir. Nitekim kaynaklardan edindiğimiz bilgiler bu tarife uygundur. Dellâk müşterileri keseler, ovar ve kille yıkardı. Bu işi yaparken de suyu dökmek için tas kullanırdı. Dellâklar berberlik de yapıyorlardı. Nitekim Çoban Dellâk bir gün Mevlana'nın başını tıraş ediyordu. Sakalını tıraş ederken fazla kesti. Mevlana, "mademki tekrar bitecek bu kadar kâfidir" buyurdu".

7- Gruptan kessâs (hikâyeci); o devirde insanları eğlendiren ve vakit geçirmesini sağlayan mesleklerden biri de hikâyecilik idi. Hikâyeciler işlerini geceleyin yaparlar, hikâyeler okurlar, halk da onların başına toplanırdı. Hikâyeci dinleyici bulduğunda hikâyenin bütün cüzlerini okurdu. Dinleyici çok ise, hikâyecinin de sözü güzel olur ve ağzından sanki şekerler saçardı. Mevlana *Mesnevî*'sinde hikâyeciyi "meddah" olarak da zikrediyor.

8- Gruptan sarraf; para bozmak ve değiştirmek ile paraya bağlı her çeşit

muamelâtla uğraşan, para alım satımı yapan şahıslara sarraf denir. Türkiye Selçukluları zamanında da sarraflık mevcuttu. Bu dönemde maharetli bir sarraf altın, gümüş, bakır kesintileriyle uğraşır, değer biçer, hırsız paralarını çalmasın diye pusudadır, aynı zamanda inci satar. Zaman zaman sarraf hile yapar, altın tartarken teraziye ağırlık ölçüsü ile beraber arpa da koyar. Mevlana torunu Ârif dünyaya geldiğinde çocuğun gömleğinin ucuna sarrafların hiç görmediği birkaç altın bağlamıştı.

9- Grup. Türkler savaşlarda ve gerektiğinde kendilerini korumada çeşitli silahlar kullandıkları halde, incelediğimiz kaynaklarda bunlarla ilgili meslek sahiplerinin nasıl çalıştıkları hususunda hemen hemen hiç bilgi yoktur. Meslekleri ise şöyle tespit edebiliyoruz: kemen-ger (yay ustası), seyaf (kılıççı, kılıç ustası), siper-ger (kalkan ustası), şemşir-ger (kılıççı, kılıç ustası), tîrtıraş (ok yapıcı, ok ustası), zırhbâf (zırh yapıcı), zırh-ger (zırh yapıcı, satıcı).

10- Gruptan hammal; bugünkü hayat şartları içinde yaşadığımız olaylar hamallar için Selçuklu döneminde de geçerlidir. Hamal ağır yükün altına koşar ve onu sırtında taşır. Yükü başkalarından kapar ve onu kaptırmamak için savaşır. Tabiî kaptığı yükü ücret karşılığı taşır ve mukabilinde birkaç mangır (para) alırdı.

11- Gruptan mündî (tellâl); manası "bağırarak bir şeyi ilân eden adam"dır. Tellâllar bulundukları meskûn yerlerde dolaşarak kendinden istenileni yerine getirirlerdi. Bunun için de yer yer gür sesleriyle bağırarak istenilen konuyu ilan ederlerdi. Tellâllar bulundukları ülkede konuşulan dillere göre; Türk, Rum, Kürt, Arap ve sair milletlerden olurdu. Ayrıca kadılar da bir kararı ilân etmek için onlardan yararlanırlardı. Öte yandan fetihnâmeler ve sultanın emirleri de şehir ve vilayetlerde münadîler vasıtasıyla halka duyuruluyordu. Kayıp bir insanı bulmak için de şehirde münadî dolaştırılırdı.

Tellâllar ikinci bir iş daha yaparlar ve pazarlarda çalışırlardı. Pazarda çalışan tellâllar âdet olduğu üzere kervansaraylara giderler, buraya gelen tüccarları araştırırlar, ne tür mal ve kumaş getirdiklerini sorarlardı. Tüccarlara ertesi günü pazara gelmelerini, kendilerine hizmet edeceklerini, getirilen kumaş ve malı uygun bir fiyat ve mübadele ile satacaklarını söylerlerdi. Tellâllar esir pazarlarında da çalışarak esirleri satıyorlardı. Sivas şehrinde, öteki meslek mensuplarında olduğu gibi, bunlara ait bir çarşı "Münadîü's-Sûk" bulunmaktadır.

Anadolu Selçukluları devrinde serbest meslek sahipleriyle ilgili olarak 250'ye yakın unvan tespit ettik. Bu meslek sahiplerinin bir kısmının nasıl çalıştıkları hakkında kaynaklardan yeterli bir bilgi elde etmemize rağmen bazı-

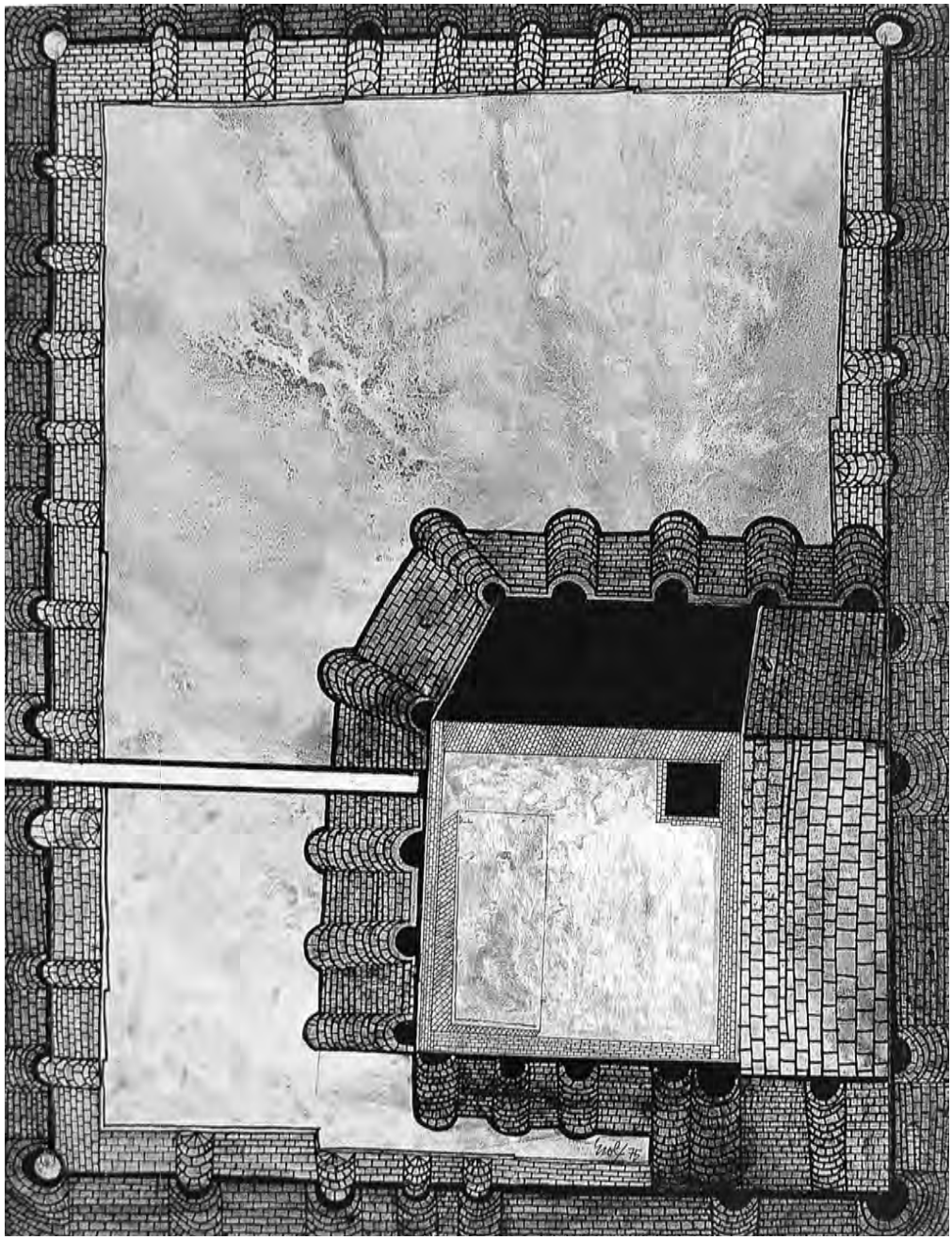
larının sadece isimlerini bulabildik. Tabiî 250'ye yakın unvan içinde bazı meslekler için birden fazla isim karşımıza çıkmaktadır, sözgelişi ticaret erbabı karşılığında bâzergân, hâce, tacir; dokumacı için câme-baf, cüllâh, nessac, bâfende; fırıncı için habbâz, nân-bâ ve nân-pez kullanılmıştır. Bu meslek unvanlarının hemen hemen tamamına yakını Farsça ve Arapça kelimelerden oluşmaktadır. Acaba bu oluşum, üzerinde çalıştığımız kaynakların Farsça ve Arapça olmasından mı meydana gelmektedir? Ancak Beylikler Devri ile ilgili olarak yaptığımız taramada da meslek unvanları pek değişmemektedir. Bu meslek unvanlarından bazıları, 15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı devrinde de tahrir ve bütçe defterlerinde aynen kullanılmıştır. Hatta bazıları zamanımıza kadar gelmiştir. Nitekim amele, attar (aktar), bakkal, baytar, canbaz, cerrah, kuşçu, saka, sarraf, seyis, tabib, tacir, üstad gibi kelimeler bugünkü Türkçemizde de yaşamaktadır. Anadolu Selçukluları devrinde bu kadar meslek unvanının tespit edilmesi, o dönemde Anadolu'daki esnaf, zanaatkâr ve sanatkâr sınıfının toplum hayatında zirvede olduğunun bir işaretidir.

Çalışmamız genelde Orta Anadolu'ya ait sözgelişi, Konya, Kayseri, Kırşehir ve Sivas gibi şehirlerle kısıtlı kalmasına rağmen, bugün organize sanayi bölgeleri dediğimiz yerlerin daha o zamanda öncülerinin meydana geldiğini, aynı cins meslek gruplarının bir arada çarşılar (sûk) meydana getirerek çalıştıklarını görüyoruz. Yine o dönemdeki hanlar ise bugünkü iş merkezlerinin öncüleriydi. Ayrıca bunlardan bir kısmı tarihî çarşılar olarak halen eski işlerliğini korumaktadır. Bir kısmı yok olmasına rağmen semt pazarları insanların her türlü ihtiyaçlarını gidermek için başvurdukları önemli alış-veriş merkezleridir.

Zaman zaman özellikle yabancıların yaptıkları araştırmalarda Anadolu'da yaşayan zanaatkâr ve ticaret erbabının çoğunlukla gayr-i Müslimlerden oluştuğu ileri sürülmektedir. Ancak bu çalışmamız sırasında aşağı-yukarı onbeş meslek grubunun dışında isim olarak gayr-i müslimlere rastlanılmamıştır. Sözgelişi tespit edilen 31 mimardan üçü gayr-i Müslimdir. Gerisi Türk veya Müslümandır. Otuziki tabipten 7-8'i gayr-i Müslimdir. Ticaret hayatında tespit ettiğimiz isimler arasında 19 Müslüman tüccara karşı iki Avrupalı vardır. Bu durum yazılanların aksine özellikle 13. yüzyılda Anadolu'da Türk-İslam toplumunun iş hayatında artık çoğunluğa sahip olduğunu göstermektedir.[1]

Notlar

1 Meslekler ile ilgili olarak fazla bilgi için bkz. Erdoğan Merçil, *Türkiye Selçuklularında Meslekler*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayını, 2000.



Selçuklular Döneminde Anadolu'da Felsefe ve Bilim (Bir Giriş)

İHSAN FAZLIOĞLU

Aristoteles'e göre "episteme"nin yani nazarî bilginin (ilm) üretimi için "boş vakit" ve "merak" vazgeçilmez asgarî iki şarttır. Boş vakit ile merak, kısaca dendikte, maddî ve manevî ihtiyaçların azamî düzeyde karşılandığı bir ortamda ortaya çıkar. Böyle bir ortamın adı şehirdir. Şehir maddî ve manevî emniyetin bulunduğu mekândır. Şehir, içerisinde yaşayan insanlar arasında ortak bir vicdanın, ortak bir aklın, kısaca hem yatay hem de dikey boyutta işleyen ortak bir dilin üretildiği yerdir. Emniyetin maddî boyutu kişinin aslî yaşam ihtiyaçlarını karşılaması; manevî boyutu ise kişinin "yaşam korkusu"ndan uzak olmasıdır. Ortak bir dilin olmadığı yerde yaşayan insanlar arasında korku ve kaygı bulunur; bu da bir güvensizlik doğurur. Maddî ve manevî emniyetin bulunmadığı yerde ise tecessüs yani merak boy göstermez.

Nasıl ki bir medeniyetin meydana gelmesi için coğrafî, ahlakî, iktisadî ve siyasî şartların elverişli olması elzem ise bu şartları haiz bir medeniyette nazarî bilgi üretimi de ancak ve ancak tenkit ve teklifin yapılabildiği bir müzakere ortamının bulunmasıyla, öte bir deyişle tehdit ve tahribin bulunduğu murakebe ortamının giderilmesiyle mümkündür. Kısaca içerisinde sükûnetin hâkim olduğu, yukarıda işaret edilen özellikleri taşıyan bir şehrin bulunması gerekir; çünkü iskân olunan şehir sükûnetin merkezidir; nazarî bilgi de o şehirde sakin olan insanların üretebileceği bir şeydir. Sürekliliği mümkün kılmayan, hatta yok eden bir hareketlilik şehri, dolayısıyla maddî ve

manevî güven ortamını ortadan kaldıracağından, böyle bir ortamda bilgi üretimi de mümkün olmaz.

Anadolu'da hayat bulan Selçuklu dönemine yukarıda özetlenen çerçevede bakıldığında felsefe-bilim hareketlerinin tezahür edebileceği sükûnet ortamlarının ya da belirli bir sükûnet ortamını takip eden dönemlerin dikkate alınması gerekir. Bu açıdan 1071 Malazgirt meydan muharebesiyle başlayıp 1075'te İznik'in başkent yapılmasıyla Kutalmışoğlu Süleymanşah tarafından kurulan Anadolu Selçuklu Devleti en parlak dönemini Sultan I. Alâeddin Keykubâd (1220-1237) zamanında yaşadı; 1243 Kösedağ savaşı çöküşün başlangıcı oldu; Muinüddin Pervâne'nin çabalarıyla 1261'den itibaren nisbî bir sükûnet tekrar sağlandı; 1277'de Mısır Memluk Sultanı Baybars'ın Anadoludan ayrılmasını müteakip hâkimiyet tamamen Moğollar'ın eline geçti; 1308'de Devlet ortadan kalktı. Siyasî gelişme çizgisine biraz daha odaklaşıldığında, Anadolu Selçukluları'nın her şeyden önce bir var-olma mücadelesi içerisinde bulundukları görülür. Bu mücadele özünde bir yandan "yabancı bir toprak"la ilişkiye girmeyi ve kaynaşmayı [yurtlaştırma], dolayısıyla yeni bir millet olma kavgasını içerir; öte yandan kendini oluştururken dışarıdan gelen tehditleri bertaraf etmeyi… Nitekim Selçuklular Anadolu'da siyasî, iktisadî ve sosyal kurumlarını kurmak ve yerli halkla uyumlu yeni bir yaşama tarzını hayata geçirmekle, inşa etmekle uğraşırken Haçlı savaşlarının başladığı bu dönemde bu savaşların hem maddî hem de manevî bütün yükünü sırtladılar. Öte yandan Büyük Selçuklu Devleti'ne tâbi civar devletlerle süren haricî savaşlar yanında sultan adayı şehzadeler ile beyler arasındaki dahilî kavgalar da belirli bir sükûnet ortamının yaratılmasını engelledi. Ancak Sultan Mes'ud devrinde (1116-1155) başlayan, oğlu II. Kılıç Arslan (1155-1192) döneminde devam eden sükûnet devri, daha sonra, yukarıda da işaret edildiği üzere, halk tarafından "Uluğ Keykubad" lakabıyla anılan Sultan Alâeddin Keykubâd'la (1220-1237) doruğa ulaştı. 1237'de yani Sultan Alâeddin Keykubâd'ın ölümüyle başlayan siyasî istikrarsızlığa rağmen daha önceki mirasa istinad eden ilmî verimlilik hızla gelişti ve Moğolların baskısıyla Anadolu'ya sığınan ya da İslam dünyasının muhtelif coğrafyalarından Anadolu'ya gelen bilginlerin de katkılarıyla ilmî hayat en verimli zamanlarını yaşadı. Anadolu Selçuklu ilmî hayatı, Moğol istilasının olumsuz etkilerini azaltarak yeni bir hamleyi başlatan Muinüddin Pervane'yle yeni bir canlılık kazandı. Öyle ki bu canlılık Devlet'in resmî olarak tarihten silindiği 1308'den sonra bile bir müddet sürdü ve bırakılan miras başta Osmanlılar olmak üzere Anadolu Beylikleri'ne intikal etti.

Klasik dönemde bilgi insanın Varlık'la girdiği ilişki/ilişkiler neticesinde ürettiği bir "dil"dir. Bu açıdan bilginin tarihi araştırılırken üzerinde durulması gereken bugün için kabul gören belirli, tanımlanmış bir bilgi türünün ve üretim tarzının geçmişte bulunup bulunmaması değil, tersine bizzat o bilgiyi üreten insanın tarzının ve ürettiği bilginin türünün ne olduğunun tespit edilmesidir. Tarihe bu şekilde bakıldığında bir matematikçi ile bir şairin Varlık'a ilişkin ürettiği bilgilerin hem iddia hem de amaç açısından aynı kategoride değerlendirilmesi mümkündür. Bu çerçevede Anadolu Selçuklu dönemi, daha önceki İslam Medeniyeti'nde hayat bulan, aynı iddia ve amacı taşıyan pek çok farklı bütüncül "dünya görüş" ve "dünya tasavvuru"nun, çeşitli bilgi türlerinin ve üretim tarzlarının, kısaca Varlık'a ilişkin muhtelif dillerin merkez-çevre ilişkisi çerçevesinde yeniden düzenlendiği bir dönemdir. Varlık ile Hakikat'in birliği kabulüne dayanan bu yaklaşımda; hakikate giden yolların farklı olabileceği, başka bir deyişle Varlık'la farklı dillerle konuşulabileceği anlayışı esastır. Ancak konuşulan her dil bize Varlık'ın bir tarafını verecek, hakikate ilişkin bir fikir edinmemizi sağlayacaktır. Önemli olan her bir dilin başladığı alt–eşik ile ulaşabileceği üst–eşiğin iyice tayin edilmesi, bir dille elde edilen sonucun başka bir dille karıştırılmamasıdır. Ancak neticede her bir yaklaşımın bir üst dilde bir araya getirilmesi, toparlanması entelektüel birliğin sağlanması açısından bir ihtiyaçtır. Anadolu Selçuklu ilim hayatı işte öncelikle bu ortak-dil, diğer bir ifadeyle bir üst dilin inşası ve Varlık'a yani Hakikat'e yönelen dillerin bu ortak dille yeniden ifadesi çerçevesinde İslam düşünce mirasında önceyi derleyip toparlayan, sonrayı da belirleyen ve yönlendiren bir noktada durmuş ve iş görmüştür.

Anadolu Selçukluları'nın kullandığı bu ortak-dil [üst-dil], Gazalî'nin süzgecinden geçen İbn Sinacı mantık, genel bir deyişle tefekkür anlayışı, Fahreddin Razî'nin tenkitlerini de dikkate alarak, Büyük Selçuklu düşünürlerinden Necmeddin Kazvinî ile Konya kadısı Sıraceddin Urmevî tarafından telif edildi. Kazvinî'nin *el-Şemsiyye fî el-mantık* ile Urmevî'nin *Metâli' el-envâr fî el-hikme ve el-mantık* adlı çalışmalarında formüle ettikleri bu dil her iki esere birer *Şerh* yazan, Kayseri, Konya, Sivas ve Malatya gibi şehirlerde hocalık yapan Kutbuddin Şirazî'nin öğrencisi Şeyhu'l-mantıkiyyîn Kutbuddin Razî tarafından "tehzîb" edildi; daha sonra da pek çok filozof-mantıkçı tarafından kaleme alınan eserlerle ayrıntılarda geliştirildi. Bu dil, özne ile nesnenin "karşılıklı konumlandırılışı" esasına dayanır. Varlık'ın büyüden ve ara-varlıklardan (ilahlar) arındırılması şeklinde özetlenebilecek bir kelamî metafi-

zik ilke üzerinde kurulan bu dil, her şeyden önce nesnenin önermede tezahür edişi ile önermeler arası işlemleri inceler; böylece bir taraftan nesnenin ontolojik yapısını ortaya koyar bir taraftan da nesneye ilişkin bilginin elde edilmesi yollarını araştırır. Büyük oranda Büyük Selçuklu Devleti'nde merkez-çevre ilişkilerini tayin eden siyasî anlayışın bilgi sahasına uygulanışı olarak ortaya çıkan ortak-dil çalışması, hem aklın birliğini hem de bilginin kesinliğini emniyete alma kaygısını güder.

Yukarıda çizilen çerçevede önemli bir dönüşümün yaşandığı diğer bir alan tasavvuftur. Büyük oranda kelamî epistomolojinin burhanî-aklî bilgi üretme kaygısıyla nesne ile özne arasında yaptığı keskin ayrımı reddeden, bu meyanda Varlık'ı dolayısıyla Hakikat'i cevher-araz, mahiyet-vücud gibi şekillerde parçalayan yaklaşımlara karşı Varlık'a dolayımsız ve bir bütün olarak yaklaşan Vahdet-i Vücud anlayışı, Anadolu Selçukluları'nın başkenti Konya'da yepyeni bir çehre kazanır. İbnü'l-Arabî'nin kendisinden önceki hemen hemen bütün irfanî bilgi birikimini dikkate alarak keşf ve ilham yoluyla kurduğu tasavvufi bilgi manzumesi, Konya'da annesiyle evlendiği ve bizzat terbiye ettiği manevî evladı Sadreddin Konevî'yle yeni bir yön alır. Bu yön, keşf ve ilhama dayanan tasavvufî bilgi manzumesinin Anadolu entelektüel hayatında hâkim olan ortak-dile dönüştürülmesi, kısaca nazarî bir yapıya büründürülmesidir. Bu yolla hem iki yaklaşım arasında bir dil birliği sağlanmış hem de tasavvufî-irfanî bilgi nazarî bir karakter kazanmıştır. Konevî'nin bu teşebbüsü, hem Urmevî'nin hem de Tokat-Niksar'daki Nizameddin Yağıbasan Medresesi'nde uzun yıllar matematik, astronomi dersleri veren İbn Sertak'ın öğrencisi Davud-i Kayserî'nin eliyle son şeklini almıştır. Nitekim Kayserî, Vahdet-i Vücud irfanî manzumesinin en zor ve en temel eseri *Fusûs el-hikem*'e yazdığı şerhin birinci bölümünde amacının bu bilgi sistemi için bir "usul" koymak olduğunu belirtir[1]. Şerhin ilk kısmının adının *el-Mukaddemât* olması da böyle bir kaygının mahiyetine işaret eder. Konevî ile Kayserî, her şeyden önce Varlık'a dolayımsız bir yaklaşımı, yani önceden belirlenmemiş bir yaklaşımı kabul etseler de dolayımsız yaklaşımdan elde edilen bilginin insanlar arasındaki paylaşımının bir dile ihtiyaç gösterdiğini düşünmüş, bu dilin de entelektüel bilginin taşıyıcısı olan ve medreselerde kullanılan "mantık dili" olduğunu görmüşlerdir. Bundan dolayıdır ki Konevî-Kayserî tasavvufî-irfanî bilgiyi nazarî hale getirmeyi başarmıştır. Onların bu yaklaşımı daha sonra bizzat Kayserî tarafından Osmanlı medreselerine aktarılacak, başta Molla Fenarî olmak üzere hem Osmanlı hem de İran-Orta Asya ve Hint Altkıtası'nda Molla Câmî, Na-

bulsî, Molla Sadra vb. düşünürler tarafından takip edilecektir. Bugün bile nazarî tasavvuf ya da irfan-i nazarî bu çizgiyi takip etmektedir.

İrfanî bilginin Varlık'la dolayımsız yani önceden tayin edilmeyen bir dille ilişki kurması gerektiğini benimseyen ancak sunumunda nazarî bir dil kullanan irfan-i nazarî okulunun tersine hem Varlık'la alakalı bilginin elde ediminde hem de sunumunda nazarî yöntemi reddeden tasavvufî yaklaşımlar, Yunan düşünce hayatındaki şair ile filozof kavgasını hatırlatırcasına, şiir dilini benimsediler. Çünkü onlara göre burhanî bilgide "matlub" (yani kıyasın sonucu) hedef iken irfanî bilgide "mahbûb" (yani arzu edilen ya da Tanrı) hedeftir. Bu kabul açısından burhanî bilgide matlub "tahsil" edilir; irfanî bilgide ise mahbûba "vüsul" esastır. Visalde ise ana tavır, ön-deyisiz yani herhangi kategorik bir dili benimsememek, başka bir deyişle çıkış noktası olarak almamaktır. Özellikle Mevlana Celâleddin'de, daha sonra Yunus Emre'de göreceğimiz bu tavır özünde Varlık'ın yani Hakikat'in sırrını (cevherini) "bilmeyi" esas alan bütüncül bir dünya görüşü ve dünya tasavvuru sunar. Bu noktada ilginç olan bir husus irfan-i nazarî'nin kurucu isimlerinden Konevî'nin babası Şeyh Mecdüddin İshak'ın, İzzeddin Keykavus (1211-1220) devrinde irfanî bilgiyi şiir diliyle terennüm etmesidir. Bu nokta irfanî bilginin ifadesindeki farklı tavırların başta Konya olmak üzere Anadolu topraklarında ne derece yaygın olduğunu gösterir. Gerçekten de Anadolu'da Varlık'la konuşulan bir dil olarak şiir her yönüyle gelişkindi. Nitekim, II. Rükneddin Süleymanşah'ın kardeşi Muhyiddin Mes'ud döneminde Ankaralı Bedî', Muhyevî, Mahmud ve Ebu Hanife Abdulkerim gibi pek çok şair faaliyet halindeydi.

Anadolu Selçuklu döneminde, yukarıda işaret edildiği üzere, merkez-çevre anlayışı çerçevesinde tayin edilen yerinde meşşâî yaklaşım yani tabîiyyûn İbn Sinacı çizgide daima göz önünde bulunduruldu. Bu geleneğe ait eserler, başta *el-İşârât ve el-tenbîhât* olmak üzere, okutuldu; yine bu geleneğe ait pek çok eser üzerine şerhler, haşiyeler yazıldı. Bu çalışmalarda meşşâî varlık ve bilgi tasavvuru çerçevesinde evren-doğa-insan dünyalarına ait düşünceler gözden geçirildi. Bir süre Anadoluda bulunan ve dersler veren Esirüddin Ebherî'nin bu sahadaki çalışmaları ile Urmevî'nin ve Kazvinî'nin eserleri hem ayrıntılarda pek çok konuyu ele aldı hem de meşşâî düşünceyi daha pedagojik formlara döktü. Ayrıca Kutbüddin Şirazî'nin eleştirel çalışmaları bir yönüyle meşşâî çizgiyi zenginleştirdi. Meşşaî düşünce bağlamında yapılan önemli ve o derecede kendisinden sonrayı belirleyici diğer bir faaliyet İbn Sinacı düşünceyi kelamî yaklaşım açısından sıkı bir eleştiriye tâbi

tutan Fahreddin Razî ile bu yaklaşımları kısmen savunan Nasireddin Tusî'nin konuyla ilgili ana eserlerinin Şirazî'nin öğrencisi filozof-mantıkçı Kutbuddin Razî'nin e*l-Muhâkemât beyne şerhey el-işârât* adlı çalışmasıyla ciddi ve sıkı bir mukayese ve tenkide tâbi tutulmasıdır. Öte yandan Amidli Seyfeddîn Ali (ö. 631/1233) kendine özgü kelamî yaklaşımıyla hem İbn Sinacı çizgiyi hem de Fahreddin Razi'yi eleştiren Selçuklu düşünürleri içerisinde farklı bir ses olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anadolu Selçuklu ilim hayatında göz önünde bulundurulan ve kısmen nazarî dille yeniden inşa edilen diğer bir bütüncül düşünce sistemi de İşrakîliktir. İbn Bibi'nin verdiği bilgiye göre Sultan I. Gıyaseddin Keyhüsrev (1202-1211) İşrakîliğin kurucusu Şihabeddin Sühreverdî'nin düşüncelerini aklına uygun ve doğasına yakın bulmuştu; Sühreverdî de *Pertevnâme* adlı eserini bu Sultan'a takdim etti.[2] İşrakîliğin Anadolu'da yayılmasına neden olan diğer bir isim Şihabeddin Ömer Sühreverdî'dir. Uluğ Keykubâd zamanında Anadolu'ya gelen bu ünlü düşünür, özellikle saray çevresine ciddi tesirlerde bulunmuştur.[3] Ancak bu düşünce sisteminin entelektüel hayatta ciddiye alınmasını sağlayan büyük oranda Kutbüddin Şirazî'nin çalışmaları oldu. Özellikle Şihabeddin Sühreverdî'nin *Hikmet el-işrâk* adlı eserine yazdığı hacimli şerh, bugün bile İşrakî düşüncenin klasiklerinden biri olarak kabul edilmektedir. İşrakî düşüncenin en ciddi etkisi meşşaî fizik teorilerini eleştirisinde görülür. Nitekim Şirazî'nin öğrencileri işrakî düşünce sisteminin başta optik olmak üzere farklı sahalardaki açılımlarını sonuna kadar takip ettiler ve Kemaleddin Farisî örneğinde olduğu gibi gökkuşağının fizik-geometrik izahına benzer pek çok konuda optik biliminde özgün çalışmalar ortaya koydular. İşrakîlik ile meşşaîlik düşünce sistemlerini dikkate alarak Platon'un idealar kuramı üzerinde İslam düşünce tarihindeki en özgün çalışma da Anadolu'da yine bu tarihlerde ortaya kondu. *El-Musul el-akliyye el-Eflâtûniyye* adlı müellifi bilinmeyen bu eserde[4] genel bir Varlık teorisi ile bu şekildeki bir Varlık teorisine ait olabilecek bilgi nazarîyesi inşa edilir. Büyük oranda İşrakî yöntemi göz önünde bulunduran bu çalışma daha sonra, Fatih Sultan Mehmed ile oğlu Sultan II. Bayezid tarafından mütalaa edildi ve başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere İslam dünyasının pek çok bölgesini etkiledi.

Anadolu Selçuklu döneminde bugün "fen bilimleri" denilen ancak o dönemde farklı bütüncül dünya görüşü ve dünya tasavvuru manzumelerinin birer parçası olan sahalarda da önemli gelişme ve değişmeler vuku buldu. Bu sahaların hem sosyal hayattaki teknik uygulamaları geliştirildi hem de

teorik çerçeveleri zenginleştirildi. Öte yandan mensup olunan dünya görüşü ve dünya tasavvurunun kozmoloji anlayışı bağlamında bu bilim dallarının batınî muhtevaları araştırıldı. Örnek olarak, bugün tarihî bağlamından kopartıldığı için hâlâ yanlış anlaşılan ve yorumlanan astroloji, biraz da pratik kaygılarla, göz önünde bulundurulan ilk disiplin olarak göze çarpar. Esasen astroloji bir askerî, daha dakik ifadeyle bir istihbarat bilimi olarak incelenmelidir. Çünkü astroloji her ne kadar astronomi ile matematik bilimlerin kombinasyonuna dayansa da zemininde bulunan kozmolojik ilkelere bağlı olarak geleceğe ilişkin mümkün ve muhtemel olayların tespiti konusunda insan zihnini diri tutar; ayrıca alternatifleri daima hesaba katmayı gerektirir. Bu açıdan savaşçı sultanların sık sık kendisine başvurduğu bir bilimdir astroloji. Dönemin bilgi paradigması içerisinde düşünüldüğünde ortak "bir dil" olarak astroloji hem doğayı hem de insanı beraberce dikkate almayı gerektirir. Bütün bunların ötesinde astroloji kendisi için üretildiği Sultana ya da komutana bir misyon biçme açısından da son derece önemlidir. Çünkü astroloji belirli bir projeyi yürüten kişiye, genelde Varlık'ın özelde Kozmos'un, daha özelde de, o dönemdeki kozmolojinin kabulüne göre "ruh ve akıl" sahibi ay-üstü âlemin kendi projesine katıldığını ve hatta desteklediğini gösterir. Bu moral destek ve eylemin ontik karşılığı projeyi yürüten kişiye büyük bir güç verir. Bu açıdan astroloji tarih boyunca askerî ve siyasî bir disiplin olarak sultanların, özellikle proje sahibi ve kendisine bir misyon biçen komutanların dikkate aldığı bir alandır. Nitekim Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu I. Rükneddin Süleymanşah'ın (1075-1086) babası Kutalmış astronomi ve "ulum el-evâil"le (ulûm el-kavm) meşgul oluyordu. Tarihçi İbn el-Esir, onun, Türk olmasına rağmen nücum (astroloji) ve öteki ilimleri iyi bildiğini, onun soyundan gelen hükümdarların da önceki milletlerin bu ilimlerini öğrendiklerini ve bu ilimlerle meşgul olanları koruduklarını özellikle vurgular.[5] Bu malumatlar tıp gibi astrolojinin de nasıl bir kaygıyla daima göz önünde bulundurulduğu konusunda bir fikir verir. Nitekim Ermeni vakayinamecisi Sempad, Sultan I. Alâeddin Keykubâd'ın nücum ilmine meraklı bir hükümdar olduğunu kaydeder. Bu alaka dolayısıyladır ki Sultan, Celâleddin Harezmşah'a gönderdiği elçi vasıtasıyla Ahlat'ta Harezmşah'ın yanında bulunan Müneccime Bibi'nin şöhretini öğrenmiş, onu Şam'da buldurup Konya'ya getirtmiş ve bu aileyi hizmetine almıştır. İlginçtir ki İbn Bibi'nin ilk kehaneti de bir zafer muştusudur.[6] Astrolojinin askerî stratejik bir bilim olması dolayısıyla işrakî filozof Kutbuddin Şirazî bile konuyla ilgili *İh-*

tiyarât-i muzafferî adlı astronomi-astroloji sahasında önemli bir eseri kaleme alıp Kastamonu'daki Çobanoğlu Beyliği hükümdarı Muzafferüddîn Yavlak Arslan'a ithaf etmiştir.[7] Kaynaklar, Selçuklu saraylarında, yukarıdaki nedenlerden dolayı pek çok müneccimin istihdam edildiğini kaydeder. Bunlar arasında, Sultan II. Kılıç Arslan devrinde Hubeyş el-Tiflisî, Sultan I. Alâeddin Keykubâd devrinde Müneccime Bibi, Kerimüddin el-Aksarayî tarafından *Musâmeret el-Ahbâr*'da ve İbn Bibi'de zikredilen Esirüddin Müneccim[8] ve Ahmed el-Eflakî'nin *Menâkib el-ârifîn*'inde geçen Bahaüddin Şang-i Müneccim anılabilir. Bunun yanında Konyalı Zeynülmüneccim b. Süleyman, 773 tarihinde Sivas'ta kadim Türk astrolojisini konu edinen *Ahkâm-ı sâl-i Türkan* isimli bir eser telif etmiştir.

Anadolu Selçukluları'nın üzerinde durdukları diğer bir alan kadîm bilgi mirasının önemli uğraşılarından birisi olan ve bağlı bulunduğu dünya görüşü ve dünya tasavvuru içerisinde kalarak kozmosun hendesî-adedî tasarımıyla ilgilenen astronomidir. Nitekim *Akâ'id ehl el-sunne* adlı eserin müellifi Ömer b. Muhammed b. Ali, Anadolu'da astronomiye olan ilgiye özellikle işaret eder.[9] Dinî, iktisadî, hatta siyasî pek çok medenî kurumu ilgilendiren astronominin pratik yönüyle ilgili birçok çalışma yanında, teorik astronomi konusunda da eserler kaleme alındı. Bu eserlerden bazıları astronomi biliminin tarihi içerisinde teknik düzeyde ilerleme kaydeden bilgileri içerir. Büyük oranda fizik (tabî'î) ve matematik (riyâzî) yaklaşımları terkip etmiş olan İbn Heysemci anlayışta seyreden Merâğa matematik-astronomi okulunun çizgisini izleyen bu çalışmalar içerisinde Kutbüddin Şirazî'nin (ö. 710/1311) özel bir yeri vardır. Çünkü Şirazî, optik sahasında benimsediği işrakî tenkitleri de dikkate alarak, astronomi biliminde önemli eserler kaleme aldı. Şirazî'nin Anadoludaki hareket sahasına bakıldığında Konya, Malatya (681-684 yılları arasında) ve Sivas şehirlerinde kadılık yaptığı; ayrıca Mu'inuddîn Pervane'nin Kayseri'de yaptırdığı medresede; özellikle Sivas'taki Gök Medrese'de müderrisliklerde bulunduğu görülür. Esasen Şirazî Anadolu'da hem ders almış hem de ders vermiştir. Onun 673/1274'te Konya'da Sadreddin Konevî'den icazet aldığı bilinmektedir.[10] Nitekim Şirazî Anadolu'da bulunduğu süre içerisinde astronomi sahasında öğrencilerine okuttuğu *Nihâyet el-idrâk fî dirâyet el-eflâk* (telif tarihi: 681/1282) adlı önemli eserini, Sivas Gök Medrese'deki müderrisliği esnasında kaleme aldı. Ayrıca aynı yerde yine önemli bir astronomi eseri olan *el-Tuhfet el-şâhiyye fi ilm el-hey'e* (telif tarihi: 684/1285) isimli eserini yazdı. Şirazî'nin eğitim ve öğretim faaliyetleri ile ka-

leme aldığı eserler, onun 7/13. yüzyıl sonlarında Anadolu'daki ilmî hayata olan etkisini göstermesi bakımından dikkate şayandırlar. Merâğa matematik-astronomi okulunda okutulan ve bu okul üyelerince telif edilen eserlerin Anadolu'ya aktarılmasında da etkili bir rol oynayan Şirazî'nin, İbn Sina'nın *el-Kânûn fi el-tıb* adlı eserine hacimli ve önemli şerh yazacak kadar iyi bir tabib olması dolayısıyla, Anadolu'da görev yaptığı yerlerdeki şifahanelerde çalıştığı ve tabib yetiştirdiği de düşünülebilir.[11] Şirazî, bu faaliyetlerinin yanında İlhanlı hükümdarı Argun Han'ın yakındoğu haritasının çizilmesi işiyle kendisini görevlendirmesi üzerine, Anadolu kıyılarını, Cenevizli Buscarello di Ghizalfi'yle birlikte bizzat dolaşarak araştırmalarda bulundu.[12] Şirazî'den önce ve sonra da önemine binaen astronomi sahasında pek çok eser kaleme alınmıştır. Örnek olarak Anadolu Selçuklu Devleti'nde *Kâmil el-ta'bir* adlı eseriyle[13] astronomi dalında eser veren bilim adamlarının en eskisi Sultan II. Kılıç Arslan devrinde Azerbaycan'dan getirtilen, aklî ve naklî ilimlerin çeşitli sahalarında eser kaleme alan Tiflisli Hubeyş b. İbrahim (ö. 629/1232) verilebilir. Eserleri günümüze gelen diğer iki astronomdan birisi *Keşf el-akabe* adındaki astronomi eserinin müellifi İbn el-Kemal diye tanınan Kayseri nazırı İlyas b. Ahmed [14], diğeri de *Zubdet el-hey'e* adlı çalışmanın sahibi Muvaffak Kayserî'dir.[15] Bu dönemde telif edilmiş diğer önemli astronomi eserlerinden birisi de Ebû Ali b. Ebi'l- Hasan el-Sûfî'nin Kara Arslan'a sunduğu *Urcûze fî suver-kevâkib el-sâbite*'dir.

Astronomi sahasında eser veren diğer önemli bir isim, aynı zamanda mantık, felsefe, matematik gibi alanlarda pek çok eser kaleme alan Esirüddin Ebherî'dir (ö. 663/1265). Ömrünün bir kısmını Anadolu'da geçiren Ebherî, İbn Sinacı çizgide yürüyen bir filozof olarak Euclides'in *Usul el-hendese ve el-hisâb* adlı eseri üzerine *İslâh kitab el-ustukussât fî el-hendese li-İklidîs* adlı bir şerh yazdı ve bu şerh de özellikle paralellik ile bir üçgenin iç açıları toplamı konularını içeren ünlü beşinci postula sorunu üzerinde durdu. Astronomi sahasında ise Batlamyus'un kitabını ele aldı ve fizikçi yaklaşıma uygun olarak *Mulahhas fi snâ'at el-macistî* adlı bir özetini çıkardı.[16] Torunu Sivaslı Eminüddin Abdurrahman b. Ömer (ö. 733/1332) de matematik ve astronomi sahalarında zamanının en yetkili kişilerindendi. Astronomi ve matematik sahasında yazdığı iki eseri zamanımıza gelen Eminüddin usturlap, rub el-muceyyeb gibi pek çok astronomi aletinin imalinde de başarılı bir isimdi.

Astronomi sahasında tabi ya da riyâzî okul ile İbn Heysemci yaklaşımın arasında muhtelif tartışmalar olmuş, dönemin astronomisinin bazı teknik so-

runları çerçevesinde Anadolu'da yetişen bilginlerle Anadolu dışında yaşayan bilginler arasında çeşitli ilmi ilişkiler ve tartışmalar vukû bulmuştur. Merâğa matematik-astronomi okulunun kurucusu Nasirüddin Tûsî'nin Batlamyus'un *Mathematical Syntaxis* adlı ünlü astronomi eserinin Arapça tercümesine yaptığı *Tahrîr el-Macestî* adlı düzenlemeyi "Tartışmacıların Kılıcı =Seyf el-munâzirîn" dediği Sivaslı Husâmüddin Hasan b. Muhammed'in tavsiyesi üzerine telif etmesi[17]; Kutbüddin Şirazî'nin *Tahrir el-Macesti* üzerinde Sivaslı Müderris Muhammed b. Muhammed Haccî adlı bir bilginle tartışması[18] bu ilişki ve tartışmalar ile bunların seviyesine örnek olarak zikredilebilir. Bunun yanında dikkat edilmesi gereken bir nokta da şudur: Klasik İslam ilmî birikimini Anadolu'ya yoğun olarak aktaran Azerbaycan-Merâğa matematik okulu (kuruluşu: 657/1257-1258) mensuplarıdır. Ancak bu okulda göreve davet edilen Fahreddin Ahlatî gibi bazı astronomlar bizzat Anadoluda yetişmiş; matematikçi-astronom Muhyiddîn Mağribî ile Fahreddîn Halebî gibi bazıları ise Mısır-Suriye yoluyla Anadolu'ya gelmiş, muhtemelen daha sonra Merâğa matematik-astronomi okulunun kadrosuna katılmıştır.[19]

Anadolu Selçukluları döneminde "matematik=riyazîye" sahası hendesî ve adedî yönelimler açısından ilginç çeşitlilikler sunar. Her şeyden önce matematik günlük hayatın yanında devlet malî teşkilatının belkemiği olan muhasebe sınıfı için önemlidir. Özellikle bu sahada ondalık konumsal sayı sistemine dayalı hisab-i hindînin kullanıldığı söylenebilir. Hesap alanında pratik algoritmanın alabildiğine geliştiği bu dönemde Anadolu Selçuklu Türkleri, İslam Medeniyeti'nde o zamana kadar ilk ve tek olmak üzere ondalık kesirleri günlük hayatta kullandılar. Öte yandan Astronomi ve trigonometri için gerekli olan hisab-i sittîni de öğrenilmeye devam etti. Cebir biliminde ise, özellikle Kerecî çizgisinde cebri aritmetikleştiren, soyut cebir anlayışına yaklaşan ve aynı zamanda bir tabib olan Mağribli Samav'el'in (ö. Merağa 570/1174) Anadolu ve Azerbaycan'da, özellikle Diyarbakır'da yaşaması ve eser vermesi dikkate değer bir hadisedir. Çünkü Türk bölgelerinde bulunması hasebiyle Samav'el ondalık kesir fikrini öğrenmiş ve bu fikri yaklaşık kök hesaplamalarında kullanmaya çalışmıştır.

Anadolu Selçukluları döneminde matematik sahasındaki dikkate değer bir gelişme, fakihlerin matematiği ele almasıdır. Fakihler sayı mistisizmini dışarıda tutan, özellikle Pitagorasçı sayı ilahiyatını tasfiye eden bir anlayışa sahiptirler. Bu tavır bir taraftan matematiğin "teorik" karakterini nispeten ihmal etmeye neden olmuş; ancak diğer taraftan tereke hesaplamalarının

çağrıştırdığı düşünceyle matematik ifadelerin dış dünyaya tatbiki sürecinin önünü açmıştır. Böylece daha önce Aristotelesçi yaklaşımın tasfiye ettiği matematik-doğa ilişkisini ele almada yeni imkânlar ve açılımlar sunmuştur. Öte yandan Fakihler, belki de tarihte ilk olarak, İbn Fellûs örneğinde olduğu gibi Pitagorasçı sayı mistisizmine düşmeden saf sayılar teorisi yapılabileceğini göstermişlerdir. Özellikle adı geçen İbn Fellûs lakaplı Hanefî fakihî Mardinli İsmail'in (ö. 637/1239-1240)[20], elementer sayılar teorisini konu alan *Kitâb idâd el-isrâr fî esrâr el-a`dâd* isimli eserinde[21], Nicomachos'un *el-Medhal ilâ ilm el-arîtmâtîkî* (*Introductio Arithmaticae*) adlı çalışmasını örnek almasına rağmen "Theologoumenates aritmetikes" anlamında bir sayı mistisizmine yanaşmaz; bu açıdan eseri saf bir matematik metni olarak görülebilir.[22]

Fakihler ayrıca hesap ve cebir bilimini de tereke hesaplarına uygulayarak hesap ve cebire yeni "uygulama" alanları açtılar. Bu bir taraftan cebire pratik bir yön verdi, diğer taraftan da matematiğin haricî dünyaya uygulanımı konusundaki düşünceleri besledi. Bu konuda yine İbn Fellûs'un çalışmaları dikkat çekmektedir. Onun *İrşâd el-hussâb fî el-meftûh min ilm el-hisâb*[23] adlı hesap eseri ile *Nisâb el-habr fî hisâb el-cebr*[24] isimli cebir eseri İslam matematik tarihinde hesap ve cebir ilmine tamamen amelî-fıkhî bir görünüm kazandıran ilk çalışmalardan kabul edilir. İbn Fellûs'un bu tavrı matematik tarihi açısından son derece mühimdir. Çünkü onu çalışmaları mantıkçıların ontolojik içeriği olmayan mantık araştırmalarına paralel şekilde Hanefî fakihlerinin çok erken bir tarihte üretmeye başladıkları içeriksiz, saf, dolayısıyla amelî matematik külliyatı içerisinde görülebilir. Hanefîler'in bu yönelimi, daha sonra Mısır Şâfi`î okulunda, özellikle İbn Hâim, Türk asıllı matematikçi-astronom Tayboğaoğlu İbn el-Mecdî ve yine Türk asıllı Mardinli Sibt el-Mârdinî elinde en olgun seviyeye ulaşacaktır.

İster hendesî ister adedî olsun bu dönemde mevcut matematik bilginin tatbikatına en iyi örnek mekanik biliminin ortaya koyduğu başarılarda müşahade edilebilir. Anadolu Selçukluları, Musaoğullarının eserlerinde temsil edilen klasik İslam mekanik bilimini geliştirdiler ve bu sahada en önemli klasik kitabı kaleme aldılar. Mühendis Ebû'l-İzz Cezerî'nin (602/1205-1206'da sağ) 602/1205-1206'da telif edip Harput Artukluları hükümdarı Mahmud b. Muhammed b. Kara Arslan'a (597-619) sunduğu *el-Câmi' beyne el-ilm ve el-amel*, İslam dünyasında mekanik konusunda meydana getirilmiş en geniş eserdir. Cezerî'nin kitabının adı bile bilgi-uygulama [ilim-amel] konusundaki zihniyetin tezahürü olarak görülebilir. Eserin muhtevası yalnızca

matematiğin uygulanmasını değil aynı zamanda kozmoloji ve insan anlayışının mekanik bilimi açısından ne kadar dikkate alındığını da gösterir. Cezerî'nin bu eseri, makineler, pompalar, fıskiyeler, su terazileri ve musikî aletleri hakkında nazarî ve tatbikî bilgiler verir; çizilen resimlerde bunların yapılışı ve işlemesi gösterilir. Bu âletlerin birçok yönünün keşfinin kendisine ait olduğunu belirten yazar Artuklular'a ait saray, bahçe ve diğer su tesislerinde önemli hizmetler görmüştür. Eser, mevcut nüshalarının çokluğunun delalet ettiği gibi yaygın olarak kullanılmış, Osmanlı döneminde de Ali Kuşçu ve Takiyüddin Râsıd'ın mekanik çalışmalarına etkide bulunmuş; ayrıca Sultan III. Murad döneminde Türkçeye tercüme edilmiştir. Gerçekten de Selçuklu Anadolusu'nda imar ve inşa faaliyetlerinin gelişmesi, mühendis ve mimarların çok olmasına delalet eder. Artuk ve Sökmen illerinde bu meslek mensuplarına hisâbî (mühendis manasında aritmetikçi) unvanın verilmesi matematik-mimari ilişkisi açısından oldukça ilginçtir. Bunlar arasında Karakuş el-Hisâbî ve Yakut el-Hisâbî gibi bazı Türk mühendislerinin adlarını ve inşa ettikleri eserleri biliyoruz. Özellikle Selçuklu, Mengücüklü ve Saltuklu şehirlerinde 6/12. yüzyılda inşa olunmuş birçok abidevî binanın Ahlatlı mimarların eseri olması, bu şehirdeki matematik eğitiminin güçlü olduğunu gösterir. Nitekim I. Sultan Mesud zamanında Konya Alâeddin Camii'ni inşa eden Hacı el-Ahlatî, Tercan'da Mama Hatun türbe ve kervansarayını inşa eden Mufaddal el-Ahlatî ve 13. yüzyılda Divriği Dârüşşifasını inşa eden Hurremşah el-Ahlatî gibi mimarlar bu gerçeğe işaret eder.

Astroloji gibi hem askerî hem de toplumsal karşılığı bulunan diğer bir disiplin de kimya ile onun batınî tarafı olan simyadır. Kimya ile simya bir taraftan ucuz metallerin altın ve gümüşe dönüştürülmesiyle Sultanlara, yürüttükleri projenin maddi masrafını finanse etme imkânı veriyor diğer taraftan ayna, kâğıt, boya vb. mamullerin elde edilmesi için kurulan küçük ölçekli işletmelerde teknik üretimi mümkün kılıyordu. Nitekim, Anadolu Selçuklu Devleti döneminde Cabir b. Hayyan-Ebu Bekir Zekeriyâ Razî çizgisindeki eski kimya-simya kitapları kullanıldı; aynı zamanda bu sahada birçok yeni eser telif edildi. Anadolu'daki pek çok şehirden kimya bilginleri çıktı. Örnek olarak Ahlat'ta yetişen İbrahim b. Abdullah adlı bir kimyagerin şöhretini duyan Memlûk hükümdarı kendisini sarayına davet etti; bu bilgin de kimya sahasındaki başarısıyla hükümdarın ve devlet erkanının nezdinde çok yüksek bir itibar kazandı. Öte yandan Hüseyin Hilatî adlı başka bir bilgin kimyagerlikteki mahareti dolayısıyla akranları arasında "Laciverdi" lakabıyla tanınıyordu.

Ayrı bir araştırma isteyen Anadolu Selçuklu dönemi tıp tarihi genel tıp tarihi içerisinde önemli bir yer işgal eder. Çünkü bu dönemde bir taraftan tıp kurumlarının yaygınlaştırılmasıyla tıbbın topluma maledilmesi sağlandı, diğer taraftan Ebû Bekir Zekeriya Razî'nin klinik tıp yöntemi ile İbn Sina'nın teorik tıp anlayışı terkip edilerek kullanıldı. Her açıdan geliştirilen hastahanelerde klinik tıbbın bütün gerekleri yerine getirilirken, hekim yetiştirilmesine özel bir ilgi gösterildi. Öte yandan pek çok tıp eseri kaleme alındı. Bu eserler içerisinde özellike İbn Sina'nın *Kanun*'u üzerine yapılan çalışmalar geniş bir yer tutar. Nitekim İbn Bibi, aynı zamanda matematikçi olan Sadeddin Ebu Bekr Erdebilî'yi *Kanun*'unu Anadolu'da "tanıtan" kişi olarak takdim eder. İbn Bibi'nin eserinde *Kanun* üzerinde çalışan tabiplere sık sık atıfta bulunması bu eserin Anadolu'daki tabipler nezdinde ne denli önemli olduğunu gösterir. Muhammed Cacermî ve Bedreddin İbn Harirî gibi tabipler yanında Kutbüddin Şirazî'nin uzun yıllar yürüttüğü araştırma neticesinde kaleme aldığı *Kanun Şerhi* yalnızca Anadolu'da değil bütün bir İslam tıp tarihi için özel bir önemi hâizdir. Anadolu Selçuklu sultanlarının maiyetlerinde bulundurdukları ileri gelen tabipler yanında bütün ülke sathında yaygınlaştırılan hastahanelerde görev yapan pek çok tabip aynı zamanda tıbbın muhtelif branşlarında birçok eser kaleme almışlardır. Örnek olarak, Sultan II. Kılıç Arslan'a özel hekimlik yapan Tiflisli Hubeyş b. İbrahim (ö. 629/1232) aynı zamanda bu sultan adına pek çok eser yazmıştır. Bazı Selçuklu hekimleri tıp sahasında edindikleri şöhret dolayısıyla civar İslam devletlerinin hükümdarları tarafından özel davet almışlardır. Örnek olarak mantık alanında da güçlü bir bilgin olan Koçhisarlı İmadüddin Muhammed (ö. 686/1287) *el-Makalat el-murşide fî derc el-edviye fî diryak el-farukî* adlı, eczacılığa ve tıbba dair eserinin yanında Kahire'de daha sonra da Dimeşk'te, Atabeg Nurüddin'in Büyük Bimaristan'ında görev yapmıştır. Anadolu yalnızca dışarıya tabip göndermemiş, aynı zamanda Anadolu'daki ilmî ortamı tercih eden pek çok ünlü hekimi de ağırlamıştır. Bu hekimlerden özellikle Erzincan'a gelen ve burada uzun yıllar kalıp pek çok felsefî ve tıbbî eser kaleme alan ünlü filozof-tabip Abdullatif Bağdâdî (ö. 629/1231) sayılabilir.[25] Erzincan yanında Erzurum, Kemah, Malatya, Divriği ve Besni'de de bulunan Bağdâdî'nin matematik sahasında kaleme aldığı *el-Kitab el-celî fî el-hisâb el-hindî* adlı çalışma da hesap tarihi açısından dikkate değer bir eserdir.[26]

Genel özelliklerine kısaca temas edilen Anadolu Selçuklu tıbbının Türk tarihi açısından en önemli yönlerinden birisi belki de en önemlisi tıp dilinin

Türkçeleştirilmeye başlanması ve İslam tıp paradigması içerisinde ilk Türkçe tıp eserlerinin kaleme alınmasıdır. Bu yönelim 620/1223 yılı civarında Harezm'den Anadolu'ya gelen Hekim Bereke'nin *Tuhfe-i Mübarizî* adlı tercümesiyle başlamış; daha sonra Osmanlı döneminde, fetih öncesinde Aydınlı Hacı Paşa'yla Anadolu tıp tarihinin en önemli özelliklerinden birisi haline gelmiştir.

Anadolu Selçuklu bilginleri ferdin kendini idaresi (ahlak), ailenin idaresi (tedbir el-menzil) ve toplumun idaresi (ilm-i siyaset) konuları üzerinde klasik düşüncenin imkânları içerisinde durmuştur. Hanefî fakihi Abdülmecîd Herevî'nin (ö. Kayseri: 537/1143) *el-İşrâf alâ gavâmiz el-hukumât*[27] adlı eseri bu açıdan dikkate değer. Malatyalı Muhammed b. Gâzî adlı bir bilgin Sultan II. Rükneddin Süleymanşah (593-600) için 597/1201'de Farsça *Ravzat el-'ukûl* adlı terbiyevî bir eser yazmıştır. Eser bu yüzyılın başında H. Massé tarafından tercümesiyle birlikte neşredilmiştir.[28] Aynı bilgin daha sonra Keykavus b. Keyhusrev için benzer konuda *Barid el-sa'ada* adlı yeni bir kitap kaleme almıştır. Ancak Selçuklu sultanları içerisinde tarih ve siyâset felsefesine en çok ilgi duyan Sultan I. Alâeddin Keykubâd'dır. Okuduğu kitaplar arasında Nizamü'l-mülk'ün *Siyâsetnâme*'si, Gazzalî'nin *Kimya-i sa'adet*'i ve *Kabusnâme*'nin adları kaynaklarca sık sık vurgulanır. Uluğ Keykubâd yalnızca bu sahalardaki eserleri okumakla yetinmemiş, aynı zamanda Ahmed Usmânî'nin 625/1227 tarihinde Alanya'da kendisine sunduğu *Kitâb el-letâif el-'alâiyye fî el-fedâil el-seniyye* adlı eser örneğinde olduğu gibi bilginleri bu konularda kitap yazmaya teşvik etmiştir.[29]

Anadolu Selçukluları Türk-İran Devlet geleneği çerçevesinde kurulan Büyük Selçuklu Devleti çizgisinde merkezi bir devlet olmanın gereği, kurumsallaşmaya son derece önem vermiş; Anadolu'nun birçok şehrinde medreseler, hastahaneler ve kütüphaneler gibi birçoğu vakıf olan müesseseler kurarak ilim hayatını desteklemişlerdir. Bu müesseselerin yanında hem aklî hem de naklî ilimler, ilim adamlarının evlerinde, hastahanelerde, tekke ve konaklar gibi mekânlarda da tedris edilmiştir. Anadolu Selçukluları bir yandan devletin resmî çizgisinde eğitim yapan medreseler ile dârüşşifalar kurarak mensup oldukları İslam medeniyetindeki bilgi birikiminin nesillerarası aktarımını; öte yandan bilginin kontrollü bir şekilde yayılımını sağlamıştır. Kurulan medreseler ile dârüşşifaların çokluğu ve yaygınlığı bu konudaki siyasetin bilinç seviyesini göstermesi açısından dikkate değerdir. Öte yandan inşa edilen medreseler, dârüşşifalar, camiler, imaretler gibi kurumlar kısaca

Anadolu Selçukluları'nın mimarî eserleri sahip oldukları estetik düşüncenin, zihniyetin cisimleşmiş halleri olarak kabul edilebilir.[30]

Sonuç olarak Selçuklular yeni bir kazanım olan Anadolu topraklarını yurtlaştırma sürecinde mensup oldukları İslam medeniyeti paradigması ile Türk-İran devlet ve siyâset zihniyeti çerçevesinde, Varlık'la kurdukları ilişkinin bir sonucu olan "bilgi"yi farklı renkleriyle belirli bir sıra düzeni içerisinde (teşkîk) tasnife tâbi tutup, merkez-çevre anlayışıyla yeniden organize etmiş; ayrıntılarda geliştirmiş, yeni katkılarda bulunmuş ve bu birikimi zihniyetiyle birlikte kendilerinden sonra gelen Osmanlı ve İran-Orta Asya Türk coğrafyasına miras bırakmışlardır.

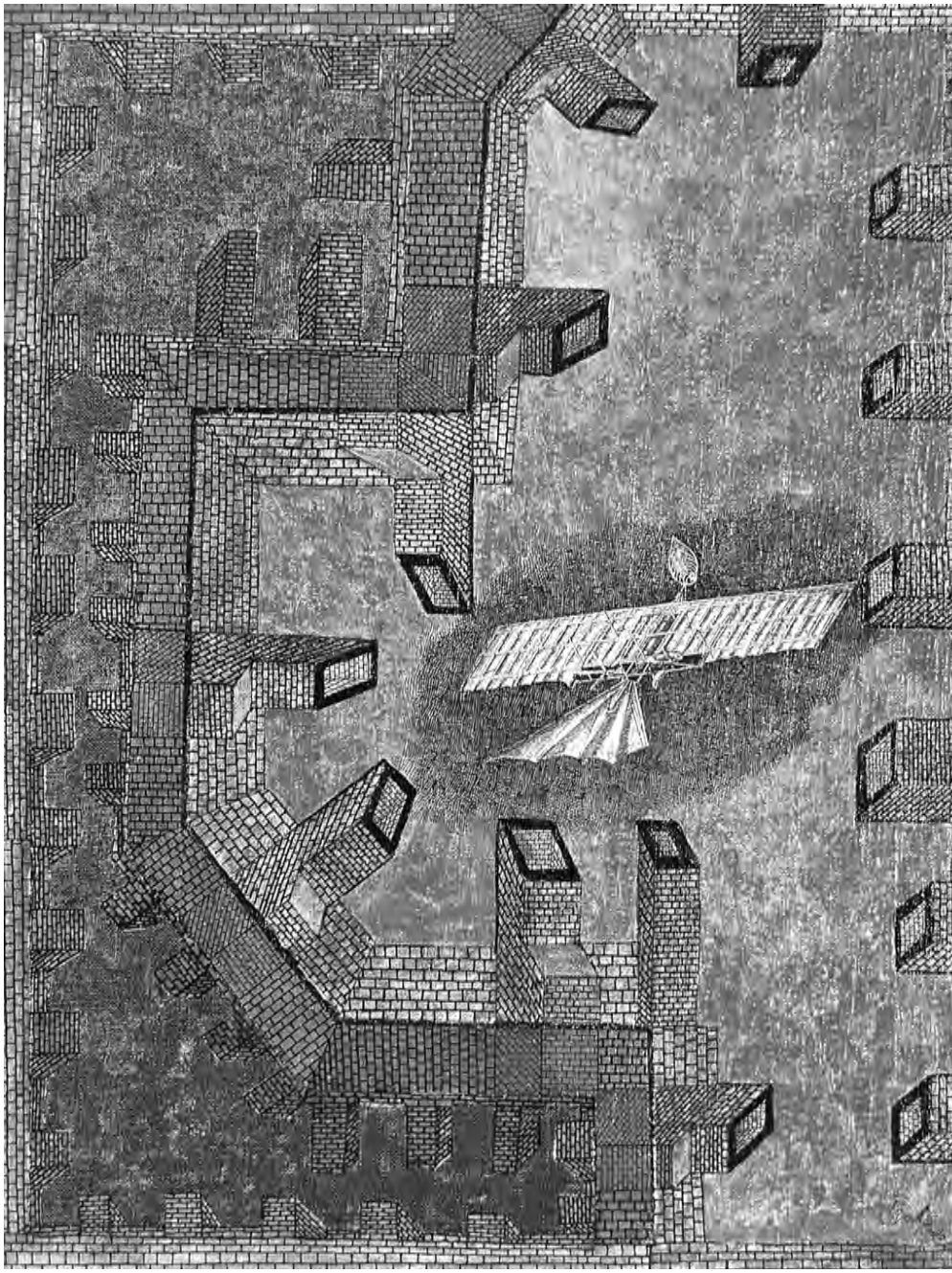
Notlar

1 Davud-i Kayserî, *el-Mukaddemât*, *el-Resâil* içerisinde, nşr. Mehmet Bayraktar, Kayseri, 1997, s. 27.
2 İbn Bibi, c. I, s. 44.
3 İbn Bibi, c. I, s. 248 vd. Mütercim eserin hemen her yerinde Şihabeddin Sühreverdî ile Şihabeddin Ömer Sühreverdî'yi biribirine karıştırmıştır.
4 Nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, ty.
5 *el-Kâmil*, c. X, s. 37.
6 İbn Bibi, c. I, s. 439-441.
7 Kâtip Çelebi, *Keşf el-zunûn 'an esâmî el-kutub ve el-funûn* (*KZ*), nşr. Kilisli Muallim Rıfat - Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul, 1941, c. I, s. 35.
8 İbn Bibi, c. II, s. 130-131.
9 A. Ateş, "Hicri VI-VIII./(XII.-XIV.) Asırlarda Anadoluda Farsça Eserler", *Türkiyat Mecmuası*, c. VII-VIII/2, s. 123.
10 Millet Ktp. Feyzullah Efendi, nr. 300.
11 *Fihrist mahtûtât el-tıbb el-İslamî fi mektebât Turkiyâ*, hazırlayan: Ramazan Şeşen, Cemil Akpınar, Cevad İzgi, İstanbul, 1984, s. 69-71.
12 Zeki Velidi Togan, "İlhanlılar'la Bizans Arasındaki Kültür Münasebetlerine Ait Bir Vesika", *Türk Yurdu*, XXVI/2, s. 45-48.
13 Ahmet Ateş, *a.g.m.*, s. 97.
14 Mikail Bayram, *Anadoluda Te'lif Edilen İlk Eser Keşf el-Akabe*, Konya 1981.
15 Nuruosmaniye nr. 2931/1, yaprak 1b-74a. Cemaziyelevvel 871 tarihinde Habîbullah el-Semerkandî tarafından Sivas'ta istinsah edilmiştir.
16 Abdülkuddûs Bingöl, "Ebherî, Esîrüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* c. X, İstanbul, 1994, s. 75-76; Eserleri için bkz. Ramazan Şeşen, *Muhtârât min el-mahtûtât el-arabiyye el-nâdire fî mektebât Turkiyâ*, İstanbul, 1997, s. 266-272.
17 *KZ*, s. 159.
18 Köprülü Ktp., I. Kısım, nr. 967, bkz. İstinsah kaydı.
19 Bu konuda bkz., İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî (656-660/1258-1261-751/1350)", Uluslararası Davud el-Kayserî Sempozyumu, Kayseri, 1998, s.25-42.
20 İbn Ebî el-Vefâ, *el-Cevâhir el-muziyye fî tabakât el-hanefiyye*, nr. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, c. I, Kahire 1993, s. 390-391; Brockelmann, *GAL*, c. I, s. 622, *SI*, s. 860; Sezgin, *GAS*, c. V, s. 76, 166.
21 Esad Efendi nr. 1178.

22 Sonja Brentjes, "The First Perfect Numbers and Three Types of Amicable Numbers in a Manuscript on Elemantary Number Theory by Ibn Fallûs", *Erdem*, c. IV (1988), S. XI, s. 467-483, Türkçe tercümesi: Melek Dosay, "İbn Fallûs'un Elemanter Sayı Teorisi Üzerine Olan Bir Yazmasındaki İlk Yedi Mükemmel Sayı ve Dost Sayıların Üç Çeşidi", *Erdem*, c. IV (1988), S. XI, s. 485-499.
23 Giresun nr. 1292.
24 Şehid Ali Paşa nr. 1805.
25 Mahmud Kaya, "Abdüllatîf el-Bağdadî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* c. I, İstanbul, 1988, s. 254-255.
26 Afyon Gedik Ahmed Paşa Kütüphanesi, nr. 17211, 140 yaprak.
27 *KZ*, s. 103. Yeni Cami, nr. 359.
28 Muhammed Gazi de Malatya, *Le Jardin des Esprits*, Paris, 1938.
29 İhsan Fazlıoğlu, "Sultan I. Alaeddin Keykubad'a sunulan Siyasetname: el-Letaifu'l-alaiyye fi'l-fedaili's-seniyye, *Divan*, İstanbul 1997/1, s. 225-239.
30 Medreseler ve Dârüşşifalar için bkz., George Makdisi, *The Rise of Colleges, Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, 1981; R. Hillenbrand, "Madrasa", *The Encyclopaedeia of Islam, c*. V, Leiden 1985; Aptullah Kuran, *Anadolu Medreseleri*-I, Ankara, 1969; Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri, Selçuklular ve Beylikler Devri,* c. I, İstanbul 1970, c.II, İstanbul, 1972; Aslan Terzioğlu, "Bimaristan" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. VI, İstanbul, 1992; Bedi N. Şehsuvaroğlu, "Bimaristan", *EI*, c. I; A. Süheyl Ünver, *Selçuklu Tababeti*, (*9-14'üncü Asırlar*), Ankara, 1940.

Genel Kaynakça

İbn Ebî Useybia', *Uyûn el-enbâ fi tabakât el-etibbâ*, nşr. Nizâr Rızâ, Beyrut, 1965.
İbn el-Kıftî, *İhbâr el-ulemâ*, Leipzig, 1903.
İbn Bibi, *el-Evamir el-ala'iyye fi el-umur el-ala'iyye*, nşr. Mürsel Sönmez, c. 1–2, Ankara, 1996.
Kerîmuddin el-Aksârâyî, *Musâmeret el-ahbâr ve musâyeret el-ahyâr: Moğollar Zamanında Türkiye Selçukluları Tarihi*, neşr. Osman Turan, Ankara, 1944.
Ahmed el-Eflâkî, *Menâkib el-arifin*, nşr. Tahsin Yazıcı, c. 1-2, Ankara, 1959-1961.
Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul, 1971.
Osman Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, 4. baskı, İstanbul, 1998.
Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, 6. baskı, İstanbul 1997. 6. Bölüm: *Türkiye Selçukluları* (s. 281-305). Özellikle s. 326-341.
Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul, 1973.
Osman Çetin, *Anadoluda İslamiyetin Yayılışı*, 2. baskı, İstanbul, 1990.
Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadoluda Türkler*, çev: Yıldız Moran, İstanbul, 1984.



Anadolu Selçuklu Çağı Kronolojisi

EMİNE UYUMAZ

1071 Sultan Alp Arslan'ın Bizans ordusunu Malazgirt'te yenilgiye uğratması ve Romanos Diogenes ile barış antlaşmasının yapılması.

1072 Bizans'ın antlaşma şartlarına uymaması üzerine Alp Arslan'ın fetih için Türkmenlere izin vermesi ve böylece Anadolu'nun kapılarının Türklere açılması.

1073 Süleymanşah ve kardeşleri Mansur, Alp İlig, Devlet'in (Dolat) Doğu Anadolu'daki (Urfa, Birecik) Türkmen grupları tarafından lider olarak tanınması.

1074 Süleymanşah'ın Antakya'yı kuşatması ve 20.000 altın karşılığı haraca bağlaması.

1075 Süleymanşah ve kardeşi Mansur'un Konya ve Gevele Kalesi'ni alıp batıya doğru ilerlemeleri.

1078 Süleymanşah ve kardeşinin Bizans'taki taht mücadelelerinden yararlanarak Boğaz'ın Anadolu sahillerinde etkili bir siyasî güç haline gelmeleri ve destekledikleri Nikephoros Botaneiates'in Bizans tahtına çıkışı.

1080 Süleymanşah tarafından İznik'in fethi.

1081 Anadolu Selçukluları'nın ilk siyasî antlaşması olan Drakon Çayı ile Bizans İmparatoru Aleksios Komnenos'un Süleymanşah'a hediye adı altında yıllık haraç vermesi, buna karşılık Süleymanşah'ın da Drakon Çayı'nı Bizans ile sınır kabul etmesi.

1083 Kilikya bölgesinin fethi (Adana, Anzarbos, Misis).

1084 Antakya'nın zaptı sırasında Karategin adında bir Türk beyinin Karadeniz sahilindeki Sinop'u alması.

1087 Süleymanşah'ın ölümünden sonra, rivayete göre Ebu'l-Kasım'ın kendisini sultan ilân etmesi ve kardeşi Ebu'l-Gazi'yi de Kapadokya emirliğine getirmesi.

1088 Ebu'l-Kasım'ın Bizans karşısında tutunabilmek için Drakon Çayı antlaşmasını yürürlükten kaldırıp Marmara sahillerine akınlar düzenlemeye başlaması ve Kios (Gemlik) şehrini ele geçirerek burada gemiler inşa ettirmeye başlaması.

1093 I. Kılıç Arslan'ın, Çaka Bey'in denizlerdeki gücünden yararlanarak Marmara sahillerine yerleşmeye çalışan Bizans kuvvetlerini bu bölgeden çıkartması. Çaka Bey'in Abydos'u muhasara etmesi.

1096 Bizans İmparatoru I. Aleksios Komnenos'un kışkırtması üzerine, Çaka Bey'in güçlenmesini kendisi için tehlikeli bulan I. Kılıç Arslan'ın kayınpederini bir ziyafet esnasında öldürtmesi ve Bizans ile ittifak yapması.

1097 I. Kılıç Arslan'ın Malatya seferine çıkması ve kenti kuşatması.

İznik'teki Selçuklu kuvvetlerinin Haçlı saldırılarına daha fazla direnemeyip kenti Bizans İmparatoru I. Aleksios'a teslim etmesi üzerine I. Kılıç Arslan'ın eşi ve kız kardeşinin esir düşmesi.

Haçlılara karşı çete savaşı yaparak geri çekilen sultanın yol üzerindeki yiyecek içecek merkezlerini yok edip onların ilerleyişine engel olmaya çalışması ve devlet merkezinin Konya'ya taşınması.

I. Kılıç Arslan'ın Haçlılar karşısında yenilgiye uğramasıyla birlikte Bizans'ın Batı Anadolu sahil bölgesini (İzmir, Efes, Sardes gibi) ele geçirmesi. Kapadokya ve Kilikya bölgesinde Türk hâkimiyetinin artması üzerine Toroslara çekilen Ermeniler'in de sahillere ve ovalara inmeye başlaması.

1101 Sultan ile Danişmend Gazi'nin Haçlılara karşı ittifak yapması (bu ittifakı güçlendirmek için I. Kılıç Arslan'ın oğlu Mesud ile Danişmend Gazi'nin kızı nişanlanır) ve Niksar'da zindanda bulunan Haçlı esirlerini kurtarmak için gelen Haçlı ordusunu önce Merzifon'da daha sonra da Konya Ereğlisi'nde yenilgiye uğratması.

Haçlılar'ın kendisi için bir tehlike oluşturduğunu gören I. Aleksios Komnenos'un sultan ile ittifak yapması.

1103 Ermeniler'in Haçlılardan şikayet etmeleri üzerine I. Kılıç Arslan'ın Elbistan ve Maraş'ı Haçlıların elinden kurtarması.

1105 I. Kılıç Arslan'ın Anadolu'da Türk birliğini sağlamak üzere harekete geçmesi ve ilk iş olarak Danişmend Gazi'nin ölümünden yararlanarak

Malatya'yı ele geçirmesi. Dilmaçoğulları ve İnaloğulları'nın sultana itaatlerini bildirirken Saltuklular ve Ahlatşahlar / Sökmenliler'in Büyük Selçuklulara tâbî olarak kalmaları.

1107 Sultanın Musul'da bulunan eşi Ayşe Hatun ve oğlu Tuğrul Arslan, Emir Bozmış tarafından Malatya'ya getirilmesi ve burada sultan ilân edilmesi. Böylece biri Konya'da diğeri Malatya'da olmak üzere Anadolu Selçukluları'nın iki merkezinin olması.

1110 Muhammed Tapar'ın yanında esir bulunan Şahinşah'ın bir rivayete göre sultan tarafından Anadolu'ya gönderilmesi. Bir diğer rivayete göre ise İran'dan kaçarak Anadolu'ya gelmesi ve Konya'da Selçuklu tahtına oturması.

1113 Şahinşah'ın Anadolu'nun içlerine kadar ilerleyen I. Aleksios'a karşı mücadele etmesi. Ancak muhtemelen kayınpederi Danişmendli Emir Gazi'nin desteğini alan kardeşi Mesud'un taht için isyan çıkartması üzerine, Şahinşah ile Bizans imparatoru arasında Ampous (Afyon) yakınlarında bir barış antlaşmasının imzalanması. Şahinşah'ın isyanı bastırmak amacıyla Mesud'un üzerine hareket ettiği sırada adamlarının ihaneti sonucu kaçmak zorunda kalışı.

1116 Şahinşah kardeşine karşı yardım istemek için I. Aleksios'un yanına giderken Mesud'un adamları tarafından yakalanarak gözlerine mil çekilmesi ve Konya'daki karısının yanına gönderilmesi.

1118 Sultan I. Mesud'un kardeşi Şahinşah'tan çekindiği için onu yayının kirişi ile boğdurması.

1125 Sultanın Ankara, Kastamonu yöresi hâkimi olan Melik Arab'ın taht mücadelesi başlatması üzerine I. Mesud'un kardeşine karşı yardım istemek için Bizans İmparatoru İoannes Komnenos'un yanına İstanbul'a gitmesi.

1128 Melik Arab'ın Sultan I. Mesud'a ve Danişmendli Melik Gazi'ye karşı birkaç defa daha isyan etmesi; ancak mağlup olduktan sonra İstanbul'a sığınması.

1134 Sultan I. Mesud'un Kilikya bölgesine taarruz etmesiyle birlikte, İmparator II. İoannes'in önce sultanın üzerine ordu göndermesi, ardından da barış yapması.

1137 II. İoannes'in Suriye seferine çıktığında Kilikya'daki Ermeniler'e ve Sultan Mesud'a ait yerleri yakıp yıkması.

1138 II. İoannes Komnenos'un Danişmendlilerin eski merkezi olan Niksar'ı

kuşatması. Bu sırada kendisine kızan kuzeni İoannes Komnenos'un Türkler'in tarafına geçmesi.

1140 Sultan I. Mesud'un adı bilinmeyen bir kızının Bizans İmparatoru II. İoannes'in kuzeni olan İoannes (Niksar kuşatması sırasında Türkler'in tarafına geçen) ile evlenmesi.

1142 Sultan I. Mesud'un Attalia'ya (Antalya) kadar ilerleyişini durdurmak üzere İmparator II. İoannes önce Attalia'ya, daha sonra Kilikya'ya sefer düzenlemesi.

1145 I. Mesud'un İsauria'daki (İçel) Brakena (Pracana) Kalesi'ni fethetmesi.

1146 Manuel I. Komnenos'un, I. Mesud'un ilerleyişini durdurmak üzere harekete geçip Menderes bölgesini geri alarak Philomelium'da (Akşehir) karşısına çıkan Selçuklu ordusunu mağlup etmesi ve kente girerek burayı yakması; ardından Konya'ya yürümesi. Rivayete göre bu sırada Sultan Mesud'un Aksaray yakınlarında ordusunu hazırlarken Konya Kalesi'ni 1140 yılı civarında Bizanslı İoannes ile evlenen kızı savunmuştur. Bu sırada İkinci Haçlı Seferi'nin başladığı haberini alan imparatorun, kenti kısa sürede ele geçiremeyeceğini anlayıp geri çekilmesi.

1147 İkinci Haçlı Seferi nedeniyle Sultan I. Mesud'un Attalia (Antalya) ve İsauria (İçel) bölgesinde aldığı bazı yerleri Bizans imparatoruna geri vererek Haçlılara karşı aralarında ittifak yapması.

Sultan I. Mesud'un Dorylaion (Eskişehir) civarında Haçlı kuvvetlerini yenmesi.

1149 I. Mesud ve oğlu Kılıç Arslan'ın Haçlıların elinde bulunan Maraş'ı alması ve Joscelin'i Tell-bâşir civarına kadar takip etmesi.

1151 Haçlıların hâkimiyetinde olan Ayntab, Keysun, Raban ve Behisni'yi Sultan I. Mesud'un ele geçirmesi.

1152 I. Mesud'un Malatya'yı ve Danişmendlileri hâkimiyeti altına alması.

1155 I. Mesud'un vefatı ve yerine oğlu II. Kılıç Arslan'ın Anadolu Selçuklu tahtına çıkması.

1159 II. Kılıç Arslan'ın gün geçtikçe kuvvetlenmesinden rahatsızlık duyan I. Manuel'in, Atebeg Nureddin Mahmud, Danişmendli Yağıbasan, Zünnûn, Zulkarneyn ve sultanın kardeşi Şahinşah ile birlikte onun aleyhine bir ittifak kurmaları.

1162 Aleyhine kurulan ittifakı bozmak için II. Kılıç Arslan'ın bizzat I. Manuel'in huzuruna İstanbul'a gitmesi ve barış antlaşması imzalaması-

nın yanı sıra muhtemelen küçük oğlu I. Gıyaseddîn Keyhüsrev'in annesi olan Hıristiyan bir hanımla evlenmesi.

1169 II. Kılıç Arslan'ın Danişmendli Zünnûn'un Kayseri'deki hâkimiyetine son vermesi ve Zünnûn'un, sultanın kardeşi Şahinşah ile birlikte Atabeg Nureddin'e sığınmaları.

1172 Zünnûn'un, Atabeg Nureddin'in desteği ile Sivas'ta Danişmendli tahtına oturması ve ardından II. Kılıç Arslan'ın Atabeg Nureddin üzerine sefer düzenlemesi.

1173 Anadolu'daki Türk beylerinin baskısı sonucunda II. Kılıç Arslan ile Atabeg Nureddin arasında barış yapılması.

1175 Atabeg Nureddin'in 1174'te ölümünden sonra iki taraf arasında yapılan antlaşmanın geçersiz sayılması üzerine II. Kılıç Arslan'ın, kardeşi Şahinşah'ı yenmesi ve Danişmendli hâkimiyetine son vermesi.

1176 Myriokephalon Savaşı'nda Bizans'ın bir kez daha ağır bir yenilgiye uğratılması.

II. Kılıç Arslan'ın Myriokephalon zaferinin ardından bu galibiyeti fetih-nâmeler ile komşu hükümdarlara, Abbasî Halifesi el-Müstezî'ye ve Fredrich Barbarosa'ya bildirmesi.

1178 II. Kılıç Arslan'ın Myriokephalon zaferi ile batıdaki tehlikeyi atlattıktan sonra doğuya yönelmesi ve Danişmendlilerin Malatya koluna son vermesi.

1182 Selçuklu kuvvetlerinin Uluborlu, Kütahya ve Eskişehir'i fethedip batı sınırlarını Denizli'ye kadar genişletmesi ve Gıyaseddin Keyhüsrev'in bölgenin melikliğine atanması.

1183 Andronikos I. Komnenos'un Anadolu'da sık sık çıkan isyanlar nedeniyle II. Kılıç Arslan'dan yardım istemesi ve sultanın gönderdiği ordunun Alaşehir ve Likya sahillerine kadar birçok yeri zaptetmesi.

1186 II. Kılıç Arslan'ın Anadolu Selçuklu Devleti'ni on bir oğlu arasında pay edip kendisinin sultan olarak Konya'da ikamet etmesi.

1188 II. Kılıç Arslan'ın muhtemelen en büyük oğlu olan Kutbeddin Melikşah'ın babasına karşı Kayseri'de saltanat mücadelesi başlatması ve askerlerinin sultana duydukları saygı nedeniyle savaşmaması üzerine Sivas'a geri çekilmesinden sonra kardeşler arasında saltanat mücadelesinin şiddetlenmesi.

1189 Kutbeddin Melikşah'ın babasını etkisi altına alıp veliahdlığını ilan etmesi.

1190 Üçüncü Haçlı Seferi'nin başlaması üzerine Alman İmparatoru Fredrich Barbarosa'nın ordusu ile Edirne yakınlarına gelmesi, II. Kılıç Arslan ile oğlu Kutbeddin Melikşah'ın elçileriyle birlikte Selçuklu topraklarından serbestçe geçmesi.

Gıyaseddin Keyhüsrev'in muhtemelen ortanca oğlu olan Alâeddin Keykubâd'ın doğması.

1191 II. Kılıç Arslan'ın oğlu Kutbeddin Melikşah'ın, Kayseri Meliki Arslanşah'ın tahakkümünden kurtulmak için Konya'dan kaçıp Uluborlu meliki olan küçük oğlu Gıyaseddin Keyhüsrev'e sığınması ve onu veliaht ilân etmesi; ardından Konya üzerine yürüyüp kenti ele geçirmesi.

1192 II. Kılıç Arslan'ın Gıyaseddin Keyhüsrev ile birlikte Kutbeddin Melikşah'ı Aksaray'da muhasara ederken hastalanıp ölmesi ve Gıyaseddin Keyhüsrev'in sultan oluşu.

1196 I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in Menderes havalisinde Bizans'a karşı sefere çıkarak Honas ve Ladik'i fethetmesi; yaklaşık 5.000 Rum esirine toprak vererek Akşehir civarına yerleştirmesi.

I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in kardeşi olan Tokat Meliki Rükneddin II. Süleymanşah'ın saltanat mücadelesine başlayıp Konya'yı kuşatması ve sultanın kenti teslim etmesi üzerine Rükneddin II. Süleymanşah'ın Anadolu Selçuklu tahtına oturması.

I. Gıyaseddin Keyhüsrev ve oğulları İzzeddin Keykavus ile Alâeddin Keykubâd için gurbet hayatının başlaması.

1197 Rükneddin II. Süleymanşah'ın Ankara meliki olan kardeşi Muhyiddin Mesud dışında, diğer kardeşlerini itaat altına alması.

1199 Rükneddin II. Süleymanşah'ın Kilikya seferine çıkması ve Ermeni kralı Leon'u kendisine bağlaması.

1200 Rükneddin II. Süleymanşah'ın, Muizzeddin Kayzerşah'tan Malatya'yı alması.

1201 Harput Artuklu meliki Nizameddin'in, Rükneddin II. Süleymanşah'ın himayesine girmesi.

1202 Rükneddin II. Süleymanşah'ın Erzurum'da hüküm süren Saltuklu Beyliği'ni ilhakı ve buraya Elbistan meliki Muyiseddin Tuğrulşah'ı ataması.

1204 Rükneddin II. Süleymanşah'ın Gürcistan seferine çıkması ve yolda hastalanarak ölmesi üzerine, yerine henüz çocuk yaşta olan oğlu III. Kılıç Arslan'ın Anadolu Selçuklu Devleti tahtına oturması.

III. Kılıç Arslan zamanında Isparta'nın fethi.

1205 Bizans'ta sürgünde bulunan I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in bir kısım devlet erkânının daveti üzerine ikinci defa tahta çıkışı.

I. Gıyaseddin'in gurbette iken Şam diyarına giden hocası Mecdeddin İshak'ı davet etmesi ve onunla birlikte, tasavvufta vahdet-i vücut teorisi ile iz bırakan İbnü'l-Arabî, Evhadüddin el-Kirmanî, Nasırüddin Mahmud (Ahi Evren), Şeyh Ebu Cafer Muhammed el-Berzaî, Muhaddis Ebu'l-Hasan Ali el-İskenderanî, Şeyh Hasan gibi birçok değerli ilim adamının Anadolu'ya gelişi.

Sultanın kız kardeşi Gevher Nesibe Sultan'ın vasiyeti üzerine Kayseri'de Gevher Nesibe Medresesi ve Şifahanesi'nin inşası.

1206 Sultan I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in Sinop ve Samsun'da huzursuzluk çıkartan Komnenoslar'ı mağlup ederek Kırım'a kadar uzanan deniz ticaret yolunu güvenlik altına alması, daha sonra Denizli ve Honas civarını fethedip bölgenin idaresini kayınpederi Mavrozomes'e vermesi.

1207 Akdeniz sahilindeki önemli bir ticaret limanı olan Antalya'nın sultan tarafından fethi ve Kıbrıs Latin Krallığı ile ticaret antlaşmasının imzalanması.

1210 Mecdeddin İshak'ın oğlu Sadreddin Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yusuf b. Ali'nin Malatya'da doğması. Uzun süre Konya'da ikamet ettiği için daha çok Sadreddin Konevî olarak tanınması.

1211 I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in İznik Rum imparatoru Theodoros I. Laskaris'e karşı sefere çıkması üzerine iki ordunun Alaşehir yakınlarında karşılaşması ve sultanın savaş meydanında ölmesi.

Selçuklu devlet erkânı tarafından Malatya meliki İzzeddin Keykavus'un sultan ilan edilmesine, kardeşi Alâeddin Keykubâd'ın karşı çıkıp onu Kayseri'de muhasara etmesi.

Alâeddin Keykubâd'ın Tokat'ta adına sikke bastırması.

1212 Alâeddin Keykubâd'ın Kayseri muhasarasında başarısız olması ve Ankara kalesine çekilmesi.

Kayseri muhasarasından kurtulan I. İzzeddin'in Konya'da Anadolu Selçuklu tahtına oturması ve İznik Rum imparatoru Laskaris'in isteği üzerine elli yıllık bir barış antlaşması imzalayıp, babası I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in nâşını Konya'ya getirtmesi.

I. İzzeddin Keykavus'un, saltanatı için tehlike oluşturan kardeşi Alâeddin Keykubâd'ı Ankara'da kuşatması.

I. İzzeddin Keykavus'un Abbasî halifesi Nasır-Lidinillâh'a saltanatını bildirmesi ve fütüvvet şalvarı giymek istemesi.

1213 I. İzzeddin Keykavus'un, kardeşi Alâeddin Keykubâd'ı Ankara'da esir edişi ve önce Minşar Kalesi'ne, bir süre sonra da Kezirpert Kalesi'ne göndermesi.

1214 I. İzzeddin Keykavus'un Kıbrıs kralı ve Venediklilerle ticaret antlaşmaları imzalaması.

Karadeniz sahilindeki önemli bir liman şehri olan Sinop'un fethi ve halife tarafından I. İzzeddin Keykavus'a "Sultanü'l-Galib" ünvanının verilişi.

1215 I. İzzeddin Keykavus'un, kardeşi Alâeddin Keykubâd ile yaptığı mücadele sırasında, Selçuklulara ait olan Larende, Ereğli, Ulukışla'nın elden çıkması nedeniyle bu yerlerin tekrar geri alınışı ve Ermenileri Toroslar'ın güneyine yerleştirmesi.

1216 I. İzzeddin Keykavus'un Antalya'yı Haçlıların işgal etmesi nedeniyle bölgeye düzenlediği seferle kenti tekrar Anadolu Selçuklu Devleti sınırlarına dahil etmesi.

1217 I. İzzeddin Keykavus'un Sivas'ta kendi adına bir darüşşifa inşa ettirmesi.

1218 Ermeni kralı Leon'un I. İzzeddin Keykavus'a tazminat, haraç ve esirler için kurtuluş parası ödemeyi kabul edip Selçuklu egemenliğine girişi.

Sultanın Halep seferinin başarısızlığından sorumlu tuttuğu emirlerini bir eve kapatarak yaktırması ve sonra pişmanlık duyarak evin yerine mescit inşa ettirmesi (Yanmışlar Mescidi).

1220 I. İzzeddin Keykavus'un ölümü ve muhtemelen hiç çocuğu olmadığı için devlet erkânı tarafından yerine Minşar Kalesi'nde tutuklu bulunan kardeşi Alâeddin Keykubâd'ın Selçuklu tahtına geçirilmesi; ilk iş olarak 8 Mart'ta Venediklilerle ticaret antlaşması imzalanması.

Ebu Hafs Ömer b. Muhammed Sühreverdî'nin, Abbasî halifesi en-Nasır-Lidinillâh'ın elçisi olarak Alâeddin Keykubâd'ın sultanlığını onaylamak için ziyaretine gelişi.

1221 Konya surlarının inşası.

İbnü'l-Cevzî'nin Moğol tehlikesine karşı askerî yardım istemek için halifenin elçisi olarak Alâeddin Keykubâd'ı ziyaret etmesi.

Necmeddin Dâye diye bilinen ünlü âlim Necmeddîn Ebu Bekir b. Muhammed el-Râzî'nin Anadolu'ya gelişi.

Ünlü şair Ahmed b. Mahmud-i Tûsî'nin Konya'ya gelişi ve altın mürekkeple otuz cilt ve yaklaşık üç yüz bin beyitten oluşan, ancak günümüze intikal etmeyen bir "Selçuknâme" kaleme almaya başlaması.

Mevlâna Celâleddin Rumî'nin babası olan Sultanü'l-Ulemâ lakabıyla da tanınan Bahâeddin Veled b. Hüseyin el-Bekrî'nin Sultan Alâeddin Keykubâd zamanında Anadolu'ya gelişi.

1222 I. Alâeddin Keykubâd'ın çıktığı ilk seferde Kalonoros Kalesi'nin fethedilmesi ve sultanın emri ile bölgenin Alâiye adını alması.

I. Alâeddin Keykubâd tarafından Alâiye-Antalya arasına Şerefza Hanı'nın inşa ettirilmesi.

1223 Necmeddin Dâye'nin I. Alâeddin Keykubâd'a ithaf ettiği *Mirsâd el-İbâd min el-Mebde ila'l-Ma'âd Tuhfaten li's-Sultan Keykubâd* adlı eserini Sivas'ta tamamlaması.

1225 Ermenilerin Akdeniz ticaretindeki paylarında azalma olması ve bölgeden geçen tüccarların da zarara uğradıkları konusunda I. Alâeddin Keykubâd'a şikâyette bulunması üzerine, sultanın Ermenilere karşı sefere çıkması ve fethedilen Ermenek bölgesine Oğuzlar'ın Afşar boyuna mensup Karamanoğulları ile Salur Türkmenlerini yerleştirmesi.

Kırım'ın önemli bir liman şehri olan Suğdak'ı hâkimiyeti altına almaya çalışan Trabzon Rum İmparatorluğu'nun bölgede yarattığı huzursuzluktan rahatsız olan tüccarların şikâyeti üzerine I. Alâeddin Keykubâd'ın Hüsameddin Çoban'ı Suğdak'ın fethi ile görevlendirmesi ve bölgenin Selçuklu hâkimiyetine geçişi.

1226 Amid (Diyarbakır) ve civarında hüküm süren Hısn-ı Keyfa Artuklular'ın hükümdarı Mesud'un Eyyûbîler ve Anadolu Selçuklularına karşı bölgede politik oyunlar sergilemesi üzerine I. Alâeddin Keykubâd'ın Mesud'a karşı sefere çıkması ve Kahta, Çemişkezek kalelerinin fethi.

Hısn-ı Keyfa sahibi Mesud yüzünden Eyyûbîler ile Anadolu Selçuklularının arasının açılması.

1227 I. Alâeddin Keykubâd'ın Halep sorunu yüzünden kardeşi I. İzzeddin Keykavus zamanında gerginleşen Eyyûbî–Selçuklu ilişkilerini düzeltmek için Eyyûbî melikesi Gaziye Hatun ile evlenmesi.

1228 Anadolu Selçuklularına bağlı olarak altmış yıl Erzincan Mengücek Beyliği'ni yöneten Behramşah'ın ölümünden sonra yerine geçen oğlu Alâeddin Davudşah'ın Selçuklu Devleti'ne karşı sadakat göstermemesi sonucunda I. Alâeddin Keykubâd'ın Erzincan'ı ilhakı.

1229 I. Alâeddin Keykubâd'ın Konya-Aksaray arasında Sultan Han'ı inşa ettirmesi.

1230 I. Alâeddin Keykubâd'ın Moğol tehlikesini Anadolu sınırlarına taşıyan Celâleddin Harezmşah ve müttefiki Erzurum meliki Cihanşah'a karşı Eyyûbî meliki Melik Eşref ile ittifak yaparak 10 Ağustos'ta Erzincan Akşehir'i civarındaki Gedük köyü hudutları içinde yer alan Yassıçimen mevkiinde karşılaşması ve galip geldikten sonra Erzurum'u topraklarına katması.

1231 Bahâeddin Veled'in ölümü.

1232 I. Alâeddin Keykubâd tarafından Sivas-Kayseri yolu üzerindeki Sultan Han'ın dışında, Antalya'dan 105 km. uzaklıktaki Alara Han'ın inşa ettirilmesi.

1234 Selçuklu-Eyyûbî ilişkilerinin gerginleşmesi ve 19 Eylül'de Harput'un Anadolu Selçuklu kuvvetleri tarafından fethi.

1235 Amid (Diyarbakır) dışında, Doğu Anadolu'nun Selçuklu topraklarına katılması.

1236 Melik Kâmil'in Selçuklu ordusunun çekilmesinden sonra Güney Doğu Anadolu'yu işgal etmesi ve Anadolu Selçuklu Devleti'ne bağlı Artuklular'a saldırması.

I. Alâeddin Keykubâd tarafında Konya'da bir ılıca tesis ettirilmesi.

1237 I. Alâeddin Keykubâd'ın Ramazan bayramı nedeniyle bayramın üçüncü günü (30 Mayıs 1237) yabancı elçilere ziyafet vermesi ve muhtemelen yediği etten zehirlenerek ölmesi.

Sultan I. Alâeddin Keykubâd'ın vasiyetini hiçe sayarak büyük oğlu II. Gıyaseddîn Keyhüsrev'in, Sadeddin Köpek'in yardımları ile on birinci Türkiye Selçuklu Sultanı olarak tahta çıkması.

1238 Halep hâkimi Melik Nasır'ın Selçuklu tâbiyetini kabul edişi ve II. Gıyaseddin Keyhüsrev adına para bastırması.

II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in Eyyûbî ve Artuklular ile Melik Kâmil'e karşı Harezmliler eline geçen Urfa ve Suruc'un Melik Nasır'ın tâbiliğine bırakılmasına dair menşur göndermesi. Aynı zamanda Harran'ı Melik Muzaffer'e, Harput'u Hums hükümdarı Melik Mücâhid'e Nusaybin ve Sincar beldelerini de Mardin Artuklu hükümdarı Artuk Arslan'a iktâ olarak vermesi, bu beldelerde kendi adına para darp ettirip hutbe okutması. Buna karşılık Sumeysat ve Amid bölgesinin sultana kalması.

Sadeddin Köpek'in devlet yönetiminde etkili hale gelmesi ve kendisine rakip gördüğü birçok devlet adamını öldürtmesi.

Sadeddin Köpek'in Sumeysat ve civar kalelerini fethetmesi.

II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in, Sadeddin Köpek'i saltanatı için tehlikeli görüp öldürtmesi.

1240 II. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında Amid'in (Diyarbakır) fethedilmesi.

II. Gıyaseddin Keyhüsrev ve Sadeddin Köpek'in icraatlarından hoşnut olmayan Türkmen gruplarının Baba Resul lakabıyla tanınan Baba İlyas Horasanî liderliğinde isyan etmesi ve Konya'ya doğru ilerledikleri sırada Necmeddin Behramşah komutasındaki Selçuklu ordusunun isyancıları Kırşehir'in Malya Ovasın'da imha etmeleri.

1241 II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in Eyyûbîler ile yaptığı ittifak sonucunda müttefik orduların Meyyâfarikîn'i kuşatmaları ve Halife el-Mustansır'ın araya girmesi üzerine Meyyâfarikîn Sahibi Şehabeddin Gazi'nin Anadolu Selçuklu Devleti'ne bağlanması.

1242 1204 yılından beri İstanbul'u işgal eden Latinlerin İznik Rum İmparatorluğu'nun saldırılarına karşı II. Gıyaseddin'e ittifak teklif etmeleri ve sultanın bu anlaşmanın gerçekleşmesi için Latin İmparatoru Baudouin'in Fransa'daki akrabasından bir prenses ile evlenmeyi şart koşması (Ancak Kösedağ mağlubiyeti nedeniyle II. Gıyaseddin'in Latinler yerine İznik İmparatorluğu ile anlaşması nedeniyle bu evlilik gerçekleşememiştir).

Baycu Noyan idaresindeki Moğol kuvvetlerinin Erzurum üzerine yürüyüp kenti işgal ve tahrip etmesi.

Baycu Noyan komutasındaki Moğol ordusu ile Anadolu Selçuklu Devleti'nin 4 Temmuz'da Kösedağ'da karşılaşması ve Selçuklu ordusunun bozguna uğrayıp dağılması.

Kösedağ galibiyetinden sonra Moğol askerlerinin Sivas ve Kayseri'yi tahrip etmesi.

1245 II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in Kösedağ yenilgisinden sonra Moğollar'ın Anadolu'da yaptıkları tahribattan yararlanarak Kilikya'yı istilâ etmesi.

Selçuklu ordusunun Tarsus'u muhasara etmesi, fakat II. Gıyaseddin'in Alâiye'de ölmesi üzerine Şemseddin Isfahanî'nin kuşatmayı kaldırıp, Ermeniler'le tazminat ödemeleri şartıyla antlaşma yaparak Konya'ya dönmesi.

II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in ölümünden sonra devlet erkânının II. İzzeddin Keykavus'u Selçuklu tahtına çıkartması.

Güyük Han'ın Moğol tahtına geçmesi nedeniyle cülûs merasiminde bulunmak üzere II. İzzeddin Keykavus'un davet edilmesi, ancak yerine kardeşi Rükneddin IV. Kılıç Arslan'ın gitmesi.

1249 Güyük Han'ın huzuruna giden Rükneddin IV. Kılıç Arslan'ın Selçuklu sultanlığının kendisine verildiğine ilişkin yarlık ile geri dönüp Sivas'ta sultanlığını ilân etmesi. Ancak II. İzzeddin Keykavus tarafından bu durumun kabul edilmemesi üzerine iki kardeşin Aksaray yakınındaki Sultan Han'ı önünde 14 Haziran'da karşılaşması ve Karatay'ın savaşı kazanmasıyla birlikte üç kardeşin (II. İzzeddin Keykavus, Rükneddin IV. Kılıç Arslan ve II. Alâeddin Keykubâd) müşterek saltanatının ilan edilmesi.

1254 Moğol hanının, II. İzeddin Keykavus'u huzura çağırması ve sultanın bu yolculuğa hazırlandığı sırada Celâleddin Karatay'ın ölmesi üzerine küçük kardeşi II. Alâeddin Keykubâd'ın gönderilmesi. Ancak Rükneddin IV. Kılıç Arslan'da olduğu gibi Möngke (Mengü) Han'ın bu defa saltanatı ona devretmesinden korkulduğu için Erzurum'da zehirlenerek öldürülmesi.

II. Alâeddin Keykubâd'ın ölümünden sonra II. İzzeddin Keykavus ve Rükneddin IV. Kılıç Arslan'ın saltanatta kalması. Rükneddin'in Konya'dan kaçıp Kayseri'de bağımsızlığını ilân ederek devleti kardeşi ile bölüşme teklifinde bulunması, ancak II. İzzeddin'in bu öneriyi dikkate almayarak onunla savaşması ve Rükneddin'i önce Amasya'da daha sonra Borgulu Kalesi'nde hapsettirip saltanatı tek başına ele geçirmesi.

1256 Baycu Noyan'ın ikinci defa Anadolu'yu istilâ etmesi ve II. İzzeddin Keykavus'un ona karşı Vezir İzzeddin komutasında ordu göndermesi. Sultan Han'ı yakınında 14 Ekim'de yapılan savaşta Selçuklu kuvvetlerinin yenilmesi.

1257 II. İzzeddin Keykavus'un kuvvetlerinin Sultan Han'ında yenilmesi üzerine sultanın Konya'dan Antalya'ya buradan da İznik Rum İmparatorluğu'na sığınması.

Baycu Noyan'ın hapiste bulunan Rükneddin IV. Kılıç Arslan'ı 5 Mart'ta Selçuklu tahtına oturtması.

Baycu Noyan'ın Hülagu'nun çıktığı Bağdad Seferi'ne katılmak üzere Anadolu'dan ayrılışını fırsat bilen II. İzzeddin Keykavus'un İznik İmparatoru II. Theodoros Laskaris'ten gördüğü yardım ile Konya'ya gelip 1 Mayıs'ta kardeşinden tahtı geri alması.

1259 Selçukluların saltanat mücadelelerinden yararlanan Trabzon Rum İmparatorluğu'nun Sinop'u işgali.

1261 Hülagu'nun II. İzzeddin Keykavus'u huzuruna çağırması ve sultanın bunu kabul etmemesi üzerine Moğollar'ın Rükneddin IV. Kılıç Arslan ile birlikte onun üzerine yürümesi ve İzzeddin'in Antalya'ya çekilmesi.

1262 II. İzzeddin Keykavus'un emirlerinden olan Ali Bahadır'ın Moğollar'a karşı Türkmenleri cihad için teşkilâtlandırması ve Memluk sultanı Baybars'a elçi gönderip ittifak teklif etmesi. Ancak yardım gelene kadar Moğolların saldırısına uğrayan II. İzzeddin Keykavus'un yenilgiye uğraması ve İstanbul'a kaçması.

1263 II. İzzeddin'in Keykavus'un İstanbul'da tutuklanıp Enez Kalesi'ne hapsedilmesi.

1266 Muineddin Süleyman tarafından Sinop'un kurtarılması ve Sultan Rükneddin tarafından kendisine ikta edilmesi. Böylece bölgede Pervaneoğulları Beyliği'nin kurulması.

Pervane'nin Moğollar'a dayanarak devlet idaresini tamamen ele geçirmesi ve Abaka'nın yarlığını alarak Moğol beylerinin yardımıyla Rükneddin IV. Kılıç Arslan'ın önce içkisine zehir koydurtması, ardından da yayının kirişi ile boğdurarak öldürtmesi. Yerine küçük yaştaki oğlu III. Gıyaseddin Keyhüsrev'in tahta çıkması.

1271 Pervane'nin kendisine rakip olarak gördüğü Sahib Ata'yı Suğdak'ta yaşayan II. İzzeddin Keykavus ile temasa geçmesini bahane edip Osmancık Kalesi'nde hapsettirmesi.

1273 Mevlâna Celâleddin Rumî'nin vefat etmesi.

1274 Mecdeddin İshak'ın oğlu olmasına rağmen daha çok üvey babası olan İbnü'l-Arabî'nin etkisinde kalan Sadreddin Konevî'nin vefatı.

1277 Abaka'nın Moğolların yazlık karargâhı olan Van Gölü'nün kuzeyindeki Aladağ'da Pervane hakkında kumandanları ile görüşmesi. Baybars ile gizlice görüşmesi nedeniyle Moğol kumandanlarının baskısıyla 2 Ağustos'ta Pervane ve maiyetinin öldürülmesi.

Kırım'da bulunan II. İzzeddin Keykavus'un oğlu olduğu söylenen Alâeddin Siyavuş (Cimri) ile Karamanoğlu Mehmed Bey'in Konya önlerine gelip kentin teslimini istemesi ve Selçuklu ileri gelenlerinin 14 Mayıs'ta Konya'yı teslim etmeleri üzerine Alâeddin Siyavuş'un Anadolu Selçuklu tahtına oturması.

Karamanoğlu Mehmed Bey'in vezir olması ve Türkçeden başka dil bilmemesi nedeniyle divan toplantısında ilk iş olarak Türkçeden başka dil kullanılmayacağına ilişkin karar aldırması.

1280 Kırım'ın liman kenti Suğdak'ta ikamet eden II. İzzeddin Keykavus'un ölümü üzerine oğlu II. Mesud'un maiyetiyle birlikte Sinop'a gelişi ve Çobanoğulları'ndan Muzaffereddin Yavlak Arslan ile birlikte Abaka Han'ın huzuruna çıkması.

1282 Abaka'nın ölümü üzerine yerine geçen Ahmed Teküdar'ın Selçuklu ülkesini III. Gıyaseddin Keyhüsrev ve II. Mesud arasında ikiye bölmesi.

1284 II. Mesud'un tören ile Konya'da tahta oturması.

1285 14 Mayıs'ta III. Gıyaseddin'in çocuklarının Konya'da tahta oturtulması. Ancak kısa bir süre sonra bu çocukların yargılanmak için Argun Han'a gönderilmesi ve ortadan kaldırılmaları.

1288 Karamanoğulları, Germiyanoğulları ve Eşrefoğulları beyliklerinin Sultan II. Mesud'a itaatleri.

Selçuklu Devleti veziri Sahib Ata'nın 22 Kasım'da vefat etmesi üzerine Moğolların Fahreddin Kazvîn'i vezir olarak göndermesi. Böylece Moğolların Anadolu Selçuklu Devleti'ne tamamen el koyması.

1291 Fahreddin Kazvîn'in ve saltanat nâibi Muciredin Emir Şah'ın Argun Han'a şikâyet edilmesi ve yaptıkları kötülükler nedeniyle vezirin Tebriz'de başının vurulması.

1298 İstanbul'da bulunan Ferâmurz'un oğlu III. Alâeddin Keykubâd'ın Gazan Han tarafından Selçuklu tahtına oturtulması ve vezirliğine Tebriz'li Şemseddin Ahmed Lâkuşî'nin atanması.

1302 III. Alâeddin Keykubâd ve atabeyi Karahisarlı Kadı Mecdeddin ile Müşrif Seyyid (Şerefeddin) Hamza'nın halktan zorla para toplamaları üzerine Moğol kumandanı Abışga'ya şikâyet edilmeleri ve Gazan Han'ın huzuruna çıkartılmaları. Ancak Hulâgu'nun kızı ile evli olması nedeniyle III. Alâeddin Keykubâd'ın öldürülmeyip Isfahan'a gönderilmesi.

Hemedan'da bulunan II. Mesud'un Konya'ya gelerek ikinci defa Anadolu Selçuklu tahtına oturması.

1304 Gazan Han'ın ölümü üzerine İlhanlı tahtına Muhammed Olcaytu'nun geçmesi ve Anadolu'daki Moğol kuvvetleri komutanlığına İrincin Noyan'ın tayin edilmesi.

1308 II. Mesud'un ölümü üzerine yerine oğlu V. Kılıç Arslan'ın tahta geçmesi. (Birçok araştırmacı II. Mesud'un ölümü ile Anadolu Selçuklu Devleti'ni bitirmektedir. Çünkü 1305'ten sonra kaynaklardaki hiçbir olayda II. Mesud'un adının geçmemesinin yanı sıra ölüm tarihi de farklı verilmektedir. Fakat ölümüne ilişkin genel kabul gören tarihler 1308 veya 1310'dur. Konya takvimi II. Mesud'dan sonra oğlu V. Kılıç Arslan'ın tahta geçtiğini belirtir. Ancak kaynaklarda hiçbir faaliyetinden söz edilmez. Bu nedenle bazı tarihçiler Anadolu Selçuklu Devleti'nin II. Mesud'un ölümü ile son bulduğunu kabul ederken, bazıları da Timurtaş'ın 1318'de Anadolu valiliğine atanması üzerine Selçuklu şehzadelerini öldürtmesini esas alarak 1318 yılını kabul ederler).

Selçuklu Tarihi İçin Seçme Kaynakça

EKREM IŞIN

ABU BAKR İBN al-ZAKİ, *Ravzat al-Kuttâb ve Hadîkat al-Albâb,* haz. Ali Sevim, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1972.

AHMED B. MAHMUD, *Selçuknâme*, haz. Erdoğan Merçil, İstanbul, 1977.

AHMED FAKİH, *Kitâbu Evsâfı Mesâcidi'ş-Şerîfe,* haz. Hasibe Mazıoğlu, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1974.

AHMED TEVHİD, *Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu,* İstanbul, 1321.

AHMET EFLAKİ, *Ariflerin Menkıbeleri,* I-II, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1973.

Anne Comnène. Alexiade. Règne de l'empereur Alexis I. Comnène (1081-1118), I-III, Paris, 1937-1945.

Anonim Târih-i Âl-i Selçuk, haz. F. Nafiz Uzluk, Ankara, 1952.

ARIK, Feda Şamil, *Türkiye Selçuklu Devletinde Müsadere,* İstanbul, 1986.

ARSLAN, Rıfkı, *Alp Arslan ve Malazgirt Zaferi,* İstanbul, 1969.

Azimî Tarihi. Selçuklularla İlgili Bölümler (H. 430-538=1038/39-1143/44), haz. Ali Sevim, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

BAYKARA, Tuncer, *I. Gıyaseddin Keyhusrev (1164-1211) Gazi-Şehit,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.

BAYKARA, Tuncer, *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

BAYRAM, Mikâil, *Baciyan-ı Rum. Anadolu Selçukluları Zamanında Genç Kızlar Teşkilatı*, Konya, 1987.

BEDİRHAN, Yaşar, *Selçuklular ve Kafkasya,* Konya, Çizgi Kitabevi, 2000.

BEYGU, Abdürrahim Şerif, *Ahlat Kitabeleri,* İstanbul, 1932.

Biyografilerle Selçuklular Tarihi. İbnü'l-Adîm. Bugyetü't-taleb fî Tarihi Haleb (Seçmeler), çev. Ali Sevim, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1982.

CAHEN, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu,* çev. Erol Üyepazarcı, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

CAHEN, Claude, *The Historiography of the Seljukid Period,* London, 1912.

CAHEN, Claude, *Türklerin Anadolu'ya İlk Girişi (XI. Yüzyılın İkinci Yarısı),* çev. Yaşar Yücel - Bahaeddin Yediyıldız, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

CHABOT, J. B., *Chronique de Michele le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199),* I, Paris, 1989.

CUVEYNÎ, *Târih-i Cihan-Guşa,* çev. M. Öztürk, Ankara, 1988.

ÇAY, Abdülhalûk, *II. Kılıç Arslan,* Ankara, 1987.

ÇAY, M. Abdulhalûk, *Selçuklularla Bizanslılar Arasındaki İkinci Büyük Karşılaşma. Myriokefalon (Karamıkbeli Geçidi) Zaferi. 17 Eylül 1176,* İstanbul, 1978.

DEMİRKENT, Işın, *Haçlı Seferleri,* İstanbul, 1997.

DEMİRKENT, Işın, *Mikhail Psellos'un Khronographia'sı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

DEMİRKENT, Işın, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.

DEMİRKENT, Işın, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118),* I, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

DEMİRKENT, Işın, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146),* II, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.

DİRİMTEKİN, Feridun, *Malazgirt Meydan Muharebesi,* İstanbul, 1943.

DİVİTÇİOĞLU, Sencer, *Oğuz'dan Selçuklu'ya. Boy, Konat ve Devlet,* İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2000.

ELDEM, Halil Edhem, *Kayseri Şehri. Selçuklu Tarihi'nden Bir Bölüm,* haz. Kemal Göde, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.

ERDMANN, Kurt, *Das Anatolische Karavansaray des 13 Jahrhunderts*, I-II, Berlin, 1962.

ERDMANN, Kurt, *Ibn Bîbî als Kunsthistoriche Quelle,* Tübingen, 1962.

ERER, Raşid, *Türklere Karşı Haçlı Seferleri,* Ankara, 1947.

EYİCE, Semavi, *Malazgirt Savaşını Kaybeden IV. Romanos Diogenes (1068-1071),* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1971.

FİRDEVSÎ-İ RUMÎ, *Kutb-Nâme*, haz. İbrahim Olgun - İsmet Parmaksızoğlu, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1980.

GORDLEVSKİ, V., *Anadolu Selçuklu Devleti,* çev. Azer Yaran, Ankara, 1988.

GREGORY ABÛ'L-FARAC (BAR HEBRAEUS), *Abû'l-Farac Tarihi,* I-II, çev. Ömer Rıza Doğrul, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987.

GÜNALTAY, Şemsettin, *La décadence du monde musulman est elle due a l'invasion des seldjoucides,* İstanbul, 1937.

HOLT, P. M. *Haçlılar Çağı. 11. Yüzyıldan 1517'ye Yakındoğu,* çev. Özden Arıkan, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.

HONIGMANN, Ernst, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı,* çev. Fikret Işıltan, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970.

HOUTSMA, M. Th., *Over de Geschiedenes der Selduken von Klein-Azie,* Amsterdam, 1893.

HOUTSMA, M. Th., *Recueil des textes relatifs á l'histoire des seldjoucides,* Leiden, 1886-1902.

HUART, Clément, *Epigraphie Arabe d'Asie Mineure,* Paris, 1895.

HUART, M. Clément, *Konia, la ville des derviches tourneurs. Souvenirs d'un voyage en Asie Mineure,* Paris, 1897.

HUART, M. Clément, *Mevleviler Beldesi Konya,* çev. Nezih Uzel, İstanbul, 1978.

HUSEYNÎ, *Ahbârud—Devleti's-Selcukiyye,* çev. Necati Lugal, Ankara, 1943.

IŞILTAN, Fikret, *Seldschuken-geschichte des Aqserayi,* Leipzig, 1940.

İBN BATTUTA, *Seyahatnâme,* İstanbul, 1335.

İBN BİBİ, *El-Evamirü'l-Ala'iye fi'l-Umuri'l-Ala'iye (Selçuk-Nâme),* I-II, çev. Mürsel Öztürk, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.

İBN BİBİ, *Die seldschuken Geschichte des İbn Bibi, yay.,* H. Duda, Kopenhagen, 1959.

İBN-İ BÎBÎ, *El-Evâmirü'l-Alâiyye fi'l-Umuri'l-Alâ'iyye*, I, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1956.

İBNİ BİBİ, *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi*, çev. M. Nuri Gencosman, Ankara, Uzluk Basımevi, 1941.

İBNU'L-ESÎR, *İslâm Tarihi. İbnu'l-Esîr, el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi,* I-XII, çev. A. Özaydın - A. Ağırakça, İstanbul, 1987.

İBNU'L-EZRAK, *Meyyâfârikîn ve Âmid Tarihi,* Erzurum, 1992.

KAFESOĞLU, İbrahim, *Selçuklu Ailesinin Menşei Hakkında,* İstanbul, 1935.

KAFESOĞLU, İbrahim, *Selçuklu Tarihi,* İstanbul, 1972.

KAFESOĞLU, İbrahim, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu,* İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953.

KAMÂL al-DÎN İbn al-'ADÎM, *Bugyat at-Talab fî Tarîh Halab,* çev. Ali Sevim, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976.

KAYAOĞLU, İsmet, *Selçuklu Vakıflarına Genel Bir Bakış,* Ankara, 1985.

KAYHAN, Hüseyin, *Irak Selçukluları (514-590 / 1120-1194),* Konya, Çizgi Kitabevi, 2001.

KAYMAZ, Nejat, *Pervane Mu'inü'ddin Süleyman,* Ankara, 1970.

KERÎMÜDDİN MAHMUD-İ AKSARAYÎ, *Müsâmeretü'l-Ahbâr,* çev. Mürsel Öztürk, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.

KOCA, Salim, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220),* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.

KONYALI, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi,* Konya, 1964.

KONYALI, İbrahim Hakkı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi,* I-III, İstanbul, 1974.

KONYALI, İbrahim Hakkı, *Nasreddin Hocanın Şehri Akşehir,* İstanbul, 1945.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* Ankara, 1966.

KÖYMEN, Mehmet Altay, *Anadolu'nun Fethi ve Malazgirt Meydan Muharebesi,* İstanbul, 1968.

KÖYMEN, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, III. Alp Arslan ve Zamanı,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

KÖYMEN, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi. I. Kuruluş Devri,* Ankara, Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları, 1979.

KÖYMEN, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi. II. İkinci İmparatorluk Devri,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.

KÖYMEN, Mehmet Altay, *Selçuklu Devri Türk Tarihi,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.

KÖYMEN, Mehmet Altay, *Tuğrul Bey ve Zamanı*, İstanbul, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.

KURAT, Akdes Nimet, *Çaka Bey. İzmir ve Civarındaki Adaların İlk Türk Beyi (1081-1096),* Ankara, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1966.

LAURENT, J., *Byzance et les Turcs Seldjoucides jusqu'en 1081,* Nancy, 1913.

LEHMANN, B., *Die Nachrichten des Niketas Choniates, Georgios Akropolites und Pachymeres über die Seldschuken in der Zeit von 1180 bis 1280,* Leipzig, 1939.

Les Turcs au Moyen Age. Textes-Byzantins, çev. Xavier Jacob, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Malazgirt Armağanı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1972.

MERÇİL, Erdoğan, *Fars Atabegleri. Salgurlular,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.

MERÇİL, Erdoğan, *Kirman Selçukluları*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

MERÇİL, Erdoğan, *Türkiye Selçukluları'nda Meslekler,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.

MEVDUDİ, *Selçuklular Tarihi,* I, çev. A. Genceli, Ankara, 1971.

MUTACIEVA, Vera Peter, *Die Angebliche Einwanderung von Seldschuk-Türken in die Dobrudscha im XIII. Jahrhundert,* Leipzig, *1943.*

NİKETAS KHONİATES, *Tarih,* çev. Fikret Işıltan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.

NİZÂMÜ'L-MÜLK, *Siyâset-Nâme*, haz. Mehmet Altay Köymen, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.

OCAK, Ahmet Yaşar, *La Révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.

OLDENBURG, Wilbrand von, *Filistin ve Küçük Asya'ya Seyahat,* çev. Mehmet Ersan, İzmir, İrfan Kültür ve Eğitim Merkezi, 2000.

ÖZAYDIN, Abdülkerim, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

Prof. Dr. Fikret Işıltan'a 80. Doğum Yılı Armağanı, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1995.

REŞÎDEDDÎN FAZLULLAH, *Câmiu't-Tevârih,* haz. Ahmet Ateş, Ankara, 1960.

RICE, Tamara Talbot, *The Seljuks in Asia Minor*, London, Thames & Hudson, 1961.

RUNCIMAN, Steven, *Haçlı Seferleri Tarihi*, I-III, çev. Fikret Işıltan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

SANAULLAH, Mawlawi Fadl, *The Decline of the Saljuqid Empire,* Calcutta, 1938.

SARRE, Friedrich, *Küçükasya Seyahati. 1895 Yazı. Selçuklu Sanatı ve Ülkenin Coğrafyası Üzerine Araştırmalar*, çev. D. Çolakoğlu, İstanbul, Pera Yayıncılık, 1998.

SAUVAGET, Jean, *Quatre décrets Seldjoukides,* Beyrouth, 1947.

SAVVIDES, Alexis G. C., *Byzantium in the Near East. Its Relations with the Seljuk Sultanate of Rum in Asia Minor, the Armenians of Cilicia and the Mongols, A.D. c. 1192-1237,* Thessaloniki, 1981.

SCHEFER, M. Charles, *Quelques chapitres de l'abrégé de Seldjouqnameh,* Paris, 1889.

SETTON, M. K., *A History of the Crusades,* Philedelphia, 1955.

SEVİM, Ali, *Anadolu Fatihi Kutalmışoğlu Süleymanşah,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

SEVİM, Ali, *Anadolu Selçuklularına Ait Bir Eser. Ravzatü'z-küttab ve Hadikatü'l-elbab,* Ankara, 1961.

SEVİM, Ali, *Anadolu'nun Fethi. Selçuklular Dönemi (Başlangıçtan 1086'ya Kadar),* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

SEVİM, Ali, *Malazgirt Meydan Savaşı,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1971.

SEVİM, Ali, *Selçuklu-Ermeni İlişkileri,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983.

SEVİM, Ali, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1983.

SEVİM, Ali, *Ünlü Selçuklu Komutanları,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

STEVENSON, W. B., *The Crusaders in the East,* Beirut, 1968.

STROHMEIER, Martin, *Seldschukische Geschichte und türkische Geschichtswissenschaft. Die Seldschuken im Urteil moderner türkischer Historiker,* Berlin, 1984.

SÜMER, Faruk - Ali SEVİM, *İslâm Kaynaklarına Göre Malazgirt Savaşı (Metinler ve Çevirileri),* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1971.

SÜMER, Faruk, *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları,* İstanbul 1980.

SÜMER, Faruk, *Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri,* Ankara, 1990.

SÜMER, Faruk, *Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.

SÜMER, Faruk, *Yabanlu Pazarı. Selçuklular Devrinde Milletlerarası Büyük Bir Fuar,* İstanbul, 1985.

ŞAPOLYO, Enver Behnan, *Selçuklu İmparatorluğu Tarihi,* Ankara, 1972.

TÂCÜ'S-SELMÂNÎ, *Tarihnâme*, çev. İsmail Aka, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

TANERİ, Aydın, *Türkiye Selçukluları Kültür Hayatı,* Konya, 1977.

TEMİR, Ahmet, *Kırşehir Emiri Caca Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.

The Alexiad of Anna Comnena, London, Penguin Books, 1969.

TOPALOĞLU, Nuri, *Selçuklu Devri Muhaddisleri*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.

TURAN, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti,* İstanbul, 1980.

TURAN, Osman, *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1998.

TURAN, Osman, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi,* İstanbul, 1984.

TURAN, Osman, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar. Metin, Tercüme ve Araştırmalar,* Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1958.

TURGAL, Hasan Fehmi, *Anadolu Selçukileri. Müneccimbaşı'ya Göre,* İstanbul, 1935.

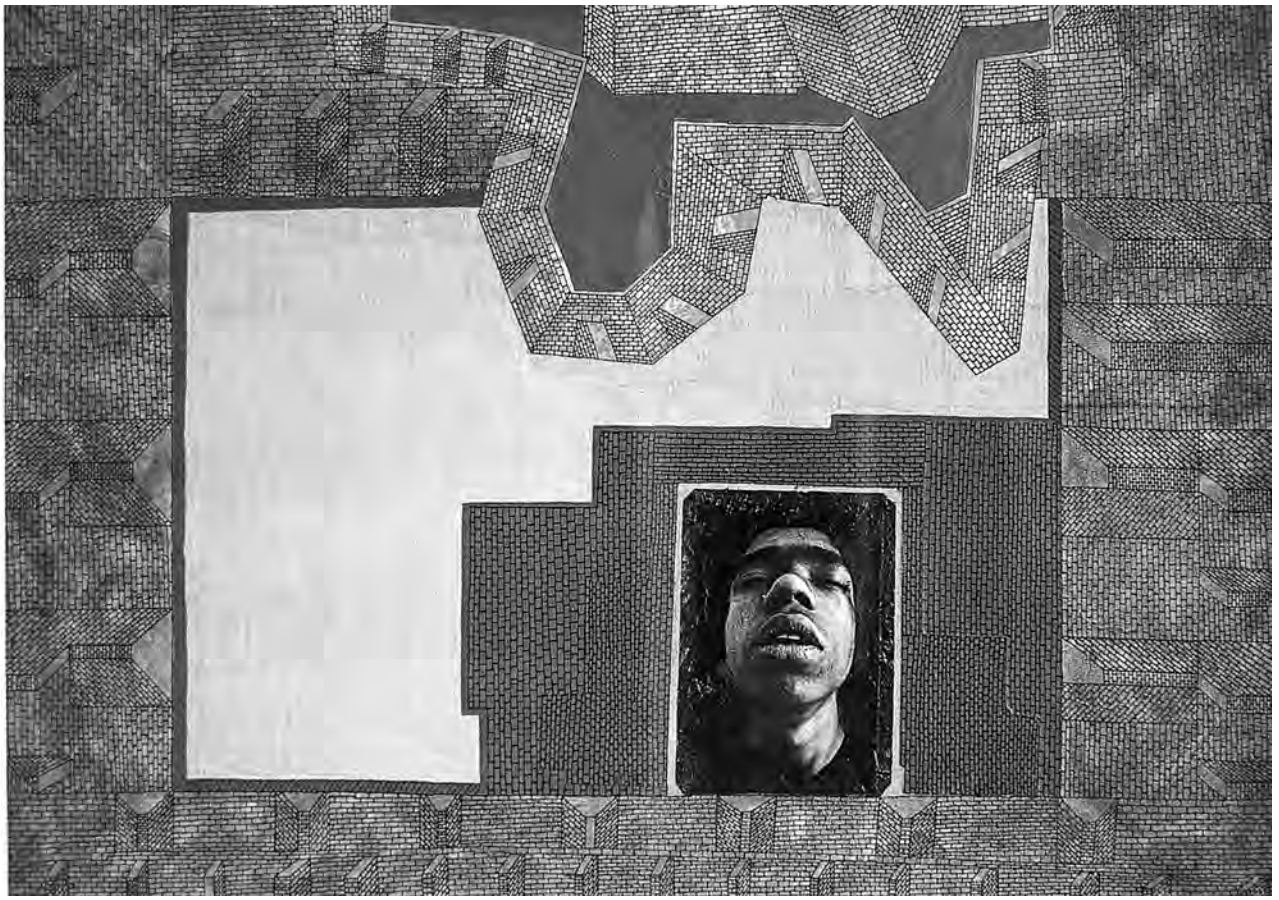
Urfalı Mateos Vekayi-Nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162), çev. Hrant D. Andreasyan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1962.

ÜNVER, A. Süheyl, *Selçuk Tababeti. XI-XIV. Asırlar. Büyük Selçuklu İmparatorluğu ve Orta Zamanda Anadolu Türk Devletleri Tababeti Tarihine Dair,* Ankara, 1940.

VRYONIS, Speros, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Proçess of Islamization from Eleventh through the Fifteenth Century,* London, 1971.

YİNANÇ, Mükrimin Halil, *Türkiye Tarihi. Selçuklular Devri. I. Anadolu'nun Fethi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1944.

odak



TARİHYAZIMINDA İNSAN

söyleşi

"Gözyaşlarından Tarih'in Doğuşu"

François Hartog'la Söyleşi - Levent Yılmaz

Levent Yılmaz: Beş yıldır, Jean-Pierre Vernant'ın kurduğu ve Pierre Vidal-Naquet'nin uzun yıllar yöneticiliğini yaptığı Louis Gernet Merkezi'ni yönetiyorsunuz, yani dünyanın en saygın Antikçağ araştırma kurumlarının birinin başındasınız; Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de ders veriyorsunuz, benimki de dahil olmak üzere, birkaç tez yönetiyorsunuz. Söze sizin tezlerinizden başlayalım: mesela 1971'de savunduğunuz master tezinizden, ki yayımlanmamış olmasına rağmen Vidal-Naquet bu tezden *Chasseur Noir*'da (Siyahi Avcı, 1984) hararetle söz ediyor. Ne üzerineydi? Ve Ecole Normale Supérieur'ü bitirdikten sonra ne yaptınız?



François Hartog: Master tezim mi? *Odysseia*'daki Phaiklar üzerineydi. Bitirdikten sonra, bir yıl, dünyayı gezmeye gittim. Bir yıl, tuhaf bir eğitim bursu ile yolculuklar yaptım. Uzun zaman Asya'da kaldım, altı ayımı Endonezya'da geçirdim. O zaman, üzerinde çalışmak üzere, yolculuk konusunu seçmiştim, daha doğrusu "geleneksel gemi yolculuğu" konusunu. Özel bir ilgiydi tabii. Hiçbir şey bilmiyordum. Bu yüzden Singapur'a kadar gemiyle gittim. Bir kargo gemisiyle. O zaman Süveyş kanalı kapalıydı, dolayısıyla Afrika'yı dolandık.

L. Y.: Peki özel bir çalışma tasarısı var mıydı, bu yolculuk bir araştırma mı olacaktı?

F. H.: Hayır, hayır. Uzun zamandır bunu yapmak istiyordum. Fırsat çıkmıştı. İki ay gemide geçirmek, Conrad okumalarından beri bir hayaldi... Ama antropoloji yapmak niyetim yoktu, dediğim gibi "geleneksel gemi yolculuğu" konusu ilgimi çekiyordu. Endonezya'da, tanıdığım biri, takımadalarda denizci kabileler üzerine çalışıyordu, onun yanında kaldım biraz, tek başıma yapamayacağım şeyleri yapma şansım oldu. O, orada yaşıyor, insanları tanıyordu. Yardımcı oldu. Balıkçı köylerinde kaldık. Evet, bir anlamda antropolojiye giriş gibiydi ama sadece merak düzeyinde.

L. Y.: Çocukluk hayali miydi, yoksa gençlik okumalarının etkisi mi? Conrad'dan başka, mesela Lévi-Strauss okumaları bir rol oynadı mı?

F. H: Deniz yolculuğu hep ilgimi çekti, Hint okyanusu özellikle. Ama her şeyden öte, Conrad okumalarıydı öncelikli olan. Sonra Pasifik okyanusuna doğru yola koyuldum, ve Amerika üzerinden Fransa'ya döndüm.

L. Y.: Yıl?

F. H: 1973. O yıl teze başladım. Aynı zamanda da Fondation Thiers'de çalışıyordum. İki yıl bu tuhaf kurumda çalıştım. Sonra da Strasbourg Üniversitesi'nde ders vermeye başladım. Tezimi ise Besançon'da ders veren Pierre Levêque ile yapıyordum. Çünkü ne Vernant ne de Vidal-Naquet tez yönetebiliyordu...

L. Y.: Nasıl yani?

F. H: O dönem öyleydi. Ecole'dekiler "thèse d'état" denen doktora tezini yönetemiyorlardı. Ayrıca galiba ikisinin de doktorası yoktu o zaman. Dolayısıyla tezi yönetecek bir üniversite hocası lazımdı.

L. Y.: Ecole Normale'deyken mi tanıştınız Vernant ve Vidal-Naquet'yle?

F. H: O dönemde tanıdım onları. Ecole Normale'in birinci yılıydı galiba, Roma ve Yunan tarihi üzerine seminer vermek üzere davet edilmişlerdi. Gidip dinledim. O zamanlar zaten Dumézil okumuştum ve Antikçağ üzerine çalışmak istiyordum. Sonra Vidal-Naquet ile konuştum, master yapmak istiyordum, bana *Odysseia* üzerine çalışmamı söyledi, çünkü kendisi de Homeros üzerine çalışıyormuş: O çalışma daha sonra *Odysseia'da Toprak ve Kurban* adıyla yayımlandı.

L. Y.: Eski Yunan tarihi araştırmaları ne durumdaydı o zaman? Louis Gernet merkezi kurulmuş muydu?

F. H: Hayır. Ama Vernant'ın etrafında toplananlar bir tür gayri resmi merkez kurmuşlardı.

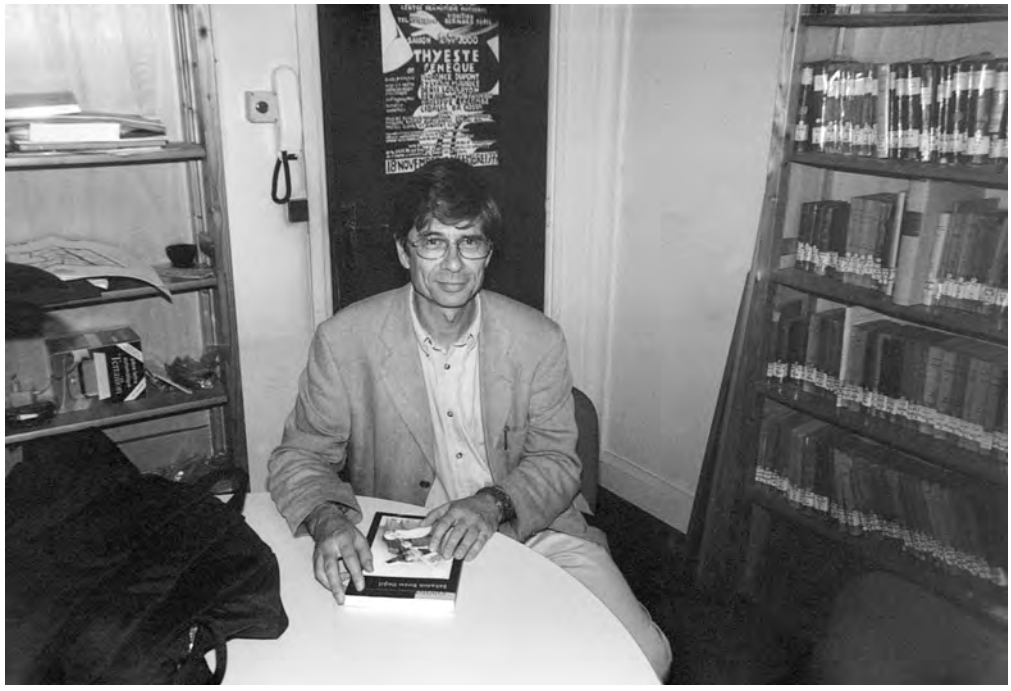
L. Y.: Ama Vernant o zaman öyle çok kitap yayımlamamıştı.

F. H: Yine de *Les Origines de la pensée grecque*'i (Yunan Düşüncesinin Kökenleri) ve *Mythe et pensée en Grèce*'in (Eski Yunan'da Mit ve Düşünce) ilk halini yayımlamıştı.

L. Y.: *Mit ve Toplum*, *Mit ve Tragedya* ciltleri yayımlanmamıştı ama.

F. H: O zamanlar bir de Louis Gernet'nin makalelerinin derlendiği *L'Anthropologie de la Grèce* (Eski Yunan'ın Antropolojisi) yeni yayımlanmıştı. Sanırım 1968'di.

L. Y.: Tamam bir yanda Vernant ve yeni bir bakış oluşuyordu da, diğer yandan üniversitede Eski Yunan çalışmaları nasıldı?



F. H: Gayet sıkıcıydı. Filoloji, hatta edebi araştırmalar revaçtaydı. Sorbonne'da Jacqueline de Romilly vardı. Ama bunlar entelektüel açıdan beni açıkçası hiç ilgilendirmiyordu. O anlamda bir Helenist olmak istemiyordum, edebiyat anlayışları bana yabancıydı, muhafazakârlıkları sinir bozucuydu; bugün için hiçbir anlamı kalmamış bir Yunan hümanizmasını tekrar ediyorlardı, ve bu beni hiç heyecanlandırmıyordu.

L. Y.: Bu yıllarda bakış açınızı etkileyen, değiştiren okumalar neler oldu?

F. H: Başta Vernant'ın yazdıkları vardı, sonra Dumézil'in dinler tarihi çalışmaları; öte yandan da, tüm bir yapısalcı yaklaşım vardı, dilbilim vardı...

Lévi-Strauss, Saussure; ardından Benveniste. Benveniste *Vocabulaire des institutions indo-européennes*'i (Hint-Avrupa Kurumlarının Sözdağarı) yayımlamıştı, çok yankı yaratmıştı. Tarih alanındaysa, Annales tarihçilerinin büyük metinleri... 70'lerde ise Michel de Certeau.

L. Y.: Michel de Certeau'yla nasıl tanıştınız?

F. H: Evet, 1975'te *L'Ecriture de l'histoire*'ı (Tarihin Yazımı) yayımlamasından birkaç yıl önce tanıdım onu. Bir seminerde. Kurban kavramı üzerine bir seminerdi. Marcel Detienne örgütlüyordu. Sonunda yazdıklarımız biliyorsunuz *La Cuisine du sacrifice en Grèce*'de (Eski Yunan'da Kurban Mutfağı) yayımlandı. Orada tanıştık. 73 olsa gerek.

L. Y.: Sizin bu kitaptaki makaleniz *Herodotos'un Aynası*'nda da yer almıyor mu? Yani Herodotos üzerine çalışmaya başlamıştınız...

F. H: Evet, *Herodotos'un Aynası*'nın bir bölümünü oluşturuyor. Haklısınız, bu konuda çalışıyordum. Öte yandan, *Herodotos'un Aynası*, o bir yıllık yolculuğa çok uzak bir konu da değildir. Herodotos'un ortaya koyduğu tarih ile antropoloji, yolculuk ile yolculuk anlatısı, ötekilik gibi sorunlar, yaptığım yolculukla yakından ilgiliydi. Bu yolculuk üzerine doğrudan yazmadım, daha doğrusu, başlamıştım, hiç bitirmedim; onun yerine Herodotos çıktı.

L. Y.: Evet bir yandan Herodotos, yolculuk, ötekilik gibi sorunlar var, ama öte yandan, kitabınızda "tarihin tarihi" ya da tarihyazımı sorunlarına ilişkin bir yan da var. Ve bu, o dönemde pek de öyle revaçta bir konu değil.

F. H: Bu konu Vidal-Naquet sayesinde beni ilgilendirmeye başladı: "Momigliano'yu okumak gerek, Momigliano okumak şart" deyip duruyordu. Ben de okudum. Şunun farkına vardım: Herodotos'un *Tarih*'inin bir tarihi vardı ve bu, tarihyazımının tarihinin tam da anadamarında yer alıyordu. Tarihyazımı tarihi ise Michel de Certeau'nun ele aldığı bir konuydu. Konuşuyorduk onunla, ama öyle her gün değil, çünkü Kaliforniya ile Paris arasında gidip geliyordu. Konuşmalarımız "yolculuk", "başkalık" ve "tarih" etrafında dolanıyordu. Bu üç sorunun en iyi eklemlenmiş olduğu kitaplardan birini o yazdı.

L. Y.: Evet, başkalık meselesi antropolojinin ilgi alanına doğal olarak girmişti; ama tarihçilik alanında, yani yazılı belgelerden yola çıkan sosyal bilimlerde "başkalık" öyle çok çapalanmış bir alan değildi: *Herodotos'un Aynası*, altbaşlığının da söylediği gibi "Başkalık'ın temsili üzerine bir deneme".

F. H: Bu anlamda, tamam. Antropolojinin kalbinde yer alan bir kavramı (açıklıkla tanımlanmış, kullanılmış olmasa da) alıp Antikçağ tarihi alanına, özellikle de Klasik Eski Yunan'a taşımak, birçok açılımı da beraberinde geti-

riyordu. Antropologların yapmadığı bir şeyi galiba yapıyordum, edebi bir metni sorguluyor ve bu edebi metnin ekonomisi içinde, "başka" olanın nasıl kurulduğunu araştırıyordum. Adım adım... Öte yandan, kullandığım düşünsel aletler arasında, anlatı kavramı üzerine yapılmış araştırmalar da vardı: Barthes, göstergebilim, Genette. Anlatısal dilbilim, metni katmanlara ayırmak, tüm boyutlarıyla bir okuma yapmak için yeterli bir altyapı sunuyordu. Tarihçinin yaptığı türden, metni basit bir bilgi kaynağı gibi görmenin dışına çıkmama izin veriyordu bu yaklaşım. Tarihçi okuması metni tüm kalınlığı, derinliği ile kavramaya izin vermez. *Herodotos'un Aynası*'nın iddiası biraz da budur.

L. Y.: Evet, kitabın en güçlü yanlarından biri bu; Herodotos'un başkalarını anlatırken kullandığı anlatı yapılarını çözümleyerek, aslında "biz" kategorisini çözümlüyorsunuz. Bir anlamda, Herodotos'un anlatısı, başkalarını anlatırken, onları anlatmaktan çok, anlatıda kullandığı terimler sayesinde çağdaşı Atinalıları anlatıyordu. Ama, "başkalığın" kuruluşu hayali miydi? Yani başkasına ilişkin tasvir, anlatı yapıları tarafından koşullandırılmış, tamam da, yine de, gerçeğe benzer bir anlatı değil mi?

F. H: Hayır, hayır. Böyle bir şey söyleyemem. Ama beni ilgilendiren bir deney yapmaktı. Elimizde yalnızca bu metin olduğunu farzedersek, bu metinden yola çıkarak nerelere gidebiliriz? Ulaşabileceğimiz en son nokta nedir? Yorumlama düzleminde. Anlatı araştırmalarının bize öğrettikleri ile, yani sözceleme sorunsalı gibi öğelerle neler yapabilirdik, merak ettiğim buydu. Ama hiçbir zaman, elimde sadece metin var gibi bir hisse de kapılmadım, Carlo Ginzburg'un söylediğinin aksine. Tarihçilere, dahası kendime şunu göstermek istedim: Metnin zenginliğini, hareketini kavrayabiliriz. Metne şans tanıyabiliriz. Bu yalnızca metin vardır anlamına gelmez. İskitlerin olmadığını söylemedim ki hiç... Söylemek istediğim, Herodotos'un metnindeki İskit figüründen yola çıkarak 5. yüzyıldaki Yunan imgelemine (Castoriadis'in kullandığı anlamda) dair bir şeyler öğrenebileceğimizdi. Atinalıların İskit figürünü nasıl kullandığını görebileceğimiz gibi, İskit figürünün Herodotos'un metni içinde ne anlama geldiğini de bulabilirdik. Herodotos bu figürü nasıl kullanıyordu, anlatısal anlamda nasıl kuruyor, ne katıyor, niye eklemeler yapıyor, değiştiriyordu? Herodotos'un "okuru" kimdi, anlatı stratejisi neydi? Söz konusu olan buydu; başkalık retoriği adı altında incelediğim şey, bu anlamda, başkaları tarafından kendi çalışmalarında, bir sorgulama biçimi olarak da kullanıldı.

L. Y.: Peki, Herodotos'un İskit'i değil, hakiki İskit hakkında ne biliyoruz? Bu bir anlamda, Nicole Loraux'nun eleştirisiyle örtüşüyor. Hakiki İskit sizi ilgilendirmiyor, yapmak istediğiniz Herodotos'un İskit'ini anlamaktı, ama bu aynı İskit, Herodotos'u ilgilendiriyor muydu?

F. H: İskitler vardı, yaşıyorlardı. Hatta Atina'da yaşayan okçu İskitler de vardı. Ama Herodotos'un İskitler üzerine bir bilgi üretme kaygısı taşıdığını sanmıyorum. Diğer yandan bu, İskitler üzerine anlattığı her şeyin kurmaca olduğunu, İskitler hakkında söylediği şeylerin doğru olmadığını da göstermez. İskit ülkesine gitmişti, en azından Karadeniz'de yolculuklar yapmıştı, Olbia'ya kadar; insanlarla tanışmış, konuşmuş olduğunu varsayıyorum. Ancak, İskit ülkesinin genişliği, töreleri üzerine söylediklerinden yola çıkarak, amacının bir İskit *logos*'u kurmak olduğunu da söyleyemeyiz.

L. Y.: Momigliano'nun da işaret ettiği bir nokta: Herodotos'un "dinleyicileri". Bu "dinleyiciler" Herodotos'un mesela Persler hakkında anlattıklarını nasıl dinliyorlardı? Herodotos, bu açıdan, aynı zamanda, ülkeler hakkında bilgi veren bir seyyah-gazeteci miydi?

F. H: Hayır. Herodotos'un *Tarih*'i, art arda sıralanan monografilerden oluşmaz. Adım adım oluşturulan bir dünya tasavvuru vardır ve meselenin



odak noktasını Yunanlılarla Barbarların savaşı oluşturur. Kitabının kalbi bu savaştır. Bu savaşı, bu savaşın koşullarını, nedenlerini, savaşın aşamalarını anlatması nedeniyle diğer uluslardan söz eder. Medlerden, Mısırlılardan, Perslerden. Ama gözden kaçırılmaması gereken şey, Herodotos'un Yunanlılarla Barbarlar arasında paylaşılmış bir dünyadan söz ettiğidir.

L. Y.: İyi de, o zaman niye yolculuk? Bu savaşı ve bu dünyayı Atina'da oturup, gelen bilgilere dayanarak yazamaz mıydı (Frazer gibi kütüphanesinden çıkmadan!)?

F. H: Yazamazdı, zaten çok az bilgi geliyordu, ayrıca Herodotos'ta hakiki bir merak var.

L. Y.: Soruyu şöyle sorayım: Yani tarihçi seyyah olmak zorundaydı?

F. H: Herodotos'un şıkkında evet. Ama sonra, seyyah olmayan tarihçiler de çıktı elbette ortaya. Hatta bu, Thukydides'le başladı: O seyyah değildi mesela. Evet, taşınmak, yer değiştirmek zorunda kalmıştı ama seyyah değildi.

L. Y.: Zaten *Peloponnessos Savaşı* ile Herodotos'un *Tarih*'i arasında dağlar kadar fark var.

F. H: En başta da şu: Yunanlılar ile Barbarlar arasındaki ilişki, bu dünya Thukydides'i ilgilendirmez. O sorunu, "Yunanlılar eskiden bugün Barbarların yaşadığı gibi yaşarlardı" diyerek kestirmeden çözüverir. Dolayısıyla Barbarlarla ilgilenmenin anlamı yoktur. Çünkü onlar Atina, yani Peloponnessos tarihinin başat unsurları değildirler. Onun anlatmak istediği Atinalıların tarihidir. O kadar. Evet, dünyada Yunanlılar ve Barbarlar vardır ama, onun anlatmak istediği Yunanlılardır.

L. Y.: Herodotos'tan Thukydides'e değişen nedir?

F. H: Bence Herodotos'ta bir dünya tasavvuru oluşturma hırsı, isteği vardır. Çok söylenen bir şey vardır: Herodotos, Antikçağ'ın Lévi-Strauss'udur. Çünkü Herodotos'ta bir sistem oluşturma niyeti vardır. Bu her açıdan tekil bir olgudur. Elbette Herodotos sıfırdan işe koyulmamıştır; destansı şiirde zaten varolan birçok kategoriyi devreye soktuğu açıktır. Homeros'la Hesiodos'u harmanlar. Ama bunlara bir şey ekler: İnsana dair bir mekânı anlatır. Destanın örgütleyici kategorileri, onun anlatısını anlaşılır kılar. Herodotos "anlaşılırlık" üreten biridir. Buna, Hippokratosçu tıp düşüncesinin kullanımını da eklemek gerekir: iklimlerin, simetrinin, zıtlıkların, yani sıcak ve soğuğun, yüksek ve alçağın vs. etkileri.

L. Y.: Ama tanrıların dünyasından çok uzak da değiliz. Bu dünya her an karşımıza çıkmaz mı?

F. H: Evet, her an karşımızdadır bu dünya; çünkü hiç uzaklaşmamıştır. Ama bu dünya, insanların dünyasından ayrılmıştır artık. Artık destanın dünyasında değilizdir. İnsanlarla tanrılar arasındaki, Hesiodos'la açığa çıkan mesafe iyice yerleşmiştir. Ama, bu mesafe tanrıların orada mevcut, etkin olmadıkları anlamına gelmez. Şunu da söyleyebiliriz, Herodotos için tarih, işlenmiş bir suçun cezasının verilişi, bir yanlışlığın giderilmesi sürecidir. Bir öç alıştır.

L. Y.: Neyin cezası?

F. H: Adalete, hakkaniyete karşı bir davranışın cezası. Haksızlık yaratan bir davranışın. Bir savaş olabilir bu, ya da bir kişinin yerilecek bir hareketi. Tarih, bu haksızlığın oluştuğu anla bunun giderildiği an arasında geçen şeydir. Düzen yeniden oluşturulur sonunda, ama çoğu zaman bir tanrının işe müdahale etmesiyle. Öte yandan, bu ceza birkaç kuşak sonra da verilebilir; yani bir haksızlıkla giderildiği an arasında uzun yıllar olabilir. Bu Kroisos'un (Krezüs) hikâyesidir. Lidya kralı Kroisos, atalarının suçunun cezasını tam beş kuşak sonra öder. Tarih bu hareketin içindedir. Yani, bir haksızlıktan onun giderilmesine uzayan zaman dilimi içindedir insanların edimleri. Bu anlamda, Tarih'in de otonomisi yoktur. Ama, yine de bu sürecin değişik aşamalarını anlatmakta yarar vardır ve tarihçi, bu farklı aşamaları birbirine bağlayan kişidir. Dolayısıyla, Kroisos örneğine dönersek tekrar, tarihçi, bütünlüğün resmini veren kişidir. Tarihçi bilen kişidir. Neyi? Her şeyin aslında geçici olduğunu. Hiçbir şeyin sonsuza dek olduğu gibi süregitmediğini. Bunlar Tarih'in açılış cümleleridir: Küçük olan büyük, büyük olan küçük oluyor. Önemli olan da budur: hiçbir şey aynı kalmaz.

L. Y.: Ya şans, talih yani *tykhe*?

F. H: Talih, bu durumun aracısıdır, düzensizliği, her şeyin geçici oluşunu yaratan odur. Talihin konumu tuhaftır, olaylara müdahale eder, bunun bir mantığı vardır, ama doğal olarak, olayların aktörleri bu mantığı kavramaktan yoksundurlar. Ya da en azından, olaylar olurken; aradan zaman geçince, kimi kez, nedeni anlayabilirler. Ama, olayın içindeyken, başlarına gelenlerden yakınırlar. Talihin onlara karşı adaletsizliğinden dem vururlar. Ama araya bir mesafe konur da uzaktan bakılırsa, bir neden olduğu anlaşılacaktır.

L. Y.: Peki Herodotos, kendi Tarih'i ile ilgili nasıl bir gelecek tasavvur eder? Kime kalacaktır?

F. H: Tarih, Herodotos'un zamanının destanıdır. Ama o zamanda artık destan yoktur. Öyle bir zamandayızdır ki destan artık mümkün değildir.

Ben bu yüzden Herodotos'la Homeros, yani destansı şiir arasındaki ilişkiye dikkat çekmeye çalıştım. Bunu şöyle bir formülle de söyleyebiliriz: Herodotos Homeros olmaya çalışırken Herodotos olmuştur.

L. Y.: *İlyada*'nın Homeros'u mu, yoksa *Odysseia*'nınki mi?

F. H: Daha ziyade *İlyada*'nın, ama *Odysseia*'nınki de; çünkü, yolculuk işin içine giriyor. *Tarih*'inin önsözünde kendi yaptığı iş ile Odysseus'u kıyaslar. Önsözde, neredeyse sözcüğü sözcüğüne *Odysseia*'nın ilk dizeleri alıntılanmıştır. Kendisi için "Şehirleri görmüş, insanların ruhlarını tanımıştır" der. Odysseus gibi. Ama, Odysseus'tan farklı olarak, şehirler gören, insanlar tanıyan Herodotos, bir şeyi daha görmüştür: Şehirlerin kalıcı olmadığını. Dolayısıyla, küçük şehirler büyümüş, büyük olanlar ise ufalmıştır. Dünyayı ele alışında zaman öğesi önemli bir yer tutar bu anlamda. Zaman, yakar, yıkar, ufalar, değiştirir.

L. Y.: Peki bu zamanın bir hedefi, *telos*'u var mıdır?

F. H: Sanmıyorum. Tarihin teleolojik bir yorumu yoktur Herodotos'ta. Zaman bir hedefe yönelmemiştir. Esas olan, her şeyin değiştiği gerçeğidir. Hiçbir şeyin aynı kalmaması. Kuvvetli ülkeler vardır, yıkılır giderler, bu böylece sürer gider. Tabii, alttan alta işleyen soru, Atina'ya ne olacağıdır. Atina galip gelmiş, Yunanistan'ın en kuvvetli şehri olmuştur. Çöküş yakın mıdır acaba? Bu soru, son yıllarda Herodotos'un eserinde şimdiki zamanın yeri üzerine yapılan tartışmaların da ana sorusudur. Bu kitap Atina'ya bir uyarı mıdır? Atina'nın lanetlenmesi midir? Atina şehri *hybris*'e (çılgınlık) düşüp tiran olmaya mı soyunacaktır? Ben şahsen, şimdiki zamana ilişkin bu soruların Herodotos için önemli olmuş olduğuna inanıyorum. Ama Herodotos için zaman daha iyiye götüren bir şey değildir. Zaman yalnızca değiştirir. Ama Thukydides ve dönemi için farklıdır; Atina ve Yunanistan, "çağ atlamıştır". Yeni bir zamanda yaşanmaktadır. Herodotos'un yanıtı 'hayır'dır. Bir anlamda da Thukydides'e verilmiş erken bir yanıttır. Hayır, temelde hiçbir şey değişmemiştir. Çünkü Thukydides "biz, kaderimizin efendisiyiz" demektedir. Sonra tabii, mağlubiyet gelir ve bu fetihçi, kendinden emin söylem çözülür, çöker. Bu Thukydides'in *Peloponnessos Savaşı*'nın sonunda açıkça görülür. Ardından da 4. yüzyıl Atina'sında "şehir nasıl kurtulur" türünden sorgulamalar gelecektir. Geçmiş şan, şeref tekrar nasıl ele geçecektir?

L. Y.: Öyleyse *Tarih*, her şeyden önce bir savaş ekonomisinin mi metnidir? Diğer halklardan söz edildiğinde bile...

F. H: Herodotos ulaştığı ya da ona ulaşan bilgileri biraraya getiriyor, onlara bir anlam veriyordu; onları kendi dünya tasavvurunda bir yerlere yerleştiriyor, o dünyanın tarihi içinde onlara yer açıyordu. Mısırlılar mesela, Mısır üzerine bir söylem dahilinde değil, Pers işgali dolayısıyla anılırlar. Mısır'ın Perslerce işgali sorun yaratır, Yunanistan'la Pers İmparatorluğu arasındaki ilişkilere ne olacaktır? Dolayısıyla ülke tarihleri, bu savaş ve fetih tarihinin içinde birer öğedirler. Bu, Herodotos'un önem verdiği konulardan biridir: Fatihlerin kaderi. Ama bu kader daha ziyade trajiktir. Çünkü fatihler, fethetseler de, nihayetinde kaybederler. Buradan da Atina'nın kaderine geçilir tabii...

Mısırlılar üzerine, Herodotos'u da önceleyen, Yunanlıların paylaştığı bir bilgi vardır elbet; kimi kitaplarda onlardan sözedilir (Aristophanes vs.), kimi şehirlerde yaşamaktadırlar. Mısır'la Yunanistan ilişkisi eskidir ve Mısırlıların varlığı birtakım soruları da beraberinde taşır. Mısırlılar daha eskidir mesela. Bu izlek Yunanlılarca sürekli olarak gündemde tutulur, Mısırlılar çok eski bir halktır, yaşlıdırlar, bizse genciz. Herodotos'ta, daha sonra Platon'da ve onu izleyen tüm bir gelenekte bunu bulmak mümkündür.

L. Y.: Peki gençlik, başlı başına bir değer midir?

F. H: Hayır hayır; hâlâ "ihtiyarlık ilkesinin" geçerli ve değerli olduğu bir dünyadayızdır. Mısırlılar en eski halktır, en yaşlı halktır ama onun karşısında İskitler en genç olan halktır. Neredeyse yeniyetme... Atinalılar orta yaşlıdırlar ama dinç ve gençtirler: Solon'a ilişkin meselde de bu vurgulanır. Solon biliyorsunuz, Atina için yaşlılığın, ağırbaşlılığın ve bilgeliğin temsilcisidir. Mısır seyahatinde bir tapınakta, bir rahip Solon'a seslenir: "Solon, Solon, siz Yunanlılar hep çocuk kalacaksınız". Bu Platon'un mizansenidir. Gençlik-Yaşlılık ikiliğini görürüz, ama bu ikilik Yunanlılar lehine işlemez. Öte yandan, Mısırlılar eski bir halktır Herodotos için, dinsel anlamda öncülük yapmışlar, mesela tanrılar panteonunu oluşturmuşlardır, ama buna rağmen, Mısırlılar Yunanlılar için bir model oluşturmaz. Yunanlıların Mısırlılardan alacağı bir ders yoktur. Ancak MÖ 4. yüzyıldan sonra bu türden bir argüman oluşacaktır: Eskilik bütünüyle olumlu bir değer haline gelecek, Mısır'dan ders alınması gerektiği söylenmeye başlayacaktır. Herodotos için bu eskilik vardır, olumlu yönleri de vardır, ama her yönüyle olumlu da değildir Mısırlılar, çünkü ne de olsa barbardırlar. İşte burada büyük ayrımı görürüz: Barbardırlar çünkü krallar tarafından yönetilirler. Büyük ayrım siyasidir: Şehir-devlet (site) yokluğu.

L. Y.: Peki, Yunanlılar için geçmişlerini bilmek önemli miydi? Yani Atinalıların mesela yerlilik miti dışında, geçmişlerine ilişkin tarihsel bir ilgileri var mıydı?

F. H: Değişik yollardan. Mesela soykütüğü geçmişle ilgilenmenin yollarından biriydi. Ama soykütüğü bugüne ilişkin bir etkinlikti, bugün için işlevselliği olan bir şeydi; hukuksal açıdan meşruiyet kazandıran bir yöntemdi bu. İlk elde büyük ailelerin, geç bir dönemde de şehir-devletlerin soykütükleri yapıldı (kuruluşlarını birilerine dayandırmak için). Ama haydi soykütüğü yapalım diye soykütüğü de yapmıyorlardı. Soykütükleri Herodotos'tan çok önceye tarihlenir. Tamam bu geçmişe ilişkin bir bilgi yöntemidir, ama aynı zamanda geçmişin icadı anlamına da gelir. Öte yandan eski nesneler ve dünyaya ilişkin "eskici" (antiker) bakışı da vardır: Herodotos'tan önce midir sonra mı? Önemli de değildir. Çünkü bu bakış devamlılığı sağlamak üzere işe girişir ve her yolla bunu becermeye çalışır. Herodotos'un çerçevesini çizdiği tarih araştırması ise tekildir. Başka bir şeydir. Tersine, kopuştur. Bir başlangıç anı belirlenir. Herodotos da, Thukydides de "ben buradan başlıyorum" der. Bunu demek, öncesi üzerine söz almayacağım da demektir. Ben yalnızca bir dönemi ele alıyorum, hepsi bu.



L. Y.: Peki, önceki dönem, sözü edilmeyecek dönemin bilgisi kime bırakılmıştır; kim uzak geçmiş hakkında söz sahibidir? Mitograflar?

F. H: Bence herkes, yani isteyen herkes o döneme ilişkin söz alabilirdi. Hatipler mesela, eskiciler, soykütükçüleri... Sonra, hikâyeler aracılığıyla dolaşımda olan ve herkesin paylaştığı bilgi. İşte bu yüzden bir noktaya dikkat çekmek istemiştim: Bence ta-

rih, neredeyse ihmal edilebilir bir bilgi alanıdır Yunanlılar için. Çünkü Yunanlılar tarihleriyle, kendi tarihleriyle, hayali, kurgusal vs. de olsa, bir tarihle yaşabiliyorlardı. Kutlamalarla, soykütükleriyle kurdukları bir geçmiş *zaten* vardı. Tarihçilik belirli bir dönemde doğan bir türdür: öyle halk nezdinde yaygın bir pratik de değildir. Bizim bakışımız biraz çarpık, çünkü tarih muhafaza edilip diğer dallar neredeyse tümüyle kaybolduğu için çok önemli sanıyoruz onu... Yani, tarihin MÖ 5. yüzyılda bir Atinalının gündelik hayatındaki yerini abartıyoruz. İster Herodotos, ister Thukydidesçil anlamda olsun...

L. Y.: *Herodotos'un Aynası*'na sonradan yazdığınız önsözde olsun, *Tarih Başkalık Zamansallık* kitabınızdaki "İlk tarihçi figürleri" makalesinde olsun, tarihselliğin tarihöncesi için *Odysseia*'yı işaret ediyorsunuz: Demodokos'un Troya savaşını anlattığı, adını saklayan Odysseus'un ise ağladığı sahneyi.

F. H: Öncelikle bu sahne biriciktir. Avantajları ve dezavantajlarıyla. Benim için özellikle önemlidir: Bu sahnede iki kişi vardır, Troya'nın alınışının mimarı, çok görmüş çok çekmiş Odysseus ve Phaikların adasından dışarı adım atmamış, kör ozan Demodokos. Demodokos, Odysseus'un isteği üzerine, Troya'da neler olup bitmiş olduğunu anlatmaya başlar. Yani Troya nasıl alınmıştır, bunu anlatmaya muktedirdir. Bu sahne, Troya'nın alınışının anlatıldığı ilk sahnedir. Herkes elbette bilir Troya'nın alındığını, eski ve yeni tüm okurlar. Ama bu olaydan hiç söz edilmemiştir. *İlyada* daha Troya alınmadan sona erer, *Odysseia* ise alındıktan sonra başlar. *Odysseia* evet, dönüştür, ama Troya'nın alınışı hiç anlatılmamıştır. İşte bu sahne ilktir. Anlatan da Odysseus değil, Demodokos'tur. Destanın kurallarına göre ozan, esinini Musalar'dan alır, kulaktan kulağa anlatılan bir hikâye yoktur, ona bilgi aktaran birisi yoktur, o esinlenir. Esinleyen de, her şeyi gören bilen Musalar'dır, onlar olayların olduğu yerde hep mevcutturlar. Dolayısıyla, ozan, onların sözcüsüdür, onların sözünü taşır. Yani bu sahnede Demodokos olağan rolünü oynamaktadır. Ama bu sahnenin alışılmadık yönü şudur: olup biteni esas anlatması gereken Odysseus'tur. Demodokos'u dinler ve şöyle der: bu anlattığın inanılmaz, öylesine ayrıntılı, kesin bir dille anlatıyorsun ki, insan "kendi gözlerinle tanık olduğunu" ya da "görmüş birinden öğrendiğini" sanır. Odysseus Demodokos'a, sanki bir tarihçiymiş gibi seslenir.

L. Y.: Tuhaf bir şey var ama. Destan kurallarını bilen, yani Musalar'ın her yerde olduklarını, her şeyi bildiklerini, ozanları esinlediklerini bilen Odysseus niye şaşırıyor ki?

F. H: Açıkçası, şaşırmaması gerekir. Demodokos'a, normalde, "bu söylediklerin çok şaşırtıcı" dememesi gerekir. Tersi şaşırtıcı olurdu; Demodokos mesela "Troya serin bir yaz gecesi, tüm garnizon zilzurna sarhoşken alındı" deseydi, evet. Odysseus'un şaşırıyor olması şaşırtıcıdır ve dikkatimizi çeker. Ve bu şaşkınlıkta beni özellikle şaşırtan şey, daha tarih dediğimiz dal ortada yokken, Odysseus'un Demodokos'a bir tarihçiymiş gibi seslenmesidir. Daha sonraları tarihyazımının kategorileri olacak kategorileri kullanır; kendi gözüyle görmek, görmüş olanlardan işitmek vs. Demodokos tabii soruya cevap vermez. Sorunun anlamı yoktur. Yine de, Odysseus sanki Demodokos'un "tanrısal" sözlerinin gerçekliğini insani kıstaslarla ölçüyor gibidir. Esas "tanık" çünkü Odysseus'un kendisidir. Dolayısıyla bu sahnede ilk kez Troya'nın alınışı anlatılır, bir anlamda ilk "tarihsel anlatı"dır bu sahne. Anlatının doğruluğu ise, yüzyıllar sonra, tarihyazımının doğrulama kıstasları olacak kategoriler aracılığıyla tartılır. Bu sahne kısacıktır. Odysseus uzatmayacaktır. Şaşıracak, soracak, ama geçecektir. Ama, çeşitli yazılarımda da söylediğim gibi, bu kısa sahnede söz edilenler, sonraları, tarihsel araştırmaların kıstasları haline gelecektir.

L. Y.: Bir başka açıdan, bu sahne "kurgusal" olanı da ima etmez mi? Yani edebiyatın kendisini? Çünkü, Odysseus, bilme imkânı olmayan birine, "nasıl bilirmiş gibi, doğruya yakın anlatıyorsun?" sorusunu sormaktadır.

F. H: Şöyle bakalım: Doğruyu üreten, bilen, Musalar'dır. Tersine kurgusal anlatıların mimarı, Odysseus'un ta kendisidir. Çünkü gerçeğe benzeyen yalan hikâyeleri esas o anlatır. Bu anlamda, evet, "kurgu" kategorisi *Odysseia*'da mevcuttur, ama bunun sözcüsü Odysseus'tur. Ve bu iki kişinin, yani Marcel Detienne'in deyimiyle "hakikat ustası" Demodokos ile "tanık" Odysseus'un karşılaşmasında unutulmaması gereken, Demodokos'un anlatmasını isteyen Odysseus'tur. Bu sahnenin tarihyazımının tarihi ile ilgili olduğunu, bu tür nedenlerle vurgulamak istedim.

L. Y.: *Herodotos'un Aynası*'nın ilk basımı 1980 idi; ikinci baskısı 1991. Araya Herodotos'tan başka çalışmalar girdi. Nelerdi bunlar?

F. H: Herodotos'la ilgilenmeye devam ettim. Öncesiyle ve sonrasıyla. Öncesine ilişkin, kitapta olmayan "İlk Tarihçi Figürleri" makalesinde bahsettiğim konularla ilgilendim. Tarihyazımının tarihi, başkalık ile ilgili konularda yazmaya devam ettim. Başkalık ve seyahat üzerine çalışmalarım *Mémoire d'Ulysse* adlı (Odysseus'un Anısı) kitabın ana hatlarını oluşturdu. Bu kitap kültürel sınır kavramı etrafına örüldü... Bir yandan da bu kitapla za-

man içinde gidip geldim, bir zaman sınırlaması yapmadım. Herodotos MÖ 5. yüzyıldı, bu kitap ise olayları daha uzun bir süre çerçevesinde ele almayı hedefler. Yunanistan'dan ama aynı zamanda Roma'dan, ve hatta ötesinden, bu konuların ve kişiliklerin modern dönemlere kadar nasıl alımlandıklarından da sözeder. *Odysseus'un Anısı*'nda Atina vardır, ama İskenderiye ve Roma da vardır. Özellikle de merkezin Atina'dan Roma'ya kayışı vardır. Atina nihayetinde bir anı halini alacaktır. Silik bir anı.

L. Y.: Roma Atina'yı içerecektir ama...

F. H: Elbette, ama sadece bu olarak kalmayacaktır. Roma'nın Atina ile ilişkisi muğlaktır; Atina cezbeder ama Roma farklı olmak da ister. Yunanlılar, nihayetinde, mağlup olmuşlardır. Kültürlüdürler, âlimdirler, evet ama kaybetmişlerdir. Bu da, yani Roma'nın Atina'yla ilişkisi, Roma seçkinleri Yunanca konuşsa bile, tuhaf bir ilişkidir. Siyasete gelince, Yunan düşüncesi, üstünlük duygusuna kapılmışsa, bu duygunun odağına MÖ 4. ve 5. yüzyıllardan itibaren şehir-devleti (site) yerleştirmiş olduğu içindir. Çünkü, onlarda, diğerlerinde olmayan bir yönetim şekli vardır. Ama kısa bir süre zarfında bu üstünlük duygusu da sorgulanmaya başlayacaktır, iç savaş (*stasis*) olgusu etrafında. Monarşi üzerine uzun bir düşünüş geliştirilecektir: daha mı iyiydi, gerekli miydi, vazgeçilemez mi vs.? Ve elbette, şehir-devlet düşüncesi Roma'yı durmaksızın meşgul etmiştir. Roma şehir-devlet'in nihai hali midir? Başarılı bir örneği midir? Ötekilere model oluşturabilir mi? Roma yoksa şehir-imparatorluk mudur? Ve bu ne anlama gelir? Açıkçası, Romalılar, imparatorluk rejimini şehir-devlet'e bakıp da açıklamak istediklerinde büyük zorluk çekmişlerdir. Caesar'ın, Augustus'un konumu nedir mesela? Roma, iktidarın tek kişide toplandığı ve hanedana ait olduğu bir durumu açıklamakta, dahası bunu şehir-devlet fikriyle bağdaştırmakta zorlanacaktır.

L. Y.: Modern döneme gelirsek, ki siz Fustel de Coulanges üzerine de bir kitap yazdınız ve ayrıca *La Cité Antique*'i (Eski şehir-devlet) tekrar, bir önsözle yayımladınız. Şehir-devlet'in 18. ve 19. yüzyıllarda özel bir durumu var: hem gündemde, hem farklı. Nedenleri nelerdir?

F. H: Bunun için Fransız devriminden geçmek gerekir. 18. yüzyıl, özellikle ikinci yarısında, Eski Yunan'ı tekrar siyasileştirmiştir; büyük insanların çağıdır Eski Yunan. Devrim kendisine bir siyasi odak aramıştır, özgürlük düşüncesini dayandıracağı bir yer olarak da Yunan'ı seçmiştir. Winckelmann okumaları aracılığıyla örneğin. Dolayısıyla Devrim sırasında, Eski Yunan özgürlük idealinin yeşerdiği yerdir. Ancak Devrim sonrasında, Antik-

çağ'la bugün arasına bir mesafe konur, biraz daha uzaktan bakılır. Ki bu Benjamin Constant'ın bakışıdır: Ona göre eski özgürlükle modern dönemin özgürlüğü birbirine karıştırılmıştır. Modern dönemin özgürlüğü bireyin özgürlüğüdür. Eskilerin özgürlüğü ise iktidar kullanımına katılım anlamında bir özgürlüktür. Dolayısıyla, der Constant, bu iki özgürlüğün birbirine karıştırılması Devrim'in yol açtığı felaketlerin de (Terör) esas nedenidir. Dolayısıyla Antikçağ'a öykünmek yanlıştır, bireysel özgürlüğü teminat altına alacak yeni bir rejim, yeni bir düzen oluşturulmalıdır. Eskilerin doğrudan katılımıyla oluşan iktidar kullanımı tipinden yeni bir iktidar kullanımı tipine geçilmelidir: Bu da temsili yönetimdir. Bu ayrımı yerleştirmek gerekir. Bu anlamda Fustel de Coulanges yarı çakılı çiviyi iyice çakar. Çünkü Constant, temsili yönetimi savunup bir Fransa anayasası oluşturmak isterken, yani işin Modernlerle ilgili kısmına bakarken, Fustel de Coulanges Antikçağ araştırmaları yakasında durup, eskilerin şehir-devletinin aslında nasıl işlediğini, eskilerin özgürlüğü denen şeyin aslında devletin tartışılmaz önceliği olduğunu, bireysel özgürlüklerin aslında olmadığını gösterir. Ve ekler: Nihayetinde şehir-devlet'e ulaşan evrimin temeli esasen dinseldir. Bu dinsel temel ise "atalar kültü"dür. Çünkü ölüm kesin bir son değildir, ölüm bir kült gerektirir. Mezarlar, mezarlıklar düzenlenir ve bu kültün devamı için aile kurumu olmazsa olmaz bir şarttır. Öte yandan da, mezar olabilmesi için toprağın özel mülkiyet olması gerekir. Ölen ata, sahip olunan bir toprak parçasına gömülür, kültü devam ettirmek için de bir aile vardır; dolayısıyla toplumsal bağ doğaldır; Rousseau'nun sözleşme kuramıyla iddia ettiği gibi yapay değil. Antik şehir-devletin kuramsal temelleri, Coulanges'a göre, bunlardır.

L. Y.: Antikçağ'la uğraşmış bir dizi kişi üzerine de çalıştınız: Rousseau, Fustel, Winckelmann vs. Tüm bu kişilerde Antik dünya ile bugünün dünyası arasında nasıl bir ilişki vardı? Bu kişiler, antik dünyanın hangi yanlarını, hangi değerlerini kendi bugünlerinde sürdürmek istediler?

F. H: Hepsi farklı tabii. Mesela Rousseau. Bütün hayatı boyunca, ölene kadar Plutarkhos okudu. Kütüphanesinin demirbaşı *Hayatlar* idi. Dolayısıyla yakındı Antikçağ'a. Ama aynı zamanda bu dünyanın bitmiş gitmiş olduğunun, geri dönmeyeceğinin de farkındaydı: Dolayısıyla uzaktı Antikçağ'a. Fustel'e bakarsanız, öne çıkan mesafe ve kopuştur, çağların birbirinden farklı oluşudur. Fustel'de klasik formül, *historia magistra vitae* (hayatın efendisi tarih) işlemez; geçmişten alınacak ders yoktur. Geçmiş vardır, kendine has bir mantığı vardır, bunu kurmak ve anlamak mümkündür, ama o

dünyaya özenmek gayet tehlikelidir. Bu *Antik Şehir-devlet*'in de tezidir; yine de bu tezin Devrim tarafından etkilendiğini unutmayalım.

L. Y.: O zaman, pek basit bir soru: Niye tarih yazıyordu? Ve tabii bağlı bir soru, sizin birçok yazınızda vurguladığınız "yeni tarihsellik rejimi", yani "historia magistra vitae" yerine başka bir bakış açısının geçişi bu döneme mi tarihlenir?

F. H: Fustel size "bilmek için" diye cevap verirdi herhalde. Yeni tarihsellik rejimi kavramına gelince: Bu değişim 18. yüzyılın sonu ile 19. yüzyılın ilk yarısında gerçekleşir. Bunun dramatik bir biçimde ortaya çıktığı yer ise Devrim'dir. Bu dönüşümü Alexis de Tocqueville'in bir cümlesiyle gösterebiliriz: "Geçmiş, geleceğe ışık tutmazsa, insan zihni karanlıklarda yürür". Tekrar Tocqueville'e de gönderme yapalım: "Eski rejim"de, eski tarihsellik rejiminde, geçmiş, ışığını geleceğe gönderir ve anlaşılırlık geçmişten geleceğe doğru kurulur. Dolayısıyla tarihten ders alınan bir düzendir bu. Bu formülün geçersizleştiği andan itibaren, evet, zihin karanlıkta kalır. Yeni tarihsellik rejimi ise, odak noktasını geleceğe yerleştirecektir. Böylelikle önümüze teleolojik bir zaman anlayışı çıkar. Bu durumda gelecekte varılacak hedef geçmişi aydınlatmaya ve anlaşılır kılmaya yarar. Bu zaman anlayışını cisimleştiren ve hayata geçiren siyasi bütünlük 19. ve 20. yüzyıllarda ulus olmuştur. Ulus hem kurulması gereken bir ideal, hem de ulusu oluşturan grupların geçmişini belirleyen bir kavramdır. Artık gelecekten geçmişe doğru gidilir, geçmişten geleceğe değil. Ama şunu da vurgulamak isterim, yeni tarihsellik rejimi eskisinin yerine tamamıyla geçip onu bütünüyle yoketmiş değildir, yeni rejimin yerleşmesi çok uzun yıllar alacaktır. Bu ikili kimi zaman birlikte yaşayacaktır. Kimi zaman hatta etkileşeceklerdir de. Ancak uzaktan bakıldığında, mo-



dern dönemde kimi anlar, açıkça yeni tarihsellik rejimine doğru kayar. Yeni tarihsellik rejimi, aynı eskisi gibi belirli kurallar çerçevesinde işler; bilimin yasaları, ilerleme yasaları vs. Hatta, bilimsellikten de öte, bilimci bir yapı geliştirilmiştir bu rejimde. Bu ideolojik bakış, doğa bilimlerinden esinlenerek değişmez yapılar kurmaya çalışmıştır.

Yeni tarihsellik rejiminden sözedebilmemiz için, geleceğe yönelttiğimiz bir bakış olmalıdır. Ulusu örnek vermemin nedeni budur. Ulus, öylesine bir bütünlüktür ki, oluşumunu tamamlamak üzere ilerler, ancak, kendisinden yola çıkarak da geçmişi ve bugünü belirler, açıklar. Bunun nüvelerini Hıristiyanlıkta görmek mümkündür; İsa, inanışa göre, dünyayı kurtarmaya gelmiş, ölmüş ve sonra dirilmiştir; ilerde, belirsiz bir zamanda geri gelecektir. Hırıstiyanlık bu açıdan geleceğe doğru bükülür. Ama, unutmamak gerekir ki, bu karmaşık bir yapıdır: Gelecekte olan şey, zaten olmuştur. Yani gelecekte olacak şey, İsa'nın dönüşü, başta yeryüzüne gelişiyle zaten gerçekleşmiştir. Selamet, geleceğe yerleştirilmiş de olsa, eskiden de gelmiştir zaten. Tabii bu ilahiyatın bakış açısı; ancak zaman kavramı açısından bakıldığında, bir biçimde geleceği de göz önüne alan bir bakış olduğunu inkâr edemeyiz.

L. Y.: Devrimde geçmişin bütünüyle yıkıldığı, yerle bir edildiği, her şeyin sıfırlandığı bir an da yok mu?

F. H: Evet, devrimin "tabula rasa" anı var. Takvimin sıfırlandığı, her şeyin yeniden, sıfırdan başlatılabileceğine dair bir inanç, kısa bir süre de olsa, oluştu. Bu, devrimci hareketlerin ve hatta tüm mesihçi hareketlerin ortak noktası olsa gerek. Hıristiyanlık takvimi değiştirdi, İslam da. Mutlak yeni bir başlangıç anı ister tüm bu hareketler. Ama geçmişle bugün arasında bir kopuş olduğunu söylemek, özellikle de tarihçilik, 19. yüzyıl tarihçiliği açısından, geçmişi sıfırlamak, ondan kurtulmak anlamına gelmez. Bu, Michel de Certeau'nun dediği gibi, geçmişten "iyi bir ölü" yaratmak anlamına gelir. Yani, ölüyü, ona yaraşır bir biçimde anmak; onu yad etmek... İyi bir ölü olup, hortlak olarak geri gelmemesi için gerekenleri yapmak. Tarihe bu anlamda bakmak gerek. Kopuş kavramı, geçmişi unutmak ya da geçmiş yoktur demek anlamına gelmez. Önemli olan, geçmişi düzene koymaktır; aynı düzenli bir mezarlık gibi; sonra da içinde gezinmek. Mezarlıklar manzaramızın bir parçasıdır. Oradadırlar, kimi özel günlerde gider, anarız ölüleri. Geçmiş de böyledir. Daha doğrusu kopuş sorunsalı bu biçimde anlaşılmalıdır.

L. Y.: O zaman, tarih bir hatırlama işlemidir mi diyeceğiz?

F. H: Elbette. Hatırlamadan ayrı düşünülebilir mi? Böyle olmadığı yö-

nünde ne kadar çaba sarfedilirse edilsin, tarihin hafızadan ayrı olduğunu iddia edemeyiz. Ama tarih, hafıza tarafından yutulmuş, içerilmiş bir şey de değildir. Tarih, bir denetim sözleşmesine uygun işler, eleme, doğrulama gibi araçlara sahiptir. Ayrıca, kurumsallaşmasına koşut olarak da meslekten kişilerce yürütülür. 19. yüzyılda tarihin eğitim kurumları içinde tuttuğu yere bakın, hele de yeni kurulmakta olan uluslarda, eğitimde tuttuğu yer çok büyüktür. Fransa'da kurumsallaşma 1870'de Prusya karşısındaki yenilgiye sıkı sıkıya bağlıdır. Tarih, öç almanın bir aracıdır neredeyse; ulusal bilinci o oluşturacaktır, hele de ilköğretimde.

L. Y.: Bugünkü durum nedir sizce; tarih bu işlevinden sıyrıldı mı?

F. H: Yerine bağlı. Fransa'yı ya da Avrupa'yı soruyorsanız, sıyrılındığına inanılmıştı. Ama, 80'li yıllarda Batı Avrupa ülkelerinde ulusal tarihin tekrar belirdiğini gördük. Öyle bir zamanda belirdi ki, ulusal tarihin artık kimseye birşey öğretecek şeyi kalmadığına inanılıyordu. Ayrıca, Avrupa'da savaşın olmadığı bir anda belirdiler: Geri alacak bir Alsace-Lorraine olmamasına rağmen. Bunun birçok nedeni var: Ulusun artık tarih sahnesinden silindiği söylendi, kimileri nostaljik bir biçimde, çocuklar artık ulusal tarih öğrenmiyorlar diye yakındılar. Bu muhafazakâr bir hareketti. Avrupa Birliği'nin kuruluşuna koşut olarak gelişti. Aşırı sağın hız kazandığı bir ana denk geldi. Sonra 89'da Berlin duvarı ve Balkanlar... Karmaşık bütünün öğelerinden biri de, 90'larda hafıza kavramının kimlik oluşturucu bir biçimde kullanılışıdır. Ulusal tarih de bu anlamda, tekrar, kimlik sorunlarına ilişkin bir biçimde, gündeme geldi. Öte yandan, kimi "şimdiki zaman" tarihçileri de hafızayı tarihsel araştırma nesnesi olarak kabul edip bunun üzerinde çalışmaya başladılar. Ve kimlik sorunlarıyla en çok onlar muhatap olmak zorunda kaldılar.

L. Y.: Bir de elbette, geçmişe yönelik yargılama ve adalet dağıtma anlamında da tarihçilik yapılmaya başlandı.

F. H: Son on beş yılın önemli vechelerinden biri de bu. Yakın geçmiş kaygısı diyebileceğimiz bir yaklaşım. Özellikle de İkinci Dünya Savaşı dolayımıyla gündeme geldi. İşbirlikçilik, direniş gibi sorunlar etrafına örüldü; toplumsal çatışmaların yol açtığı bir yönelimdi bu. Bunu başlatanlar tarihçiler değildir, bu yönelimin sorumlusu da onlar değildir. Ama bu sorular onlara soruldu; onlar da bu sorular içinde biraz kayboldu. Geçmişe bakış adalet kipiyle yapılmaya başlandı. Kamusal alan son on yılda mahkeme salonu haline geldi neredeyse. Daha önceden yargıçlara sorulmayan sorular sorulmaya başladı; yargıçlardan geçmiş, bugün ve gelecek üzerine hüküm vermeleri is-

tendi. Bir anlamda terapist rolü oynamaları beklendi. Hukuk adamı olmaları, hüküm vermeleri bir yana, onlardan hafızadaki yaraları iyileştirecek terapist olmaları da istendi. Söylenmedik şeylerin söylenebilmesini sağlamaları istendi. Ayrıca bu sözün kamusal alanda duyulacak bir biçimde söylenmesi istendi. Bu oldukça yeni bir olgu. Tarihçiyi nasıl etkilediğine bakalım: Tarihçi, geleneksel olarak olayları söyleyendir; bugünkü halde, söylemesinin yanı sıra, olayları nitelemesi de isteniyor. Bir yargıç gibi. Bir yargıçtan bir olayı nitelemesi beklenir, niteler ki, kanunda ona karşılık gelen madde bulunabilsin, hüküm verilebilsin. Öyle bir dönemde yaşıyoruz ki, tarihçilerden, olayların nitelendiği bir tarih yapılması isteniyor. Yapmazlarsa yeriliyorlar.

L. Y.: Peki bu yalnızca istenen bir şey mi? Ve ayrıca sadece şimdiki zaman tarihçilerini mi ilgilendiriyor? Mesela Carlo Ginzburg'un *Peynir ve Kurtlar*'ının (Metis, 1997) önsözünün sonu, neredeyse bir mahkeme kararına benzeyen, Benjamin'den bir alıntıyla bitiyordu: "Yalnızca geçmiş suçlarının diyetini ödemiş bir insanlık..."

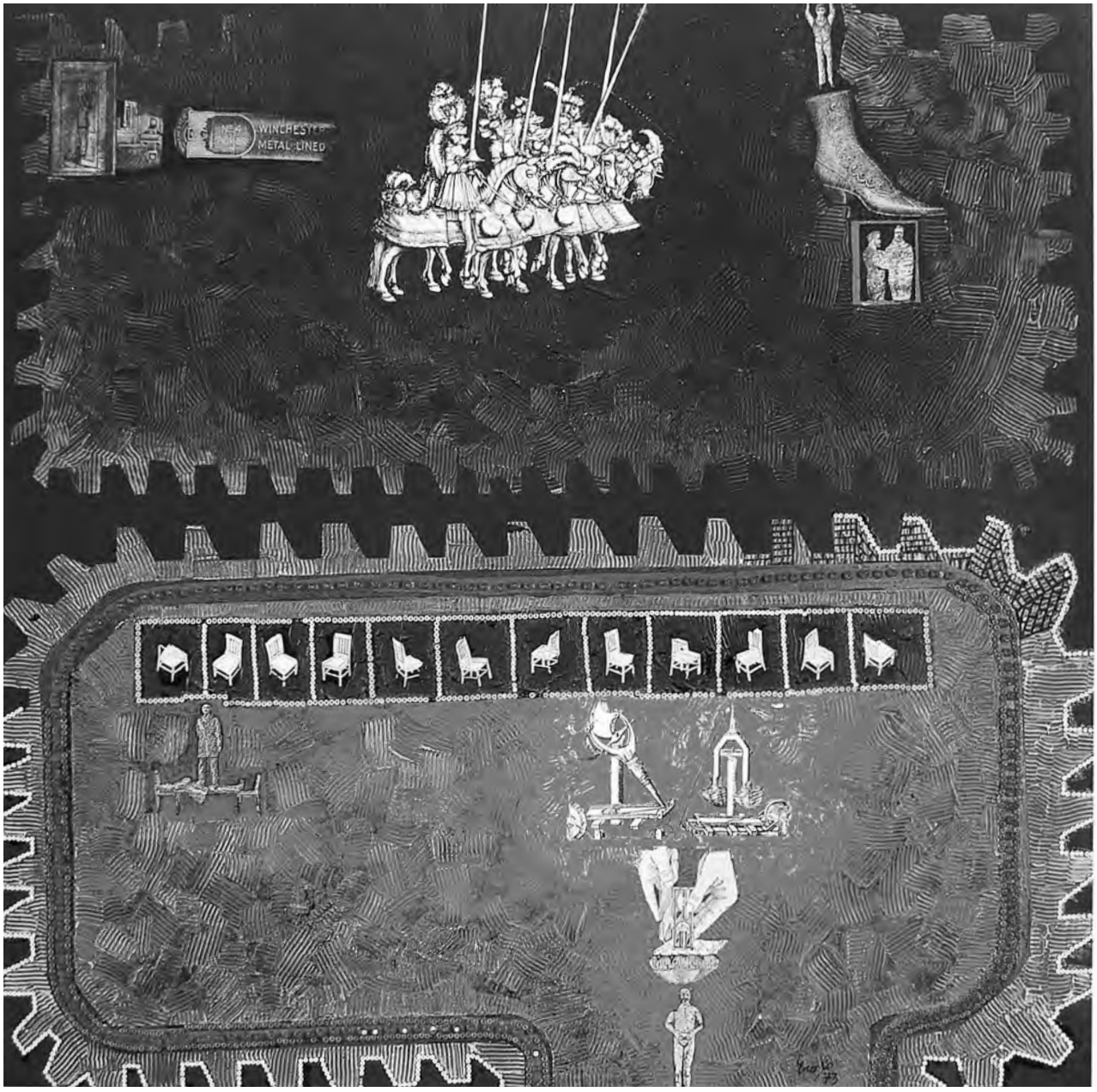
F. H: Elbette, Ginzburg kitabını yazarken zavallı değirmencisiyle, engizisyonun ona çektirdiklerinin dışında, başka türlü baskı ve acıları da düşünüyordu; ama günümüzde, medya ve kamuoyu bu uzaklarda kalmış, neredeyse unutulmuş tarihten bunu istemiyor, ilgilendikleri bu yüzyılın, yakın tarihin olayları. Yalnızca yakın geçmişle ilgileniyorlar ve yakın geçmiş, onlar için, bir anlamda uzamış bir bugün... O yakın geçmişin bugünmüş gibi ele alınmasını istiyorlar. Bu bir yanılgı, söz konusu olan olaylar 60 yıl öncesinin. Ama 60 yıl öncesi, bugün olarak algılanıyor. Tarihçilik, hele de araştırma nesnesi olarak "şimdiki zamanı", bugünü, bu uzamış bugünü seçen tarihçilik bence büyük bir sorunlar yumağıyla boğuşuyor. Bu zamana ilişkin bir bakış açısı yok bu tarihçiliğin. Bu bakış açısını da, disiplinin dışında bir yerlerde arayabiliyor; mesela ahlakta. Bu ise, yerleştirilmeye çalışılmış bilimsel tarihçilikten gayet uzaklara düşüyor: özellikle de Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki tarihçilik pratiğinden; Annales'i ve Lucien Febvre'i, Febvre'in 1919'da söylediği şu sözü hatırlıyorum: "Une histoire qui sert est une histoire serve" (Bir işe hizmet eden tarih, uşak bir tarihtir). Bu konuda iki cümle daha etmek isterim: Tarihin bence karşılaştığı önemli sorunlardan biri, içinde bulunduğumuz, uzamış, sünmüş ve yayılmış olan bugün ya da şimdiki zamandır. Bu yüzden bugünkü zamanla ilişki durumumuza "şimdicilik" dedim birkaç yerde, çünkü, bugünün anlaşılırlığı geçmişten ya da gelecekten kaynaklanmıyor artık. Şimdiki zamanın, bu uzamış bugünün

kendisinin, kendisi için anlaşılırlık üretmesi bekleniyor. H. Robert Jauss'un da kullandığı "tecrübe alanı" ve "beklenti ufku" kavramlarını kullanarak söyleyeyim: Beklenti ufku öylesine uzak ki, ulaşmak imkânsız; tecrübe alanı ise alabildiğine büyümüş. Dolayısıyla, bu iki alan arasındaki "yansız" bölge –ki geçişi sağlıyordu– artık yok. Dolayısıyla gelecekten beklenecek bir şey de yok.

L. Y.: Demokrasi'nin aşılmaz ufku gibi mi?

F. H: Demokrasi bugün hem dikkatle korunması gereken bir mücevherdir, hem de alternatifsizliği ile sıkıntı kaynağıdır. Bu alternatifsizliğe eşlik eden bir başka kaderci yaklaşım da liberal pazar ekonomisinin dünya için en iyi düzen olduğunun söylenmesidir. Ama şöyle düşünmek lazım, en azından günümüzde: Demokrasi dünyanın her yanını sarmış bir yönetim şekli değil. Dolayısıyla, bakış açımız, demokrasinin olduğu yerlerden yola çıksa da, dünyanın bütününü göz önüne almalıyız. Dünyanın bütününü göz önüne alan, bu denksizlikleri de hesaba katan bir tarihsel düşünüş oluşturabilmeliyiz. Örneğin antropolog G. Lenclud ile bir makale yazmış ve biraz önce sözünü ettiğimiz tarihsellik rejimi kavramını önermiştik. Bu kavramı, insan toplumlarının zamanla ilişkilerini anlama ve açıklamada işlevsel bir kavram olarak görmek lazım. Bu kavramı önerirken de yalnızca "sıcak", "modern", "batılı" toplumları düşünmüyorduk. Dünyanın çeşitli köşesindeki toplumların zamanla olan ilişkilerini kavrayabileceğimiz düşünsel bir aygıt oluşturmaya çalışıyorduk. Tarih, dünyanın bütününü hesaba katmayı öğrenmelidir.

L. Y.: Teşekkürler.


WINCHESTER
METAL-LINED

İnsana Dönüş:
Batı Tarihinde Değişim ve Aydınlanmalar

DONALD KELLEY

"Dönüm noktası" sözünü birkaç kez kullanmış olmama rağmen, daha önce üzerinde pek düşünmüş olduğumu söyleyemem; sanırım bu sözü, gerçek ya da algılanan bir düşünce, eylem ya da ilgideki ani ya da köklü bir değişikliğin eğretilemesi ya da kısaltması ya da belki de ani bir aydınlanma ya da keşif gibi algılamıştım: Rubikon'daki Sezar; atından düşen Paulus; Luther'in *Turmerlebnis*'i; Newton ve efsanevi elması; Champollion'un hiyeroglifi çözüşü; Fermat'ın son teoremi, vb.

Ne var ki, her durum için geçerli bir klişe niteliği sergilemesine rağmen, kanımca "dönüm noktası" fikrini bir kavram olarak ciddiye almak gerekir. Bir yandan, köken ve "başlangıç" sorunları, öte yandan son, bitiş ve kapanış sorunları üzerinde çok durulmuştur: İlkiyle ilgili olarak, sözgelimi Edward Said insanın niyet ve yaratıcılığını anlayabilmek için Vico'dan yararlanarak çeşitli yazınsal bağlamlarda "başlangıç"ın izini sürmüş[1]; ikincisiyle ilgili olarak da, Francis Fukuyama ideolojik ve gelecekbilimsel amaçlarla "son" fikrinden yararlanmıştır[2]. Thomas Mann'ın deyişiyle, kökenler bizi geçmişin dipsiz kuyusuna, dolayısıyla mitolojinin fırsatlar beldesine götürür. Sonlar ölüme ve ölümden sonra olanlara işaret eder; bu da mitin alanıdır. Yeni kıyamet görüleri, geçen binyılın sonu ile bu binyılın başında birtakım konferanslara esin kaynağı olmuştur; bunlar da, yalnızca kollarımızın yapısı yüzünden olsa gerek,* belirgin bir dönüm noktasını (her ne olacaksa o dönüm noktası) göstermektedir. Her durumda, bu başlangıç ve bitiş noktaları ara-

* Darwin'in evrim kuramına ve evrim kuramı karşıtı görüşlere gönderme, ç.n.

sındaki, tarihöncesi bir başlangıç ile tarihsonrası bir yazgı arasındaki zaman, dönüm noktalarını bizim bakış açımıza göre konumlandırır; bizim bakış açımız da, T. S. Eliot'ın sözleriyle "dönen dünyanın durağan noktasında" bulunur. Bu açıdan, hepimiz her zaman bir dönüm noktasındayız, başlangıcımız karanlık ve büyük ölçüde ulaşılamaz bir geçmişte, sonumuz ise nüfuz edilmesi daha da olanaksız bir gelecekte herhangi bir noktada.

Ama başta sorduğumuz soruya dönelim: Dönüm noktası nedir? Tarihteki büyük olaylar için kullandığımız mekanik bir eğretileme olabilir, sözgelimi XVI. Louis'nin idam edilmesi ya da XVIII. Louis'nin yeniden tahta çıkarılması gibi (ikincisi "hükümdarlığının 19. yılında" olmuştur, böylece daha önceki dönüm noktasını geçersiz kılmaktadır); ya da 1848 devrimlerini örnek alırsak, Lewis Namier'in ünlü deyişiyle "tarih akışını değiştiremediğinde" –ya da daha doğrusu (çünkü sanırım bu Marx'a örtülü bir göndermedir) olması gerektiği gibi değişemediğinde– bir dönüm noktası söz konusu olur. Ama benim açımdan dönüm noktası kavramı kaçınılmaz olarak insan algılamasıyla, ya böyle bir dönüme tanıklık eden ya da onu kendisi başlatan gözlemci bir özneyle bağlantılıdır. Bunun prototipi (dinsel) dönme yaşantısı ya da belki de Joycevari epifanidir. Kanımca, düşünen her özne (modası geçmiş bu ifadeyi bağışlarsanız eğer) hayatında hiç olmazsa bir dönüm noktasından geçer, bir dönüm noktasını hatırlar ya da hayal eder; bazı kamusal ve saygın kişiler kendilerini öne çıkarmış ve yaşadıkları dönüm noktalarını, yaşam tercihlerini toplumlarına ve çağlarına daha genel olarak yansıtmışlardır. Anladığımız şekliyle tarih, yani okuduğumuz tarih, bu tür dönüm noktalarıyla doludur ve onlarca şekillendirilmiştir; ben burada yüzyıllara damgasını vuran birkaç dönüm noktası üzerinde duracağım.

Bir noktayı belirtmem gerek: Devrim, geçiş ve kriz terminolojisinin yerini almış görünen bir anlayışa uygun hareket ederek, revaçta oluşunu sanırım öncelikle Heidegger'e ve onun gizemli varoluşçuluk sonrası dönüşüne borçlu olan dönüm ya da dönme eğretilemesi terimlerinden yola çıkacağım[3]. Burada varlığa ilişkin bir dönüm noktası ile dünya çapında bir dönüşüm değil, yalnızca yeni bir bakış açısı ve yeni bir anlam yaratan kişisel bir dönüm noktası arasındaki ayrıma ya da karışıklığa tanık oluyoruz. Ben sonuncusunu ele alacağım.

Ne olursa olsun, bu günlerde dönüşlere ve dönüm noktalarına her yerde rastlamak mümkün. Kitap başlıklarını incelemek üzere Web'de kısa bir gezinti diğerlerinin yanı sıra şunları çıkardı karşımıza: dilbilimsel dönüm nok-

tası, retorik dönüm, kültürel dönüm, antropolojik dönüm, estetik dönüm, etik dönüm, bilişsel dönüm, teknik dönüm ve elbette postmodern dönüm. Şimdi ben kendi türettiğim, pek de özgün olmayan (bununla birlikte Web'de rastlamadığım) kendi terimimi ekleyeceğim bunlara. "İnsana dönüş" adını verdiğim şeyi, hakkında biraz bir şeyler bildiğim Batı uygarlığının hiç olmazsa bazı kesimlerinde gündemde olan bir izlek, bir ortak konu, bir sorun ya da bir sav olarak görüyorum.

Söze bildik bir yazarın, Antikçağ felsefesinin ilk aşamasındaki bir dönüm noktasına ilişkin bildik bir hükmüyle başlamak istiyorum. Antik çağlardan başlayarak –Cicero beşinci Tusculum tartışmasında (daha sonra *Academica*'da) böyle yazıyordu– felsefe bir yandan sayılar ve hareketlerle, yıldızların boyutuyla... onların gökteki hareketleriyle ve bütün gök görüngüleriyle uğraşmış, "öte yandan Sokrates felsefeyi göklerden yere indirip, onu insanların yaşadığı şehirlere yerleştiren, evlerine getiren ve yaşamla ahlak, iyi şeylerle kötü şeyler üzerine sorular sormaya zorlayan ilk insan olmuştur."[4] Sokratik dönüm noktasıydı bu ve Cicero'nun belirttiği gibi, felsefe mirası üzerine kavga etmiş ve hâlâ etmekte olan birçok hizip yarattı.

Aslında doğalcılık ile insancılık arasındaki bu bölünme Sokratik devrimden önce de söz konusuydu, örneğin Pythagorasçılar içindeki matematik yanlıları ile *akousma* yanlıları, bir başka deyişle sayılar ve müzik üzerine düşünenler ile geleneksel "irfan"a ve göreneklere dönenler arasında – bu da ahlak felsefesi ile doğa felsefesi arasında temel bir ayrım anlamına geliyordu. Bu ana ikiliğin daha iyi bilinen bir ifadesi Platon'un ünlü mağara mecazında görülür; bu mağarada bir insanın karanlığı terk ettiği –ayağa kalktığı, başını çevirdiği, aydınlığa doğru hareket ettiği ve aklın ışığına alışmamış gözlerinin kamaştığı– tasarlanır. Ama ikinci bir dönüş de tasarlanır: Bu kişi mağaraya döndüğünde, tanrısal araştırmadan uzaklaşıp insan durumunun kötülüklerine ve anormalliklerine geri dönmüş olur.

Platoncu ve Yeni-Platoncu geleneğin temel alegorisidir bu; Platon'un izinden gidenleri yüzyıllar boyunca düşündüren sorun da aslında bu simgesel dönümlerden hangisine yönelmek gerektiği olmuştur: kişiye özel aydın potansiyelini gerçekleştirmeye mi, yoksa insan toplumuna ve onun gereksinmelerine hizmet etmeye mi? Aydınlanma nedir? Büyük bölümüyle felsefe geleneği saf akıl yolunu seçmiştir, ama Sokratik devrim toplumsal meselelere de ilgi göstermiştir – Rönesans'ta da aristokratik hümanizmin yanı sıra bir tür "sivil" Platonculuk kendini göstermiştir. Sokrates'in yaşadığı dö-

nemde ahlaki ve aktivist bir felsefenin uygulayıcıları Sofistlerdi (aslına bakılırsa, Sokrates'in adı bazen onlar arasında anılır); Platon ve onun izinden gidenler Sofistleri tanrıtanımazlıkları, görecilikleri ve "Her şeyin ölçüsü insandır" iddiaları yüzünden eleştirmişlerdir[5]. Ne var ki, George Grote'un yazdığı gibi, Sofistler "mesleklerinin getirdiği koşullar gereği, bulundukları topluma ve yere uyum sağlamak zorundaydılar"; 19. yüzyıldan bu yana da Sofistler ve öğretilerindeki retorik ve antropolojik yönelim yeniden itibar kazanmıştır, bu da onların aslında Sokrates'e atfedilen insana dönüşe uyduklarını akla getirir.[6]

Bir başka büyük, hatta küresel dönüm noktası Hıristiyanlık ile paganlık arasındaki uzun mücadele sürecinde, dönme edimi hem özel yaşam, hem kamu yaşamı açısından merkezi bir önem kazandığında ortaya çıkmıştır. Arthur Darby Nock'un belirttiği gibi: "Dönme, bir şeyden bir başka şeye dönmeyi gösterir, daha önceki bağlılıklarınızı geride bırakırsınız."[7] Cicero "cahillerin yüreklerini kötü huylardan dine itaat'e döndüren" filozoflardan söz etmiştir.

Elbette, İmparator İulianus örneğinde olduğu gibi, "dönmek" iki yöne doğru da olabilir, ama olayların açıklığa kavuşturduğu gibi, aslında geriye dönüş diye bir şey yoktur. Friedrich Schlegel Katolikliğe döndükten sonra şöyle yazmıştır: "Uygarlık ve zihniyet açısından, [bu inanç] bütün ilerici gelişmenin ortak merkezi ve dönüm noktasıdır." Aziz Ambrosius da pagan senatör Symmachus'a verdiği karşılıkta, Hıristiyan inancını "insanlık tarihinin ilerlemesi" ve "daha iyi şeylere" geçiş olarak değerlendirmişti[8]. Ambrosius'un Hıristiyanlığa döndürdüğü önemli kişilerden biri genç Augustinus'tu; Augustinus yalnızca dinsel değil, aynı zamanda Sokratik ve insana doğru bir dönüşü gerçekleştirmişti. Augustinus özyaşamöyküsünde, belleğindeki bütün doğa bilgisini gözden geçirerek, Tanrı'nın yarattığı âlemin harikalarından, bu harikalar üzerine düşünen Tanrı armağanı zihnin harikalığına dönmüştür.

Şunlar onun sözleridir: "Dağların doruklarını, denizin güçlü dalgalarını, büyük nehirlerin uzun yataklarını, okyanusların enginliğini, yıldızların hareketlerini hayranlıkla seyretmek için uzaklara giden, ama kendilerini fark ettirmeyenler var. Şuna da şaşırmıyorlar: Bütün bu şeylerden söz ederken, onlara kendi gözlerimle bakıyor değilim, gene de vaktiyle gözümün önünde ve şimdi de belleğimde olmasalardı onlardan söz edemezdim."[9] Bu eleştirel içgörü Augustinus'un kendi yaşamındaki dönüm noktasını aydınlatır: onu

pagan felsefesinden, itibarsız geçmişinden uzaklaştırıp Kutsal Kitap'ı okumasıyla inen nura götüren dönüm noktasıdır bu.

Dinsel deneyimde psikolojik dönüm noktası en saf biçimiyle ortaya çıkar. Paulus attan düşmüştür; Augustinus bir kitap okumuştur ("al, oku"); ama kaygılarının ortasında ikisi de ani bir aydınlanmayı yaşamışlardır –geriye dönüş yoktur artık. Elbette, Antikçağ okullarında ustaların öğretmesi, yön vermesiyle, felsefi dönüşler de söz konusuydu: Platoncu "ruhun ışığa dönmesi" ve İmparator İulianus'un Yeni-Platonculuğa doğru (ters yöne) dönüşü gibi. İustinos'unki gibi bazı Hıristiyanlığa dönüşler de yaşamı adamaya değer bir öğreti arayışını, çoğunlukla Platonculuktan Hıristiyanlığa dönüşü içeriyordu. Ama bir Hıristiyan çağrısı böyle bir yaşam tercihinin değerini artırıp dönmeyi yeni yayılmacı inancın bir kurumu haline getirmiştir. Eski usta-çömez ilişkisi, İsa aracılığıyla, akademik düzeyden ulvi bir düzeye yükseltilmiş; ölümsüzlük hayali yalnızca tartışılacak felsefi bir mesele olmanın ötesine geçmiş ve din uğruna şehitlik yeni bir seçenek –Hıristiyanlar için bir son nokta değil, bir dönüş– biçimini almıştı.[10] Konstantinos'un efsanevi görüsüyle din değiştirme siyasi bir boyut kazanır; daha sonraki yüzyıllarda toplumun bütün sınıflarına yayılan misyonerlik çabalarıyla varlığını korur; *conversio* terimi "insani bir dönüm" olsa da olmasa da, dini yaşama bir çağrı haline gelir.

Batının tarihini Hıristiyanlığa bireysel ve toplu geçişlerin öyküsü olarak yazabilir insan, birçok kişi yazmıştır da; Christopher Dawson'ın "dönemin tarihinde bir dönüm noktası" olarak nitelendirdiği 493'te, Clovis'inki gibi din değiştirmeler bu öykünün kilometre taşlarını oluşturur. Genel olarak Avrupa'nın genişlemesi de, siyasi ve ekonomik umutların yönlendirmesiyle birlikte, temel, hatta fanatik misyonerlik dürtüleriyle başlamıştır. Ama Avrupa tarihinin bu büyük anlatısındaki dönüm noktaları hâlâ önemli ölçüde bireysel niyet ve tercihlere bağlıdır. Clovis tam olarak manevi bir değişim yaşamamış, ama kaybetmekte olduğu bir savaşın ortasında İsa'ya dönmüştür; sonra da tıpkı halkı gibi o da bu yeni inançla yaşama sözünü tutmuştur.

Hıristiyan geleneğinde Platoncu kişisel aydınlanma izleği ve onunla birlikte kesin bir dönüm noktasından sonra yeni bir yaşam fikri varlığını sürdürmüştür. Bu izlek Dante'nin *Yeni Hayat*'ıyla edebiyat geleneğine girer; *Yeni Hayat* Dante'nin hayatında bu tür iki noktayı, iki insani dönüşü kayda geçirir: İlki, Beatrice'yle karşılaşması ve sevgiyle şiire dönmesi (*Incipit Vita*

Nova: Yeni Hayat Başlıyor); sonra, yapıtın sonunda, onu bir başka yola sokan, *İlahi Komedya*'ya ve Beatrice'nin felsefe biçimiyle yeniden doğuşuna götüren "olağanüstü bir görü."[11]

Aynı derecede çarpıcı bir örnek Dante'nin daha genç çağdaşı ve rakibi Francesco Petrarca'dır. Dante gibi Petrarca da kendi yaşamını anlatıya dönüştüren bir yazardı; Petrarca yaşamındaki çeşitli dönüm noktalarını yüceltmiştir: Bunlar Laura'yla karşılaşmasıyla başlar, edebiyat uğruna hukuku reddetmesiyle –baba otoritesine karşı bu paradigmatik dönüm noktasını daha sonraki yüzyıllarda birçok iddialı genç edebiyatçı izleyecektir– sürer. Bu dönüm noktalarının en ünlülerinden biri Petrarca'nın Ventoux Dağı'na çıkışı sırasında gerçekleşmiştir; bu çıkış, başka birçok şeyin yanı sıra, sanatçının edebiyat ve ahlak felsefesi yoluyla aşamalı aydınlanmasının simgesel bir anlatımıydı. "Bugün ilkgençlik araştırmalarından vazgeçişinin onuncu yılı," diye yazar Petrarca kendisine, böylece düşünceleri uzam'a ilişkin derin düşünmeden zaman'a ilişkin düşünmeye döner. Tam bu noktada geçmişteki kötü edimleri anımsama ve onlardan uzaklaşma konusunda Augustinus'un özyaşamöyküsünden bir alıntıyı ekler; daha sonra, önceki on yılın düşüncelerini gözden geçirir ve daha önce aktardığım bölümü hatırlar: "Dağların doruklarını . . . söz edemezdim."[12] Petrarca şaşırmış ve Augustinus'la birlikte "pagan filozoflardan bile" "zihnin yanında hiçbir şeyin hayranlık verici" olmadığını ve "zihinle karşılaştırıldığında hiçbir şeyin büyük" olmadığını öğrenmesi gerektiğini kabul etmiştir. Ve bu noktada, Augustinus'un yaşadığı insana dönüşü yineleyerek, Petrarca içe bakışını kendisine döndürür. Bir bakıma Jacob Burckhardt'ın insanın keşfi adını verdiği şey, insanın yeniden keşfidir – Batı geleneğinde daha önce gerçekleştirilmiş bir dönüşün yinelenmesi.

Din değiştirmenin ilk Hıristiyanlıkta olduğu gibi dünyayı belirleyen bir olgu haline geldiği Protestan Reformu'nda içe bakış daha da yaygın bir özellikti; bu tarihsel dönüm noktasının dinsel yönleri üzerine çok şey yazılmış olmasına karşın, kanımca, olağanüstü tanıklıkların sayıca fazlalığına rağmen, bir dinden ötekine dönmeler ve yeniden dönmeler üzerine sistematik bir araştırma henüz yapılmamıştır. Reform'un kendisi din değiştirme anlamına geliyordu. Aziz Paulus "dünyanın rehavetine kapılmayın" demiş; John Colet de VIII. Henry adına "zihinlerinizin yeniliğiyle ıslah olun" sözünü yinelemişti. Toplumsal bir hareket olarak din reformu, Luther vicdan sorununu kamusal alana yansıttığında ortaya çıkmıştı (1517 yılında odasından çı-

kıp gerçekten Doksan Beş Tezi ilan etmiş olsa da, olmasa da). Her durumda, Luther bir dizi dönüm noktasını yaşamış ve dile getirmişti: ilk "dönme"sinden, yani bir manastıra girme kararından, Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın adaleti üzerine bir bölüme ilişkin olarak yaşadığı aydınlanmasına ve Worms Meclisi'ndeki efsanevi vicdan çağrısına kadar (gerçekten ister "Ben buradayım!" demiş olsun, isterse de olmasın).[13] Her durumda, kilit önemdeki dönüm noktasını bu dile getiriş şekli günümüzdeki Worms'da bulunan heykeline yazılmıştır, böylece tarihe geçmiştir.

Luther'in kiliseden ayrılmasının peşi sıra zincirleme bir din değiştirme tufanı yaşandı, Calvin'in "ani dönme"si de (*conversio subita*) bunlar arasındaydı. Tek istisna Erasmus'tu; Erasmus, Paulus'un bedenden ruha, Yahudilerin dışsallığından Hıristiyanca iç dünyaya dönme öğretisini ve bir "İsa felsefesi"ni savunuyordu; ama yaşamının merkezi kararı, bir başka deyişle Luther'le yüzleşmesi Erasmus'un gidişini değiştirmedi; o günden beri de dönmeyi reddedişi yüzünden bazılarınca övülmüş, bazılarınca eleştirilmiştir. Bir sonraki yüzyılın din savaşlarında dönme yalnızca kişisel bir seçimi değil, aynı zamanda bağnaz ve insanlıkdışı izdüşümleri olan toplumsal bir kopuşu da gösteriyordu. İnanç değiştiren kadınlar ve erkekler bir anda dönme ve dönek, kurban ve baskıcı, kurtulmuş ve lanetlenmiş oluyorlardı. Bu trajik yazgıya ilişkin bilinç, başkalarının yanı sıra Michel de Montaigne'i farklı türden bir dönüm noktasına getirmişti: çatışmanın aşırılıklarından uzaklaşmaya. Montaigne 1570 yılında din savaşlarından çekilerek sevgili dostu Etienne de la Boétie'nin çeşitli yapıtlarını yayımladı. Çoğunlukla dirence kışkırtma şeklinde yanlış yorumlansa da La Boétie'nin *Gönüllü Kölelik*'i aslında politika ve aktif yaşama karşı bir bağımsızlık bildirgesiydi; eser, erdem ve anlayışı, sıradan yurttaşlığın "gönüllü köleliği"nden vazgeçmiş bir ruhani cemaatte görüyordu. Aslında, dönemin politikasından ve yol açtığı kanlı sonuçlardan yılan Montaigne bu politikadan geçmişin edebiyatçılarının ve filozoflarının oluşturduğu topluluğa (belki de daha aydın bir gelecek kuşağın okurlarına) ve şimdinin talihsizlikleri ve kötülükleri üzerine ironik, şüpheci ve incelikli düşüncelerine dönüyordu. Böylece Montaigne, felsefe ile yalnızca şehirler ve insan toplulukları arasında değil, özellikle kendi benliği, kendi temel "ben"i arasında bağlantı kurarak Sokratik ironiyi ve Sokratik şüpheyi en uç noktasına götürüyordu. "Kendimden söz etmeye cüret etmekle kalmayıp, yalnızca kendimden söz etmeye cüret ediyorum," diyordu; "başka herhangi bir şeyden söz edersem doğru

yoldan sapmış olurum."[14] Ve: "Cicero konusunda otorite olmaktansa kendim konusunda otorite olmayı yeğlerim" (1588 basımında "Cicero konusunda" sözü "Platon konusunda" diye değişmişti). Montaigne'in insana dönüş anlayışı böyleydi.

Descartes, Montaigne'in içe dönüşünü izlemiş, ancak bunu filozofça bir disiplinle ve yıkıcı bir şüphecilik ediminin ardından dünyayı kendi beninden, benliğinden yeniden yaratma tutkusuyla yapmıştır. Descartes'ın 1619 yılında sıcak bir odadaki düşünceleri onu fırtınalı bir tasarıya ve 1620'de "harika keşif" olarak adlandırdığı şeye götürmüştür.[15] "Saf anlık" olan Tanrı ışığı karanlıktan ayırmıştı; Descartes'ın amacı bu yaratı edimini yeniden yaratmaktı, her ne kadar keşif ânında aklı fantastik hayallerle meşgul idiyse de. *Yöntem Üzerine Söylev* adlı eserinde geleneksel eğitimi ve "mitleri"ni eleştirmeye yetecek uzunlukta bir özyaşamöyküsü tarzını benimsemişti – ama daha sonra kendi mitini kurmayı sürdürmüştü. Descartes kendi efendisi olacak ve aslında kendisini dönüştürecekti. Akıl yürütme kurallarından üçüncüsünde "başkalarının düşündüklerini değil, kendi tahmin ettiklerimizi de değil, açıkça ve vazgeçmemecesine gözlemleyip kesin olarak çıkarsayabileceklerimizi" dikkate almamız gerektiğini belirtiyordu.[16] Descartesçı bilgelik modeli, en yalın analitik kavramlarla iş gören, geçmişin bilgi birikiminden olumsuz yönde etkilenmeyen ve önyargıdan, hatadan arındırılmış aydın bir gelecek görüsünün büyüsüne kapılan bireysel matematikçidir. Bunun "insani bir dönüm" olup olmadığını belirlemeyi filozoflara bırakıyorum.

Descartes'ın karşı ucunda Giambattista Vico yer alır; Vico, Descartes'ın ben felsefesini ve geleneksel öğrenime olan düşmanlığını filolojik-tarihsel yöntem adına reddediyordu, bu da Vico'nun düşüncesini matematiksel aklın aldatıcı aydınlığına değil, kendi okuma ve deneyimlerine döndürmüştü. Vico'nun ilk dönüm noktası (çocukluğunda başına gelen ve Joyce'un *Finnegan's Wake*'te ölümsüzleştirdiği merdivenden düşme bir yana), çalışmalarına bir buçuk yıl ara verip daha sonra "terk ettiği yol"u yeniden tuttuğunda, felsefeyle evrensel hukuka dönüp kendi görüşüne göre ilk konuşmalarından ve evrensel hukuk çalışmalarından Yeni Bilim'e (*Scienza Nuova*) doğru sağlam adımlarla ilerlemeye başladığında meydana gelmiştir.[17] Sokrates felsefeyi gökten yere indirmişti, ama Vico insana farklı bir dönüşü seçerek, felsefedeki Yunan tekelini, bu terimi Pythagoras'ın türetmiş olduğu gerekçesiyle yadsımıştı – böylece Sokrates'in insana dönüşünün özgünlüğünü de yadsımış

oluyordu. Vico'ya göre, ilahiyat, dolayısıyla felsefe, Platon'un (ya da Sokrates'in) aydın düşüncesiyle değil, daha erken dönemdeki, "barbar" kavramsallaştırma'yla başlamıştır – "filozoflar insana özgü fikirler üzerine düşünmeye başladıklarında değil, daha çok ilk insanlar insan gibi düşünmeye (*umanamente pensare*) başladığında başlamıştır."[18] Bu yüzden ilk insana dönüş, Sokratik devrim değil, Platoncu akıl da değil, mitostu; bilgelik arzusu (*philosophia*) değil, daha çok ilkel, barbarca, şiirsel bilgeliğin kendisiydi (*sophia, sapientia, sapienza*).

18. yüzyılda bazı başka dönüşler yaşanmıştır – Rousseau'nun doğaya, Hume'un felsefeden tarihe, Kant'ın başka tür bir benmerkezciliğe dönüşü. Hume'un kaynağını doğabilimini ve neden-sonuç çözümlemesini sarsan savlarından alan dönüşü, onu tarihsel anlatı ve ahlak biliminin olası gerçekliği sonucuna vardırmıştır. Hume'un değerlendirmesine göre, insan bilimleri doğa bilimlerini yüz elli yıl arayla –yaklaşık olarak Thales ile Sokrates arasındaki süre– izlemişti ve Hume'un vardığı sonuç şuydu: Bacon ile kendi kuşağı arasında da aynı süre vardı, bu yüzden Sokratik uğraş –şüpheci eleştiri ve insana dönüş– yeniden gündeme getirilebilirdi.

Böylece, filozofların ortak kanısına göre, Kant'ın efsanevi felsefi dönüşü –Hume'un şüpheci çizgideki argümanıyla başlayıp Kant'ı dogmatik uykusundan uyanmaya götüren "Kopernik devrimi"– için yol açılmıştı. Cassirer'in Kant'ın düşüncesinde "belirleyici dönüş" adını verdiği şey ilk olarak 1772 yılında Marcus Herz'e yazdığı bir mektupta görülür; ne var ki, bu dönüş 1781 tarihli ilk Eleştiri'ye kadar ayrıntılı olarak dile getirilmemiş ve "Kopernik devrimi" benzetmesi 1787 tarihli ikinci basıma kadar kullanılmamıştır.[19] Platon gibi, Kant da ışığa –*Aufklärung*'a– dönmüştür, ama insana bir dönüş müdür bu, insan karşıtı bir dönüş mü? "Aydınlanma Nedir?" çağın merkezi sorunuydu.

Kant'ın dönüşü doğadan bilmeye ve iç düşünmeye bir geçişti, ama onu eleştirenlerden bazılarına göre "eleştirel" felsefenin metafizik yönelimi bu felsefenin insani değerini zayıflatıyor gibi görünüyordu. Sözgelimi, Christoph Meiners'in görüşü bu yöndeydi; Meiners, soruyu şu şekilde değiştirmişti: "*Gerçek* Aydınlanma Nedir?"[20] Herder'in eleştirisi, daha doğrusu üsteleştirisi de bu yöndeydi; Herder'e göre insana dönüş her şeyden önce dil aracına, ikinci olarak da tarihsel deneyim ve gelişmeye yer vermeliydi. Herder salt felsefi şemaların çılgınlığını göstermek için Swift'in *Bir Fıçının Öyküsü*'nden filozofları "modern akıl hastanesi akademisi"ne yerleştiren sözlerini

alıntılıyordu. "Hangi insan, doğal düşünme hali ya da sürecinde, bütün insanların kavramlarını kendisiyle aynı uzunluk, genişlik ve yüksekliğe indirgeyecek gücü olduğunu düşünmüştür?" diye soruyordu Swift. "Gene de [kendi sorusunu yanıtlayarak] akıl imparatorluğunda bütün yenilikçilerin ilk alçakgönüllü ve sivil tasarısıdır bu." Swift bu sözlerle Descartes'ı kastediyordu, ama Herder bu alayı kendi üsteleştirisinde açığa çıkardığı gerçek insana dönüşe ihanet eden Kant'a yöneltiyordu. Bu da, üsteleştirel felsefenin eleştirel felsefeden kültür tarihine ve "gerçek Aydınlanma" yoluna doğru dönüşünün bir başka öyküsüdür.

Şimdi Batı tarihinde belli bir ağırlığı olan bir başkasına dönelim, her ne kadar şimdilerde hakkında pek bir şey duymasak da. Karl Marx'ı hatırlıyor musunuz? Marx'la ilişkilendirilen en ünlü "dönüş" büyük bir olasılıkla, genç birisi olarak "Hegel'i baş aşağı çevirdiği" şeklindeki yaygın görüştür. Gerçek şu ki, Hegel zaten –*Tinin Fenomenolojisi*'nden *Hukuk Felsefesi*'ne– İdeden toplumsal tabana dönmüş, üstelik Marx da kendi dönüm noktasına felsefeden oldukça bağımsız olarak ulaşmıştı. Yirmi yaşındaki bir hukuk öğrencisi olarak Marx, Batı hukukunun ya da onun o dönemdeki deyişiyle "hukuk metafiziği"nin yanlış ve ideolojik doğasını keşfettiğinde bir tür dönüşüm yaşamıştı[21]; bu hukuk metafiziğini babasının Kantçı idealizmiyle bağlantılandıran Marx, bu dönüşümünü ona itiraf etmişti. "Bir perde düşmüş," diye yazıyordu, "tapınağımın en kutsal yeri paramparça olmuştu ve yeni tanrıların koyulması gerekiyordu." Ama dört yıl sonra Marx Antikçağ felsefesi üzerine doktora tezinin başına Prometheus'un meydan okuyan haykırışını koyuyordu: "Bütün tanrılardan nefret ediyorum!" Bu söz, gazetecilik mesleğini seçtiği ve kendi insani, toplumsal ve devrimci bilimini oluşturmaya başladığı sırada Marx'ın nasıl bir zihin hali içinde olduğunu daha iyi dile getiriyordu. Bu onu bir başka dönüşe (aktif mücadeleye) ve bir başka dönüm noktasına götürdü, ama tarih Marx'ı hayal kırıklığına uğratacak şekilde onunla aynı dönüşü yaşamayı kabul etmemişti. Buna rağmen, Luther gibi, Marx da, dünyayı altüst etmeseler de yeniden biçimlendirecek birçok yandaş buldu kendine.

Bu dönemden son bir örnek. Marx'a göre Friedrich Nietzsche'nin çok farklı ve oldukça gecikmeli bir izleyici kitlesi oldu, ama o da klasik geleneği çok iyi inceledikten sonra yaşadığı bir aydınlanmayla yola çıkmıştı. Petrarca gibi Nietzsche de esinini, 1881 yılının Ağustos ayında Zerdüşt'ü, "güç istemi"ni, "üstinsan"ı ve "ebedi dönüş" fikrini ilk kez, düşünme fırsatını elde et-

tiği bir dağ yürüyüşü sırasında bulmuştu. Bütün epistemolojik ve ahlaki izdüşümleriyle "Tanrı'nın ölümü" bir başka radikal insana dönüşü düşündürür; bu dönüşte Nietzsche, "Dionysos bilgeliğini" ve iradeyi Apollon ussallığının üstüne, ebedi sanatı modern bilimin üstüne, aslına bakılırsa yaşamı tarihin yükünün üstüne koymuştur. Daha sonra Dionysos'un hasmı Apollon'un yerini Nietzsche'nin deyişiyle "bebek şeytan" Sokrates almıştır. Sokrates felsefeyi toplum yaşamına döndürmüşse de, Nietzsche'nin belirttiğine göre aynı zamanda "içgüdüleri *polis*'ten koparmıştır" ve böylece özellikle felsefede kendini gösteren bir ahlaki çöküş süreci başlamıştır.[22] Nietzsche'nin –yani Zerdüşt'ün– mağarası, Platon'un mağarasının aksine, bir esin ve düşünme yeridir ve dışarıda, içgörü –ve aslında, eskisi öldüğü için yeni bir tanrı– gereksinmesi içinde olan akla esir düşmüş insanlar vardır. Nietzsche'nin dönüşü gene felsefeyi ve salt aklı savunma konumuna sokmuş ve farklı türden bir insani amaç belirlemiştir; Nietzsche'yi eleştirenler bu amacı en iyi durumda şiirsel, en kötü durumda nihilist olarak değerlendirmişlerse de, daha sonraki kuşaklar zenginleştirici bulmuşlardır.

Marx da, Nietzsche de izleyenlerinin insana dönüş olarak gördükleri şeyi yapmışlardır, ama her ikisinin mirasında da burada ele alamayacağım karanlık bir yön vardır. Buna karşılık, her ikisi de birer yalvaç olarak görülmüştür ve ikisi de bazı çevrelerde hâlâ itibar görür. Petrarca ve Augustinus gibi, ikisi de tarihte bir dönüm noktasında durduklarını düşünmüşlerdir: Nasıl Augustinus yeni bir dinin eski bir dine üstün geldiğini görmüşse ve nasıl Petrarca yeni bir öğrenim ve erdem çağının başlangıcını aramışsa; Marx da kapitalist düzenden sosyalist düzene küresel geçişi öngörmüş, Nietzsche ise nihilizmin peşi sıra doğacak olan yeni bir hümanizm biçimini önceden ve nihilizmin doğduğu sırada yüceltmiştir.

Ama elbette farklılıklar vardır ve bu farklılıklar birçoklarına göre artık gözle görülür bir temeli, tutarlılığı ya da yönelimi yok gibi görünen insanlığın modern ya da postmodern durumuyla ilgilidir. Sanki hayal kırıklığına uğramış sabık Marxçılar ve post-Nietzscheciler için dönülecek hiçbir yer yok gibidir. Buna karşılık, Petrarca ve Augustinus stratejik konumlarını (pagan ile Hıristiyan arasındaki, Ortaçağlı ile modern arasındaki) korur gibi görünürken, Marx ile Nietzsche en iyi durumda uç konumları –Marx "tarihin sonu"nda (yak. 1989), Nietzsche bazılarının tarihsonrası adını vermekten hoşlandıkları şeyin başlangıcında– işgal ediyor görünmektedirler ve belki de ölümlerinden sonra yaşadıkları popülerliğin sonuna gelmişlerdir, çün-

kü Luc Ferry ile Alain Renault yakınlarda Fransız filozoflarının neden Nietzscheci *olmadıklarını* açıklama gereğini duymuşlardır. [23]

Ama öldüğünü iddia ettiği Tanrı'nın aksine Nietzsche ölmemiştir, son yüzyıldaki (hâlâ bizim yüzyılımız olarak düşünüyorum) önde gelen öğrencisi de. Elbette Heidegger'i kastediyorum; bu da hem başlangıç, hem bitiş noktama –postmodernite sorunu– döndürüyor bizi. Önce çok kısa olarak Heidegger. Nietzsche gibi ve Nietzsche etkisiyle Heidegger, henüz varlığı anlama "yolu"ndayken ünlü, ama hiçbir zaman açıkça formüle edilmemiş bir "dönüş" (*Kehre*) yaşamıştır. Gerçi söz konusu dönüşü ben formüle etmeye çalışmayacağım, ama kısa bir açımlama, insana dönüş tartışmasını Sokratik devrime dönerek kapamanın yararlı bir yolu olacaktır; çünkü 1930 yılı boyunca, başka tatsız bağlantılarının yanı sıra, Heidegger gerçekten de Sokrates karşıtı bir dönüş ya da karşı devrim gerçekleştirmiştir, o kadar ki bir yandan Platon'dan başlayarak Batı düşüncesinin insanbiçimciliğine ve insanmerkezliliğine, öte yandan ruh, kişi, özne, *cogito* ve benzeri fikirlerin yansıttığı insan varlığının şeyleştirilmesine karşı çıkmıştır. Aslında Heidegger, Nietzsche'nin nihilizm aracılığıyla Platonculuğu yıkması dediği şeyin izinden giderek, insandışı değilse de şiirsel ve insanüstü hakikate giden yolun rehberleri olarak Sokrates öncesi filozoflara ya da "ilk düşünürlere", özellikle Herakleitos ve Parmenides'e dönmeye çalışmıştır. Heidegger'in ünlü Sartre karşıtı deyişiyle varoluşçuluk bir hümanizm değildir.[24] Her durumda bunun etkisi, felsefeyi insan topluluklarından alıp Varlık sorununa döndürmek yoluyla Sokratik devrimin gerçekten tersine çevrilmesi olmuştur. Bu da bizi, Heidegger'in etkisinin hissedildiğini düşündüğüm modernsonrası (*postmodern*) ve insansonrası (*posthuman*) durum hakkında konuşmaya getiriyor.

Son olarak, bir terim ve kavram olarak binyılımızın sonunda beliren ya da yeniden beliren tarihsonrasına gelince. Bu, dönüm noktalarının sonunu gösteriyor gibi görünebilir, ama tarihsonrasının da bir tarihi var. Antoine Cournot için 1860'lı yıllarda "tarihsonrası" (*posthistoire*) bilimin ve laik aklın dönüştürdüğü dönemdi, ama 20. ve 21. yüzyılda bu terim daha çok çöküş ve düşüşle bağlantılı görülmüştür.[25] Rudolf Pannwitz'in mesajı buydu; Pannwitz'in 1917 tarihli "Avrupa kültürünün krizi" konulu çalışması, Nietzsche'yi ve onun üstinsanını (*Übermensch*) nihilizm, dekadans ve yazarın "postmodern insanlık" (*postmodernen Menschen*) adını verdiği şeyle bağlantılandırıyordu.[26] Bu terim günümüz edebiyat ve felsefe dilinin kaçınılmaz

bir parçası haline gelmiştir. Bir Alman eleştirmenin belirttiği gibi, "'postmodern' sözü '*post* önekiyle oluşturulmuş' kavramlar ve düşünme yolları ağının bir parçasıdır" – bu yönüyle de, gençlerin yaşlıların karşısına ya da (hiç olmazsa ilk dönemlerinde) solcuların sağcıların karşısına çıkarabilecekleri bir tür yeni "izmler"dendir.

Steven Seidman'ın deyişiyle bir "postmodern" dönüşten söz edebilir miyiz? Ve herhangi bir anlamda bir insana dönüş müdür bu? Postmodernizmin tarih sürecinin üstünde, ötesinde olduğu varsayılmaktadır ("post" ekindeki zamansal imaya rağmen). Kronoloji önemini yitirmektedir: "Postmodern durum"u tanımlayan, ama bunu herhangi bir zamana yerleştirmeyen Lyotard'ın deyişiyle "deneme (Montaigne) postmoderndir, fragman ([Schlegeller'in çıkardığı] *Athenäum* dergisi) modern."[27] Postmodernizm, deyim yerindeyse, bir bitiş olarak tanımlanan bir başlangıçtır; tarihi yadsıyormuş gibi yapan bir tarihsel kategoridir. Bir tür öznenin ölümünden ve insan yaşamına anlam –tek ve değişmez bir anlam– veren rahatlatıcı üstanlatıların yok oluşundan sonra zihnin bir şekilde yaşaması gibi bir şeydir bu.

Pannwitz ile Arnold Toynbee arasındaki dönemde birçok yazar bu terimi kullanmıştır; Pannwitz postmodern terimini 1875 yılında başlayan modern çağı izleyen dönemi –Toynbee'ye göre uygarlık tarihimizde yeni bir bölümün başlangıcı– nitelemek üzere kullanmıştı (bir soru işaretiyle). Toynbee'nin 1934 yılında dile getirdiği argüman, sanayileşme ve milliyetçiliğin 1875'ten önce büyük güçleri oluşturma işlevini gördüğü, daha sonra ise bu güçlere karşı çıktığıydı; ama Toynbee "postmodern" terimini *Tarih İncelemesi* kitabının 1946'daki kısaltılmış basımına kadar kullanmadı. Ondan sonra "postmodern" teriminin kullanımı hızla yaygınlaştı.

Foucault "Neye postmodernite diyoruz?" diye sormuştu: "güncel olayları izleyemiyorum da."[28] Doğrusu, ben güncel olayları izliyorum: hiç olmazsa Web'e baktım ve "postmodern" terimi için 51.000'den fazla, "postmodern dönüş" için 10.000'den fazla göndermeye rastladım –kanımca herhangi bir yenilik oluşturamayacak kadar fazla. Genel olarak, bence, postmodernizm modernizmin aşırılıklarının bir ürünüdür ve ikisi arasında bir çizgi çekmek (ya da bir dönüm noktası bulmak) zordur, özellikle "postmodernizm" modernizm döneminde yapılan tarihselleştirici tanımlamalara direndiği için. Aziz Paulus gibi, postmodernizm de herkes için her şey demek – sözgelimi, sabık Marxçı Seidman, kişisel bir dönüm noktasına dayanarak, onu "gay özgürleşmesi"yle bağlantılandırıyor. Yeni binyılın ilk yıllarında dünyanın aç-

mazını göstermek açısından yararlı, hatta kaçınılmaz bir terim olabilir, ama "postmodern" yalnızca son derece öznel ya da genel anlamda bir dönüm noktasını tanımlamakta, daha doğrusu post-Marxçı, post-Nietzscheci bir çağın düşüncesinde çoğul dönüm noktalarını kapsamaktadır.

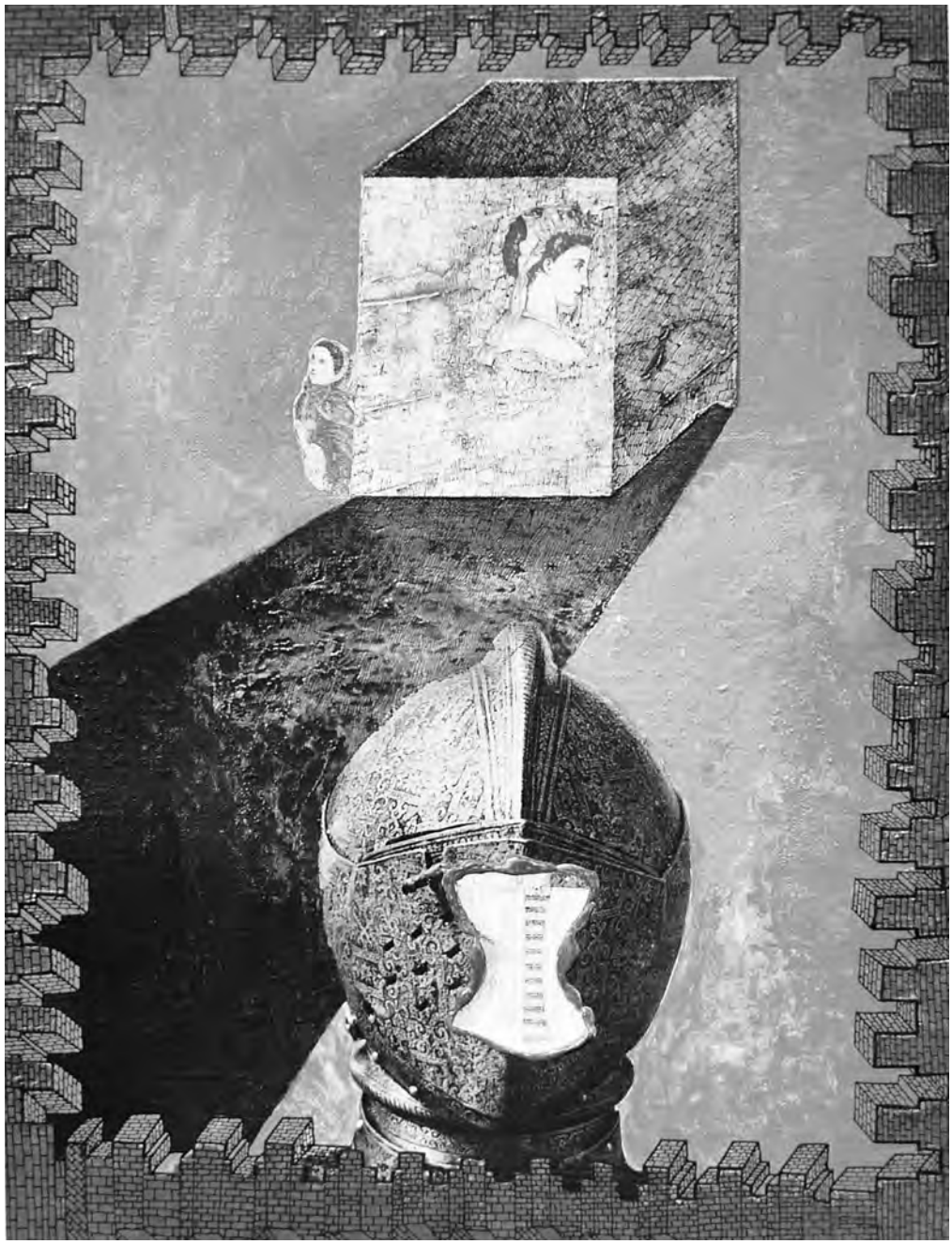
Tarihçiler açısından, temellerin yıkılması, çökertilmesi ve üstanlatıların yadsınması sürecidir postmodernizm, ama bu bağlamda yeni bir çıkış noktasından çok, Heidegger'in metafiziği yıkışı, Niels Bohr'un tümleyicilik ilkesi, Werner Heisenberg'in belirsizlik ilkesi, Hans Vaihinger'in "miş gibi" felsefesi, Kurt Gödel'in üstmantık eleştirisi ve kaos ile karmaşa kuramının "yeni bilimsel devrim" olarak adlandırılan hareketindeki yeni moda eğilimler gibi modernist ve temelcilik karşıtı düşünce çizgilerinin radikal bir açılımıdır.[29]

Bu genel bakış açısından, postmodernizm aslında "Aydınlanma projesi"nin –ve modern bir filozofun Descartes'tan Nietzsche'ye "modern proje" olarak adlandırdığı şeyin– olumsuz yönünün, bir başka deyişle her kuşağın yeniden ele alıyor göründüğü şüphecilik, eleştiri ve üsteleştirinin devamı gibi görülebilir.[30] Aklın işlevi bittiğinde, imgeleme ya da tarihe dönülür; bellek ve duygular tükendiğinde, bilime; pozitivizmin etkisiz kalmasıyla insan bilimlerine; modernizmin yolun sonuna gelmesiyle postmodernizme –öyleyse, bir sonra gelecek olan ne? Nereye dönebiliriz? Her kuşağın kendi dönüşü ya da geriye dönüşü, bir şeyden öteye ya da bir şeye karşı dönüşü ya da bir şeyleri alaşağı etmesi vardır –kimbilir bir sonraki dönüm noktası nerede ve ne zaman belirecek ya da kime saygınlık kazandıracak? Artık bir binyılın sonuna ve yeni bir binyılın başına geldik, belki bu da bir dönüm noktası, ama nereden ya da neye henüz bunu söyleyebilecek durumda değiliz.

Notlar

1 Edward Said, *Beginnings, Intention, and Method* (Baltimore, 1975).
2 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York, 1992); ve "The End of History, Five Years Later", *History and Theory*, Özel Sayı 34 (1995), 27-43.
3 Martin Heideger, "The Turning", *The Question of Technology and Other Essays* içinde, İng. çev. William Lovitt (New York), 36-49.
4 Cicero, *Tusculum Tartışmaları*, 5.10-11; *Academica*, 1.15.
5 Bkz. D. R. Kelley, *The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition* (Cambridge, Massachusetts, 1990).
6 George Grote, *Greece* (New York, 1899; 2. basım), VIII, 359 ve devamı.
7 Arthur Darby Nock, *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford, 1933).
8 E. K. Rand, *Founders of the Middle Ages* (New York, 1957), 16.
9 Aziz Augustinus, *İtiraflar*, 10.8-15.

10 D. R. Kelley, *The Beginning of Ideology: Consciousness and Society in the French Reformation* (Cambridge, 1981), 63-80.
11 Dante, *Yeni Hayat*, XVIII.
12 "The Ascent of Mount Ventoux", *The Renaissance Philosophy of Man* içinde, yay. haz. E. Cassirer, P. O. Kristeller ve J. H. Randall, Jr. (Chicago, 1948), 44.
13 *Luther's Works*, XXXI, *Career of the Reformer*, I, yay. haz. H. Grimm (Philadelphia, 1957).
14 Michel de Montaigne, "On the Art of Discussion", *The Complete Works* içinde, İng. çev. Donald Frame (Stanford, 1958), 720.
15 René Descartes, *The Philosophical Writings*, İng. çev. J. Cottingham, R. Stoothof ve D. Murdoch (Cambridge, 1985), I, 3.
16 *a.g.e.*, I, 13.
17 Giambattista Vico, *Autobiography*, İng. çev. M. H. Fisch ve T. G. Bergin (Ithaca, 1944), 113.
18 Giambattista Vico, *The New Science*, par. 347.
19 Ernst Cassirer, *Kant's Life and Thought*, İng. çev. James Haden (Newhaven, 1981), 115.
20 Immanuel Kant, *Historische Vergleichung des Sitten und Verfassungen, des Gesetz und Gewerbe, des Handels, und der Religion, der Wissenschaften, und Lehranstalten des Mittelalters mit denen unsers Jahrhunderts in Rücksicht auf die Vorteile und Nachteile der Aufklärung* (Hannover, 1793), II, 465; ayrıca bkz. James Schmidt (yay. haz.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions* (Berkeley, 1996).
21 Bkz. D. R. Kelley, "The Metaphysics of Law: An Essay on the Very Young Marx", *American Historical Review*, 83 (1978), 350-67; *History, Law, and the Human Sciences*'da (Londra, 1984) yeniden yayımlanmıştır.
22 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, İng. çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale (New York, 1968), 239.
23 Luc Ferry ve Alain Renault, *Why We are not Nietzscheans*, İng. çev. Robert de Loaixa (Chicago, 1997).
24 Martin Heidegger, "Letter on Humanism" (1946), *Pathmarks* içinde, yay. haz. W. McNeill (Cambridge, 1998), 239-76.
25 Lutz Niethammer, *Posthistory: Has History Come to an End?*, İng. çev. Patrick Camiller (Londra, 1992).
26 Rudolf Pannwitz, *Die Krisis der europäischen Kultur* (Nürnberg, 1917), 674.
27 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Explained* (Minneapolis, 1992), 15.
28 Michel Foucault, "Structuralism and Poststructuralism", Telos, 55 (1983), 204.
29 Bkz. Mitchell Waldrop, *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos* (New York, 1992).
30 Patrick Madigan, *The Modern Project to Rigor: Descartes to Nietzsche* (Lanham, Maryland, 1986).



Eskiler ile Modernler Kavgası ve "Yenilik" Sorunu

LEVENT YILMAZ

1. Geçmiş, Otorite, Akıl

1687 yılında Fransız Akademisi'nde kopartılan Eskiler ile Modernler kavgasının esas önemi şu önermeyi ilk kez ve bu denli açık olarak ileri sürmesinde yatar: Geçmiş, geçmişe dair tasavvurlar veya geçmişten gelen söylemler artık şimdiki zamana ne egemen olabilir, ne de onu yönetebilir. Geleceği eski değil, bugün belirleyecektir. Kavga'nın gerekçelerinin ve karmaşık söylemlerinin yapısı, Batı kültürünün geçmişle kurduğu ilişkinin doğasını tamamen değiştirecektir: Geçmiş artık şimdiki zaman için bir model oluşturmaz. Geçmişin yasa olarak görüldüğü, şimdiki zamanı belirleyip biçimlendirdiği bir kültürde, modernler, farklılık söylemleriyle, zaman konusunda belirli bir kavrayışı yadsıdıklarını ileri sürerek karşıtlarından ayrılmak isterler. Modernlere göre insanlar, zaman ilerledikçe bilgilerini arttırır, farklı, "yeni" olmaya o ölçüde hak kazanırlar. Peki bu yenilik, kronolojik bir dizilişin mi sonucudur? Yoksa keskin bir kopuşu mu gerektirir? Dolayısıyla "farklılık" bir kopuş sonucunda mı ortaya çıkar? Modern çağı belirten Almanca sözcük "Neuzeit" (yeni zaman) ise, bu 'yeni'nin yapıları nelerdir? Yeni ile modern arasında anlamsal bir ayrılık var mıdır? Varsa, nereden kaynaklanır ve nasıl görülür hale gelir? Ve en önemlisi, zamandan söz ettiğimizde, hangi zamanı kastederiz?[1]

Geçmişe atfedilen değerin giderek azalışı Batı dünyasında uzun bir süre içinde gerçekleşir ama bu değer yitimine berraklık kazandıran, 1687 tarihli Kavga'dır. Bu Kavga, geçmiş karşısındaki tutumu açıklıkla belirler; çünkü

modele ya da taklide ilişkin düşünceler, Petrarca'dan Perrault'ya uzun bir süre içinde zaten dönüşmüş ve dolaşıma girmiştir. Kavga'nın aktörleri için söz konusu olan, içinde yaşadıkları dönemin kültür yaşamının temellerini oluşturur gibi görünen ve artık ait olmadıklarını hissettikleri bir zamanı, temsil ettiği tüm değerleriyle bilinçli olarak dışlamaktır. Bu süreç içinde, geçmişin kuralcı çerçevesinin geleceğe bir model sunması artık mümkün değildir. Zaman, ister istemez doğrusal addedilecek, hedef de ilerleme[2] sözcüğüyle ifade edilecektir. Oysa bu ilerlemenin *telos*'u, ne Tanrı'dır ne de Altın Çağ; varılacak yer gelecekte bir yerlerdedir ve şimdilik belirsizdir.

Başka tür bir bilgiyi gerektiren bu yeni tarihsellik düzeni, 17. yüzyılın başında kaleme alınan yazılarda ortaya konan belli belirsiz fikirlerle netleşmeye başlar ve birçok tepkiye karşın zihinlerde yerleşir. 1687 tarihli Eskiler ile Modernler Kavgası, insanların geçmişle, genel anlamda da zamanla olan ilişkisinin gözler önüne serilmiş özüdür. Dünyaya, geçmişe ve şimdiki zamana özgü şeyler hakkındaki bilgimiz, araya giren zaman aralığının[3] büyüklüğü ölçüsünde artar. Eskiler ile Modernler Kavgası'yla ya da daha doğrusu, zamanla olan ilişkinin bu yeni aşamasıyla, bir kültürün kendi geçmişinin izlerini tümüyle sildiğini söylemek istemiyorum, derdim, yasa yerine geçen geçmişin o kültür içinde işgal ettiği yerin giderek daha sınırlı hale geldiğini söylemek. Buna karşılık, yeni yeni yorumlara konu olan, yeni sosyo-kültürel işlevler yüklenen aynı geçmiş, "şimdiki zamanda yaşayan insanlar"ın içinde bulundukları zamanı yeniden tanımlamak için arada sırada başvuracakları erdemli ya da lanetli "bir deneyim alanı" olacaktır. Burada söz konusu olan, *historia magistra vitae*[4] düşüncesidir ama bu, taklit ya da tekrar anlamında değil, *karşılaştırma*[5] anlamındadır; zaten tarih her kaleme alınışında veçhe değiştirmekte, artık *tekerrür* etmemektedir.

Bir adım daha ileri gidelim ve geleneksel toplum olarak adlandırılmış toplumlara egemen olduğu düşünülen zaman kavramını anımsayalım[6]. Bu kavrayışa göre, zamanın, toplumun, varlıkların ve yaşamın anlamı önceden, daha kuruluş anında atalar tarafından belirlenmiş durumdadır. Uzak bir geçmiş şimdiki zamanın üzerini örter ve geleceği belirler. Geçmişi, şimdiki zamanı ve geleceği içine alan tek bir büyük zaman vardır sanki. Sistem sürekli olarak, kendisine egemen olan ve onu bir tür zamandışılığa iten bir başka zaman içinde yaşar. Mevsimlerin ritmi toplumlara biyolojik, döngüsel zamanı anımsatır elbette; her şey, hiçbir şey olup bitmemiş gibi, yeniden başlamayacak mıdır? Güneş doğacak, bahar gelecek, yağmur tekrar yağa-

cak... Bu sistem, kendine özgü bir zamanı üretmekten, kendisini aşan[7] bir zamanın lehine vazgeçmiştir (zaten böyle bir zamanı üretmek de gerekmez). Sistem böylelikle zamana ahlaksal bir değer, 'iyilik' değeri yükler, bu sayede de geçmiş sarsılmaz bir nitelik kazanır. Geçmiş olan, eski olan, iyinin, doğrunun, gerçek olanın eşdeğeri olarak kabul edilir...

Ne var ki Modernlerde, otorite düşüncesine sıkı sıkıya bağlı olan geçmişin konumu, bir kıyaslama süreci içinde değişime uğrayacaktır; bu, şimdiki zamana ait aklın, geçmişten gelen otoriteyi, şimdiki zamanın kıstaslarıyla değerlendirmesidir. Geçmiş burada artık iyi olanın eşdeğeri olmadığı gibi, aşkın niteliğini de kaybeder. Şimdiki zamanda yaşayan insana içkin egemen akıl düşüncesi, Kavga'ya Descartes aracılığıyla kök salmıştır, ama burada Descartes'ın adını keyfi olarak anmıyorum; Descartes'ın yazılarında bu kavrama çok büyük bir yer ayırmış olması önemli elbette, ama esas önem, Kavga'nın aktörlerinden olan Fontenelle'in söz konusu bağlantıyı bize açıkça işaret etmiş olmasıdır. Fontenelle'e göre, Descartes'ın felsefesinin büyük bir bölümü ne kadar yanlışsa, onun yeni bir düşünce yönteminin öncüsü olduğu da o kadar doğrudur.[8] Ve Perrault, Descartes'ı her zikredişinde, yargı oluşturma konusunda bireyin aklının üstünlüğünü tartışmaya dahil etmek ister.

İşte modernliğin nüfus kütük kaydı olan Charles Perrault'nun *Parallèle des Anciens et des Modernes*'inde (Eskiler ile Modernler Arasındaki Paralellik) Başkan ile Papaz arasında geçen, Descartes ve çömezleri hakkındaki diyalog:

"*Başkan*: Sizin burada ileri sürdüğünüz, bir sürü genç insanın güzel kitapları okumayı ve güzel örnekleri taklit etmeyi bir yana bırakarak kendi düşlerinin peşinden gitmelerine, böylelikle de benzersiz ve taklit edilemez kişiler haline gelmelerine izin veren bir düşünce.

Papaz: Bu konuda hiç kaygınız olmasın, dünyaya dehadan yoksun olarak gelmiş, kendi dağarcığında hiçbir şey bulunmayıp başkalarınınkini talan eden kişiler böyle bir işe hayatta kalkışmayacaklardır. Düş kurma ve düşünme yetisine sahip olanlara gelince, düşünme yoluyla kendi içlerinde doğan ya da konuşma ve okuma aracılığıyla dışarıdan gelen düşünceleri tamamen sindirmiş olacaklarından, bunlara hiçbir kötülük gelmeyecektir." (I, 47-48).

Descartes daha 1637'de *La Dioptrique*'e önsöz olarak yazdığı *Yöntem Üzerine Söylev*'inde aynı yolu önermişti.[9] *Söylev*'de bize, kavramları, kendisinin içinde, ruhunun derinliklerinde keşfetmeye karar verdiğini, zihnini bütün gücüyle ne yol izlemesi gerektiğini bulmak için kullandığını anlatmaz

mı? Descartes yine *Söylev*'inde, bilgiye bir sermaye gibi yaklaşır, çağlar boyunca üretilen bilgilerin biriktiğini ve akıl kullanımının mükemmelleştiğini söyler ve ekler: "Ve böylece, erişkin hale gelmeden önce birer çocuk olduğumuza, kendi iştahlarımız ve eğitmenlerimiz tarafından uzun süre eğitilmiş olmamıza ve bunların çoğu kez birbirlerine ters düşmelerine ve belki de bize her zaman en iyiyi önermemiş olmalarına bakılacak olursa, yargılarımızın çok saf ve çok sağlam olmasına neredeyse olanak bulunmadığını, oysa doğar doğmaz bütünüyle kendi aklımızı kullanmaya başlamış olsaydık bunun tersinin gerçekleşebileceğini düşündüm [...]."[10] Perrault'nun bu düşünceyi insanlığa uygulayacağını ve aklın kullanımının meşrulaştırılması için araç olarak kullanacağını biliyoruz. Perrault'ya göre, dünyanın yaşam süresi insanın yaşam süresiyle karşılaştırılabilir. İnsan, çocukluktan, gençlikten yaşlılığa geçer. Bilgelik dönemi yaşlılık dönemidir. Böylece, dünyanın başlangıcından bu yana insan doğasının aynı ve değişmez olduğunu kabul edersek, insanın çocukluk döneminde dünyanın da çocukluk dönemini yaşadığını, genç olduğunda dünyanın da genç olduğunu ve bunun yaşlılığa kadar böylece sürüp gittiğini kabul etmemiz gerekir. Dünyanın yaşlılık evresi, Perrault'nun yaşadığı dönemdir. Dolayısıyla gerçek Eskiler ve tüm bilgiye sahip olanlar Modernlerdir, Eskiler değil: "Bunu böyle varsayacak olursak, ilk 'baba'larımıza çocuk gözüyle, kendimize de yaşlı ve dünyanın gerçek Eskiler'i gözüyle bakmamız gerekmez mi?" (I, 49-50). Ne var ki Descartes, yaşamöyküsünü yazan Baillet'ye inanacak olursak, aynı eğretilemeyi çok daha önce kullanmıştır: "Eskiler'in eskiliğini dikkate almamız için hiçbir neden yok. Biz onlardan çok daha eskiyiz, çünkü bugün dünya onların yaşadığı zamandan daha yaşlı ve biz onlardan daha fazla tecrübeye sahibiz."[11] Descartes Bacon'ı okumuş muydu? Çünkü bu eğretileme, *Novum Organum*'un[12] yayımlanma tarihi olan 1620'den beri ortada dolaşıyordu ve bu yapıtın iddialı çevirmeni Jean Baudoin söz konusu düşüncenin yayılmasını sağlamak için elinden gelen her şeyi yapmıştı.

Perrault aynı eğretilemeyi bir kez daha ele alır: "Bu arada babaların çocuklara göre, tüm yaşlıların da gençlere göre üstünlüğünü yalnızca tecrübe oluşturuyorsa, dünyaya en son gelen insanların tecrübesinin, onlardan öncekilerin tecrübelerini devralıp, çalışmalarıyla ve incelemeleriyle elde ettikleri çok sayıda yeni kazanımları da dağarcıklarına ekledikleri için, Eskiler'inkinden daha büyük, daha yetkin olduğu yadsınamaz" (I, 51). Perrault burada yalnızca Descartes'a değil, Bacon'a da gönderme yapar, çünkü bu

bilginler kendi yüzyıllarında yaşayan insanları "zaman içinde daha fazla bilgi üretme yoluna" sevketmiş kişilerdir ve ilerde yapılacak tüm keşiflerde insanlar onlara bir şeyler borçlu olacaktır (IV, 173-174). Desmarets de Saint-Sorlin'e göre süreç aynı yöndedir ve insanlar, icatlar söz konusu olduğunda "birbirlerine bağlanırlar; ve sonuncular, Tanrı'nın kendilerine bağışladığı Deha ölçüsünde en mutlu, en eğitimli ve en yetkin olanlardır."[13]

Dünyanın çocukluğu eğretilemesi oldukça karmaşıktır. Geçmiş çağların olgunlaşmamışlığını varsayar ve bizi, modernlerin içinde yaşadığı yüzyılın, insanlığın mükemmellik bakımından eriştiği en son aşamalardan biri olduğu düşüncesine götürür. Perrault, bu mükemmeliyetin, XIV. Louis'nin krallığı döneminde, daha şimdiden, aşılmaz bir noktaya erişmiş olduğunu söyler; Fontenelle ise, bilgilerin ilerde de artarak mükemmelleşeceğini iddia eder, daha mülayimdir. Dünyanın çocukluğu eğretilemesinin sağladığı en büyük kazanımlardan biri, otorite düşüncesinin bugünkü zamana bırakılmasıdır; bugünkü zaman ise bağımsız bireyler öngörür. Dolayısıyla akla sahip birey, otorite sahibi olacaktır. Ve yine bu eğretileme sayesinde, eskiden gelen otorite, kendisi de bir zamanlar bir başka aklın ifadesi sonucu oluşmuş olsa da, şimdiki zamana ait akıl tarafından aşılacaktır. Bugüne ait olan akıl, mükemmele varmak üzere olan bu yüzyılda tek otorite haline gelecektir[14]: dolayısıyla, bu noktadan hareket ederek, gelecekteki akılların geçmiştekilere üstün olacağına dair bir düşüncenin yeşermeye başlama olasılığı, ilkesel olarak mümkündür. Böylece, geçmişte, özellikle uzak bir geçmişte ortaya konmuş fikirler bundan böyle değiştirileceklerdir, çünkü bunlar, "aşırı bir cahilliğin hüküm sürdüğü" o eski yüzyıllara aittirler. Fontenelle, Perrault'nun gerçekleştirdiği işlemi açıklarken bize onun geçmişteki yazarların kişiliğine, dehasına değil onların yaşadığı yüzyıla saldırdığını göstermek ister: "... örneğin Homeros'un şiirleri hakkında söylenecek bir şey bulmaya cesaret ettiğinde, eleştirisini yalnızca, onun içinde yaşadığı, ona daha iyisini yapmaya izin vermemiş olan yüzyıla yöneltiyor, onun geniş, sonsuz ve taklit edilemez olarak kabul ettiği dehasına değil." (I, 88).[15] Fontenelle aynı eğretilemeyi kullanarak, kendi yüzyılındaki insanların şimdiye kadar görülmemiş bir güçle akıl yürüttüğünü ileri sürer. Peki, insanlar gelecek yüzyıllarda daha da büyük bir güçle akıl yürütecekler midir? Görünüşe bakılırsa, evet...[16]

Descartes'ın rakibi Pascal da, *Préface sur le Traité du Vide* (Boşluk Üzerine Risale'ye Önsöz) başlıklı incelemesinde dünyanın çocukluğu eğretilemesini kullanır; ne var ki Pascal'ın metninin meseleye katkısı yalnızca bundan

ibaret değildir.[17] O, daha ziyade Aklın ve Otoritenin din alanında oynadığı rol üzerinde duracaktır. Pascal'a göre Akıl, Otorite'nin alanını oluşturan Tanrı Sözü'ne karşı çıkamaz, onda reform yapamaz, onu ortadan kaldıramaz. Ama Otorite aynı zamanda salt tarihsel olayların bilinmesi hakkında da söz sahibidir. Otorite bu anlamda salt tarihsel bilgi içinde (yanlışlıkla) yer alabilir: "Aklı tek değer olarak sunmak için onların (Eskilerin) otoritelerini reddediyor değilim, her ne kadar yıllardır onların otoritesini inşa etmek için akıl'a zarar verildiyse de. (...) İki bilgi türü arasındaki önemli fark şudur: Birincisi yalnızca belleğe dayanır ve katıksız bir biçimde tarihseldir, yalnızca eski yazarların yazdıklarını öğrenmeyi öngörür [otorite] ; ikincisi ise yalnızca akıl yürütmeye dayanır, bütünüyle dogmatiktir ve saklı kalmış hakikatleri çekip çıkarmayı amaçlar."[18] Pascal Perrault'nun gözünde önemli bir kişidir ve yapıtları "dilde arılığı, düşüncede soyluluğu, akıl yürütmede sağlamlığı, alaya almalarda inceliği..." (II, 122-124) temsil eder.

Ne var ki Perrault, Pascal'ın doğrudan mirasçısı değildir. Pascal'a göre, geometri, aritmetik, müzik, fizik, tıp, mimarlık ve üzerinde deney yapmaya, akıl yürütmeye elverişli tüm bilimler geliştirilip mükemmelleştirilebilir; ancak tarih, coğrafya, hukuk, diller ve özellikle dinbilim gibi, yalnızca daha öncekilerin bu alanlarda yazmış olduklarının araştırılmasına dayanan konular bu çabanın dışında bırakılmalıdır. Pascal'a göre, bu konuları mükemmelleştirmeye ve katkıda bulunmaya olanak yoktur.[19] Perrault da bu görüşü paylaşıyormuş izlenimi verir ama onun, otoriteyi kendi döneminde yaşayan insanların akıl yürütmelerine içrek hale sokarak sorunu başka bir yöne kaydırdığı görülecektir. Perrault'da akıl otoriteyi içerir: "... Akıl, Sanatlar ve Bilimler dünyasında geçer akçe olan tek şeydir. Otoritenin gücü, günümüzde yalnızca Dinbilimde ve Hukukta geçerlidir. Tanrı, Kutsal Kitaplar ya da Kilisesinin aracılığıyla konuştuğunda, başımızı önümüze eğmemiz, O'na teslim olmamız gerekir. Prens, yasalarını bildirdiğinde ona itaat etmek, o yasaların dayandığı otoriteye, Tanrı'nın otoritesinin bir parçasıymış gibi saygı duymak gerekir. Akıl, bunların dışında kalan tüm alanlarda egemen olarak davranabilir ve haklarını kullanabilir" (I, 92-93).

Perrault yapıtların değerini bir başka kıstasla ölçecektir: Yapıtların yalnızca geçmişten gelmesi veya geçmişteki insanların övgülerine mazhar olmuş olması önemli değildir. Ona göre, Homeros'un ya da Vergilius'un yapıtları, geçmişten gelmek ya da geçmişte şöhretli olmak gibi nedenlerle değerli sayılamaz. Bu yapıtların tarihsellikleri dolayısıyla değerli oldukları ileri sü-

rülemez; haydi sürüldü diyelim, bunun nedeni, söz konusu geçmiş yargılara bugün de körü körüne katılmaktan başka bir şey değildir. Bu yapıtlar evrensel bir hakikati barındırmazlar, dolayısıyla da bunları model olarak kabul etmeye olanak yok. Bunlar kaba ve barbar bir yüzyılın meyveleri olduklarına ve insanlar yüzyıllar boyunca yeni hakikatler bulduklarına göre, bu yüzyılda (14. Louis'nin yüzyılı) erişilmiş olgunluk ve mükemmeliyet, geçmişe ait şeylerde değişmez bir değer görmemizi olanaksız kılar. Bunlar var olmasına vardırlar ama ortaya kondukları yüzyılın zayıflıklarını temsil ederler.

İşte burada karşımıza tekrar Pascal'ın düşüncesi çıkar: "Söylendiğini duyduğunuz bir şeyi inancınızın kuralı haline getirmemelisiniz; tersine, size söylenen bir şeye, onu daha önce hiç duymamış gibi davranmadan inanmamalısınız. Sizin bir şeye inanmanızı sağlayan, onun öyle olduğu konusunda başkalarının verdiği yargı değil, sizin kendi yargınız olmalı. İnanmak çok önemlidir. Bir sürü çelişki doğru olabilir. İnanmanın ölçüsü eskilik olsaydı, Eskilerin ölçüsü olmadığını ileri sürmemiz gerekirdi."[20]

Perrault ve Modernler bu yolu izleyerek Eskilerin savunucularının, özellikle de Boileau'nun düşüncesini reddedeceklerdir. Boileau'ya göre, yapıtların gerçek değeri, yüzyılların onayına dayanır. "Dünyada, hakkında yargıya varılmış şeyleri temel almaktan daha mantıklı bir şey yoktur. Antikçağ boyunca böyle kitaplar kaleme alınmıştır; bize düşen, bu kitapları dolduran, insanların yüzyıllar boyunca onları seçmesini sağlamış hayran olunası güzelllikleri görebilme becerisini göstermektir" (I, 93), diyecektir, Perrault'nun metninde Eskilerin savunucusu rolünü üstlenen Başkan. Bu gerekçeleri aynen Boileau da ileri sürer: "Ama bu yazarlar bunca yüzyıldır hayranlıkla karşılanmışlar da birkaç acayip zevkli kişi tarafından hor görülmüşlerse –tuhaf zevklere sahip kişilere her zaman rastlanabilir–, bu yazarların yeteneğinden kuşku duymaya kalkan kişinin yalnızca sakınımsız değil, çılgın olduğunu söylemek gerekir."[21] Boileau bu düşünceyi *Réflexions Critiques* (Eleştirel Düşünceler) boyunca yineleyecektir.

Akıl ile tanrısal ya da insani otorite arasındaki ayrım Perrault tarafından değişikliğe uğratılacak ve bu değişiklik, Arnauld ile Nicole'un *La Logique ou l'Art de Penser* (Mantık ya da Düşünme Sanatı) adlı incelemesindeki keskin cümlelerin yorumu sayesinde yapılacaktır. Perrault'ya göre, sanat ve bilim alanında akıl otoriteyi zaten içerir ve bunun meşruiyeti, dünyanın yaşları eğretilemesi temeline oturtulmuştur. Perrault, *Düşünme Sanatı*'nı bu anlamda yorumlar: "Bu konuda ikna olmak için *Düşünme Sanatı* başlığını taşıyan

Logique du Port Royal'i (Port Royal Mantığı) okumak gerekir; bu, kalınlığı üç parmak bile olmayan, küçücük bir kitaptır, buna karşılık Aristoteles'in on kat daha oylumlu kitaplarının içerdiği tüm iyi yanları içerir; bunun dışında, Aristoteles'te hiç rastlanmayan sonsuz sayıda iyi şeyle doludur. [...] Bu kitapta, insanların yaşamları boyunca farkında olmadan yaptıkları yanlışları ve onları bu binlerce yanlışa düşüren hatalı akıl yürütmeleri keşfetmek amacıyla *Mantık* kuralları uygulanır. Bu bölüm kesinlikle en yararlı bölümdür." (IV, 128-130)

Port Royal Mantığı Perrault'ya göre, Aristoteles'in aşıldığını belgeleyen örnek (bu da mükemmelliğinin göstergesidir) ve düşüncelerinin temellerini oluşturan yapıttır. Arnauld'ya göre, "yeterince kanıtlanmış bir geleneği eleştirenler, bu geleneğin kazanmış olduğu güveni sarsacak pozitif kanıtları ve özel, kesin durumları ortaya koymak zorundadır; onu savunanlara gelince, onlar, ileri sürülen zorluklara karşı basit, 'olası ve gerçeğe benzer' çözümler getirebilir ve söz konusu geleneği doğrulamak için, *herkesin kabul etmiş olmasını yeter neden olarak* ileri sürebilirler."[22] Perrault, Eskilerin ve onları destekleyenlerin, özellikle de Boileau'nun savunduğu tarihsel ve evrensel otoriteye karşı çıkarken, bu yargısını destekleyecek yeterli kanıtı olduğunu sanır. Maalesef Arnauld onunla aynı kanıyı paylaşmaz. Perrault'nun, en azından Boileau'ya karşı ileri sürdüğü yargılarda yeterli kanıt göstermediğini düşünür: "...ve ileri sürdüğünüz kanıt bunu hiçbir biçimde doğrulamıyor."[23], "Bir suçlama ne kadar acımasızsa, o suçlamaya arka çıkmaktan o ölçüde kaçınmak gerekir; en azından güçlü nedenler ileri sürülemediğinde"[24], "Bununla birlikte, Bayım, siz bu tuhaf suçlamalara bir neden gösteremiyorsunuz..."[25] vs. Ve onu kamunun yargısına saygı duymamakla suçlar.[26] Arnauld'ya göre Perrault haksızlık yapmaktadır: "...çünkü insan gerçeği bilirse, bu gerçeği kabullenmesi doğrudur, ne var ki, insanın doğruluğuna inandığı her şeye başkalarını da inandırmaya zorlaması ve onlardan yalnızca kendi otoritesine saygı duymalarını beklemesi haksızlıktır. [...] ... Oysa kitabın kanıtlamadan böylelikle uzaklaşan havası, yalnızca bu söylevi ortaya koyan kişinin kendi kendine atfettiği otoriteyi göstermektedir; [...] Bu haksızlık, ortak ve geçmişten devralınmış düşüncelerle savaşmak amacıyla yıkıcı tavırlar gösterildiğinde daha da artar; çünkü özel bir kişinin ileri sürdüğü neden, ötekilerden daha doğruysa, çoğunluğun ileri sürdüğü nedene yeğ tutulabilir; ne var ki bir özel kişi, kendi otoritesinin tüm öteki insanların otoritesine ağır bastığını hiçbir zaman ileri sürmemelidir. Böylece, basmakalıp

düşüncelere ya da kendini kabul ettirmiş, herkesin paylaştığı bir yargıya karşı kavgaya girişildiğinde, yalnızca alçakgönüllülük ve sakınımlılık duygusu değil, adalet duygusu da insanı daha alttan almaya zorlamalıdır; çünkü bunun tersine davranıldığında, bir özel kişinin otoritesini kamu otoritesine ya da yerleşik ve daha büyük bir otoriteye karşı çıkarma tedbirsizliğinden kaçınma olanağı kalmaz."[27] Arnauld, görüldüğü gibi, herhangi bir otoriteye karşı kavgaya girişilmesine karşı çıkmıyor ama bu kavganın haklılığını doğrulayacak gerekçelerin varlığını şart koşuyor. Perrault ise bu doğru gerekçelere sahip olduğunu ileri sürer. Ve bu kavramsal temelleri atılmış yolda, bildiğince yürür. Perrault'nun yadsıması, şeylerin varlığını ya da bunların tarihsel gerçekliğini konu etmez; onun yadsımasının nesnesi, tersine, bu şeylere mal edilen tarihötesi bir hakikat ile evrensel otoritedir.

2. Yenilik

Fiziksel zaman açısından yenilik yalnızca kronolojik olabilir. Varolması, yalnızca hareketlerin art arda gelişi durumunda olasıdır. Hareket bize zamanı ölçme olanağını verir. Ve art arda geliş yalnızca *süre* içinde olasıdır. Dolayısıyla yeni olan, sürenin –bu sürenin içinde meydana gelen değişiklik ölçüsünde– meyvesidir. Başlangıçtan sona doğru giden bir çizgi üstünde değişimden başka bir şey olamaz. Öyleyse, bu durumda, geçip giden zamanın her anı ancak yeni olabilir. Oysa hiç de öyle değildir. Nasıl olduğunu görelim. Bu sonsuz zamanın bir bölümünü sınırlayalım ve A'nın başlangıç noktasını, B'nin de bitiş noktasını belirttiğini kabul edelim. Bir gözlemci, bir (X) etkeninin A ile B arasındaki bölümde gerçekleştirdiği değişikliği saptayabilir. Uzun ya da kısa olsun, her süre, bu durumda, A ile B arasındaki mesafe olacaktır. Bu mesafe içinde hareket varsa, değişiklik de varolacaktır. (X) etkeninin iki nokta arasında hareket ettiğini düşünelim. Bu durumda bir değişime yol açacaktır. Etkenin kendi içinde bir hareketlilik vardır. Ama bu etken A'dan B'ye giderken kendisi de bir değişiklik geçirmez mi? Ya da geçirdiği değişiklik gözle görülür bir değişiklik midir? Ya değilse? Onun hareketini B'nin ötesinde de, geçirdiği değişiklik gözle görünür hale gelinceye kadar izlemek gerekmez mi? Ya da diyelim ki (X) hareket etmiyor. Kendinde bir hareket yok, A'dan B'ye hiçbir yer değiştirme gerçekleştirmedi, oysa zaman geçti (gözlemciye göre). Bu durumda sorun, (X) etkeninin A noktasında nasıl ortaya çıktığını bilmek olacaktır. Etkenin zorunlu olarak bir yerden, A'dan önceki bir noktadan gelmiş olması gerekir. Bu durumda da sorun, onun *öncesini* bil-

mek olacaktır. Ya da dediğimiz gibi B'den *sonrasını*... Bu soruya ne genel görelilik kuramı, ne fizik, ne de toplum bilimleri yanıt verebilir. Yanıt, inanç ya da kurgu alanından gelecektir. İnancı olanlar için, örneğin Aziz Augustinus için ne başlangıç vardır, ne de son. Zaman yalnızca yaşayanlar ölçeğinde ölçülebilir bir kavramdır, Tanrı'nın zamanı yoktur, başlangıcı yoktur, sonu yoktur. Dolayısıyla zaman sonsuzluk temeline oturur.[28]

Einstein'a göre, zamanla ilgili bu iki sorun (başlangıç ve son sorunu) birer benzersizliktir. Bu iki anın tekil, benzersizlik oluşu, bir *önce* ile bir *sonra* olgusunun bilinebilmesinin, böyle bir şeyin kavranmasının olanaksızlığıyla ilişkilidir. Gerçekten de sonsuzluk söz konusu olduğunda, 'önce' ya da 'sonra' olgusu nasıl kavranabilir? Ve önceler ile sonralar bilinemezse, zorunlu olarak yeni diye bir şey de olmayacaktır; çünkü her şey bunların içindedir. Ne önce vardır, ne de sonra.

Oysa bu göreli ya da ilahi zaman beni ilgilendirmiyor. Beni ilgilendiren, etkendir, insanın hareket edişi ve hareketiyle değişikliğe uğrayan kendi varlığıdır. Ve ölçeği, bu varlığın uğradığı değişikliği görünür kılacak biçimde değiştirelim. Eylem, bu düzeyde, değişikliğin ta kendisi olarak görülecektir. Yenilik burada her şeyin başlangıcı olacak ve bir benzersizlik, tekillik olarak addedilecektir. Oysa, eylem, iyi bildiğimiz gibi, tekrarlanırsa, yeniliği ortadan kalkar; artık yeni değildir. Bir örnek: İlerde 'iki ayaklı' adını alacak olan varlığın attığı ilk adım yeniydi. Bu, dünya için, varlıkların hareket etme biçimleri açısından bir yenilikti. Oysa, adım atma olgusu, ikinci adım atıldığında artık yeni olmaktan çıkar. İlk adım tarihte, geçmişteki bir duruma *göre* bir yenilik oluşturur, bu onun niteliğidir; ne var ki ilk adım atıldıktan sonra, adım atma olgusunun hiçbir yeniliği, benzersizliği kalmaz. Bilinen, tanınan, olağan bir şey haline gelir. Dolayısıyla tekrar, eylemin yeniliğini ortadan kaldırır. Bu eylem, ortaya çıktığı ve önceki bir duruma kıyasla yeni olarak kabul edildiği başlangıç anında "yeniliğini" korumaktadır.

İşte tam bu noktada Perrault'nun işleminin yapısına ilişkin bir şeyler söyleyebiliriz. Bir örnek: *Parallèle*'de, Eskilerin savunucusu Başkan, bugün yeni mitler ve hikâyeler (Yunan ve Latin) yaratılamayacağını ve büyük ve soylu şiirde rastladığımız en güzel şeyin ilke olarak mitler ve hikâyeler olduğunu söylediğinde, modern şairler daha o anda şanslarını yitirir. Perrault'nun buna verdiği yanıt açıktır: Eskilerin çağında yeni olan mitler ve hikâyeler bugün çok eskimiştir ve "yeniliğin hoşluğunu artık taşımazlar" (III, s.6).[29] Tuhaftır, onun ateşli rakibi olan André Dacier de aynı düşünceyi ileri

sürer: Ona göre, yenilikten alınan tat, bir değerdir: "Çünkü insan bir şeyler öğrenmekten hoşlanır ve Mit ona bu yolu açar. Çocuklar kendilerine söylenen şeyi dinlemeye, dinlediği şeye ilgi duymaya bu yolla başlar. Bunun nedeni, Mitin yeni bir öykü olması, varolan bir şey değil, çok farklı bir şey olmasıdır; yeni ve bilinmez olandan daha hoş bir şey yoktur, bize bilimleri sevdiren de bu hoşluktur."[30]

Peki, nasıl olur da Eskiler'le Modernler yenilikte buluşurlar? Bu temel bir sorundur, çünkü bu buluşma bence *modern* dediğimiz şeyin özünü oluşturur. Bu noktada şunu varsaymak mümkündür, modern çağa kadar yeni, ya şeylerin doğal sonucu olarak ya da eski olana kıyasla bir sapmanın, bir uzaklaşmanın ya da bir başka biçimin ortaya çıkması olarak algılanıyordu. Oysa, bu durumda yeni (ya da yenilik) ya kimseyi rahatsız etmeyip normatif çerçevelerin içinde yerini alıyor, ya da önceden varolan yapıları zorlayıp, kırıyordu: Bu durumda, yeni olan mahkûm ediliyor, kötüleniyor, dışlanıyordu... Bunun örneğini Protestanlara yöneltilen "novatores" (yenilikçi) suçlamasında görebiliriz. Peder René Rapin'in XIV. Louis'ye adadığı önsöz bu tutumun bir başka örneğini oluşturur: "Benim burada size önerdiğim, EFENDİM, o kadar yeni bir şey ki, tüm sanatlar ve tüm bilimler hakkında bize çok güzel bilgiler sağlamış olan Eskiler'in bundan hiç haberi olmadı. (...) Ne var ki, gerçekte, bilimler alanında yeni olan, İtalyanların *Questo è nuovo mà bisarmente pensato* [Bu yeni, ama acayip bir fikir] deyişiyle ifade ettikleri gibi, tuhaf karşılanma riskiyle karşı karşıya olduğundan, biz, düşüncelerimizin Halk tarafından iyi karşılanmasını istiyorsak, bu kusurun önüne geçip, gerçek olanı, düşüncemizde sağlam olandan uzaklaşmadan arayalım, akıl temeline oturmayan hiçbir şeyi düşünmeyelim, çünkü halka bir şeyi belirli bir süre dayatabilirsiniz, sonsuza kadar değil."[31]

Reinhart Koselleck'e göre, modern çağın başlangıcında politikaya özgü zaman ile Hıristiyan zaman dizgesi arasında büyük bir sapma yoktur: Ortaya hiçbir biçimde yeni bir şey çıkamaz. "Bir politikacı", der Koselleck, "kendini daha akıllı ya da daha kurnaz gösterebilir, kullandığı teknikleri sonsuz ölçüde inceltebilir, daha akıllı uslu, daha sakınımlı duruma gelebilir: Bununla birlikte tarih onu asla geleceğin yeni ve bilinmez alanlarına taşımayacaktır."[32] Yine Koselleck'e göre, yeni zamanları kendi geçmişinden kurtarıp çağımızı yeni bir gelecekle başlatacak olan, tarih üzerinde gerçekleştirilecek bir işlem olacaktır.[33] Ve ilerleme, Yeni ile Eskinin bilim ve sanat alanlarında şiddetli çatışmasına biçim verecektir; oysa bu, Fransız Devrimi'nden sonra her gün yaşanan

bir deneyim haline gelir.[34] Aynı yönelim, 19. yüzyılda Baudelaire'e vardığında, yapılması gereken şudur: *Uçurumun dibine dalmak, Cehennem ya da Cennet olsun, ne fark eder? Bilinmeyenin dibine,* Yeni *olanı bulmak için!*

Bu kısa ve kuşuçuşu yazıda, Batı toplumlarının esas olarak, en azından kültürel açıdan 17. yüzyıldan itibaren *yeniye* değer atfetmeye başladıklarını göstermek istedim. 17. yüzyıldan günümüze şimdiki zamanın değerli kılınması ve sürekli bir yenilik arayışı, eski, yaşlı olanın değersizleştirilmesiyle at başı gider. Ve bu sürekli yenilik arayışı bize göre, sonradan "Neuzeit"[35] (yeni zaman) adını alacak olan dönemin başat niteliğini oluşturur. Batı toplumları *modern* olanı, sürekli bir yenilik, benzersizlik ve tekillik arayışı sonucunda yaratabilecektir.[36] Eskiler ve Modernler kavgası, hiç kuşkusuz, zamana özgü değerlerin yönünün, akışının değiştirildiği bir makas, geçmişten geleceğe giden rotada kırılan bir dümendir.

Fransızcadan çeviren: Aykut Derman

Notlar

1 Modern çağın başlangıcında zaman konusundaki farklı kavrayışlar için, Tullio Gregory'nin, *Mundana Sapientia: forma di conoscenza nella cultura medievale* (Roma, Edizione di Storia e letteratura, 1992) başlıklı yapıtta toplanmış incelemelerine, özellikle de "Temps astrologique et temps chrétien" makalesine gönderme yapıyorum.

2 Bu konudaki sayısız bibliyografya arasında, üzerinde durulması gereken, herbirinin konuya özel katkısı bulunan üç kitap vardır. Önce, *Geschichtliche Grundbegrriffe*'deki, Koselleck, R. - Brunner, O. -Conze, W. (yay.), "Fortschritt" (İlerleme) maddesi (Stuttgart, Klett/Cotta, 1972-1997). Ben bu yazıyı İtalyanca çevirisinden izledim (Reinhart Koselleck ve Christian Meier, *Progresso*, Venedik, Marsilio Editore, 1991). Paolo Rossi'nin kitabı, *Naufragi senza spettatore*, *L'idea di progresso*, Bologna, il Mulino, 1995; bu kitap esas olarak Francis Bacon'ı konu almakta ve bir anlamda Hans Blumenberg'in kitabıyla diyalog kurmaktadır. Aslı Almanca olan bu kitabı İtalyanca çevirisinden izledim: *Naufragi con spettatore,* Bologna, il Mulino, 1989.

3 Konunun bu yanını Koselleck, *L'Expérience de l'Histoire* adlı kitabında ele alır (Paris, Gallimard/Seuil, 1997, s. 73-81.

4 François Hartog'un ifadesine göre, Perrault'da geleneksel *historia magistra* bir bakıma "tepe taklak durur": "Du parallèle à la comparaison", in *Plutarque*: *Grecs et Romains en Question*, Entretiens d'archéologie et d'Histoire, Saint-Bertrand-de Comminges, 1998, s. 163.

5 François Hartog bu kanıda değil. Perrault'nun belki "basitçe, bu çerçevenin dışında ya da ötesinde düşünebilmek için yeterli entelektüel donanımı yok" diyor, *agy*., s. 163.

6 Bu tartışmanın günümüzdeki durumu için bkz. Gérard Lenclud'un şu yazıları: "La tradition n'est plus ce qu'elle était...", *Terrain 9*, Ekim 1987, s. 110-123 ve "Qu'est-ce que la tradition?", *Transcrire les mythologies* içinde, Marcel Détienne (der.), Paris, Albin Michel, s. 25-44. Bu paragraf büyük ölçüde, Pierre Clastres'ın "Le retour des lumières", *Revue Française de Science Politique*, Şubat 1977, s. 25. başlıklı makalesindeki tezleri özetler. Ayrıca bkz. Durkheim'ı yeniden ele alan Marcel Gauchet'nin şu yazısı: "La dette du sens et les racines de l'Etat", *Libre* 2 içinde, Paris, Payot, 1977, s. 25-27.

7 Reinhart Koselleck, *Le Futur Passé*, Paris, EHESS, s. 316 (Almanca aslı: *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, 1979).

8 Fontenelle, "Digression sur les Anciens et les Modernes" (1688), in *Oeuvres Complètes*, A. Niderst (der.), Cilt II, Fayard, 1991, s. 420.

9 Descartes, *Yöntem Üzerine Söylev* (1637), Paris, 1985, Böl. I: "Okullarda öğretilen dillerin eski kitapların kavranması için gerekli olduğunu, mitlerdeki inceliğin zekâyı uyardığını, akılda kalan öykülerdeki eylemlerin onu geliştirdiğini ve dikkatlice okumanın insanda yargı oluşturma yetisinin gelişmesine yardımcı olduğunu, tüm güzel kitapları hatmetmenin bu kitapların yazarları olan, geçmiş yüzyıllarda yaşamış dürüst insanlarla yapılan karşılıklı konuşmaların yerine geçtiğini ve üzerinde uğraşılmış bir konuşmanın onlardaki en güzel düşünceleri keşfetmeyi sağlayacağını biliyordum; [...] Ama ben dil öğrenimine, hatta güzel kitapları okumaya, onlarda anlatılan öykülere ve mitlere yeterince zaman ayırdığıma eminim. Çünkü geçmiş çağlardaki kişilerle konuşmak, neredeyse yolculuk yapmakla eşdeğerdir. [...] Ne var ki insan yolculuğa fazla zaman ayırırsa, kendi ülkesine yabancı düşer; ve geçmiş yüzyıllarda yapılıp edilenler konusunde gereğinden fazla meraklı olursa, içinde yaşadığı yüzyılda yapılıp edilenler konusunda oldukça bilgisiz kalır."

10 *Age*., Böl. II.

11 Baillet, *Vie de Descartes*, VIII, 10, H. Rigault tarafından anılır, *Histoire de la Querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, Hachette, 1856, s. 51.

12 Bacon, *Novum Organum* (1620), Joseph Dewey yay., Londra, 1904, I, 84: "For the old age and increasing years of the world should in reality be considered as antiquity, and this is rather the character of our own times than of the less advanced age of the world in those of ancients; for the latter, with respect to ourselves, are ancient and elder, with respect to the world modern and younger. And as we expect a greater knowledge of humain affairs, and more mature judgement from an old man than from a youth, on account of his experience, and the variety and number of things he has seen, heard and meditated upon, so we have reason to expect much greater things of our own age (if it knew but its strength and would essay to exert it) than from antiquity, since the world has grown older and its stock has been increased and accumulated with an infinite number of experiments and observations".

13 Desmarets de Saint-Sorlin, *Traité pour juger des Poètes Grecs, Latins & François*, Paris, 1673, s. 9.

14 La Mothe Le Vayer, *agy*., s. 377: "Kimileri için otorite akıl yerine geçer, kimilerindeyse yalnızca aklın otoritesi vardır."

15 Fontenelle, "Sur l'Histoire", *agy.*, Cilt III, s. 176.

16 Fontenelle, "Digression...", *agy*. içinde, Cilt II, s. 426: "Tüm yüzyıların insanlarıyla tek bir insanı kıyaslamamız, Eskiler ve Modernler sorununu bütünüyle kapsayabilir. Yetişmiş, kültürlü bir insan, bir bakıma, geçmiş yüzyılların tüm kültürlü insanlarının toplamıdır; bu süre boyunca yetişmiş tek bir insan gibidir. Böylece, dünyanın başlangıcından beri yaşamış olan bu insan, önce yaşamın en temel ihtiyaçlarını karşılamakla geçirdiği çocukluk dönemini; sonra Şiir ve Belagat gibi düş dünyasını ilgilendiren alanlarda iyi kötü başarılı olduğu, hatta akıl yürütmeye ama sağlamlıktan çok, ateşlilikle akıl yürütmeye başladığı gençlik dönemini yaşamıştır. Şimdi, daha güçlü akıl yürüttüğü, kendini şimdiye kadar hiç ulaşmadığı bir aydınlık içinde bulduğu erişkinlik dönemindedir: Ne var ki, savaş tutkusuyla kafasını bu kadar uzun süre meşgul etmemiş olsa ve bu tutku onda –şimdi sonunda yeniden döndüğü– Bilimler konusunda horgörü yaratmamış olsa, çok daha ileri gitmiş olacaktı". Fontenelle, La Mothe Le Vayer gibi, Antikçağ'daki hayvanlar ve bitkilerle 17. yüzyıldakiler arasında kıyaslama yapıp, doğanın yaratma konusunda değişmediğini, buna karşın insanların bilgisinin sürekli geliştiğini kanıtlamaya çalışır. Bkz. Fontenelle, *agy*., s. 413-14 ve Le Vayer, *agy*., s. 153: "Dolayısıyla, Doğa konusunda ileri sürdüğümüz haksız yakınmalardan vazgeçelim, halk arasında yaygın olan, geçmiş dönemlere hayranlık duyma, içinde yaşadığımız çağı da kötüleme yanlışlığını bir yana bırakalım. Paleolog, şuna inanın ki bugün gördüğünüz insanlar, Doğa açısından, bizim eski Galyalılarla, Yunanlılarla ve Romalılarla aynı türden insanlardır; arada fark varsa rastlantısal bir farktır ve bu, bedenlerin eğitiminin, zihinlerin edindiği kültü-

rün, içinde yaşanılan zamanlara ilişkin koşulların ve elde olmayan, özel ve bireye özgü şeylerde farklılık yaratan –buna karşılık evrensel nitelikli şeyleri değiştirmeyen– daha başka rastlantıların farklılığından ileri gelmiştir. Aynı durum, bu açıdan, bizimle aynı koşullar altında yaşayan hayvanlar için de doğrulanabilir."

17 Pascal, "Préface sur le traité du vide", *Oeuvres Complètes* içinde, Seuil, 1963, s. 230-2. Pascal'ın Kavga konusunda daha önceki aşamada takındığı tutum için bkz J.-J. Demorest, "Pascal and the Querelle", *Yale French Studies* içinde, No: 38, 1967, s. 243-50.

18 Pascal, *agy*., s. 230.

19 Pascal, *agy*.

20 Pascal, *Pensées* (Düşünceler), 505-206, *agy.*'de, s. 574.

21 Boileau, *Réflexions Critiques* (1694), VII, *agy.*'de, s. 94.

22 C. Borghero, "Les philosophes face à l'histoire", in *Pratique et concepts de l'histoire*, Ch. Grell ve J.-M. Dufays (der.), Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1990, s. 77.

23 M. Arnauld'un M. Perrault'ya mektubu, Mayıs 1694, in Boileau, *Oeuvres Complètes*, *agy.*, s. 125.

24 *Agy*., s.129

25 *Agy*.

26 *Agy*., s. 136-37.

27 A. Arnauld ve P. Nicole, *La Logique ou L'Art de penser* (1662/1683), III, XX, b, 8, P.U.F, 1965, s. 288-9.

28 Perrault'nun zaman kavramının, Augustinus'a özgü sonsuzluk düşüncesi temeline oturduğu doğrudur. Perrault'nun tuhaf tanımına göre zaman, içine bir delikten bakılan bir kutuya yerleştirilmiş ve üzerinde sahneler olan bir disk gibidir: *Pensées Chrétiennes*, Jacques Barchilon ve Catherine Velay-Vallantin (der.), PFSCL/Biblio 17, Paris-Seattle-Tübingen, 1987. İnsan bu delikten bakar ve diski çevirdikçe, meydana gelen olayları görür. Perrault, zaman ile ilişkimizin böyle olduğunu söyler, diski aygıtın içinden çıkarsak oysa, diskin üzerindeki tüm sahneleri aynı anda görürüz, bu sonsuz zamanın bütünüdür ve bunu görmeye ancak Tanrı muktedirdir. Kral ise, F. Hartog'un kaleme aldığı yazıda (*agy*.) savunduğu gibi, dünyasal zaman içinde, Tanrı'nın yerini tutar. Bu anlamda, şimdiki zaman bir tür sonsuzluk ya da sonsuz bir şimdiki zaman olarak devinir. Öte yandan, Perrault'da *ilerisi* kavramının varolduğu da -bundan söz etmeyi yeğlemese de- doğrudur. Diskin üzerinde gördüğümüz sahnenin sonrasını bilmeyiz. Oysa diskin çevrilmesi gerekir. Ne var ki dostu Fontenelle onun yerine konuşur ve Fontenelle'e göre, şimdiki zaman aşılmaz bir ufuk oluşturmaz.

29 Ayrıca yine *Parallèle*'de bkz. I, 3, 4, 95; II, 46, 75, 237; III, 16-17, 149, 230, 289, 306.

30 André Dacier, *La Poétique*, *agy*. (1692 baskısı), s. 36.

31 P, René Rapin, *Du grand et du Sublime dans les Moeurs*, Paris, 1686, s. 3-5.

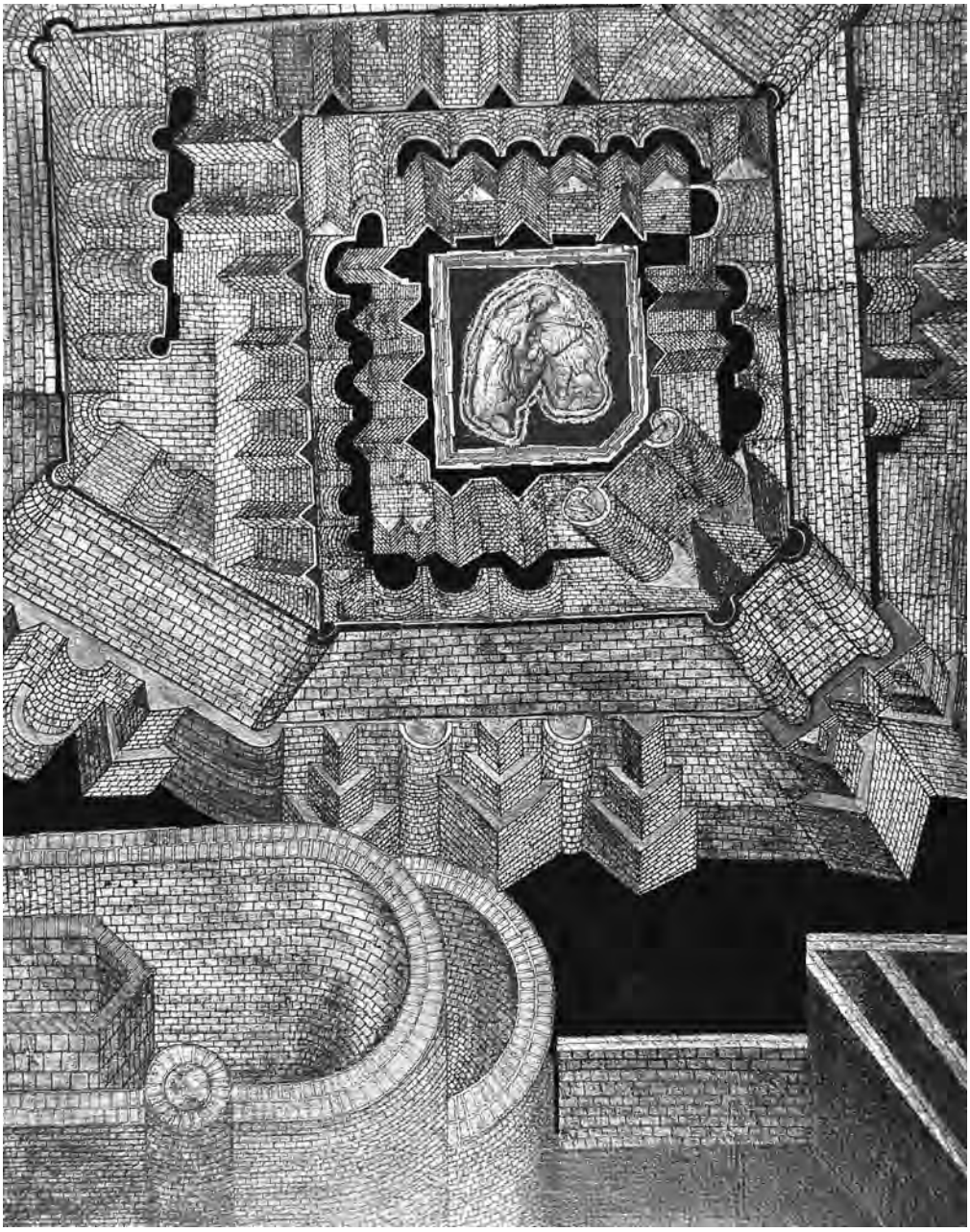
32 Reinhart Koselleck, *Le Futur Passé*, *agy*., s. 31.

33 18. yüzyıl İngiltere'sinin önem verdiği, yüzyılı işgal eden bir tartışma, yeniliği estetik ve bilişsel bir kategori olarak kabul eder. Bu konuda bkz. Robin Dix, "Addison and the concept of 'Novelty' as a basic Aesthetic category", *British Journal of Aesthetics* içinde, cilt 26, No: 4, Sonbahar 1986 ve C. D. Thorpe, "Addison and some of his predecessors on 'Novelty'", *Publications of the Modern Language Association of America*, LII, 1937, s. 1114-1129. Addison'ın yenilik kavramı şöyle özetlenebilir: "... novel, not because they are forms new to an observer, but because the objects themselves have never taken precisely that form before". Edmund Burke'ın Addison'un kuramına karşı çıktığını ama, Yeni'yi, olumsuz da olsa bir kategori olarak gördüğünü burada belirtmek gerek: *A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (Fr. çev., *Recherche Philosophique sur l'Origine de nos Idées du Sublime et de Beau*, Paris, Vrin, 1973).

34 Koselleck, *Le Futur Passé*, *agy*., s. 321.

35 *Agy*., s. 265.

36 Ayrıca bkz., H. R. Jauss, "Tradition, Innovation and Aesthetic Experience", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, cilt 46, No: 3, s. 375-388.



Bir Kitap Okudum ve Hayatım Değişti: Klasik Dönemde Bilginlerin Yaşamları ve Entelektüel Dönüşüm

FRANÇOISE WAQUET

"The reading of this book was…
one of the turning points in my mental history"

Yazımın başlığını oluşturan alıntı, John Stuart Mill'in *Özyaşamöyküsü*'nden alınmıştır. Mill hukuk eğitimine başladığı zamanları anlatırken, babasının okuması için kendisine ilk olarak Dumont'un *Traité de législation civile et pénale* başlığını taşıyan ve Bentham'ın düşüncelerini tanıtan yapıtını –Paris'te 1803 yılında yayımlanan üç ciltlik bir çalışma– verdiğini söylüyor. Dumont okumaları, en azından bazı konularda, genç adamın önünde daha geniş ufuklar açar. Bir itiraf: "Bu kitap hayatımda bir noktadır, zihinsel tarihimde bir dönüm noktasıdır". Dahası: "*Traité*'nin son cildini de okuduğumda artık başka bir varlıktım."[1]

Dönüm noktası hakkındaki bu alıntının gönderme yaptığı varoluşsal deneyimle ilk defa karşılaşıyor değiliz. Başka pek çok bilgin ve filozofun da yaşamında, köklü bir dönüm noktası oluşturan, öncesiyle sonrasını birbirinden ayıran okumalar olmuştur. Klasik dönem diye adlandırılan süreçten örnekler vererek bunu göstermeye çalışacağım. İlk olarak bu büyük dönemin anlatıları üzerinde duracağım, bunu yaparken anlatı biçimlerine özel olarak dikkat edeceğim. Bu betimleyici çalışmanın kuracağı temellere dayanarak, şeyleri zamanın epistemolojik iklimine yerleştirip birbirine bağlı iki soruya

yanıt arayacağım: entelektüel bir yaşam içinde kitaba düşen rol ve bilginlerin yaşamöykülerinin algılanma biçimi ve işlevleri.

*

Dayandığım örnekler iki farklı ekseni takip ediyor: bir yanda Kraliyet Bilimler Akademisi'nde (Fransa) çalışan bilim adamları için Fontenelle'in yazdığı düzyazı methiyeler, diğer yanda XVIII. yüzyıl başında İtalya'da Porcia kontunun başlattığı proje kapsamında ya da bu projenin etkisiyle yazılan yaşamöyküleri ve özyaşamöyküleri. Bu çalışmadaki amacımı aydınlatmak için, kullandığım iki farklı belge kaynağı konusunda biraz bilgi vermek istiyorum. Bilimler Akademisi ve Fontenelle'in yapıtı üzerine kısa bir hatırlatma: 1699'dan sonra Bilimler Akademisi'nde okunan methiyeler, Académie Française'de okunanlarla aynı amacı güdüyordu ve pek farklı değillerdi. Burada, ölen ustasının ardından bir methiye kaleme alan takipçi, yaşamöyküsünün ayrıntılarıyla oyalanmayıp, daha ziyade bir belagat çalışmasına yöneliyordu. Kurumun daimi sekreteri Fontenelle (1697'den 1740'a kadar), ölen üyeler için yazılan bu methiyeleri, herkesin önünde okuyordu ve bilginin yaşamöyküsünü tüm ayrıntılarıyla gözden geçirip özellikle de bu istisnai entelektüel yaşamın aşamalarını ve ürünlerini hatırlatıyordu; yani Bilimler Akademisi'nde methiyeler, nutuk özelliği taşımıyorlardı ama buna karşın tarihsel özellikteydiler, methiye türünün yazınsal kurallarını, tarihsel gerçekliğin gerekleriyle birleştirmek, hatibin göreviydi.[2]

Giovanni Artico di Porcia kontunun daha az bilinen projesi, ayrıntılı biçimde tanıtılmayı hakediyor. Sınırlı sayıda yapıt vermiş olan Porcia, 1721'den itibaren başta Muratori olmak üzere, en önde gelen İtalyan aydınlarından özyaşamöykülerini yazmalarını istiyor; 1728'de P. Calogerà'nın *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici* adlı bilimsel dergisinde, *Progetto ai letterati d'Italia per scrivere le loro vite* başlığıyla yayınladığı yaklaşık on beş sayfalık bir metinle, bu yaşamöykülerini isteme amacını ve çalışmalardan beklenen içeriği açıkça belirtiyor. Porcia'nın amacı, İtalya'da pek yaygın bir tür olmayan ve aslında sadece bilgiyle bağlantılı konuları önemseyen yaşamöyküsü türünü canlandırmak değil. Çağrıda bulunduğu bilginlerden istediği, düşünüş biçimlerinin tarihini (la "storia de' loro ingegni") yazmaları, çalışmalarının tümünü, ilk adımlarından başlayarak en titiz ve en incelikli biçimde, karşılaştıkları engelleri, aşmaları gereken önyargıları gözardı etmeden, düştükleri hataları gizlemeden aktar-

malarıydı. Porcia bu "yaşamları", hem önemli bir bilgi kaynağı, hem yeni kuşakların eğitimi için kullanışlı bir kılavuz, hem de yabancıların İtalya'daki entelektüel yaşam hakkındaki olumsuz yargılarını yıkmak için verilecek somut bir yanıt olması için bir ciltte toplamayı tasarlıyordu. Gelen yanıtlar, umulan sayıda değildi; hatta aydınlar, belki kendini beğenmişlikten belki de bazı kaygılar nedeniyle yaşamöykülerini yazmaya ya da yayımlatmaya yanaşmadılar. O dönemde yayımlanan yaşamöyküsü gayet azdır: Vico'nunki, *Progetto*'nun hemen sonrasında, Bolognalı şair Pier Jacopo Martello'nun 1729'da ve Padovalı doktor Antonio Vallisneri'nin 1733'te yayımlanan yaşamöyküleri. Yine de bu yıllarda İtalya'da yazılan ve yayımlanan pek çok yaşamöyküsü, Porcia kontunun koyduğu kuralların izini taşımaktadır.[3]

*

Eğitimin her aşamasında, ders almaktan bilgin olma seviyesine ulaşıncaya kadar, bu anlatılar yani bilginlerin yaşamöyküleri önemli bir yer tutar. Zaten eğitimle geçen yıllarda birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılan dönemler vardır. Aile içinde ya da genellikle lisede alınan eğitim yaratıcılıktan uzak kabul edilir; zekâları ve çalışkanlıklarıyla dikkat çeken iyi öğrenciler, her türlü entelektüel etkinliğe bıkkınlıkla yaklaşacak kadar bunalmasalar da bilginin asıl kaynaklarına ulaşamadıklarını, hiçbir sağlam bilgi edinmediklerini hissederler; yüksek öğretimde de, örneğin hukuk ya da dinbilim alanlarında, çoğu zaman babanın isteği yol göstericidir, içten gelen eğilimler engellenir ya da en azından kişisel ilgi alanları saptırılır. İşte böyle coşkusuz sürdürülen –ama her zaman başarısızlıkla sonuçlanmayan– bir eğitim sürecinde, genellikte rastlantısal olarak bir kitap okunur. Sonrasında daha önce yapılan tüm çalışmalar ve alınan eğitim tekrar değerlendirilir ve reddedilir, yeni bir yol seçilir, belki okullardaki kürsülerin dışında, belki kendi kendine, belki dostlarla ve belki de üniversiteden bağımsız ustalarla konuşarak...

Bazı somut örnekler verelim: Eğitimi çok küçük yaşta başlayan, geleceğin Mgr Fontanini'si, 1670'li yıllarda gönderildiği Gorizia Cizvitlerinin yanında başarılı olamadı; "bu tür yazınsal eğitim onun ilgisini çekmiyordu" diyor yaşamöyküsünün yazarı "ama bunu söylemeye cesaret edemiyordu, insanlara bu işi yapmakla hata ettiğini açıklamak onu rahatsız ediyordu", ama Francesco Redi'nin kendisine yeni ufuklar açan yapıtlarını okuyunca her şey değişti.[4] Antonio Conti kendi kendini eğitmeye 1706'da başladı; o

tarihte yaklaşık otuz yaşındaydı, sağlam bir öğrenim görmüştü ve Oratoire tarikatına girip rahiplik yapmaya başlamıştı. Özyaşamöyküsünde şöyle yazıyor: "Soyut ve karmakarışık ilkelerin biraraya getirilmesindeki ve yöntemdeki kapalılık nedeniyle pek fazla anlamadığım hatta hiç anlamadığım skolastik felsefeden ve dinbilimden bıktığım sırada, 1706 yılında, aydınların biraraya gelip dinlendiği Venedik'teki Luigi Pavini kitapçısında Descartes felsefesinin övüldüğünü duydum"; bu kökten bir değişimi başlatır. Conti bu tarihten sonra modern filozofların çalışmalarını toplamaya başlar, bu onu Leibniz ve Newton'a götürür ama önce 1708'de Oratoire'dan ayrılır.[5] İtalya'ya Newtonculuğu getiren ikinci büyük isim, Celestino Galiani de benzer bir yoldan geçer. Genç yaşta Célestins'lere katıldı, Napoli Krallığının manastırlarında sağlam bir eğitim alır, daha sonra da Roma'daki Saint-Eusèbe manastırına gider, orada çok iyi ustalarla karşılaşmaz ama çok iyi bir kitaplık bulur; Euklides'in *Ögeler*'ini okuduktan sonra matematiğe ilgi duymaya başlar. Roma'da yaşayan Fransız bir mimardan ders alır ve Descartes okumaya başlar. Önce hiçbir şey anlamaz; kitap farklı bir düşünce yapısına sahiptir ve kelime dağarcığı alabildiğine farklıdır. Ama özyaşamöyküsünde –büyük olasılıkla Porcia'nın çağrısına cevap olarak yazmıştı–, *Dioptrique* başta olmak üzere Descartes okumalarının, entelektüel yaşamında ne denli büyük bir dönüm noktası olduğunu söyler: "Işığı bu şekilde açıklamayı çok sevdi" diye yazar, kendisi hakkında üçüncü şahıs kullanarak, "gizemcilerin boş sözlerine ve gizli niteliklerine alışmışken sanki karanlık bir hücreden çıkmış ve gün ışığının keyfini çıkarmaya başlamış gibi hissetti."[6]

Fontenelle'in Bilimler Akademisi'nde okuduğu *Methiyeler*'de de aynı türden durumlar ve hatta aynı kelimeler sık sık karşımıza çıkar. Tournefort, Aix'teki Cizvit okuluna girdiğinden beri "botanikçi olduğunu hissetmektedir", hatta tutkularını doyurmak için derslerden bile kaçar. "Felsefe dersinde kendisine öğretilenlerden pek zevk almıyordu. Gözlemlemekten çok zevk aldığı doğaya ait hiçbir şey bulamıyordu; sadece şeyler hakkında ama bunlara hiç dokunmayan geniş ve soyut düşünceler vardı. Bu sırada babasının çalışma odasında, Provence'da o sıralar pek tanınmayan Descartes felsefesini bulur ve aradığının bu olduğunu düşünmeye başlar. Bu okumayı ancak fırsat buldukça gizli gizli yürütebilmektedir ama daha tutkulu bir okumadır bu, ve bu denli önemli bir çalışmaya karşı çıkan babası, farkında olmadan ona eşsiz bir eğitim vermiş olmaktadır."

Montmort'un meslek yaşamı da, hukuk eğitimine başlayıp yargıç olmasını isteyen babasının tercihi doğrultusunda gelişti. Daha sonra İngiltere'ye kaçtı, oradan da Hollanda'ya ve Almanya'ya gitti. Yaşamını bilginliğe ve felsefeye adaması ve "*Recherche de la Vérité*'nin (Hakikat Arayışı) kaleme alınması burada gerçekleşti" diyor Fontenelle.

Varignon'un çocukluğundan beri matematiğe duyduğu ilgi, engellenmemiş olsa da tatmin de edilmemişti. "Tüm bunların genel bir kurama bağlı olduğunu düşünüyordu, bu şüphe onun sadece huzursuz olmasına ve aklının boşuna karışmasına neden olmuştu. Caen Cizvitleriyle felsefe çalıştığı dönemde bir gün, bir kitapçı dükkanındaki kitapları zevki için karıştırıyorken Euklides'le karşılaştı, ve okuduğu ilk sayfalar, sadece düşüncelerin düzeni ve birbirlerini takip etmesi bakımından değil ama bunun yanında okuru kolayca içine çekmesi nedeniyle de hayranlığını uyandırdı. […] Euklides'i alıp evine götürdü ve ona hep büyük bir hayranlık besledi. Sonu gelmeyen belirsizlik, karmaşık engeller, gereksiz, skolastik karanlıklar, geometrik gerçekliklerin açıklığını, bağlantılarını ve kesinliklerini sevmesine yardımcı oldu. Geometri, Descartes'ın yapıtlarına giden yolu açtı ve düşünen dünyanın üzerine yayılan bu yeni ışık onu derinden etkiledi."

Son örneğim Malebrache. Ailenin en küçüğü olan ve sağlık sorunları olan genç, kendini kiliseye adar ve "bir düşünce adamı olarak ama öyle pasparlak, üstün bir deha da sergilemeden" dinbilim eğitimi alır; daha sonra da Oratoire'a katılır, "mesleğine uygun çalışmalar yapmak istiyordu" ve kendini din tarihi üzerine çalışmaya adayarak Yunan yazarlarını okumaya başlar; ama "olaylar aklında bir türlü birbirlerine bağlanamıyordu; birbiri ardından silinip gidiyorlardı ve bu gereksiz işten kısa zamanda sıkıldı." Richard Simon gözetiminde kutsal metinleri okuması da iyi bir sonuç doğurmaz. "Bir gün," diye devam ediyor Fontenelle, "Saint-Jacques caddesinden geçerken bir kitapçı kendisine Bay Descartes'ın yeni çıkan *Traité de l'homme* adlı yapıtını gösterdi. 26 yaşındaydı ve Descartes'ın sadece adını biliyordu ve felsefe yazılarında onun hakkında belirtilen bazı görüşleri okumuştu. Kitabı karıştırmaya başladı, ve ilk defa gördüğü bir ışığın etkisiyle sarsılmış gibi oldu. Hakkında hiçbir fikir sahibi olmadığı bir bilimle karşılaştı. Daha önceden bildiği skolastik felsefe, genel olarak felsefe, Descartes'ın bir tek kitabı kadar bile ilgisini çekmemişti. […] Kitabı satın aldı, aceleyle okudu ve inanması belki güç ama okudukça kalbi o denli hızlı atıyordu ki okumasına ara vermek zorunda kalıyordu. [...] Böylece Descartes felsefesi dışındaki tüm okumalarına bir son verdi."[7]

Seçtiğim bu örnekler (bu örnekleri çoğaltmak olası), bir tek kitabın, entelektüel yaşama ne ölçüde önemli bir değişim getirebileceğini gösteriyor. Bu varoluşsal deneyimi anlatan kişiler, belirli anlatı şemalarını izlerler, eski ya da modern, kutsal ya da dindışı. Dinin, bu dönemin insanları için taşıdığı büyük önem ve din değiştirmeyi konu alan anlatıların sunduğu önerilerin çokluğu, bu yaşamöykülerinin temelini oluşturan entelektüel dönüm noktasının, din değiştirmelere benzetilerek sunulmasını açıklar.[8] Augustinus ve Paulus örneklerine gönderme yapılmasının da nedeni budur. Şam yolundaki havari gibi, daha önceden edinilmiş bilgilerin boşunalığını hissettiren ve bundan böyle hakiki bilgiye yönelme isteği uyandıran, karşı konulmaz bir ışığa yakalanır bu insanlar. Aziz Augustinus örneği de gayet belirleyicidir; Antoine Arnauld'nun 1649'daki *İtiraflar* çevirisinin uyandırdığı yankının bunda etkisi büyük olmuştur.[9] *Tolle! Lege (*Al! Oku!*)* entelektüel bir yaşam içinde, bir kitaba büyük bir yer veren anlatılar arasında sürekli anılır olmuştu: Galiani'nin ve Malebranche'ın yaşamöykülerinde etkili olan, Roma'da yaşayan Fransız mimarın ya da Saint-Jacques caddesindeki kitapçının önerileri, Augustinus'un Milano'da bahçesinde duyduğu çocuk sesine eşdeğerdedir.

Alıntıladığımız parçalarda sıkça yer alan karanlık-aydınlık karşıtlığı, başka bir konuya giden bir yol açar; bu dindışı bir konudur ve bilinmemesi pek ayıplanır: Platon'un, *Devlet*'in VII. kitabında kullandığı mağara benzetmesi. Galiani'nin entelektüel yaşamının dönüm noktası, ancak pek çok girişimin sonrasında gerçekleşen güç ve sancılı geçiş, "karanlık bir hücreden" gün ışığına çıkışı anlatan kelimelerle dile getirilir.

Bu anlatılar, Paulus'tan, Augustinus'tan ya da Platon'dan kaynaklanmadıklarında, neredeyse çağdaş olduğunu söyleyebileceğimiz Descartes'dan esinlenirler. Bu entelektüel dönüşümler, genellikle bir Descartes kitabının okunmasıyla başlamakla kalmaz ayrıca *Discours de la méthode*'daki (Yöntem Üzerine Söylev) kartezyen dönüşüm modelini de tekrarlarlar; Descartes'ın arkadaşlarının bu kitabı "Aklımızın Tarihi" olarak belleklerini de hatırlatalım.[10] Yani genellikle okullarda alınan eğitimden uzaklaşıp kendi kendisinin efendisi olmak için yeni bir yol belirleme süreci. Descartes örneğinin gücü, Descartes'a uzak duran düşünürleri de etkilemesiyle kendini gösterir; Porcia kontuna ilk yanıt verenlerden biri olan Vico, her fırsatta okulda ve üniversitede aldığı eğitimden pek kazanç sağlamadığını buna karşın kendi okumalarının çok daha verimli olduğunu belirtir.[11]

Yazarın aklındaki göndermeleri açıkça belirlemek her zaman kolay olmaz: "ışığa yakalanmış" deyişi farklı geleneklerle bağlantılandırılabilir. Zaten birçok anlatı aynı zamanda sayısız başka örneği takip eder; daha kesin söylemek gerekirse, bu örneklerin farklı unsurlarına el koyar: Malebranche'a methiyeden alıntıladığım bölüm, hem aziz Paulus'u hem de aziz Augustinus'u izler, bununla beraber Descartes'a da gayet yakındır.

*

Bu yaşamlardaki değişimlerin, gerçekten ve tam da anlatıldıkları gibi yaşanmış olmaları bizim için çok önemli değil. Burada önemli olan bu tür bir değişime ve bu değişimi oluşturan nedene yani kitaba verilen değer. Bu kitabın keşfedilmesi, gördüğümüz gibi ister rastlantı ister yönlendirme sonucu olsun, okul ortamının dışında gerçekleşiyor; öte yandan okunması da, liselerde ve üniversitelerde verilen resmi eğitimin uçlarında hatta karşısında bir konum yaratıyor.

Descartes'ın "insanın kendi içinde ya da dünya denen büyük kitapta bulunacak bir bilimden başka bilim aranmaması" çözümlemesini düşünelim.[12] Bu noktaya gelmeden bile ustaların –en azından kuramsal alandaki– mutlak egemenliği bir anlamda sarsılmaktadır. Bacon da bunu anlatıyordu: "Öğrenciler, ustalarına ancak geçici bir süre inanırlar, aldıkları kusursuz eğitim tamamlanana kadar kendi yargıları askıda kalır, yoksa mutlak bir boyun eğme ya da bitimsiz bir tutsaklık söz konusu değildir" ("disciples do owe unto masters only a temporary belief and a suspension of their own judgment until they be fully instructed, and not an absolute resignation or a perpetual captivity").[13]

*

Bir bireyin entelektüel yaşamındaki bir dönüm noktasına, bir kitap aracılığıyla bakma eğilimi, ancak o dönemdeki yaşamöyküsü türünün özellikleri dikkate alındığında anlam kazanır. Yaşamöyküsü yazmak o dönemde çok yaygındı, XVII. yüzyılın sonlarından başlayarak, yaşamöyküsü yazarları eksiksiz listeler hazırlayamayacaklarını kabul ettiler, böylece tür, yeni bir yönelim kazandı. Özellikle bilginlerin yaşamöykülerine bakış açısı, bunların işlevleri ve yazılırken izlenecek kurallar üzerine derin düşünceler öne sürüldü. Tüm bunların kaynağı, Francis Bacon'ın daha önce de söz ettiğimiz bir metnidir. İngiliz düşünür, *De dignitate et augmentis scientiarum*'da bilim alanında yüzyıllar boyunca yaşanan gelişmeleri anlatacak, karşılaşılan zorlukları ve düşülen hataları hatırlatacak ve izlenecek yolu

gösterecek bir bilim tarihi ya da bir *historia literarum* oluşturmak istiyordu; büyük isimler için methiyeler yazmak ya da halkın merakını dindirmek söz konusu değildi; buna karşın bilginin ilerlemesine yardımcı olacak bir araç yaratma isteği vardı. Bilginlerin yaşamları bu tarihin içinde, methiye biçiminde değil tarihsel içerikli anlatılar biçiminde olacaktı; bu anlatılarda önemli ya da önemsiz, kamusal ya da özel olayların anlatılmasının amacı ortak fayda sağlamak, bilginin oluşumuna hizmette bulunmaktı.[14] İşte Porcia'nın *Progetto*'sunda Bacon'ın etkisi hissedilir; özyaşamöyküsü, entelektüel bir yaşamın yeniden kurgulanmasıdır. Bir yandan tartışma yaratan bir havası vardır, Aristotelesçi felsefenin ve skolastik dinbilimin simgelediği eski bilgi anlayışının apaçık karşıtını geliştirir, diğer yandan da bir bireyin kendi entelektüel özerklik arayışına tanıklık eder. Fontenelle'in *Eloges*'ları (Methiyeler) bu kadar apaçık bir amaca hizmet etmiyorlarsa da yazıları ya da buluşlarıyla, geçmişin ünlü kişileri arasından sıyrılıp, yapıtlarıyla, bugüne dek edinilen tüm bilgilere *karşı* özgün ve ayrıcalıklı bir görüş getiren, bu bilgiye kendi dehasının damgasını vuran bireyin saygınlığına tanıklık ederler.

*

Bu bağlamda, bir bilgin'in yaşamöyküsünün yayımlanmasının tek amacı saygıdeğer bir insanı onurlandırmak değildi. Önemli olan, bilginin ve "modern" bir bilginin ya da en azından yürürlükteki bilgiye kafa tutan bir bilginin oluşumunu desteklemekti. Hem Fontenelle'in hem de Porcia kontunun amacı buydu. Bu açıdan bakıldığında, bilimin gelişmesi için çalışan insanların yaşamları, bu gelişim içinde simgeleşen yaşamlar, yeni bilim için birer manifesto niteliği taşıyordu. Bu yayınların hepsinde, apaçık görülen şey, yine aynı yıllarda, dinini, inancını değiştiren insanları, ötekini de kendi tarafına çekmek için yaşadığı değişimi anlatmaya iten, kendi inancını yayma arzusudur. Dinsel ve dindışı arasında, laik ve kutsal arasında bir öncelik tartışmasına girmek istemiyorum; sadece, varoluşsal bir deneyim yaşayan bir kişinin bunu topluma anlatma zorunluluğu hissettiğini, bu topluma faydalı olacağı hissini taşıdığını belirtmek isterim. Ve bu durum, kendi yaşamını yazan bilginler için olduğu kadar, bu bilginlerin yaşamöykülerinin yazanları için de geçerliydi. Bu kanı, XVII. ve XVIII. yüzyıl insanları tarafından geniş kabul gördü, Descartes da *Discours de la méthode*'la (Yöntem Üzerine Söylev) açıkçası başı çekmişti.

*

Yaşamöykülerinde sözü edilen dönüm noktası, –ister ustalar, ister Okullar ve ister "eski" bilme biçimleri tarafından temsil ediliyor olsun– gelenekten kopuşun altını çizer; yine de bu dönüm noktası yaşamöyküsü anlatılarının *topos*'udur, yani anlam üreten ve kendi ya da öteki üzerinde etkili olan bir "yerdir". Bu iki yönlü tespit, "dönüm noktaları" ve "gelenek" arasındaki karmaşık bağlantıyı soruşturmak gerektiğini gösterir.

Fransızcadan çeviren: Şule Demirkol

Notlar

1 John Stuart Mill, *Autobiography and Literary Essays,* John M. Robinson ve Jack Stillinger (der.), University of Toronto Press, 1981, s. 67 ve 69.

2 Suzanne Delorme, "La vie scientifique à l'époque de Fontenelle d'après les éloges des savants", *Archéion,* XIX (1937), s. 217-235; Charles B. Paul, *Science and Immortality. The Eloges of the Paris Academy of Sciences (1699-1791),* University of California Press, 1980. Giriş: "Science and Eulogy".

3 Bu *Proje* konusunda bkz. Cesare De Michelis, "L'autobiografia intellettuale e il 'Progette' di Giovanartico di Porcia", *Letterati e lettori nel Settecento veneziano,* Floransa, Olschki, 1979, s. 67-90; ve Dario Generali'nin Vallisneri'nin yaşamöyküsünün yayını için yazdığı önsöz (Bologna, Pàtron, 1986). Giovanni Lami'nin yazdığı yaşamöyküleri (*memorabilia Italorum eruditione praestantium quibus vertens saeculum gloriatur. Florentiae, ex typographia Societatis ad insigne Centairi,* 1741-1747) aynı dürtüyle yazılmışlardır, geleneğe karşı kalem kavgası vermek ve yeni bir bilgi anlayışını savunmak. Bu yaşamöykülerinin ve özyaşamöykülerinin yazılışındaki İtalyan entelektüel anlayışı konusunda kendi makalemizi de referans olarak gösteriyoruz: "Elites intellectuelles et reproduction du savoir: le témoignage de la génération des pré-Lumières", *Problèmes d'histoire de l'éducation. Actes des séminaires de l'Ecole française de Rome et de l'Université di Roma-La Sapienza (*Ocak-Şubat 1985*),* Roma, Ecole française de Rome, s.1-12.

4 Domenico Fontanini, *Memorie della vita di Monsignor Guisto Fontanini…* Venedik, Pietro Valvasense, 1755, s.3.

5 Antonio Conti, *Prose e poesie… Tomo socondo e postumo. Cui precedono le notizie spettanti alla sua vita e suoi studi.* Venedik, Giambattista Pasquali, 1756, s. 3.

6 Fausto Niccolini, *Un gran educatore italiano: Celestino Galiani,* Napoli, Giannini, 1951, s. 19-24; Vincenzo Ferrone, *Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano e cultura italiano nel primo settecento,* Napoli, Jovene, 1982, s. 324.

7 Fontenelle, *Oeuvres complètes. Cilt VI. Histoire de l'Académie des sciences. Eloges,* Paris, Fayard, 1996, s. 189 (Eloge de Tournefort); s. 337-339 (Eloge de Malebranche); s. 465 (Eloge de Montmort); Cilt VII, s. 19-20 (Eloge de Varignon) başka örnekler için bkz. Cilt VI, s. 143 (Eloge de Régis, Sorbonne'daki çalışmalarından "bıkıp", "kartezyen felsefeden şiddetle etkilenir"); s. 217 (Eloge de Poupart: "Kendisine doğa hakkında önemli bir fikir ve büyük bir çalışma tutkusu veren Descartes'ın yapıtlarıyla karşılaşır"); s. 249 (Eloge de Carré, Malebranche'ın yardımcısı: "Tüyler ürpertici skolastik felsefeden bir anda parlak ve aydınlık bir felsefe kaynağına taşındı; burada herşeyin görünümünün değiştiğini farketti ve yeni bir evren gözlerinin önünde gün ışığına çıktı."); vs…

8 Centre d'études des religions du livre, *De la conversion,* Paris, Cerf, 1998*; La conversion au XVIIe. siècle. Actes du XIIe colloque de Marseille (Ocak 1982),* Marsilya, CMR 17, 1983; *La conversion aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Nadine-Josette Chaline ve Jean-Dominique Durand'ın derledikleri metinler. Arras, Artois Presses Université, 1996; *Mélanges de science religieuse,* 56 (Ocak-Mart 1999): "Conversions d'écrivains (XIXe-XXe siècles)".

9 Emmanuèle Lesne, *La poétique des mémoires (1650-1685),* Paris, Champion, 1996, s. 102-103; daha genel bilgi için *XVIIe Siècle,* no: 135 (nisan-haziran 1982), "Le siècle de saint Augustin".

10 Jean-Louis Guez de Balzac'ın Descartes'a mektubu, 30 Mart 1628 (Alain Pons'un *Vie de Giambattista Vico'*ya yazdığı önsözdeki alıntısından, Paris, Grasset, 1981, s. 26.)

11 G. Vico, *Vie…* age., s. 53 ve 69, s. 133, n. 16 (Descartes koşutluğu için). 1686'dan 1695'e kadar Napoli dışında, düşünsel bir "yalıtılmışlık" içinde geçirdiği dokuz yılla, Descartes'ın *Discours da la méthode*'da söylendiği gibi, "kendini, aklına daha önceden yerleşmiş yanlışlardan kurtarmak" için, tüm dünyada oradan oraya sürüklendiği yılların sayısı ve "en ıssız çöllerdeki gibi, olabildiğince yalnız ve olabildiğince kenara çekilmiş halde" yaşadığı Hollanda'ya yerleşmesi arasında bir benzerlik görülüyor.

12 René Descartes, *Discours de la méthode,* Paris, Flammarion, 1966, s.38.

13 Francis Bacon, *Proficience and Advancement of Learning Divine and Human* (1605), *Works…* Cilt III içinde, Londra, Longman, 1857, s. 290

14 Kendi makalemize gönderme yapıyoruz: *Annali dell'Istituto storico italo-germanica in Trendo,* XIV (1988), s. 391-411.



tartışma

Kadın Tarihi Tarihin Neresine Düşüyor?

NECLA AKGÖKÇE - AYNUR İLYASOĞLU -
AYŞE DURAKBAŞA - SERPİL ÇAKIR

Romancı Jane Austen 1791'de henüz on altı yaşındayken kaleme aldığı *IV. Henry'den Karl'ın Ölümüne Kadar İngiltere Tarihi Üzerine* isimli kitabında tarih yazımının altın çağında yazılan ruhsuz, şiirden yoksun tarih kitaplarına karşı satirik bir eleştiri yöneltir. Kitabın "İngiltere'nin taraflı, önyargılı ve cahil bir tarihçi tarafından yazılmış tarihi" biçiminde bir de alt başlığı bulunmaktadır... Nesnel olduğunu iddia eden tarih yazıcılarına tam cepheden saldırıdır... Austen IV. Henry'nin dört erkek çocuğu olduğunu, bu nedenle muhtemelen bir karısı da bulunduğunu ve bizim bu kadın hakkında bir şey bilmediğimizi çünkü "bilgili, önyargısız tarihçilerin", onun hakkında bizlere hiçbir şey aktarmadığını da yazar. Onun büyük bir öngörüyle kavradığı "tarihte kadının görünmezliği" meselesi 70'li yılların ikinci yarısında atak yapan kadın tarihçilerinin, feminist tarihçilerin de hareket noktası oldu. Gizlenilmiş kadın yaşantıları birer birer açığa çıkarıldı, tarih içindeki kadınlardan, kadınların tarihine varıldı. Bugünlerde ise tarihi cinslendirmekten söz ediyor feminist tarihçiler. Kadınlar açısından gelinen noktanın hiç de fena olmadığını söyleyebiliriz gönül rahatlığıyla...

80'ler sonrası yaşanan feminist hareketliliği takiben Türkiye'de de kadın tarihi çalışmalarının ivme kazandığı da belirtilmelidir. Farklı disiplinlerden gelmelerine rağmen kadın tarihine yönelen, bu alanda önemli çalışmaları bulunan üç sosyalbilimci ile kadın tarihi meselelerini konuştuk.

Necla Akgökçe: Sosyalbilimlerin farklı alanlarında uzmanlıklarınız var. Ama kadın tarihi üzerine çalışıyorsunuz. Tarihe, kadın tarihine karşı bu ilgi sizde nasıl ve ne zaman doğdu?

Ayşe Durakbaşa: Sosyoloji formasyonu aldım. Yüksek lisans tezim Türk modernleşmesi üzerineydi. Tezi bitirdikten sonra, 1988'de Berlin'de

yapılan Avrupa Yaz Üniversitesi'ne katıldım. Orada tarih başlığı altında toplumsal cinsiyetin tarihi tartışıldı. Türk modernleşmesi üzerine, Kemalizm üzerine tez yazarken, yakın tarihe ilişkin eleştirel bir yaklaşımım vardı zaten. Feminist tarih eleştirisi de okumuştum ama o yaz üniversitesi benim için ufuk açıcı oldu. Orada bu alanın önemli kadın tarihçilerini, Natalie Zemon Davis'i, Leonore Davidoff'u tanıdım, orada ders verdiler. Bana göre başka birçok açıdan da tarihi diğerlerinin gözünden sorgulamak için enteresan bir deneyimdi. Batılı olmayan yani Batı'nın dışında Batılı olan biriydim. Bir şekilde o kapsama beni de dahil etmişlerdi. Orada Müslüman bir ülkeden gelen tek kadındım. Kadın sünneti konusu gündeme geldiğinde, hemen bana yöneliyorlardı. İslam'la kadın sünneti bir arada düşünülüyordu. Enteresan bir biçiminde kendimi orada savunma durumunda hissettim. Halide Edip kitabında da gündeme getirdiğim bir kavram veya bir kavramsal araç var; "kültürel karşılaşma". Orada bir bakıma kültürel karşılaşmayı yaşamış oldum. Feminist tarihin yaptığı şey esasında erkeklerin gözünden yazılmış bir tarihi, kadınlar açısından sorgulamaya açmak. O da önyargılardan arınmış değil tabii. Fakat artık kadın tarihi içinde de, feminist tarih içinde de Batılı önyargılardan söz edebiliyor, onu tartışmaya açabiliyoruz. Bütün bunların bir araya gelmesi benim açımdan ilginçti. Orada önce kadınları keşfetmek, geçmişteki kadın öncüleri keşfetmek gerektiği konuşuldu. Bunun için kadın biyografileri önemliydi. Daha sonra toplumsal cinsiyet tarihine gelindi. 'Tarih disiplini nasıl dönüştürülebilir?' sorusuna kadar dayandı tartışmalar. Bugün geldiğimiz aşamada biliyoruz ki, kadın tarihi gerçekten de tarih disiplinini dönüştürücü bir etki yapabildi. Sosyoloji formasyonundan gelmiş olmamın, kadın tarihine yönelmemde etkili olduğunu düşünüyorum. Sosyoloji formasyonu galiba bu tür sorgulamalara daha fazla olanak tanıyor. Zaten bu konular önce sosyoloji içinde tartışıldı, sonra tarihe taşındı. Sosyolojide toplumsal cinsiyet daha kolay yer edindi.

Serpil Çakır: Lisans ve yüksek lisans öğrenimimi siyaset biliminde yaptım. Öğrencilik yıllarımdan beri Türk Siyasal Tarihi'nde değişim ve dönüşümlerin yaşandığı çalkantılı bir dönem olan II. Meşrutiyet ilgimi çekiyordu. Siyasal ve toplumsal değişimin yoğun yaşandığı bir dönemde kadınlar, neredeydi ve ne yapıyorlardı? Değişim kadın hayatlarına da yansımış mıydı, ya da ne ölçüde yansımıştı. Kadınların toplumsal dönüşüm sürecindeki katkılarını açığa çıkarabilme isteği, beni II. Meşrutiyeti bir kez daha ve kadın

gözüyle okuma fikrine yöneltti: Doktora tezimi bu konuda yapacaktım. Kadın haklarının ilk kez Cumhuriyetle birlikte yapılan yasal düzenlemeler çerçevesinde tanındığı ve kadınlardan bu konuda hiçbir talep gelmediği yolundaki tezleri sorgulamakla başladım işe. Bu tezler bana göre tarihsel olaylardaki nedensellik ve süreklilik ilkesini göz ardı ediyordu. "Kadınlar, birden bire parmaklıkları kırıp, sokağa çıkmışlar, meslek sahibi olmuşlar, oy vermeye başlamışlar." Bu kabulün, mutlaka arka planı olmalıydı. Çalışmaya başladığımda Osmanlı düşün akımlarında kadının oldukça önemli bir yer tuttuğunu gördüm. İslamcısı, Batıcısı, Türkçüsü herkes kadın konusunda bir şeyler söylemişti. Dönemin edebiyatı da kadın yaşamlarına ilişkin önemli bir kaynak olarak karşımıza çıkıyordu. Tabii seyahatnameler, biyografiler de vardı. Ama bunların ötesinde kadınların kendi sözünü bulmak gerekiyordu. Bu noktada kadın dergilerine yöneldim. Orada kadınlar, kendi taleplerini kendi ağızlarından dile getiriyorlardı.

Kadın tarihine yönelmemde, feminist olmamım da etkisi inkâr edilemez. Feminizm eleştirel bir bilinç kazandırıyor insana. Tarih eğitimi de alsaydım, kadın tarihine böyle bakamayacaktım. Klasik tarih eğitiminde tarih nedir ki? Savaşların, parlamentonun, yani kadının var olmadığı yerlerin tarihidir.

A. D.: Aslında sosyal tarih alanı da buna biraz izin veriyor. Belki kadın tarihinin gelişmesiyle sosyal tarihin gelişmesi arasında bir bağlantı kurulabilir.

S. Ç.: Sosyal tarih gündelik hayatın tarihini anlatıyor bize. Gündelik hayatın tarihi anlatılınca da ister istemez kadın giriyor işin içine. Ama burada da yine kadın bakış açısı önemli. Aile tarihini anlatırken, kadınları anlatmamayı başarabilen tarihçilere de rastlayabiliyoruz sonuçta.

Aynur İlyasoğlu: Ayşe sosyoloji formasyonundan gelmenin avantajlarından bahsetti. Ben bu noktadan girmek istiyorum konuya. Bu bir yandan bir güç, bir yandan da kısıt. Bu kısıt, belki de bizi tarihe, kadınlara, yaşamın içinde bir şeylere tarihsel olarak bakmaya yöneltti. Ben de Ayşe gibi lisans ve lisansüstü sosyoloji eğitimi aldım. Okuduğum üniversitede tarih bilgisi çok yüksek olan, Şerif Mardin, Taha Parla gibi hocalarımız vardı. Dolayısıyla tarihle ilişkimiz sosyoloji eğitimi içinde bayağı yoğun gelişti. Sosyolojinin kavramlarla, kurgularla, soyutlamalarla düşünmesinden gelen bir güçlüğü var, bu aynı zamanda da gerçekle teması azaltan bir şey. Bence bizleri tarihe, kadın tarihine, sosyal tarih gibi değişik alanlardan gelen bilgilere yaklaştıran da, bu gerçekle temas ihtiyacı oldu.

Bunlarla ilgilenmeye başlarken feminist de olduk. Dolayısıyla kadınların birebir yaşantıları, fiilen yaşamış oldukları şeyler, bizi bir bilginin ötesinde bir duyumsama ve özdeşleşme alanı olarak da ilgilendirmeye başladı. Benim daha önce kadın çalışmaları alanında yoğunlaştığım konu, İslamcı Kadın Hareketi'ydi. Aslında bu da Ayşe'nin söz ettiği Türk modernleşmesi içinde bir tarihsel kırılmaya bakma ihtiyacından yola çıkan bir çalışmaydı. Son on yıldır ise daha doğrudan kadınların kendi tarihlerini, kendi anlatılarıyla dile getirdikleri sözlü tarihle ilgili çalışmalar yapıyorum.

N.A.: Ayşe'nin dediği gibi sosyal tarih çalışmalarının, mesela *Annales* okulunun açmış olduğu yol bana önemli gibi görünüyor. Duyguların, aşkın, cinselliğin tarihsel anlatının konusu haline gelmesi bence bir aşama. Tarihin daha demokratik bir nitelik kazanmasının kadın tarihinin yolunu açtığını söyleyenler var. Fakat, Alman feminist tarihçi Maria Mies, 1970'lerde feminist hareketin ivme kazanmasıyla birlikte, kadınların kendi tarihlerini keşfetmeye başladıklarını yazıyor. Siz ne diyorsunuz?

A.D.: Sadece Batı'da değil Türkiye'de de bir bakıma böyle olmadı mı? Kadın tarihinin kadın hareketiyle doğrudan bağlantısı var. Biz, modernleşme eleştirisi sırasında, bu tür sorgulamalara girdik. O nedenle Serpil'in kitabı gerçek anlamda bir kopuş yaratıyor. İlk defa bir yerde, başka bir tarihin olduğunu görüyoruz. Biz o zamana kadar Kemal Atatürk'le başlatmışız her şeyi. Kadınlara dair reform hareketleri, diye başlıyoruz tarihimizi anlatmaya. Ondan önce de bir tarihimiz olduğunu ortaya çıkarıyor bu kitap. Bu ne kadar büyük bir güç veriyor insana. Kadın hareketinin kolektif kimliğini kurmada bence tarih çok güçlü bir araç. Onun için tarihi geçmişimizi keşfetmek önemli. Feminist tarihte de büyükannelerimizin keşfi diye geçiyor ya. Büyükannelerimizi keşfetmek üzere yola çıktığımızda, tarihle de uğraşmak durumunda kalıyoruz.

A.İ.: Sosyal tarihle kadın tarihinin ortaya çıkış ve gelişimini tartışmaya açmak elbette önemli. Ayşe, öncü kadınların feminist hareketçe tarihlerinin yazılmasından bahsetti. Keşif ve enerji orada başlıyordu bence. Sosyal tarih alanı 20 yıl içinde çok zenginleşti, gelişti. Kuru, resmi, kaba bir tarihin dışında bize yaşayan hayatın tarihi hakkında düşünme olanağı verdi. Batı'da da bizde de yapılan çalışmalar içinde hayatın kadınlara ait yönlerini görmeye başladık. Ama feminist hareket Batı'da özellikle kendi öncülerinin kim olduklarını, nasıl yaşadıklarını araştırırken, bu araştırmalardan güç kazanmayı hedefliyordu. Bunlar doğrudan birbirlerini neden so-

nuç gibi etkilemese bile birbirine paralel, aynı alanlarda yapılmış sorgulamalar. Bu sorgulamalar bağlamında bizim açımızdan gene sosyolojinin bir kısıtlılığına değinmek istiyorum. Ben yüksek lisansımı yaparken, Batı modernleşmesinin Batı dışı toplumlara çizdiği şablonla çok uğraşıyordum. 1960'lardan beri Amerikan sosyolojisinde geliştirilen bir "çekirdek aile" imgesi vardır. Bu imgede kadın-erkek rolleri belliydi. Ailenin nasıl modernleşeceği, nasıl gelişeceği, nasıl evrileceğine dair bir şablon çiziliyordu. Bunlar bana gerçek hayata tekabül etmeyen şeyler olarak gözüküyordu. Bu alanda feminist hareketin de açtığı ivme ile birlikte biz de daha çok görmeye ve anlamaya ihtiyaç duyduk...

A.D.: Feminist teori de yeni perspektifler getirdi.

Kemalist modernistler çekirdek aileyi en modern, en eşitlikçi bir aile modeli olarak anlatıyorlardı. Feminist teoriyi okuduktan sonra gündelik yaşamda birebir karşımıza çıkan bu deneyimleri o gözle yeniden sorguladık. Kimse bize çekirdek aileyi "en eşitlikçi aile" olarak yutturamazdı. Batılı feministlerle karşı karşıya geldiğimiz alanlar var. Feminist teori alanındaki sorgulamalar, bence var olduğumuz toplumu anlamamızda onu eleştirmemizde, bir eleştirel mesafe yaratmamızda kesinlikle bir kaynak teşkil ediyor.

N.A.: Hangi türden tarih yazımı söz konusu olursa olsun, tarihsel anlatı sanki genel olarak erkek deneyimleri etrafında şekilleniyor gibi... Tarihte kadınlara ait niye bu kadar az bilgi var? Geleneksel tarihyazıcılığının yapısından mı, tarihçilerin çok azının kadın olmasından mı, kadınların erkeklere nazaran daha az belge bırakmasından mı? Ya da bunların hepsi mi? Sizce bu durum yalnızca tarihyazıcılarının cinsiyeti ile açıklanabilir mi?

S.Ç.: Tabii ki bunların hepsi. Tarihi yazan erkekler, kendi deneyimlerini kayda geçirmişler, bunları önemli kılmışlar, deneyimler arasında önemli/önemsiz hiyerarşisi yaratmışlardır. Kadın tarihçiler, kadınların "görünmezliğini" temel problem olarak ele aldılar. Görünmezlik probleminin bir boyutu erkek tarihçilerle ilgiliyse diğer önemli boyutu da kaynakla ilişkiliydi. Çünkü kadınlar kayda geçirilmemişlerdi. Örneğin Osmanlı'da nüfus sayımlarında temel amaç askere alınacak olanların saptanması olduğu için var olan nüfus istatistiklerinde kadınlara rastlamıyoruz. Tarihçiler 1908'de yapılan genel seçimlerden bahsetmektedir mesela, oysa kadınlar bu seçimlere katılmamıştır. Peki toplumun yarısını oluşturan kadınların katılmadığı bir seçime genel seçim denebilir mi? Tabii ki denemez... Ama hâlâ ilk genel seçimler diye geçer bu seçimler çeşitli kaynaklarda.

A.İ.: Senin kitabından şunu hatırlıyorum. Sorduğun temel soru, bu kadınların kendileri için kendilerini ilgilendiren hangi talepler etrafında, kendi hayatlarıyla ne gibi istekler ve bağlantılar içinde bu eylemliliklere girdikleri, yazdıkları, çizdikleri ve kampanyalar örgütledikleriydi. Bu aslında baktığınızda kendi başına çok yalın bir soru, ama Ayşe'nin başta söz ettiği işte mesafeyi gerektiriyor. Yani Kemalizm'in genel ideolojik çerçevesinin izleri çokça görülüyor geçmiş değerlendirmelerinde. Modernleşme tarihinin ve bununla ilgili üretilen bütün mitlerin ve imgelerin dışına çıkıp, bir mesafe ile kadınlar açısından bakmak gerekiyor. Bu açıdan senin çalışmanın gerçekten bir kopuş olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir yerden, kadınların ne istediklerine, ne söylediklerine bakmak... Herhangi bir tarihsel bilgiyi onaylamak veya yanlışlamak için yola çıkmak değil, bir kadın olarak, kadınlar için tarihe bakmak. Yani yeni bir kurgu, yeni bir zaman yaratmak.

N.A.: Var olan tarihsel dönemlendirmelerin dışına çıkmak, geleneksel dönemlendirme anlayışı dışından bir yerlerden bakmak bu bir bakıma, değil mi?

A.D.: Evet, "History" yerine "Herstory" deniliyor ya. Genel tarih, ana akım tarih yaklaşımına karşı kadın tarihçi Joan Scott, "Herstory" sözcüğünü kullanıyor .Yani kadın yaşantılarının hikâyeleri.

S.Ç.: Joan Kely "Kadınlar için Rönesans yoktur ya da en azından kadınların Rönesans'ı Rönesans döneminde yaşamadığını söyleyebiliriz" der. Gerçekten de kadın tarihinin ödevlerinden biri de bence hâkim dönemlendirme anlayışlarını sorgulamak olmalı. Kadın tarihini yazmak için yeni kavramlara ve kadın hayatları temel alınarak yapılan dönemlendirmelere ihtiyaç var. Ortaçağ'da Avrupa'da büyük çamaşır yıkama dönemi varmış mesela. Bu Yugoslavya'dan, Almanya'ya kadar her yerde belli bir tarihsel kesit içinde kadınların ortak yaşadığı bir deneyim. Bunun kendine özgü çalışma biçimleri ve kadınlara yüklediği görevler var.

Belli tarihsel olaylarda da kadın varlığını açığa çıkarmak önemli. Bunun için bazı sorular sormamız gerekiyor. Mesela, Osmanlı'da dönüşümlerin başlangıcı olarak nitelendirilen Tanzimat Fermanı okunurken kadınlar neredeydiler? Ferman onların hayatında neleri değiştirdi? Erkeklerle kadınların arasındaki ilişkileri etkiledi mi? Ancak bu tür sorular aracılığıyla döneme ilişkin kadın gerçekliklerine ulaşabiliriz. Ve netice olarak Rönesans'ın veya Tanzimat'ın kadınların yaşantısında hiç de öyle dönüşüm ve değişim anlamına gelmediğini fark ederiz.

A.D.: Müslüman kadınlar, gayrimüslim kadınlar ne yapıyorlardı, değil mi? Tanzimat fermanı, hep sadece gayrimüslimlere getirdiği bazı haklar açısından okunmuştur, hiç kadınlar açısından sorgulanmaz o ferman.

N.A.: Bu sorular klasik dönemlendirme anlayışlarında gedik açıyor, kırıyor bir noktada değil mi?

A.İ.: Kırıyor onları kesen ve geçen bir tarihsel kadın gerçekliğini, kadınların tarihsel deneyimlerinin zaman içindeki resmini veriyor.

Tanzimat Fermanı, gayrimüslim kadınların hayatlarına nasıl yansıdı? Liz Behmoaras'ın *Kimsin Jak Samanon* diye bir kitabı çıktı. Kendi ailesinden geçmiş kuşaktan bir birey olan Jak Samanon ile bir biyografik çalışma yapmış. Jak Samanon tam bir II. Meşrutiyet reformcusu gibi düşünüyor, öyle yaşıyor. Türkçeci, Türkçe konuşulmasını savunuyor. Küçük kızını, erkek arkadaşlarının bulunduğu meclislere de alıyor. Onunla bütün entelektüel ve siyasal ilgilerini paylaşıyor. Böyle büyütüyor kızını. Ayşe'nin çalışmalarından da biliyoruz ki, bu çok önemli bir modernleşme özelliği. Türk modernleşmesi içinde babalar ve kızlarının birlikte izlenmelerinin bizi yeni bakış açılarına götürebileceğini gördük. Ama bu toprakta, İstanbul'da bir Musevi ailesi içinde de bir benzerinin yaşandığını okumak, aynı hikâyeye Mina Urgan'ın çocukluğunu anlattığı hayat hikâyesi içinde de rastlamak, aslında ortak bir değişme zeminini de anlatıyor. Yani kadın tarihi ilgisiyle okuduğumuzda bu metni veya bu tür çalışmalara baktığımızda, tarihin içinden kadını ayıklamıyoruz sadece, bazen ayıklıyoruz ön plana çıkarıp görünür kılıyoruz ama bazen, o tarihsel resmi gerçekten renklendiren bir alan olarak içine katıyoruz kendimizi, bakışımızı.

A.D.: Tarih doğru ve bütün bir tarih oluyor.

S.Ç.: Cinsiyetsiz bireylerin tarihi yerine kadın ve erkeklerin birlikte oluşturdukları bir tarih oluyor. Tarihimizi yazarken bizim aşmak zorunda olduğumuz yalnızca erkeksi paradigmalar değil. Batı kaynaklı bazı paradigmalar da var. Bunlar feministler tarafından da ileri sürülüyor olabilir. Kimi zaman, içinde yaşadığımız toplumdaki kadınların deneyimlerine bakarken, bizden farklı tarihsel gelenekten ve farklı deneyimlerden gelen Batılı hemcinslerimizin yazdığı tarih anlayışı içinden bakarak kendimizi konumlandırmaya çalıştık. Mesela kadın hareketi deyince, Batıda ortaya çıkan bir *Süfrajet* hareketinin benzerini aradık. Kendi tarihimiz içinde bu harekete benzer bir deneyim göremeyince Cumhuriyet öncesinde kadın hareketi yoktur dedik; yani önyargı ile baktık.

A.İ.: Bir de tarihimize bizim için bakılmıştı zaten. Kemalist hareketin başlangıcından bu yana Türklük öncesi İslam'ın bir gerilik olduğu, Türklükle birlikte kadının güçlü bir kimliğe kavuştuğu, Cumhuriyetle birlikte ise kadının önünde kocaman ufuklar açıldığı söyleniyordu. Herkese ama başta da kadınlara daha iyi imkânlar taşıyan hayatların vaat edildiğini anlatan bir söylemler dizisiydi bu. Kendi bakışımızı ancak Batı'da gördüğümüz muadilinde arayabiliyorduk ve anlattığın gibi göremiyorduk, çünkü aynı formlarda ortaya çıkmıyordu belki.

N.A.: Kadın tarihi, geleneksel tarih anlayışının önüne çıkardığı engelleri, bir bir bertaraf ederek ilerliyor sanki, bir de kaynak sorunu var. Kadınlar kayda geçirilmedikleri, erkekler kadar fazla yazılı belge bırakmadıkları için de zorlanıyoruz. Bu kaynak sorunu nasıl aşılabilir?

S.Ç.: Evet böyle bir sorun var. Saydığımız engeller dışında, kütüphanelerin düzenleniş biçimi bile kadın kaynaklarına ulaşmamızı zorlaştırır nitelikte. Kütüphane ve arşivlerdeki materyaller de erkek merkezli bir tarihin geleneksel kategorilerine göre düzene sokulmuş vaziyette. Ama tabii yine de elimizde olan kaynak ve belgeler var. Geleneksel kaynaklara bakabiliriz. Onları kadın bakış açısıyla gözden geçirdiğimizde kadın yaşantılarına ilişkin pek çok ayrıntıya ulaşabiliriz. Bizim tarihimize baktığımızda kadı sicilleri, kanunnameler, folklorik metinler, hesap defterleri, anılar, konsolosluk kayıtları, edebiyat eserleri, nüfus vb. temel istatistikler önemli kaynaklar olarak karşımıza çıkıyor. Minyatürler, mimari yapı, evin içinde odaların durumu vb. Ayrıca bizzat kadınlara ait kaynaklar var; günceler, kadın dergileri, dernek programları, bildiriler... Kadın tarihçiliği, kendi yapısına uygun yeni bilgi toplama biçimleri de üretiyor ya da üretilenleri geliştiriyor. Örneğin sözlü tarih...

A.D.: Burada bir örnek verebilir miyim? Ferhunde Özbay'ın evlatlıklar üzerine çalışmaları var, biliyoruz. Özbay, bir demograf olarak da kaynaklara yeni bir bakışla bakmaya çalışıyor. İstatistiklerde kadınlar görülmediği için misafir statüsünde olanlar kimlerdir diye bakıyor. Nüfus sayımlarında hane içinde misafir olarak bulunan kişilerin niteliklerine bakarak, oradan çıkarsamalar yapıyor. Hane içinde kadın ne şekilde ev işine katılıyordu, ev işleri nasıl yürütülüyordu? Ev işi bence temel bir şey, ev işinin tarihselleştirilmesi ve tarihin yazımına katılması bence başlı başına bir devrim zaten.

A.İ.: Bir de tabii artık etnografik çalışmaları da feminist çalışma içinde başlatmak lazım. Kadınların kullandıkları objeler, yaşadıkları evlerin fotoğrafları; bunların hepsi kaynak. Kadınların artık bu tür bir envanteri siste-

matik olarak biriktirmeye başlamaları gerekiyor. Farklı kesimlerin kadınlarının gündelik yaşam pratiklerini ve ortamlarını aktaracak görsel işitsel birçok malzemeyi yeniden yaratarak –var olan kaynakları çalışmaktan farklı olarak– bugünden yarına yeni kaynaklar üretip, bunları biriktirerek, işe başlamak lazım.

N.A.: Yeni kaynak yaratma biçimlerinden biri de sözlü tarih. Sözlü tarih yöntemi kadın tarihi çalışmalarına nasıl bir açılım getirdi? Hayat anlatıları üzerinde şekillenen sözlü tarihi, son dönemlerde yaygınlaşan popüler hayat anlatısı hikâyelerinden ayıran ne?

A.İ.: 80 sonrası nasıl kadın hareketi açısından önemli bir aşamaysa, toplumun tarihle ilgisinin gelişimindeki değişmeler bakımından da önemli bir dönem. Özallı yıllarla birlikte, toplumda 'kimlik/aidiyet' temelinde farklılaşmanın, çoklaşmanın ortaya çıkışına tanık olduk. Bu süreci "monolitik ve tek bir tarih kurgusunun ve geçmiş algısının çözülmesi" olarak da tanımlamak mümkün. Bu dönem, yeni gelişen kentlerde üst orta sınıfların o döneme denk düşen nostalji akımının etkisiyle kendilerine bir tarih edinme çabasına da tanıklık etti. Ama bu parçalanmanın bir demokratikleşme olarak gelişmediğini de biliyoruz. Kadınlar kendi tarihlerini aramaya yönelirlerken Lazlar, Aleviler, Çerkezler gibi çok sayıda kesim, kendi tarihini keşfetmeye, üretmeye, zaman zaman da yenilikler yaratmaya yöneldi. Tarih çoğullaşmadı, çoklaştı. Bu da insanların birbirlerini karşılıklı olarak farklılıklarıyla daha iyi anlaması, hoş görmesi, fark etmesi, farklı kesimlerin hayatlarını öğrenmesi, geçmişlerini tanıması anlamına gelmedi. Bu daha çok tek bir tarih mitinin kurgusunun parçalanıp, herkesin kendi tarihini ürettiği bir zaman oldu. Kadın tarihçiliğine olan ilgi de bu durumun zamansal olarak içinde gelişti. Yeni üst orta sınıflar kendilerine bir geçmiş edinirken, Batılılaşma tarihimizi, geçmişimizi, bir alafrangalılık tarihi olarak öğrenmekten çok hoşnut kaldılar. Pek çok erkek tarihçinin ve gazetecinin kadın tarihinden enstantanelere merak sarması da, bu nostalji akımının içinde yer aldı. Bu arada Türkiye'de medya çok yoğun bir gelişme gösterdiği için insan hayatları, televizyon çok fazla iç içe girdi. Bir geçirgenlik oluştuğu için insan hayatlarına merak, bir yerde iyi çalışılmış, bir kişinin gerçekten de hayatının bütününü çizmeye çalışan biyografik çalışmalar yerine, birtakım adı duyulmuş kadınların ve erkeklerin hayatlarının roman gibi yazılmasıyla kendini gösterdi. Büyük yayın gruplarınca, yayınevlerince basılan bu kitaplar, çok satılan, ilgi duyulan kitaplar

olurken, çok daha değerli biyografik ve otobiyografik kitaplar daha az tepki aldı. Tam da bu noktada kadın hayatlarının malzeme edilmeye başlandığını görüyoruz. Gerçekten çok zengin, devingen özellikler gösteren belirli kadınların yaşamöykülerinin tamamıyla malzeme olarak kullanılmasıyla ortaya çıktı bu kitaplar.

İşte sözlü tarihçilik kadınlarla ilgili olarak bu noktada önem kazanıyor. Kadınların kendi anlatılarını doğrudan kaydedip, biriktirmek, bazen yorumlayarak onların üzerine çalışmak, bunları biriktirip birden fazla kadın tarihçinin kullanımına açarak farklı boyutlarıyla bu kadınların yaşantılarının tarihini incelemek önemli oluyor. Türkiye'de bu çalışmalar Cumhuriyet'in öncü kadınlarına yönelik olarak başladı. Ama giderek daha başka kesimlerin kadınlarına da ulaşılmaya çalışılıyor.

N.A.: Fakat sözlü tarih yöntemiyle elde edilen bazı yaşam anlatılarının da popülerleştirildiğini görüyoruz. Bir teyp, iki kaset... 'Dinler dinler yazarız' düşüncesi var biraz da galiba.

A.İ.: Sözlü tarih çalışmalarının içinde de popülerleştirme çabaları var. Popülerleştirme, bilimsel çalışmanın, fikir üretiminin bütün alanlarına sinmiş durumda. Bundan tabii ki sözlü tarih de nasibini alıyor. Batıda da örnekleri var. Hazır insanlar size hayatlarını anlatmışken, onları kestirme yoldan öyküleştirmek, ilginç tipleri bularak kitaplaştırmak, bayağı cazip gelebiliyor araştırmacılara. Anlatıları değerlendirilen kişilerin izni olmaksızın yapılıyor bunlar hem de. Kişilerin hayatlarını, kadın hayatlarını, kayda geçirmenin çok önemli etik ve toplumsal sorumlulukları olduğunu biliyoruz. Bir feminist olarak kadın yaşam anlatılarına yaklaştığımızda bunu, çok kere hatırlamamız gerekir.

A.D.: Hayat hikâyeleri ile ne yapacağız araştırmacılar olarak, onlar üzerinde ne kadar otorite kurabiliriz? Bu soruyu sormak lazım. Yani araştırmacı açısından bunun mutlaka politik bir anlamının olması gerekiyor. Bir politik anlam yüklenmedikçe, o hayat hikâyesini kullanmak, araştırmacı malzemesi olarak kullanmak, etik açıdan sorunlu diye düşünüyorum.

N.A.: Ama çoğu kez işin içine yorum da katılıyor. Burada verilen anlatı üzerinden değil de, anlatıcının yorumu üzerinden öğrendiğimiz için olayları, belge olma niteliğine de pek sahip olmuyor kimi anlatılar. Bazı "kadın sözlü tarihi çalışmaları" açısından bu da herhalde önemli. Yani bu durumda yalnızca sözlü tarih çalışmasını yapan yararına işliyor tüm süreç. Feminist olmak bu noktada önem kazanıyor herhalde.

A.İ.: Biz feministler, sözlü tarih çalışması yaparken, o ilişki karşısındaki karşılıklı duruşumuzu bir kaydetme olayının ötesine geçiriyoruz. O kadınlardan öğreniyoruz. Etkileşiyoruz, karşılıklı umudu ve hüsranı paylaşıyoruz ve dostluklar kurabiliyoruz. Bütün bunlar, politik ve insani yönelişin sözlü tarihte önemli olduğunu gösteriyor. Araştırmanın öznesi olan kişiyle bir metre arayla oturmak, karşılıklı olarak birçok diyaloğa yön vermek önemli. Fakat bununla bitmiyor sorunlar. Kadının anlattığı hayat anlatısı üzerinde bu görüşmeyi yapan kişinin, bunu yorumlayacak olan araştırmacının, ne kadar tasarrufu var? Bu da tartışmalı bir konu. En azından bu kadın karşısında asgari bir etik, insani ve siyasi sorumluluğun gerekleri yerine getirilmeli. Bu hayat anlatısının başka tür öykülendirmelere ve anlatımlara malzeme olmayacağının güvencesini ona vermek gerekir.

N.A.: Son dönemlerde kadın tarihinden ziyade toplumsal cinsiyet tarihinden söz edilmeye başlandı, siz bu konuya nasıl bakıyorsunuz?

A.D.: Öncü kadınların tarihi ve geçmiş kadın yaşantılarının keşfedilmesi, kadınlık kültürünün varlığı ve bunun tarihselleştirilmesi... Bu yaklaşımlarda toplumsal cinsiyet tarihçiliğine doğru bir geçiş var, diye düşünüyorum ben. Burada şöyle bir şey görüyorum; kadınların deneyimlerinin tarihinin, kadın alanlarının tarihinin genel tarihe katılması çok önemliydi hakikaten de, bunun feminist hareketle yakından bir bağı vardı. İlk dönemde yapılan bu tür çalışmalarda bir tarih bilinci oluşturmak güdülenmesi vardı. Fakat kadın tarihinin şimdi geldiği aşamada, bu katkıların, tarih disiplininin kendisini dönüştürücü bir noktaya geldiğini görüyoruz. Daha doğrusu ben bu şekilde düşünüyorum. Bütün feministler bu şekilde okumuyorlar gelişim tarihini belki ama ben bu eğilime daha yakın hissediyorum kendimi.

Leonore Davidoff'un çok enterasan bir makalesi var. Ev işinin rasyonelleştirmesi üzerine bir makale; o kadar etkileyici ki... Çünkü ben daha önce Weber'den kapitalizmi okumuşum, Sombart'ın kapitalizm ve rasyonelleşme bağlantısını okumuşum ya da Marx okumuşum. Tüm bu sosyal teoriler, bana bir kapitalizm hikâyesi anlatıyor, bir analizi sunuyor. Ama bütün bu sunulan teorik anlatılarda, aslında bir boşluk var, olmayan bir şey var. Ev işinde rasyonelleşme nasıl oldu, sanayideki rasyonelleşme ile bunun arasındaki bağlantılar nasıl kuruldu? Ev işinin aynı zamanda rasyonelleşemeyen bir alan olması da bu makalenin işaret ettiği önemli ger-

çeklerden biri. Rasyonelleşme ideolojisinin, ev işiyle birlikte düşünüldüğünde yarattığı çelişkiler üzerinde de duruluyor. Kadınlık ve erkeklik kimliğinin kurgulanması ve bunun rasyonellikle bağlantısı yine çok güzel bir biçimde irdelenmiş. Erkeklik kimliği, para getiren bir iş yapmak, piyasada satışa sunulabilecek yeteneğe beceriye sahip olmak gibi özelliklerle düşünülürken, kadınlık kimliği piyasanın karşıtı, kapitalizmin kötülüklerinden insanları ve erkekleri tabii çocukları yani aileyi de koruyacak bir alan olarak tasarlanıyor. Yani kadınlık kimliği bir bakıma kapitalizmin rasyonalitesine karşı olarak kurgulanıyor. Tabii bütün bu kurgular farklı toplumlarda farklı bir biçimde tezahür eder. Ben, Batı'da yapılan feminist tarih çalışmalarının kendi toplumumuz için yapacağımız feminist tarih çalışmalarına çok önemli katkısı olabileceğini düşünüyorum. Kıyaslamalar yapabiliriz.

Bu makaleyi okurken, bizim toplumumuzdaki kadınlık ve erkeklik kurguları üzerine düşündüm. İngiltere'deki o ev içindeki melek yani bu rasyonelleşmeye tam karşıt bir kadın kimliği, bizde yok. Türkiye toplumunun tarihinde bu kadar karşıt kurgulanma görmüyoruz. Bu, aynı zamanda Türkiye'deki kapitalizmin niteliğine ilişkin bir şey.

Toplumsal cinsiyet tarihi yaklaşımı, bana politik bir şey olarak görünüyor. Kimileri bunu bilimsel akademik bir aşama olarak görüyorlar. Ama bence burada da çok politik bir duruş var: Bir bilim alanını topyekûn dönüştürmek. Bilginin üretiminde, tarihin yazımında topyekûn bir devrim yapmak. Burada bir iddia var. Bazı feminist tarihçiler diyorlar ki, toplumsal cinsiyet kategorisini dikkate almayan bir tarih yazımı, eksik bir tarih yazımıdır. Hatta yanlış bir tarih yazımıdır. Yani ev işinin, kapitalizmin içinde nasıl örgütlendiğini anlamadan aslında kapitalizmin nasıl işlediğini anlayamayız. Ya da eksik ve yanlış anlamış oluruz.

Kadınların deneyimlerini eklemekten öte o deneyimlerin ve alanların bilgisiyle aslında biz analiz kategorilerimizi geliştiriyoruz, değiştiriyoruz.

N.A.: Toplumsal cinsiyet tarihçiliği kadın tarihinin bir aşaması olarak ele alındı sanki. Fakat böyle düşünmeyenler de var, örneğin Giana Pomato gibi bazı feminist tarihçiler, toplumsal cinsiyet tarihinin, erkeksi diskurun kadın tarihi içine sızması olduğunu iddia edip şöyle diyorlar: "Kadınların kadınlık durumlarından kaynaklanan bazı deneyimleri var, bunların tarihi şimdiye kadar yazılmadı; adet kanaması, ensest vb... Bunlar naif tarihin konusu olamayacak deneyler olarak değerlendiriliyor. Toplumsal cinsiyet ta-

rihçiliği de sanki bu naifliği gidermek noktasında ortaya çıkıyor. Kadın tarihini sulandırıyor." Siz ne dersiniz?

A.İ.: Kadın tarihi çalışmalarının toplumsal cinsiyet alanına, toplumun daha genel dinamikler içinde incelendiği bir alana girdiğini tartışıyoruz. Sözlü tarih yaparken kadınlarla derlenen yaşam anlatıları da, hiç öyle bireysel, bir kadının özel hayatının anlatısı olarak ortaya çıkmıyor. Çünkü kadınlık kimliğinin, bir kadının kendi hayatı içinde bulunduğu ortam tarafından nasıl kurulduğunu bu anlatılarda izlemek mümkün. Aslında kadının benliği ile sosyal benliği arasındaki ilişki, yani kadının hayattaki konumu ve bu konumu nasıl içselleştirdiği veya içselleştiremediği ve nasıl yorumladığı ve buradan da nasıl sembolik anlatımlar ürettiğini görüyoruz. Tarih alanının son yirmi yılını dönüştüren şey bir yandan sosyal tarih çalışmalarıdır ama öte yandan bu dönüşümde felsefe boyutuyla tarihe giren anlam ve yorumun da önemi büyüktür. Kişiler böyle özneler olarak yaşıyorlar veya yaşamışlar, bizler de onun klasik anlamda tarihçiler gibi tarihini yapanlar konumunda değiliz. Kişilerin de anlam ürettiklerini gözden kaçırmamak lazım. Bir sözlü tarih görüşmesinde, araştırmacı da kafasındaki anlamları gözden geçirebilir. Kişinin, kendi benliği ile toplumda üretilen semboller, anlamlar, alanlar arasında nasıl bir köprü kurduğunu yaşam anlatılarından izlemek mümkündür. Yine bir hayat anlatısı aktarımında, kadınların en yakın çevresinde ve toplumdaki erkeklerle nasıl ilişkiler kurduğunu, oradaki ilişkileri nasıl yorumladığını ve oradaki birçok güç alanını ya da imkân alanını nasıl yaşadığını görebiliyoruz. Bir ankette sorulara alacağınız cevaplar yerine, kişinin kendi anlatısının zenginliği yeni kavramlara ulaşmamızı da mümkün kılıyor.

A.D.: Ferhunde Özbay'ın çalışmasını kitap haline geldiğinde göreceğiz ayrıntılı olarak. Modernleşme öyküsünü evlatlıklarla birlikte düşündüğünde başka bir şey çıkacak ortaya. Şimdiye kadar okuduğumuz, öğrendiğimiz, anlattığımız modernleşme hikâyesi yeni bir boyut kazanacak diye düşünüyorum ben. Ev içinde neler oluyor, evin içinde neler paylaşılıyor, meslek kadını olan kadınlar mesleklerini ve aynı zamanda o mükemmel anneliklerini nasıl sürdürüyorlar? Bu konuda evlatlık müessesesinin çok önemli bir destek oluşturduğunu görüyoruz .

S.Ç.: Toplumsal cinsiyet tarihçiliği, kadın tarihçiliğini sulandırıyor mu? Kadınların bilgi alanına girmesi, kendileri adına bilgi üretmeleri küçümsenmiş, ikincilleştirilmiş kadın gerçekliklerini tam olarak yansıtmak

açısından önemli. Kadınlara özgü deneyimleri de yazabiliriz, genel olarak tarihe de bakabiliriz. Bu ikisi birbirine karşı değil. Yalnızca kadın deneyimleri üzerinden bir tarih yazmak, kadın tarihini marjinalleşme riski ile karşı karşıya bırakabilir. Feminist tarih diye ortaya çıktığınızda, küçümseniyorsunuz.

N.A.: Sanıyorum tartışılan şöyle bir şey, önce öncü kadınların tarihi yazıldı, sonra kadınlar kendi tarihlerini yazmaya başladılar, sonra toplumsal cinsiyet tarihçiliğine varıldı ve toplumsal cinsiyet tarihi gerçekliğine erişince, kadın tarihi de oluşmaya başladı. Kadınla erkeğin kesiştiği alanlar ve süreçlerde toplumsal cinsiyet yaklaşımı ile tarihe bakmak, belki daha uygun. Fakat ben bazı bakımlardan tereddütlüyüm, çünkü bu yaklaşım erkeklere de açık kapı bırakıyor. Kadınların ortak hafızasını inşa etmek bize ilişkin bir şey gibi geliyor bana.

A.D.: Yalnızca kadın ve erkek özneler toplumsal cinsiyeti oluştururlar diye bakmak yerine, toplumsal cinsiyeti bir analiz boyutu olarak düşünmek lazım. Evet, yalnızca kadınlara özgü deneyimleri anlatabiliriz, fakat biz bu deneyimleri başka alanlarla bağlantılandırdığımızda daha anlamlı sonuçlara ulaşabiliriz. Âdet kanamasına ilişkin değerler/normlar nasıl değişiyor? Bununla tıp kurumunun tarihi arasında, oradaki erkek doktorların bakışı arasında ilişki var. Kadın bedenine erkek bakışı ile bunun arasındaki bağlantının kurgulanması, toplumsal cinsiyet analizi demek. Yani toplumsal cinsiyet, analiz objelerini ifade eden bir şey değil, analizin niteliğini ifade eden bir şey... yani tarihi cinsiyetlendirmek demek.

S.Ç.: Adı kadınların âdet kanamalarının tarihi olmaz da daha genel bir şey olur ve kıyıda kalmazsın. Marjinalize olmazsın.

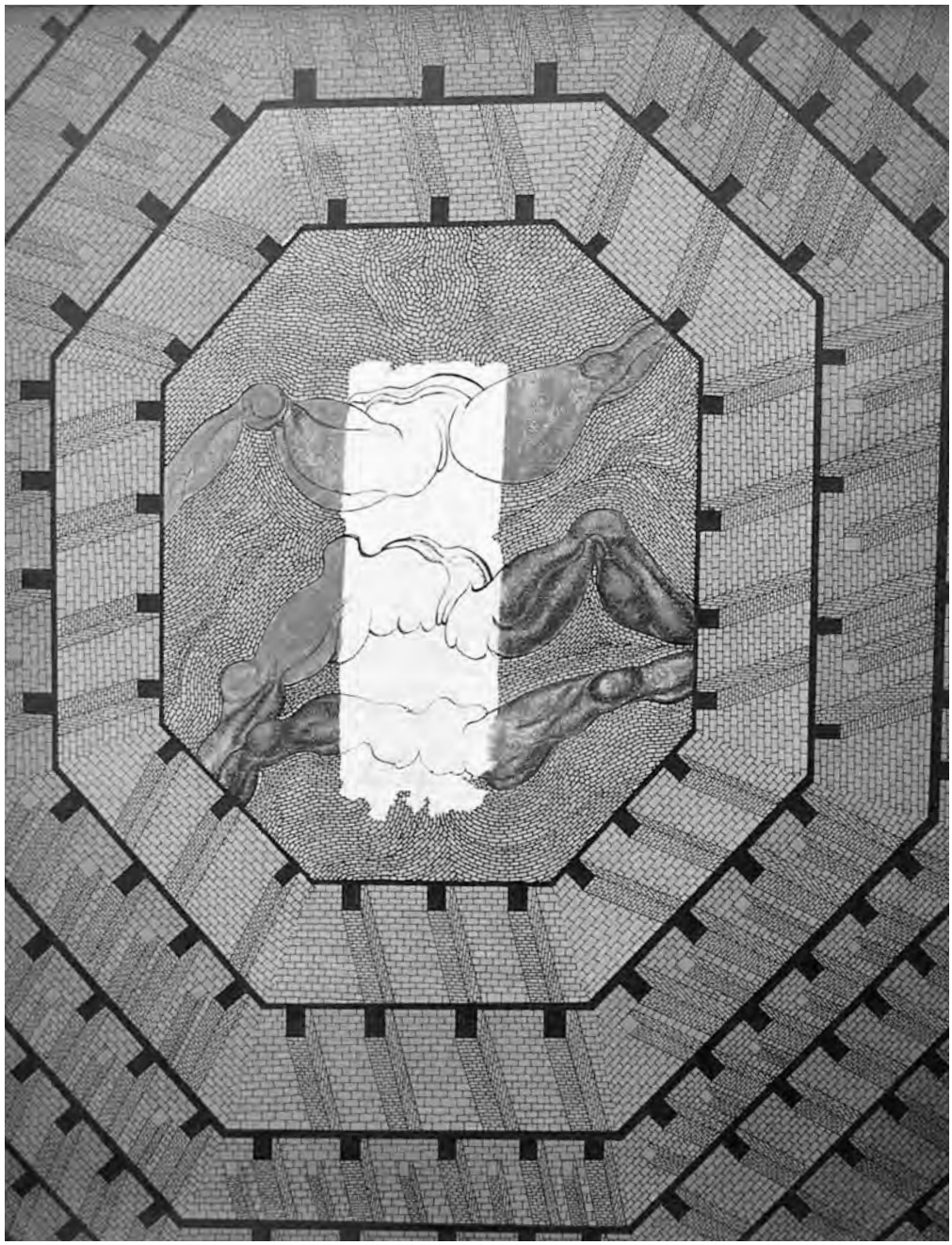
A.İ.: Dediklerinize katılıyorum ama akademik alanda bilhassa kadınlara özgü olmayan diye söz ettiğimiz toplumsal cinsiyet analizleri alanındaki çalışmalar, daha çok yer bulabiliyor. Feminist tarihe göre daha fazla rağbet görüyor. Böyle tehlikeli bir eğilim var. Bu anlamda kadın tarihinin Türkiye'de mesela, fahişeliğin tarihine, genelevlerin tarihine, ensestin tarihine yönelmesi gerekiyor. Ancak böyle gerçek bir denge alanı oluşturulabilir.

N.A.: Kadınların, yalnızca tarihsel anlatının konusu olarak değil ama kendi tarihini yazan olarak tarih alanına girmesi neyi değiştiriyor? Son zamanlarda kadın tarihi alanında erkekler de ürün vermeye başladılar, bizim onlardan farklılığımız ne?

S.Ç.: Tarih yazanın cinsiyetinin önemli olduğunu düşünüyorum ben. Son zamanlarda kadın tarihi alanı erkekler için de cazip olmaya başladı. Kadın tarihi üzerine çalışan erkekler de var. Fakat biz tarih yazarken, daha politik yaklaşıyoruz. Kadınların güçlenmesine katkıda bulunmak, geçmişteki direnme pratiklerini açığa çıkartıp, bir kadın hareketi geleneğini oluşturmak ve bu gelenekten güç almak bizim amacımız. Onun için de kadın tarihçi olarak olaylara farklı bakıyoruz.

A.İ.: Tarih alanının parçalanmasının getirdiği bir meşruiyet var. Çerçeve dağıldı. Herkes her şeyle ilgileniyor. Erkek tarihçiler de katkıda bulunabilirler ama dikkat ederseniz, örneğin İlber Ortaylı gibi etkin bir tarihçi kadın figürü yok. Kadınlar tarih anlattıklarında marjinal bir hikâye anlatmış gibi oluyorlar.

A.D.: Doktora eğitimim sırasında tanıdığım feminist tarihçileri düşünüyorum. Bizde mesela üstat erkek tarihçiler var. Figür olarak karşılaştırdığımda hakikatten çok farklılar. Tarihe yaklaşımları ve tarihi anlatma biçimleri de çok farklı. Davidoff'tan çok etkilendim. Çok alçakgönüllü bir araştırmacıydı. En çarpıcı yönü çok basit sorular sormasıydı. Feministlerin bir avantajı olduğunu düşünüyorum ben, çok basit sorularla bütün büyük bir anlatıyı yıkabilirler. Bir ulusun sanayileşmesi öyle anlatılıyor ki, kadınlara ilişkin bir şey yok orada. Kadınlara ilişkin bir soru, o sırada kadınlar ne yapıyordu gibi bir soru hikâyeyi değiştirebilir. Bunun için yakın tarihi araştıran, sosyal tarih disiplininin araçlarını daha iyi tanıyan, tarihin peşinde koşan kadın tarihçilere ihtiyaç var.



Kadın Tarihi: Yeni Bir Gelecek İçin Geçmişi Geri Almak

FATMAGÜL BERKTAY

Tarih'in, 19. yüzyılda Leopold von Ranke'nin etkisiyle, kendi eleştirel yöntemine ve yaklaşımına sahip bağımsız bir akademik disiplin kimliğine kavuştuğu yaygın bir kabuldür. Ranke, tarihçinin tarafsızlığını ve nesnelliğini vurguluyor, kaynakların titiz incelemesini mesleğin yasası haline getiriyordu. Nesnellik ve tarafsızlık (en azından bir ideal olarak) ile birlikte gözlemcinin kendisinin de belirli bir dönemin ve mekânın ürünü olduğu ve dolayısıyla yorumunun ister istemez öznellik taşıyacağı kavrayışı, tarih disiplinini sezgisel bir edebi sanat niteliğinden uzaklaştırıp modern bilimsel araştırmaya yakınlaştırıyordu. Oysa klasik tarihyazım geleneği, temel araştırmadan ziyade (ve onun pahasına!) edebi ustalığa ve yoruma önem vermekteydi.

16. yüzyıldan sonra Avrupa'da çok sayıda tarihçi, sistemli ve zahmetli bir kaynak toplama işine giriştiler; *érudit*'lerin (bilge kişiler) bu titiz çalışması, tarihsel bilgi kaynaklarının korunmasını sağlamanın yanı sıra diplomasi, nümizmatik ve arkeoloji gibi önemli eleştirel araştırma alanlarının yaratılmasına yol açtı. Buna karşılık 18. yüzyıl farklı bir yönsemeye, ya da bir anlamda eskiye dönüşe tanık oldu: Aydınlanma düşüncelerinden esinlenen ve tarihyazımının edebi geleneklerini rasyonalizm heyecanıyla canlandıran bir felsefi tarihe. Bu yönsemenin önde gelen temsilcisi Voltaire, siyasi tarihe yapılan klasik vurguyu gözardı ediyor ve uygarlığın tüm yönlerini kucaklayan alabildiğine geniş bir entelektüel tarihyazımı örneği veriyordu, ama bu örneğin sabırlı ve ayrıntılı bir kaynak incelemesine dayandığını söylemek

her zaman mümkün değildi. Montesquieu, David Hume, Condorcet vb., bu geniş ve cüretkâr, ama kaynak incelemesi açısından kılı kırk yarmayan felsefi tarihyazımı anlayışını sürdürdüler (aynı dönemde Edward Gibbon'un, titiz araştırmacılıkla Aydınlanma şevkini ve edebi yeteneği birleştiren bir örnek olduğu da bu arada hatırlanmalı.)

19. yüzyılda ise, yukarıda değindiğim gibi özellikle Ranke'nin etkisiyle, 17. yüzyıl araştırmacılarının ötesine geçen bir anlayışla, belge yazarının tarihsel koşullarını yorumun önemli bir öğesi kabul ederek eleştirel incelemeyi öne alan bir tarihyazıcılığı egemen olmaya başladı. 20. yüzyıla gelindiğinde tarih, Avrupa ve Amerika üniversitelerinde titiz yöntemlere dayanan, arşiv belgelerinden ve yeni tarihsel kaynaklardan yararlanan profesyonel bir disiplin olarak yerini pekiştirmiş durumdaydı. Ne var ki, 20. yüzyıl aynı zamanda Aydınlanma'nın umutlarının kayalara çarptığı bir dönemdi ve özellikle iki dünya savaşının derinleştirdiği bu hayal kırıklığı içinde eski tartışılmaz doğrular sorgulanıyor, tarih alanında da "gerekli titiz yöntemler" uygulandığı takdirde geçmişe ilişkin "hakikat"in ortaya çıkarılabileceği şeklindeki iyimser yaklaşım terk ediliyordu. Bu postmodern(ist) iklimde, artık E. H. Carr'ın ünlü "Tarih Nedir?" sorusunun yerini, "tarih yapmak aslında mümkün müdür?" almış gibiydi. Bir yandan, geçmişe ilişkin nesnel bilginin olabilirliği sorgulanırken, bir yandan da tarihçinin nesnel gerçeğin tümüyle tarafsız bir kayıtçısı olmasının mümkün olmadığı savunuluyordu. Tarihçi bir yorumcudan, her tarih yazımı da bir "anlatı"dan ibaretti. Dolayısıyla bu anlatının, geçerlilik ya da doğruluk açısından başka anlatılara herhangi bir üstünlük iddiası olamazdı. Böylelikle, tarih ile yapıntı arasındaki fark siliniyor ve belki de bir kez daha klasik anlayışa dönülerek tarih, esas olarak bir yorum ve üslup sorununa indirgeniyor, edebi bir türe dönüşüyordu. Tarihçilik, sonuç olarak, bilimsel kaynaklar üzerinde çalışan bir edebiyat dalından başka bir şey değil miydi?

Çağdaş entelektüel yaşamın hemen her alanında sarsıntılar yaratan postmodernist eleştiri karşısında tarihçiler ister istemez savunmaya geçtiler, çünkü bu eleştiri pek çok tarihçiyi yaptığı işten kuşkuya düşürecek kadar güçlüydü. "Tarihin Savunusu"nu yapan R. J. Evans'ın dediği gibi, "tarihin postmodernist eleştirisinin gücü ve etkisi öyle olmuştur ki, artan sayıda tarihçi, gerçek arayışını, nesnellik inancını ve geçmişe ilişkin bilimsel yaklaşım tutkusunu terk etmiştir. Pek çok tarihçinin kendi mesleklerinin geleceği hakkındaki endişelerine şaşmamak gerekir."[1] Tarihçilerin

bu saldırı karşısındaki savunularında –"tarihçinin sesi önemlidir ama, onun aktarmaya çalıştığı geçmişin sesleri de önemlidir"– haklılık payı olduğu kesin, ama post-modernist eleştirinin, ondan yararlanmasını bilen tarihçiler için önemli bir içgörü ve eleştirellik olanağı getirdiği de aynı derecede geçerli.

Nitekim Evans'ın kendisi, "daha yapıcı biçimleriyle postmodernizm"in, tarihçileri belgelere daha yakından bakma, üstlerindeki pası daha fazla ciddiye alma ve metinler üzerine yeni düşünme biçimleri bulma konusunda yüreklendirdiğini söylüyor. Ama daha da önemlisi, eskiden tarihin konusu sayılmayan pek çok konu ve alanın araştırmaya açılmasına yardımcı olması ve "toplumsal bilim yaklaşımlarının az ya da çok dışladığı, birey olarak insanı tarihteki yerine iade" etmesi.[2]

Hangi "insan"?

İşte bu nokta "kadın tarihi" ya da daha genel (ve benim tercih ettiğim) deyimle, feminist tarihçilik konusuna girmek için uygun görünüyor. Çünkü birey olarak "insan" tarihteki yerine iade edilirken, ister istemez bu insanın somut kimliği –ırkı, milliyeti, sınıfı, cinsiyeti, vb.– de gündeme geldi ve Aydınlanma'nın soyut ve evrensel "insan" anlayışı, ardında beyaz, burjuva, erkek Avrupalı kimliğini gizlediği gerekçesiyle eleştiriye tabi tutuldu. "Kadın tarihi" de, evrensel olduğunu iddia eden Tarih'in sadece kısmi bir olgu olduğu ve insanlığın yarısını tarihten dışladığı gerçeğinin bilincine varılmasından doğdu. "Kadın tarihi" deyiminin kendisi bile başlı başına, büyük harfle Tarih'in evrensellik iddiasını sorgulayan bir nitelik taşır. "Kadın tarihi" postmodern dönemde başlamış bir gelenek değil ama, olgunlaşması bu döneme rastlıyor ve postmodernist teoriyle çatışan yanları olmakla birlikte, örtüşen yanları belki de daha önemli. Nitekim feminist tarihçiler de, tıpkı postmodernist teorisyenler gibi, bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiye dikkat çekiyor ve geleneksel bilgi alanlarının –tarih de bunlardan biri– içerdiği iktidar ilişkilerini sorguluyorlar.

Tarihe, yani genelde "kaydedilmiş ve yorumlamaya tabi tutulmuş geçmiş" olarak tanımlanan alana insanların duyduğu ilgi, salt bilimsel merak dolayısıyla değildir. Tarih, bizi aynı zamanda kişisel ve duygusal biçimde de ilgilendirir. Nitekim, tarihin "ne için" olduğu sorusuna, R.G.Collingwood, "insanın kendini tanıması için" cevabını verir: Hem kendisini başkalarından ayıran, hem de kendisini o kişi yapan şeyleri tanımak için.[3] Yaşan-

tılarımız, geçmişte olanlar tarafından, kararlarımız da geçmişte olduğuna inandığımız şeyler tarafından belirlenir. Ve bireyin geçmişe ilişkin duyguları kendiliğinden oluşsa bile, tarihsel bilginin "üretilmesi" gerekir; bu durumda da, tarihsel bilgiyi kimin kayda geçirdiği, kimin yorumladığı, kısacası kimin "ürettiği" can alıcı bir önem taşır. Var olan toplumda bilgi üretme süreci bir tanımlayan-tanımlanan (özne-nesne) ilişkisi içermekle kalmaz, bilginin kendisi, Foucault'yu hatırlayacak olursak, "bir dünyayı düzenleme biçimi"; anlamı ve kullanımı ise, iktidar ilişkilerinin kurgulanmasına hizmet eden bir araçtır. Bu açıdan, bir disiplin olarak tarih, "bilgi üretimine katılan bir unsur" ve dolayısıyla "bugün açısından" bir iktidar edimi haline gelir.

Kolektif bilinçaltını bir yana bırakacak olursak, toplumun organik belleği yoktur ve dolayısıyla her toplumun olayların kaydını tutan birine (eski Mezopotamya'da rahipler, geleneksel toplumlarda vakanüvisler, modern toplumda tarihçiler, vb.) ihtiyacı vardır. Ancak, olayların kaydının tutulması demek, aynı zamanda onların seçmeye ve yorumlamaya tabi tutulması demektir. Bu anlamda, her türlü tarih, geçmişin bir "yeniden kurgulaması"nı içerir ve dolayısıyla kolaylıkla bir ideolojik aygıta dönüşebilir. Nitekim, tarihçinin yapıtlarının, istenen türde toplumsal bilinçlilik biçimleri yaratılmasında kullanıldığı çok sık görülen bir olgudur. Postmodernist teorinin, dili ve dilsel çözümlemeyi ön plana çıkarırken, dil ile gerçeklik arasında varsayılan saydamlık ilişkisini sorgulaması ve dilin hiç de masum bir araç olmayıp, gerçeğin kurgulanmasına ve "yaratılması"na etkin olarak katıldığını vurgulaması da, bilgi üretiminin iktidar yaratıcı özelliğinin açığa çıkarılmasına katkıda bulunur.

Bilim, bir anlamlandırma ve tanımlama aracıdır ve tanımlama, "ad koyma" her zaman bir iktidar edimidir; tarih disiplininin de bir parçası olduğu sosyal bilimler, bu, dünyayı tanımlama, anlamlandırma girişiminin ve dolayısıyla iktidar ilişkileri ağının önemli bir öğesidir. Böyle olunca da, egemenliği elinde tutmayan büyük çoğunluğun deneyimlerinin, bu tanımlama girişiminin ya tümüyle dışında tutulmuş, ya da en azından marjinalleştirilmiş olmasına şaşırmamak gerekir. Kayda geçirilen ve yorumlanmaya değer bulunan deneyimlerin içine, çok uzun bir tarih dönemi boyunca, kadınların deneyimlerinin dahil edilmemesinin nedeni budur. Başka marjinalleştirilmiş toplumsal gruplarla birlikte kadınların bu dışlanmışlıkları, tarihin de bir iktidar ve egemenlik alanı olduğunun çar-

pıcı bir göstergesi ve postmodernist eleştiri ile feminist eleştirinin örtüşme noktalarından biridir.

Tarih'in, "bilimsel" bir disiplin olarak kabul edildiği 19. yüzyıldan bu yana, kadınların tarihteki rolü, tarihçilerin kendi bakış açılarına göre farklılık gösterdi. Yakın zamanlara dek, bu tarihçilerin cinsiyetler arasındaki ilişkilere bakış açıları ataerkil toplumsal cinsiyet kalıplarının etkisi altındaydı (bu tutumun günümüzde belli ölçülerde değişmesinde ve tarihçilerin sorgulayıcı bir içgörü kazanmasında postmodernist ve feminist eleştirinin epey etkisi oldu.) Tarihçiliğin bir "meslek" olarak gelişiminde çok önemli rol oynayan pozitivist tarihçilik, bir bütün olarak gündelik yaşamı görmezden gelirken kadınları da yok saydı. Bu tutumun olgusal ve epistemolojik nedenleri vardı. Bir kere, tarihçilik mesleği erkeklere özgü olduğu gibi, kapsadığı alanlar da erildi. Örneğin erkeklerin iktidar ve eylem alanını konu alan "siyasal tarih" , uzun bir süre, mesleğin ön cephesinde yer almıştı. Daha genel olarak uygarlıktan ya da "zihniyetler"den (*mentalités*) söz edilmeye başladığı zaman, tarihsel sorgulamanın merkezine jenerik "insan" oturtuldu; ama bu "insan" da, cinsiyetsiz görünümüne karşın, erildi. Ayrıca bu tarihçilerin kullandığı malzeme –diplomatik ve idari belgeler, parlamento tutanakları, periyodikler, vb.– hep erkekler tarafından üretilmiş belgelerdi. Erkekler, kamusal işleri olduğu gibi, yazılı sözü de tekellerinde tutuyorlardı. Bu arada, kadınlara da bazen tarihte yer verildiği görülüyordu: Bunlar çoğunlukla dinsel inançları ya da yarattıkları skandallar nedeniyle üne kavuşmuş kadınlar olurdu, ama elbette onlar "minör" tarihin konusuydular; sadece anekdot anlatmaya yararlardı!

1930'larda etkisi yayılmaya başlayan *Annales* okulu (Lucien Febvre, Marc Bloch, vd.) ile işler biraz değişmeye başladı: Tarihin kapsadığı alan genişledi.

Gene de ekonomik ve sosyal yönler ağır basıyor; maddi koşullara ve yapıya, sosyal kategorilere ve sınıf mücadelesine öncelik veriliyor ve cinsiyet boyutu önemli ölçüde gözardı ediliyordu. Tarihsel demografi gibi yeni ortaya çıkan bir dalın bile kadınlar hakkında o kadar az şey söylemesi gerçekten ilginçtir; kadınlar bu dalda da yalnızca, yeniden üretimin bir faktörü olarak görülüyorlardı. Ama 1970'lere gelindiğinde bir şeyler değişmeye başlamıştı. Nitekim, 1979'da Fransa'da "Tarihsel Demografi ve Kadınlar" başlıklı bir uluslararası konferans toplanması bu değişimin işaretlerinden biriydi. Bu değişimin ardında da bir dizi etken vardı. Sosyal tarihin 1970 ve 80'lerdeki

gelişimiyle, tarihsel çerçevenin yeniden tanımlanması mümkün olmuştu: Artık aile yapısı ve ilişkileri, cinsellik, kültür, çocukluk, gençlik vb., toplumsal ve ekonomik değişimi anlamak açısından önemli sayılan konulardı.[4] Başka disiplinlerden, özellikle sosyolojiden ve sosyal antropolojiden esinlenen tarihçiler de, etiket kuralları, sosyal ritüeller, doğum kontrolü ve aile büyüklüğü vb. yeni alanlara yöneldiler. Aynı zamanda, genellikle birbirinden ayrı görülen iş ve aile yaşamı, topluluk, kültür ve sınıf arasındaki karşılıklı ilişkiler de ele alınmaya başladı.

Sömürgeciliğe karşı mücadelenin ve ülke içi sınıf mücadelesinin yoğunlaşması da, "aşağıdan tarih"in öneminin artmasına ve eskiden sesi duyulmayan en yoksul, en örgütsüz kesimlerin deneyimlerine ilgi duyulmasına yol açtı. Kimi zaman pek de doğru olmayan biçimde "yeni tarih" diye adlandırılan ve gündelik pratikleri, zihniyet yapılarını ve düşünceleri konu alan "zihniyetler" tarihçiliğinin gelişimi, bütün bu olgularla birlikte, zamanın artık "kadın tarihi" için olgunlaşmış olduğunun bir göstergesiydi. Ne var ki, "aşağıdan tarih"e duyulan ilgi, o zamana dek gözardı edilmiş tüm grupların otomatik olarak tarihe yazılması anlamına gelmiyordu. Nitekim, ancak 1970'lerde, kadın hareketi birçok ülkede kadınların geçmişine sahip çıkıncadır ki kadınlar, tarihsel sorgulamanın merkezine yaklaşabildiler. Gene de, uzmanlık dergilerinde "kadın tarihi"ne gösterilen ilgi hâlâ sınırlıydı: 1970-82 arasında *Annales* dergisinin 71 sayısında yer alan 751 makalenin yalnızca 139'u (%18.5) kadınlar tarafından yazılmıştı; 34'ü (%4.5) kadınlar hakkındaydı ve bunların yarısı kadın, yarısı da erkek yazarlarca üretilmişti.[5]

"Kadın tarihi", sosyal tarihle iç içe gelişti ve sosyal tarihçilerin geliştirdiği yöntem , araç ve kavramlardan yararlandı. Ancak belki daha önemlisi, sosyal tarihin, siyasal tarihin egemen yaklaşımına ("tarihi büyük beyaz adamlar yapar"!) meydan okuyarak insan deneyiminin çok boyutlu ve geniş çaplı toplumsal süreçlerini konu almasıydı. Böylece, o zamana dek siyasal tarih dışında kalmış olan gruplar üzerinde odaklaşma çabası meşrulaşmış oluyordu. Sosyal tarihin öyküleri, sonuç olarak, süreçler ya da sistemler (tarihçinin teorik tutumuna bağlı olarak kapitalizm, modernleşme, vb.) hakkında olmakla birlikte, öykünün kendisi, belirli insan gruplarının yaşamları aracılığıyla anlatılır. Toplumu, her türden insan ilişkileri oluşturduğuna göre, değişim süreçlerinin etkilerini değerlendirmek açısından tarihçinin, araştırma konuları arasına işçiler, köylüler, köleler, seçkinler

ve farklı toplumsal gruplardan sonra kadınları da dahil etmesi görece kolaydır.

Öyleyse kadın tarihine, sosyal tarihin bir dalıymış gibi bakılabileceği sonucu çıkarılabilir mi? Şimdiye dek gözardı edilmiş, formel iktidar yapılarına girmesi engellenmiş ve dolayısıyla görünmez kılınmış bir grubun araştırma alanına dahil edilmesi ve tarihsel olarak neyin önemli olduğuna ilişkin yerleşik kavrayışlara meydan okunması, ilk bakışta, sosyal tarihin daha geniş çerçevesi içinde kolaylıkla kucaklanabilirmiş gibi görünmektedir. Ne var ki, bu izlenim yanıltıcıdır ; çünkü, sosyal tarihçiler de, çoğunlukla kadınlara dikkat çekmeyi unuttular, ya da cinsiyet ayrımının ve toplumsal cinsiyetin önemini gözardı ettiler.

Sosyal tarih, kadın emeğinin tarihi gibi alanların kadınlar açısından belgelenmesini sağlamakla birlikte, feminist tarihçiler için sorunlar da yaratıyordu: Bir yandan, tarihsel anlatıların öznelerini özelleştirip çoğullaştırarak kadınların incelenmesine yer açarken –artık bir tek evrensel öznenin insanlığın çeşitliliğini temsil etmesi mümkün değildi–, diğer yandan insan eylemini ve öznelliğini ekonomik güçlerin bir türevine indirgeme ve toplumsal cinsiyeti de onun çok sayıdaki yan ürününden biri sayma tehlikesi vardı. Böylelikle kadınlar, sadece, kaynakları harekete geçiren, modernleşen ya da sömürülen, iktidar için mücadele eden, ya da bir siyasal oluşumdan dışlanan birçok gruptan bir tanesi haline geliyordu. Dolayısıyla, kadın deneyiminin özgüllüğü ve cinsiyetler arasındaki ilişkilerin merkeziliği gibi feminist sorunsalların, bu kez de ekonomist ve davranışsal modeller içinde eritilme tehlikesi ortaya çıkıyordu.

Etkili bir toplumsal hareket,
Yeni bir analitik perspektif

Gerçekten de kadın tarihi ile sosyal tarih, kadınları tarihsel özneler olarak kabul ettikleri oranda birbirleriyle örtüşürler ya da kesişirler. Ne var ki, nihai sonuçları bakımından farklılık gösterirler, çünkü belli ölçülerde farklı analitik perspektiflere sahiptirler. Sosyal tarih, toplumsal cinsiyet farklılığının varolan (ekonomik) açıklama çerçevesi içinde açıklanabileceğini savunur; toplumsal cinsiyet, kendi başına araştırma gerektiren bir konu değildir. Bunun sonucunda sosyal tarihin kadınları ele alış tarzı fazlasıyla entegrasyonist (bütünleştirmeci) olmaktadır.[6] Bu "entegrasyonist" yaklaşım, kadınların özgül deneyimlerinin bir kere daha "görünmez" kılınmasına yol açabilmektedir.

Örneğin, 1970'lerde Afro-Amerikalılar'ın tarihine ilişkin çığır açıcı çalışmalar yapılmış ama bu çalışmalar siyah kadınların özgül deneyimlerini gene dışarıda bırakmıştır. Kadınların topluluk yaşamı, aile yaşamı ve ücretli çalışmada oynadıkları özgül rollerin açıklığa kavuşturulabilmesi ve ırk baskısının kadınlar ve erkekler üzerindeki farklı etkilerinin belirlenebilmesi için, feminist tarihçilerin özel çabası gerekmiştir. Bu nedenle, feminist tarihçiliğin, sosyal tarihe yönelik derin bir eleştiri ve onun yeniden yönlendirilmesi anlamına geldiğini söyleyen Gregor McLennan, bu eleştirinin, hem içerik hem de uygulayıcıları açısından "ataerkil olan mesleğin kendisine ve ayırt edici araçlarına" yönelik olduğunu belirtirken hiç de haksız sayılmaz.[7]

Feminist tarihçiliğin yönelttiği eleştirinin derinliğini ve kapsamını değerlendirirken, bir toplumsal hareket olarak feminizm ile tarihçilik arasındaki ilişkinin gözardı edilmemesi gerekir. Toplumsal hareket, genel olarak, toplumsal bir değişim sağlamak amacıyla girişilen bilinçli ve kolektif bir etkinlik olarak tanımlanır. Aynı zamanda da yerleşik iktidar yapısına, yerleşik normlara, değerlere karşı yöneltilen bir protestoyu içerir. Dolayısıyla böyle tanımlanan etkili toplumsal hareketlerin, toplumun tümü üzerinde olduğu gibi toplumsal bilimler alanında da etki yaratmaması düşünülemez. Nitekim, 1960'ların ortalarından itibaren Amerika'da, 1970'lerden itibaren de Batı Avrupa'da gelişen feminist hareketin de toplumsal bilimler üzerinde önemli etkileri oldu. Feminist teorisyenler, bilimlerin yerleşik normlarına, yöntemlerine, yaklaşımlarına ciddi eleştiriler getirdiler ve önemli sorular sordular. Bilimler alanındaki eleştirinin en çarpıcı sonuçlarından biri, kadınların, bilgi üretimi sürecinden dışlanmışlığına ve dünyayı tanımlama, anlamlandırma olanağından yoksun bırakılarak deneyimlerinin görünmez kılındığına dikkat çekmek oldu.

Bu aynı zamanda, gerçeklik ile gerçekliğin kurgulanması ve tanımlanması arasındaki farklılığa, boşluğa da dikkat çekmek anlamına geliyor ve bilimin geleneksel özne-nesne ayrımının aslında bir iktidar ilişkisi olduğu gerçeğine işaret ediyordu. Böylesi dışlamalar üzerine kurulu toplumsal bilimlerin, araştırma sonucunda çizdikleri tablonun eksik ve çarpık olmaması mümkün değildi. Bu nedenle, feminist araştırmaların ilk yöneldiği hedef, bilgi üretimi sürecindeki cinsiyetçiliği ve tek yanlılığı ortaya çıkarmak, yani normal bilimin, kadınlara ilişkin olarak bilim değil, ideoloji olarak işlediğini sergilemek oldu . Bu çabanın doğal sonucu, her alanda kadınların "görünür

kılınması"ydı. Özellikle tarih alanında çok belirgin olan bu çaba sonucunda, feminist tarihçiler, tarihsel sorgulamanın genişleyip derinleşmesine ve sonuçta elde edilen tablonun çok daha kapsamlı, çeşitli ve renkli olmasına katkıda bulundular. Böylelikle, tarihçiliğin, insanın kendini tanıma ve yaşadığımız dünyaya bakışımıza yeni açılar getirerek kavrayışımızı derinleştirme hedefine biraz daha yaklaşmasına yardımcı oldular.

Bu süreç içinde feminist tarihçilik de kendi içinde çeşitli aşamalardan geçti. İlk başlarda,bu alandaki çabalar, geleneksel tarihyazıcılığının görünmez kıldığı kadınları "görünür" hale getirmek ve kadınlara, kendi geçmişlerini geri vermek amacını taşıyordu. Bu erken dönemdeki yapıtların adları bile bu yaklaşıma örnektir: *Görünür Hale Gelmek: Avrupa Tarihinde Kadınlar*, R. Bridenthal & C. Koonz, 1977; *Clio'nun Bilincini Yükseltmek, Kadın Tarihi Konusunda Yeni Perspektifler*, M.Hartman &L. Banner, 1974; *Çoğunluk Kendi Geçmişini Arıyor*, Gerda Lerner, 1979; *Kadın Tarihini Kurtarmak*, B.Carroll, 1976. vb.

Bu alandaki öncü tarihçilerden Joan Kelly Gadol, kadın tarihinin hedefinin, kadınları tarihe kazandırmak ve *kadınların tarihini de kadınlara kazandırmak* olduğunu söyler. Bu, feminist tarihçiliğin açıkça taraflı olduğunun vurgulanması ve aynı zamanda geleneksel bilim anlayışının "tarafsızlık" iddiasına meydan okunması anlamına gelir ve tarihin, toplumsal mücadele ile olan bağını ortaya koyar.

Kadınları görünür kılma hedefi, başlangıçta, ister istemez ünlü, istisnai kadınlar üzerinde yoğunlaşılmasını, onların katkılarının gün ışığına çıkarılmasını getirdi. Bu, bir anlamda, varolan tarihçiliğe kadınların "eklenmesi"ydi ve başlı başına önemli bir çabaydı. Kadınların tarihten dışlanmışlığı öylesine köklü ve kapsamlıydı ki, bunu düzeltme yolunda atılan her adımın inkâr edilmez bir değeri vardı. Ancak feminist teorinin gelişme süreci içinde kadın tarihinin böyle bir anlayışla yetinmesi mümkün değildi; nitekim, kendine özgü bir nitelik kazanan bu tarihçilik, kısa zamanda, kadınların yaşamlarını ve deneyimlerini gün ışığına çıkarıp tarihe kazandırmanın ötesine geçerek varolan tarihsel çerçevenin kendisini sorgulamaya başladı. "Kadınları tarihe yazmak", ister istemez, yeni bir tür tarihçilik ve farklı analitik kategoriler arayışını beraberinde getiriyordu. Başka bir deyişle feminist tarihçilik, geçmişte kadın kahramanlar aramak ya da tarihi kadınlarla sınırlamak anlamına gelmiyor, çok daha önemlisi, hayatın her alanına feminist bir perspek-

tifle bakarak varolan pratiklerin ve kavramların eleştirilmesini ve dönüştürülmesini, ayrıca yenilerinin yaratılmasını içeriyordu.

Gerda Lerner, daha 1979'da, eğer tarihe kadınların gözleriyle bakılsaydı ve geçmiş onların tanımladığı değerlerle düzenlenseydi bildiğimiz tarihin tümüyle farklı bir ışık altında görüneceğini söylemişti.[8] Böyle bir sorunun sorulması bile, tarihsel sorgulamanın ağırlık noktasının değişmesine yol açmaktaydı: Kadınların yaşamları çoğunlukla ailesel konularla –duygusal destek ve kişisel ilişkilerle– bağlantılıydı ve feminist tarihçiler de bu kişisel, sübjektif deneyimlerin ücretli çalışma ya da politika kadar tarihsel öneme sahip olduğunu öne sürüyorlardı. Böylelikle, kamusal ile özel alan arasında yapılan geleneksel ayrımı sorguluyor ve aralarındaki karşılıklı ilişkileri araştırmaya girişiyorlardı.[9] Ve bu yöndeki araştırmalarıyla, genellikle öne sürüldüğünün tersine, "özel alandaki eşitsizliklerin kamusal alandaki eşitsizlikleri yapılandırdığını" ortaya koyarak feminist hareketin "özel olan politiktir" sloganını tarihsel bağlamda somutlaştırıyorlardı. Eğer kadınların çalışma ve aile yaşamına ilişkin deneyimleri erkeklerinkinden farklıysa, o zaman bunlara ilişkin tarihin dönemselleştirilmesinin de farklı olması gerekliydi. Böylece, evlilik, doğum ve ölüm de dahil olmak üzere, aile yaşamındaki ritimlerin dikkate alınması ve bunların ekonomik ve politik yapılardaki değişimleri yansıtan daha yerleşik zaman anlayışlarıyla ilişkilendirilmesi ihtiyacı ortaya çıkıyordu.

Feminist tarihçiliğin "sıradan" kadın ve erkeklerin deneyimleri üzerinde yoğunlaşmasının bir sonucu da, "sözlü tarih" yönteminin kazandığı büyük önem oldu. İnsanlarla geçmişe ilişkin görüşmeler yapılması, tarihçilere yabancı bir teknik değildi ama, büyük ölçüde, olayların akışında belirleyici rol oynayanlara –politikacılar, büyük komutanlar, devlet adamları,vb.– hasredilmiş durumdaydı. 1970'lerde artık ünlü olmayan kişiler de sözlü tarihin konusu oldular ve onlarla birlikte çalışma, aile yaşamı, çocukluk ve cinsellik de tarihsel araştırmanın gündeminde önemli yer tutmaya başladı. Sözlü tarih, bugün artık saygın bir yöntem olarak kabul edilmekle birlikte çok çeşitli eleştirilere de maruz kaldı: Örneklerin yeterince temsil niteliği taşımadığı, anlatılanların sınanmasının mümkün olmadığı, geçmişe ilişkin anıların güvenilir olamayacağı, vb. Bu eleştirilerde haklılık payı olsa da, benzer eleştirilerin yazılı belgeler açısından da geçerli olabileceği unutulmamalıdır. Yazının, söze karşı içkin bir üstünlüğe sahip olmadığı kavrayışı da, gene feminist teori ile postmodernist teori arasındaki örtüşme noktalarından biridir.

Feminist tarihçiler, özellikle 1980'lerden itibaren, "kadın" kategorisi yerine etkili bir analiz aracı olarak "toplumsal cinsiyet" kavramını kullanmaya başladılar. Çünkü kadınlar cinsiyetleri ya da biyolojik özellikleri dolayısıyla ayrı bir grup oluştursalar bile, tarihçiyi ilgilendiren şey, "toplumsal cinsiyet", yani "belirli bir zamanda belirli bir toplumda cinsler için uygun olduğu varsayılan davranışların kültürel tanımı" ydı. Feminist tarihçiler, toplumsal cinsiyet ayrımının ve bu ayrımın işaret ettiği *cinslerarası iktidar ilişkilerinin*, tarihsel süreci kavramak açısından önemli olduğunu ve ancak bu öğelerin katılımıyla tarihin en geniş anlamıyla yeniden kurulabileceğini savunuyorlardı. Bu, aynı zamanda, feminist tarihçiliğin kadınları görünür kılmayı hedefleyen "düzeltmeci" ya da "telafi edici tarihçilik" (compensatory history) aşamasını geride bıraktığı anlamına geliyordu.

Penelope'nin dokumasından, kalıcı bir belleğe

Bugün birçok çağdaş tarihçi, toplumsal cinsiyetin, kültür ve toplumdaki en kritik ayrışma çizgilerinden birini oluşturduğunu ve hiçbir kültürel benzerlik ya da farklılık araştırmasının, toplumsal cinsiyet dikkate alınmaksızın yapılamayacağını saptıyorlar. Ama Lynn Hunt'ın belirttiği gibi, toplumsal cinsiyetin bir analiz kategorisi olarak önemi, toplumsal ve kültürel yaşamdaki merkezi konumunun ötesine geçmektedir: "Kadın tarihinin, 1960'lar ve 70'lerde ve yakın zamanlarda toplumsal cinsiyet farklılaşmasına yaptığı vurgu, daha genel anlamda kültür tarihi yöntemlerinin geliştirilmesinde büyük rol oynadı. Özellikle ABD'de, kadın tarihi ve toplumsal cinsiyet araştırmaları, yeni kültürel tarih cephesinin en ön safında yer aldı."[10]

Gelinen noktada kadın tarihinin yazımında tek bir teori ya da yöntem olmadığını vurgulayan J. W. Scott ise, bu alanın "yıllar içinde önemli ve yaratıcı kavrayışlara yol açmış olan sağlıklı bir eklektizm" ile nitelendiğini ve genel yönelimin, kadınların tarihsel özneler olduğunu belgeleme çabasından, toplumsal cinsiyeti bir analiz kategorisi olarak tarihe uygulama çabasına kaydığını belirtiyor.[11] Toplumsal cinsiyet bir analiz kategorisi olarak tarih alanına sokulduğu zaman, aynı olayları kadınların ve erkeklerin farklı deneyimledikleri, toplumsal statülerinin –yani, toplumdaki yerlerinin ve güçlerinin– farklı olduğu, ve dolayısıyla çıkarlarının da farklı olabildiği gerçeği açığa çıkıyor. Feminist teorinin sınıf, ırk, etnik aidiyet, ulus gibi diğer analitik kategorilerin kullanımını reddetmeksizin *onlarla birlikte* toplumsal cinsiyetin de incelemeye katılmasını öngören yöntemi, araştırma sonucunda

ortaya çıkan tablonun daha eksiksiz ve gerçeğe yakın olmasını sağlıyor ve yalnızca kadınların durumuna değil, erkeklerin durumuna ve her iki cinsin birbirleriyle karşılıklı ilişkilerine bakabilme olanağı veriyor. Bu açıdan, günümüzün en etkili tarih dergilerinden biri olan *Gender and History*'nin (derginin adı –Toplumsal Cinsiyet ve Tarih– başlı başına anlamlıdır) ilk sayısında, derginin hedefinin, "toplumların kadınlar ile erkekler arasındaki iktidar ilişkilerince nasıl biçimlenmiş olduğunu göstermek amacıyla", kadınların olduğu kadar erkeklerin oluşturduğu kurumları, erkeklik ve kadınlık kalıplarını vb. ele almak olacağının belirtilmesi anlamlı.

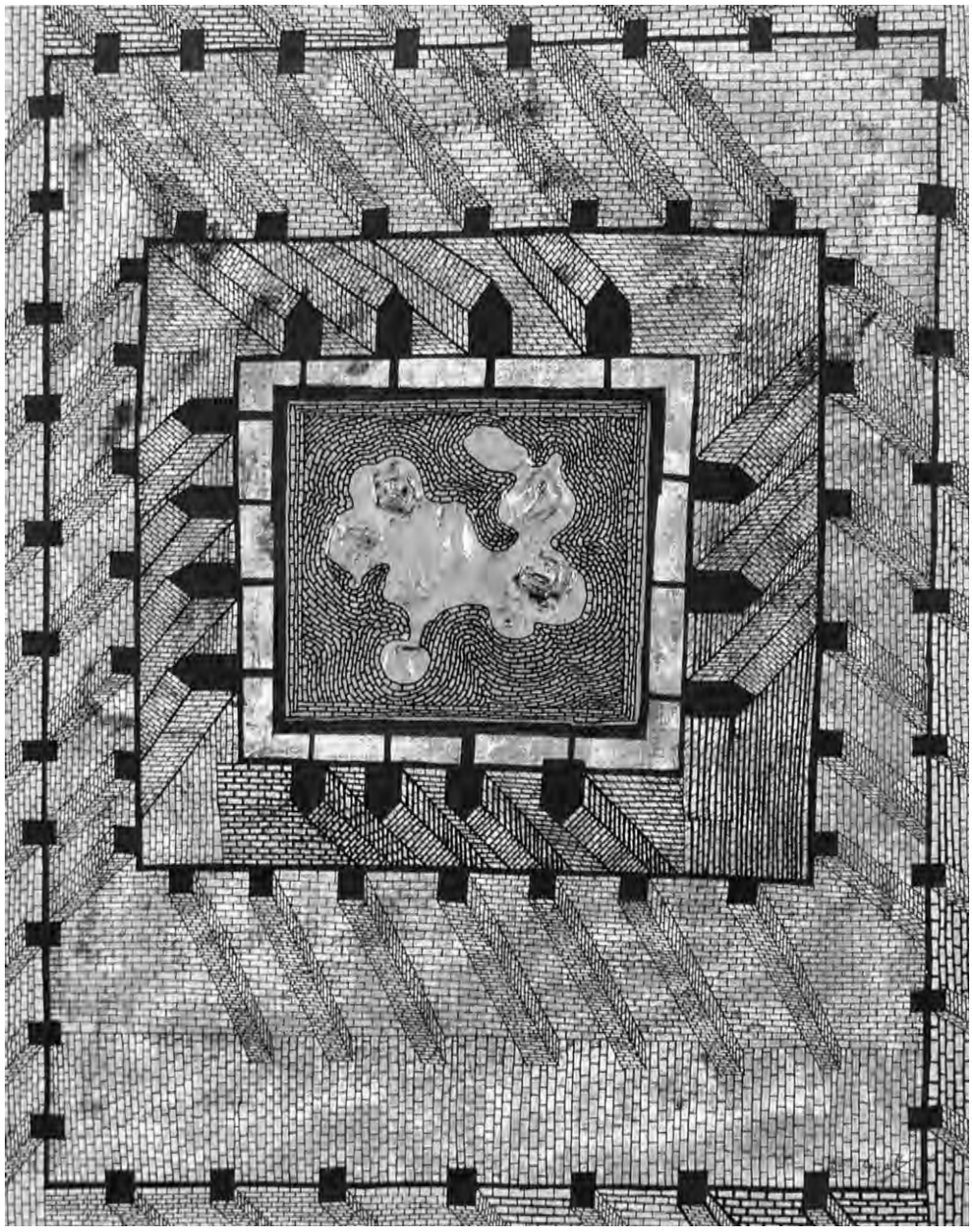
Feminist tarihçiler, kadınların öznelliğini ortaya çıkarma çabası içinde oldukları için, aynı zamanda her egemen eril kültür içinde bir dişil kültürün varlığını hesaba katarak araştırmakta ve böylece kadınların salt "kurban" konumunda olmadıklarını, tarihsel özneler olarak tarihin yapımına etkin olarak katıldıklarını belgelemektedirler. Kadınların zihinsel dünyalarını kavramaya yönelen ve cinsiyet farklılığının örgütlenmesinin toplumda merkezi bir rol oynadığını kabul eden bu yaklaşım, kadınların başka türlü anlaşılması mümkün olmayan davranışlarının ve somut seçimlerinin tarihçi tarafından anlaşılmasını ve yorumlanmasını mümkün kılmaktadır. Bu kavrayışla bağlantılı bir diğer gelişme ise, bir grup olarak kadınların ortak deneyiminin ele alınmasından, *kadınlar arasındaki farklılıkların ve iktidar ilişkilerinin* araştırılmasına doğru yönelinmesidir. Bu, feminist hareket içinde farklılığa gösterilen (postmodern) duyarlığın, teorideki yansıması olarak değerlendirilebilir. Böylelikle, son yirmi yıldır, kadın tarihine ilişkin anlayış, hem farklı ve yeni sorgulama alanlarının açılmasıyla, hem de yeni kavramsal çerçeveler ve araçlar bulma çabasıyla zenginleşmiş durumdadır.

Virginia Woolf, 20. yüzyılın başlarında, kadınların tarihinin olmadığından yakınıyordu. Kadınların kendi seslerini bulabilmeleri ve o sesin duyulmasını sağlayabilmeleri için "kendine ait bir oda" kadar, "kendine ait bir tarih"e sahip olmaları gerekliydi. Bu olmadığı sürece, bir toplumsal grup olarak kadınların belleği de olmuyor ve varoluş çabaları, Penelope'nin dokuması gibi her gün sökülüp yeni baştan dokunmak zorunda kalıyordu. Çünkü tarih bilinci olmadığı zaman, Collingwood'un deyişiyle, "insanlar ve toplumlar işaretlenmemiş bir zaman denizi içinde yalpalayıp durmak" zorunda kalırlar. İşte feminist tarihçilik, kadın tarihini, kadınların bireysel ve kolektif seslerinin duyulmasına imkân veren, saklı kalmış anılara ve geleneklere ilişkin malzemeler bulabildiğimiz, ve kadınların nasıl eylemde bulundukları ve

dünyanın değişmesine nasıl katıldıkları konusundaki bilgilerin görünür kılındığı bir alan haline getirerek onları "işaretlenmemiş bir zaman denizi içinde yalpalamaktan" kurtardı. Böylece "kadınların tarihöncesi" sona erdi ve kadınlar "yüzlerce yıllık bireysel mücadeleler, hayal kırıklıkları ve her şeye rağmen direnip sebat etme çabaları sonucunda nihayet, hem geçmişlerine, hem de zihinsel özgürlüklerine sahip çıktıkları tarihsel ana"[12] kavuşup geçmişlerini geri almaya başladılar. Geçmişin geri alınması ise, yeni bir gelecek yaratılmasının önkoşuluydu.

Notlar

1 Richard J. Evans, *Tarihin Savunusu*, (çev. Uygur Kocabaşoğlu), İmge Kitabevi, Ankara, 1999, s.12.
2 *A.g.e*, s.251.
3 R.G. Collingwood, *The Idea of History,* Oxford University Press, 1961 (1946)
4 Bkz. Harold Perkin, "Social History in Britain", *Journal of Social History*, 10 (2), Winter, 1976; Tony Judt, "A Crown in Regal Purple: Social History and Historians", *History Workshop Journal,* 7, Spring 1976.
5 Michelle Perrot, "Making History: Women in France", *Retrieving Women's History*, ed. S.J. Kleinberg, Berg/UNESCO, 1988.
6 Joan W. Scott, "Towards a Feminist History", Gender and the Politics of History, Columbia University Press, 1989, s.21. Ayrıca bkz. J.W. Scott, "Kadın Tarihi" (çev. Tansel Güney), *Tarih ve Toplum*, sayı 195, cilt 33, Mart 2000, ve Fatmagül Berktay, "Kendine Ait Bir Tarih", *Tarih ve Toplum*, sayı 183, cilt 31, Mart 1999.
7 Gregor McLennan, *Marxism and Methodologies of History*, Verso, 1981.
8 Gerda Lerner, *The Majority Finds Its Past,* Oxford University Press, 1981.
9 Bu alandaki çok ilginç iki örnek için bkz. Leonore Davidoff, *The Best Circles: Society, Etiquette, and the Season*, Croom Helm, 1973, ve L. Davidoff ve Catherine Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class 1780-1850,* Hutchinson, 1987.
10 Lynn Hunt, "Introduction: History, Culture and Text", *The New Cultural History*, ed., Lynn Hunt, University of California Press, 1989, s.18.
11 J.W. Scott, "The Problem of Invisibility", *Retrieving Women's History*, ed. S. J. Kleinberg.
12 Gerda Lerner, "Autobiographical Notes: By Way of Introduction", *The Majority Finds Its Past,* Oxford University Press, 1981.



Tarihi İnsanlı Yazmak: Bir Tarih Anlatı Türü Olarak Biyografi ve Osmanlı Tarihyazıcılığı

DERİN TERZİOĞLU

Son yıllarda Osmanlı tarihçiliği belirgin bir canlanma yaşarken saha hakkında yapılan değerlendirmelerde dile getirilen bir görüş de Osmanlı tarihçiliğinde daha fazla biyografiye ihtiyaç olduğudur. Herhalde bu görüş tarihçiler arasında bir miktar kabul de görmeye başlamış olmalı ki yakın zamanlarda tamamlanmış veya tamamlanmakta olan doktora tezleri arasında (ki bu satırların yazarının tezi de buna dahildir) biyografi ağırlıklı çalışmalara daha sık rastlanmaktadır. Henüz bu çalışmaların alana ne kazandırdığını değerlendirmek için erken olsa da bir tarih anlatı türü olarak biyografinin getirdiği olanak ve kısıtlamalar üzerine düşünmek için kuşkusuz erken değildir. Bu kısa değerlendirmede önce genel tarihyazıcılığı, sonra da Osmanlı tarihçiliği içinde tarihi biyografinin izlediği seyre örneklerle değinilecektir.

Tarihi biyografi deyince ilk akla gelen "Filan kişi ve dönemi" türünde, genelde kronolojik bir yapıya bağlı kalarak, tarihte önemli rol oynadığına hükmedilen kişileri, yani "büyük adamları" inceleyen çalışmalardır. Gerçekten de günümüzde yazılan tarihi biyografilerin bile çoğunu bu tür metinler oluşturur. Esasında bu en "klasik" haliyle biyografi, tarihyazıcılığının da en eski türlerinden biridir ve öncülerine modernite öncesi dönemde sadece Hıristiyan Avrupa'da değil, başka birçok kültür çevresinde, bu arada Müslüman ağırlıklı toplumlarda da rastlanabilir. Ancak modern anlamda "tarihi biyografi", esas olarak 19. yüzyıl Avrupası'nda, bir yandan Romantizm'le birlikte doruk noktasına ulaşan bireycilik fikri, bir yandan da Rankeci pozi-

tivist tarih anlayışından beslenerek ortaya çıkmıştır. Rankeci anlayışta tarihin esas olarak somut olanı inceleyen bir disiplin olarak tanımlanması bu dönemde tarihi biyografiye belki bir daha hiç sahip olamayacağı bir itibar da kazandırmıştır.

Tarihi biyografinin 20. yüzyıl tarihçiliğindeki seyri ise daha zikzaklıdır. 20. yüzyıl başlarından itibaren tarihçilerin sosyalbilimleri[1] keşfetmesi ve geçmişi incelerken sosyalbilim teori ve metotlarından faydalanmaya başlamasıyla tarihyazıcılığında köklü değişimler gerçekleşmiştir. Avrupa tarihçiliğinde Fransız *Annales* ekolünün başını çektiği bu değişimlerin başında, tarihçilerin "büyük adamlar" ve "olaylar tarihi"nden (*l'histoire événementielle*) uzaklaşarak daha yapısal ve uzun soluklu değişimleri inceleyen toplumsal ve ekonomik tarih çalışmalarına yönelmeleri gelir. Aynı yöneliş sonucunda, yine "büyük düşünürler" ve "temel metinler" üzerine kurulu "fikirler tarihi"nin (*history of ideas*) yanı sıra, kolektif düşünce yapılarını inceleyen ve 60'lı yıllardan itibaren Fransa'da *"l'histoire de mentalité"*, yani "zihniyet tarihi" adıyla anılan yeni bir altdisiplin de ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda kişi merkezli tarihyazıcılığının en belli başlı aracı olan biyografinin ikinci plana düştüğü düşünülebilirse de bu en azından ilk başlarda pek de böyle olmamıştır. Tersine, biyografi *Annales* ekolünün ilk kuşak temsilcilerinden Lucien Febvre'in özellikle önem verdiği bir tarih anlatı türüdür. Fakat Febvre, Martin Luther (1929) ve Rabelais (1942) gibi iki önemli erken modern Avrupa entelektüelini incelediği çalışmalarında klasik biyografi kalıplarına bağlı kalmamış; daha çok bu iki entelektüelin düşünce dünyasını, içinde yaşadıkları dönemin toplumsal ve zihinsel yapıları içerisinde, bu yapıları ve sınırlarını daha iyi anlamak üzere incelemiştir. Bu yönüyle Febvre'in çalışmaları, 19. yüzyılda şekillenen klasik biyografilerden çok, aşağıda daha ayrıntılı bahsedilecek olan "yeni" biyografilere yakındır. Ancak Febvre'in biyografi merakına 60'lı yılların zihniyet tarihçilerinde rastlamayız. Bunlar daha ziyade istatistik gibi disiplinlerden alınan niceliksel metotları tercih edip biyografik çalışmalara pek itibar etmemişlerdir.[2] Buna karşın, biyografi, 1950'li yıllarda psikanalizin tarihe uyarlanmasıyla ortaya çıkan psikotarih alanında özellikle merkezi önem taşıyan bir tür olmuşsa da gerek psikotarihin gerekse psikobiyografinin akademik tarihçiler arasında genel kabul gördüğünü söylemek henüz pek de mümkün değildir.[3]

Biyografinin tarihyazıcılığında tekrar yeni arayışlara sahne olması ise esas olarak geçtiğimiz yüzyılın son çeyreğinde gerçekleşmiştir. Bu dönemde

biyografiye ve daha genel anlamda insan eksenli tarihyazımına yeniden ilgi gösterilmesi tesadüfi değildir. Bilakis, tarihyazıcılığında iki dünya savaşı arasında görülen değişimi aratmayacak yeni ve çokboyutlu bir dönüşüme tesadüf eder. Yüzyıl başında olduğu gibi yüzyıl sonunda da tarihçiler diğer disiplinlerde daha önce başlayan tartışmaların takipçisi konumundadırlar. Postyapısalcılık, postmodernizm gibi birbiriyle ilişkili bu yeni akımların önemli bir ortak noktası "modernlik" olarak tabir ettikleri tarihsel konuma atfedilegelmiş bilim, bilimsellik, nesnellik ve ilerleme gibi iddiaları sorgulamalarıdır. Bu tartışmaların merkezi konumundaki A.B.D. ve Batı Avrupa'daki tarihçiler de ister istemez bu tartışmalara muhatap olmak durumunda kalmış, bunun sonucunda tarihyazıcılığının nesnellik iddiaları hiçbir zaman olmadığı kadar sorgulanmıştır. Fakat herhalde tarihyazıcılığının bu yeni tartışmalardan en fazla nasibini alan dalları düşünce ve kültür tarihi olmuştur. 70'li yıllardan başlayarak kültür tarihçilerinin tekrar niceliksel metotlardan kültürel antropoloji, edebiyat eleştirisi gibi alanlardan ödünç alınan niteliksel metotlara dönmeleri, "devlet," "toplum" "sınıf" gibi kavramlar üzerine kurulan "büyük anlatıları" kuşkulu bularak "mikrotarih"e yönelmeleri, ve nihayet ne kadar analitik olursa olsun her tarihi metnin aynı zamanda bir anlatı olduğu düşüncesinin kabulüyle öykülemeci tarihin yeniden itibar kazanması hep bu bağlamda anlaşılması gereken değişimlerdir. Tabii bütün bu değişimler sonucunda yazılan biyografiler de bu değişimlerin izlerini sergiler. O kadar ki kimi tarihçiye göre nasıl bir "Yeni Tarihsellik"ten veya "Yeni Tarih"ten söz ediliyorsa, bir de "yeni biyografi"den söz edilmelidir.[4]

Tarihyazıcılığında son yirmi-yirmi beş yılda yapılmış kişi eksenli çalışmalara bakınca dikkati çeken bir nokta bu çalışmaların hatırı sayılır bir kısmının elit tabakadan kişileri değil, "sıradan" veya "küçük" insanları konu alıyor olmasıdır. Bu tip çalışmaların yapılabilmesi için sadece akademik camiaya egemen olan elitist anlayışın yıkılması yetmemiş, ayrıca tarihçilerin ağırlıklı olarak yazılı kültürün dışında kalmış "küçük" insanların dünyasını incelemek için mevcut kaynaklara yeni yaklaşımlar geliştirmesi gerekmiştir. Erken modern Avrupa "popüler kültür" ve mikrotarih çalışmalarının öncülerinden Carlo Ginzburg'un Engizisyon kayıtlarını kullanarak, 19. yüzyılda aykırı fikirleri yüzünden bu mahkemece yargılanmış Menocchio adlı İtalyan değirmencinin düşünce dünyasını incelediği *Il formaggio e i vermi: Il cosmo di un mugnaio del '500* (Peynir ve Kurtçuklar: 16. Yüzyılda Bir Değirmencinin Evreni) adlı kitabı özellikle yankı uyandırmış ve bu arada tarihçiler ara-

sında da hararetli bir tartışma başlatmış, önemli ve keyifle okunan bir çalışmadır. Ginzburg'un kitabının ilk basım tarihi olan 1976'dan bu yana yine Engizisyon kayıtlarını kullanarak, o dönem otoritelerle başı derde girmiş kadın, erkek "halk"tan pek çok kişinin "hikâye"sini "yeniden kuran" düzinelerce çalışma yapılmıştır.[5]

Gerek "avam," gerek "havass," kadınlar da yeni biyografinin eskisinden çok daha fazla ilgi alanındadır. Günümüzde, cinsiyetin salt biyolojik bir olgu değil, toplumsal bir kurgu olduğu saptamasından yola çıkan feminist tarihçiler, basit bir ataerkil düzen eleştirisinin çok ötesine geçmiş, kadınların değişik tarihi ve toplumsal bağlamlarda ne tür fırsat ve engellerle karşılaştıkları, kadın olarak kendilerini nasıl tanımladıkları gibi pek çok soruyu incelemektedir. Kaba genellemeleri sorgulamaya ve ele alınan görece soyut kavramları somut hayatlar çerçevesinde bağlamlandırmaya uygun bir anlatı türü olan biyografi de bu tip çalışmalarda sıkça kullanılmaktadır. Mesela Avrupa kültür tarihçilerinden Natalie Zemon Davis *Women on the Margins: Three Seventeenth–Century Lives* (Kenardaki Kadınlar: 17. Yüzyıldan Üç Hayat) (1995) adlı çalışmasında biri tüccar olan kocasının ölümünden sonra ailesini geçindirmeye çalışan Yahudi bir dul, biri Katolik rahibe ve misyoner, biri de Protestan bilim kadını, 17. yüzyıl Fransa ve Almanya'sında yaşamış üç kadının hayat hikâyesi çerçevesinde din, toplumsal köken ve coğrafya gibi faktörlerle farklılaşan cinsiyet rollerini ele alır. Yine benzeri bir çalışma, *The New Biography: Performing Feminity in Nineteenth-Century France* (Yeni Biyografi: 19. Yüzyıl Fransası'nda Kadınsallığı Oynamak) (2000), kadınların toplum içindeki rollerinin yeniden tanımlandığı 19. yüzyıl Fransasında bir dizi kadının seçtikleri yollarla nasıl bir yandan mevcut toplumsal kalıpları zorladığını, bir yandan da bu yolları meşru göstermek için yine nasıl mevcut kalıplardan yararlandığını inceler.

Fakat yeni biyografileri öncülerinden ayıran sadece ele aldıkları konular değil, bu konuları nasıl ele aldıkları, özellikle de nasıl bir benlik tasavvurundan yola çıktıklarıdır. 1970'lerden bu yana psikanaliz, felsefe gibi disiplinlerde sürdürülen tartışmalardan sonra, artık dış dünyayla sınırları ayrışmış, otonom benlik kavramı evrensel bir doğru olarak kabul edilmemekte; benlik de tıpkı cinsiyet gibi farklı toplumsal ve tarihi bağlamlarda farklı şekillerde kurgulanan bir olgu olarak ele alınmaktadır. Buna bağlı olarak yeni biyografi yazarları da ele aldıkları hayat hikâyelerinde özellikle bir bütünlük aramazlar veya yaratmaya çalışmazlar; bu hikâyeleri içerdikleri çelişkilerle sunarlar.

Buna güzel bir örnek, William J. Bouwsma'nın Avrupa'da Reformasyon'un Martin Luther'le birlikte en önemli iki liderinden biri olan John Calvin'i incelediği *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait* (John Calvin: Bir 16. Yüzyıl Portresi) (1988) adlı çalışmadır. Bir "biyografi"den çok bir "portre" olarak tanımladığı kitabının önsözünde, Bouwsma, Lucien Febvre'in esas olarak 16. yüzyıl kolektif düşünce ve inanç yapılarını incelediği Rabelais biyografisinin kendisine önemli bir model teşkil ettiğinden söz eder. Buna karşın Bouwsma, gerek 16. yüzyıl Avrupasının entelektüel ortamını gerekse Calvin'i Febvre'den son derece farklı bir şekilde yorumlar. Ona göre 16. yüzyıl Avrupası ciddi bir epistemolojik kriz içindedir ve Calvin de bu krizin canlı bir örneğini teşkil eder. Nasıl 16. yüzyıl eskiye ve yeniye, birbiriyle çelişen birçok eğilime sahne olduysa, Calvin de şahsında birçok tezat eğilimi birlikte barındırır. Ama en önemlisi, Bouwsma kitabında biri Ortaçağ skolastik geleneğini devam ettiren bir din adamı, diğeri hümanist, iki farklı Calvin portresi çizdikten sonra bu ikisini birbiriyle bağdaştırmaya yeltenmez, bize uzlaştırdığı ve uzlaştıramadığı tüm çelişkileriyle birden çok okumaya müsait bir Calvin yorumu sunar. Her ne kadar Bouwsma, kitabında tarihyazıcılığı ve benlik tartışmalarına doğrudan girmezse de bu kavramsal tartışmaların onun böyle bir metin ortaya çıkarabilmesini kolaylaştırdığı tahmin edilebilir.

Benlik konusuna getirilen yeni yaklaşımların tarihi biyografilere bir yansıması da ele alınan kişilerin kendilerini nasıl tanımladıkları sorusuna ayrı önem verilmesi olmuştur. "Klasik" biyografilerde biyografi konusu olan kişilerin kaleme aldığı günlük, hatırat, mektup gibi şahsi nitelikte metinler esas olarak o kişilerin hayatı hakkında birinci derecede bilgi veren evraklar olarak incelenmişken son dönem biyografilerde aynı metinler sözkonusu kişilerin kendisini nasıl temsil ettiği, nasıl kurguladığı sorularını cevaplamak üzere analiz edilir. Mesela, Anthony Grafton, *Cardano's Cosmos: The Worlds and Works of a Renaissance Astrologer* (Cardano'nun Evreni: Bir Rönesans Astroloğunun Dünyaları ve Eserleri) adlı çalışmasında (1999), 16. yüzyılın önde gelen bilim adamlarından ve aynı zamanda döneminin en ayrıntılı otobiyografilerinden birinin yazarı olan Girolamo Cardano'yu bir astrolog olarak incelerken özellikle o zaman henüz bilimdışı olarak nitelendirilmeyen astrolojinin Cardano'ya kendisini ve dünyayı anlamak ve anlatmakta nasıl yardımcı olduğu sorusu üzerinde durur.

Her ne kadar günümüze kadar yazılan tarihi biyografilerin çoğu Avrupa ve Kuzey Amerika tarihinden veyahut yakın tarihten kişileri konu almışsa

da son dönem tarihi biyografi yazımındaki canlanmanın Batıdışı tarih alanlarında da örnekleri vardır. Bunların arasında Çin tarihçisi Jonathan Spence'in *Emperor of China: Self-Portrait of Kang-hsi* (Çin İmparatoru: Kanghsi'nin Otoportresi) (1974) ve *The Memory Palace of Matteo Ricci* (Matteo Ricci'nin Bellek Sarayı) (1983) başlıklı çalışmaları sayılabilir. Bunlardan birincisi Manchu İmparatoru Kang-hsi'nin özel ve resmi yazışmalarından derlenmiş malzemeyle oluşturulmuş birinci tekil şahıs bir anlatıdır. Bu özellikleriyle Fransız edebiyatçı Yourcenar'ın Roma imparatoru Hadrianus'un ağzından yazdığı *Hadrianus'un Anıları*'nı (1951) da andıran çalışma, tarih ve edebiyat arasındaki çizginin de ne denli ince olduğunu gösterir. Fakat Spence'in anlatı açısından daha cesur olan çalışması, 16. yüzyılda misyoner olarak Çin'e giden Cizvit rahibi Matteo Ricci'nin Çinlilere Hıristiyanlığı anlatmak ve Hıristiyan Avrupa'nın üstünlüğünü göstermek için çizdiği resimler etrafında ördüğü hayat hikâyesidir. Bu kitap biyografilerde görmeye alıştığımız kronolojik kalıpları tamamen kırar ve okuru "flash-back" gibi tekniklerle Matteo Ricci'nin hayatında bir ileriye bir geriye götürdüğü gibi, mekân olarak da 16. yüzyıl Çin'i ve Avrupa'sı arasında sürekli dolaştırır. Gerek bu anlatı teknikleriyle gerekse de biyografi gibi ağırlıklı olarak tutucu tarih anlatılarında kullanılmış bir türü, kültürlerarası ilişkileri inceleyen bir çalışmaya adapte etmesiyle dikkat çeken son derece ilginç bir çalışmadır Spence'inki.

Tarihyazıcılığının tarihinde biyografinin geçirdiği dönüşümleri incelediğimiz bu kısa turdan sonra Osmanlı tarihçiliğine baktığımızda, alanın genel tarihyazıcılığından bir hayli farklı bir seyir izlediğini görürüz. Bunda genel Ortadoğu tarihi gibi Osmanlı tarihinin de başlangıçta toplumsal, siyasi, kültürel yapısıyla bütünüyle kendisine özgü ve karşılaştırılamaz olduğu varsayılan "Doğu toplumları"nı inceleyen ayrı bir disiplinin, Oryantalizmin, konusu olarak görülmesi ve özellikle Avrupa ve A.B.D.'de bu şekilde kurumsallaşması büyük rol oynamıştır. Osmanlı tarihçiliğinin ağırlıklı merkezi olan Türkiye'de ise gerek Osmanlı ve Türkiye tarihçiliği dışındaki tarih çalışmalarının fazla gelişmemiş olması, gerekse akademisyenlerin yakın zamana kadar dış dünyaya fazla açılamaması, Osmanlı tarihçiliğinin uzun yıllar içine kapanık bir seyir izlemesine neden olmuştur. Bu engelleri aşmaya çalışan ve başka sahalardaki tarihçilerle diyalogda olan münferit Osmanlı tarihçileri her zaman olmuşsa da Osmanlı tarihçiliğinde daha büyük çaplı dönüşüm ancak 1970'lerde başlar. Geçtiğimiz son yirmi otuz yıl-

da, özellikle Marxçı düşünceye aşina sosyalbilimci ve tarihçiler sahaya yeni bir soluk ve yeni sorular getirirken arşivlerin de çok daha geniş bir kısmının tarihçilerin kullanımına açılmasıyla Osmanlı toplumsal ve ekonomik tarih alanlarında son derece önemli çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Buna karşın son dönem Avrupa ve Amerika merkezli tarihyazıcılığı tartışmalarında o kadar temel rol oynamış kültür ve düşünce tarihi yakın zamana kadar Osmanlıcıların fazla da ilgisini çekmemiştir. Bunda herhalde, Osmanlıları tıpkı Romalılar gibi, esas olarak fetheden ve yöneten bir topluluk olarak tanımlayıp kültür ve düşünce alanında ortaya koyduklarını "klasik" Arap ve Acem kültürel ve düşünsel mirasının soluk bir kopyası olarak nitelendiren ve dolayısıyla fazla bir araştırmaya layık görmeyen Oryantalist yaklaşımın ciddi bir etkisi olmuştur. Avrupa tarihyazıcılığı ve sanat tarihinde "özgünlük," "taklit," "etki" gibi kavramlar sorgulanalı yıllar olmuşken Osmanlı tarihçileri daha yeni yeni bu kavramlar üzerine kurulu Oryantalist söylemi sorgulamaya ve bu bağlamda Osmanlı kültür ve düşünce tarihiyle ilgilenmeye başlamıştır.[6]

Bu genel çerçeve içinde "eski" ve "yeni" tüm varyantlarıyla tarihi biyografinin oldukça marjinal bir konuma sahip olması kuşkusuz bir ölçüde Osmanlı kültür ve düşünce tarihinin marjinal konumuyla ilgilidir. Ancak en az bunun kadar önemli bir başka etmen, Osmanlı tarihçilerinin Oryantalist geçmişlerinden tevarüs ettiği otoriter Doğu toplumlarında bireylerin fazla da bir öneminin olmadığı düşüncesidir. Bununla bağlantılı olarak, Osmanlı (ve genelde Ortadoğu) edebiyatının, Avrupa edebiyatından farklı olarak, biyografik çalışmaları besleyen mektup, hatırat, günlük gibi otobiyografik metinler bakımından fakir olduğu sıkça tekrar edilegelmiştir. Ancak son yıllarda yapılan çalışmalarla bu iddianın pek de geçerli olmadığı, Osmanlı edebiyatında birinci şahıs anlatıların sanıldığından çok daha yaygın olduğu anlaşılmaktadır.[7] Üstelik, yukarıda da değinildiği gibi, Osmanlı edebiyatında gelişkin bir biyografi yazım geleneği (tezkireler, menakıbnameler, vb.) de vardır ve bu biyografiler de günümüzde yapılacak çalışmalar için zengin bir malzeme sunar. Tabii bunlardan biyografilerin ille de otobiyografi, biyografi gibi "edebi" denilebilecek anlatılardan yararlanılarak yazılabileceği sonucu da çıkarılmamalıdır. Avrupa tarihçiliğinde Natalie Zemon Davis'in gösterdiği gibi, eski kuşak tarihçilerin salt bir bilgi deposu olarak gördüğü devlet arşivleri de esasında binlerce insanın hikâyesini içeren anlatılardan oluşur.[8] Sonuçta modern Osmanlı tarihçiliğinde tarihi biyografilerin azlığı,

kaynaksızlıktan çok tarihçilerin bu kaynakları gözden kaçırmalarına neden olan varsayım ve yaklaşımlarla ilgili olsa gerektir.

İlginçtir ki 20. yüzyıl Osmanlı tarihçiliğine genelde devlet merkezli bir bakış açısı hâkim olmasına rağmen bu devleti teşkil ve temsil eden "devletlü"lerin pek azı hakkında ayrıntılı çalışma yapılmıştır. Bütün eksikliklerine rağmen, Franz Babinger'in *Mehmed der Erober und seine Zeit*'ı (Fatih Sultan Mehmed ve Dönemi) (1953) hâlâ bir Osmanlı sultanı hakkında yazılmış tek ayrıntılı biyografi olma özelliğini korumaktadır. Osmanlı sultanlarının çağdaşları Hint-Moğol hükümdarlarının aksine kendi hayatları üzerine bilinen hiçbir metin kaleme almamış olmaları (bazen sultanların kendi hayatları hakkında önemli ipuçları verdikleri Divan'ları dışında[9]) onların özel hayatlarını belki tebalarınınkinden bile daha mahrem hale getirir. Buna karşın Osmanlı sultanlarının kamusal "imajı"yla ilgili vekayinamelerden şiirlere, mimariden minyatürlere son derece zengin yazılı ve görsel kaynaklar mevcuttur.[10] Bu bağlamda biyografi bu kamusal imajın farklı sultanlar döneminde nasıl yeniden yorumlanıp şekillendirildiğini incelemek için son derece uygun bir anlatı türü olarak görünmektedir.[11]

Osmanlı hanedanının padişah dışındaki fertleri de son yıllarda tarihçilerin ilgisini çekmeye başlamıştır. Bunların arasında, Cem Sultan, kardeşi Bayezit'le taht mücadelesiyle olduğu kadar Mısır, Rodos, Güney Fransa ve İtalya'da geçen sürgün hayatıyla sadece Osmanlı siyasi tarihine değil, kültür tarihine de ışık tutacak son derece renkli bir yaşam hikâyesine sahiptir.[12] Bayezit'in oğullarından, Osmanlı devlet geleneklerinin İslam'a uygun olmadığını öne sürerek taht mücadelesinden çekilmek isteyen ve kelam gibi din bilimlerinde eserler de verecek kadar "âlim" olan Şehzade Korkud hakkında halen yapılmakta olan doktora tezi ise Osmanlı Sünnileşmesi üzerine önemli ipuçları içerecek bir entelektüel tarih çalışması olacağa benzemektedir.[13] Son yıllarda piyasada geniş okuyucu bulan kadın sultanların biyografilerinin çoğunun ise akademik tarihçilik açısından pek bir değeri olduğunu söylemek maalesef mümkün değildir. Buna önemli bir istisna Ali Akyıldız'ın Sultan Abdülmecid'in kızı Refia Sultan'ın arkasında bıraktığı belgelere dayanarak yazdığı *Mümin ve Müsrif Bir Padişah Kızı: Refia Sultan* (1998) adlı çalışmasıdır. Belgelere oldukça az müdahale edilerek hazırlanmış bu çalışma 19. yüzyıl Osmanlı saray çevresinden kadınların yaşam ve düşünce tarzını, tüketim alışkanlıklarını aydınlatır. 19. yüzyılda Osmanlı elitlerinin duygu ve düşüncelerini kaleme alma ve özel yazışmalarını saklama oranının önce-

ki dönemlere göre çok daha yüksek olduğu düşünülürse ileride benzeri birçok çalışmanın yapılması ve bu sayede 19. yüzyıl Osmanlı elitinin toplumsal ve zihinsel dünyasını anlamakta epey daha yol alınması beklenebilir.

Hanedan ailesini bırakarak hemen yanıbaşındaki devlet erbabına baktığımızda da şimdilik sadece münferit çalışmalar bulabiliriz. Bunların en kapsamlı örnekleri arasında Theoharis Stavrides'in Fatih Sultan Mehmed dönemi vezirlerinden Mahmud Paşa'yı konu alan henüz basılmamış doktora tezi (1996) sayılabilir. Daha popüler ve bir miktar milliyetçi bir bakışla yazılmış olsa da Sırp tarihçi Radovan Samari'nin I. Süleyman, II. Selim ve III. Murad dönemlerinde vezirlik yapmış Sokollu Mehmed Paşa hakkında yaptığı (1994) ve yakın vakitte Türkçeye de çevrilmiş olan çalışma da Stavrides'in tezi gibi Osmanlı kaynakları kadar Avrupa kaynaklarını kullanması açısından önemlidir. Devşirme kökenli iki veziri ele alan bu çalışmaların bir başka ortak noktası Osmanlı "klasik" döneminin devşirme gibi en "klasik" bir kurumunun işleyişinin Osmanlı kurumlar tarihinde yansıtıldığından ne kadar daha karmaşık olduğunu, devşirme "sistem"inin bir kimliği silip bir başkasını yerleştirmek yerine çokkimlikli kişiler yarattığını ve Osmanlı devlet erbabının sanıldığından ne kadar daha kozmopolit olduğunu gözler önüne sermesidir. Osmanlı vezirleri hakkında yapılan çalışmalara ilginç bir örnek de Robert Dankoff'un 17. yüzyılın meşhur seyyahı Evliya Çelebi'nin *Seyahatname*'sinde hamisi Melek Ahmed Paşa'yla ilgili yazdığı kısımları bir araya getirerek hazırladığı derlemedir (1991). Bu çalışma her ne kadar esas olarak bir metin neşrinden ibaretse de Osmanlı tarihçiliğinde biyografi yazımında ilk akla gelen türlerden olmayan seyahatnamelerdeki otobiyografik ve biyografik katmanlara işaret etmesi, üstelik bir vezirin evlilik hayatı gibi kolay kolay resmi belgelere ve vekayinamelere yansımayan yönlerine değinen bir kaynağı ortaya çıkartması açısından son derece kıymetlidir.

Sultan ve vezir biyografilerine kıyasla, gerek ulemadan gerek kalemiyyeden gerekse tarikat çevrelerinden Osmanlı düşünür ve yazarlarını konu alan çok daha fazla biyografi mevcuttur. Ancak çoğu Türkiye'de Edebiyat ve İlahiyat fakültelerinde lisans ve lisansüstü tezleri olarak sunulan bu biyografilerin pek azı "tarihi biyografi" olarak tanımlanabilir. Özellikle "Filan kişinin hayatı, dönemi, eserleri" gibi standart bir kalıp içinde yazılmış olan çalışmalar, "Tarih" "Giriş" veya "Giriş"ten sonraki ilk bölümde yasaksavma tarzında ele alınan ve metnin gerisiyle pek de ilişkilendirilmeyen bir arkaplandan ibarettir. Bu tür biyografilerde çoğu kez bir tarih çalışmasının asgari gerek-

sinimlerinden olan "kaynak eleştirisi" veya metodoloji tartışmalarını da bulmak mümkün değildir.

Öte yandan özellikle son yirmi yılda bu genellemelerin dışında kalan son derece titiz tarihi çalışmalar da yapılmıştır. Bunların başında Cornell Fleischer'in *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı* (1986; Türkçe çevirisi: 1996) başlıklı monografisi gelir. Geniş bir kütüphane ve arşiv çalışmasına dayanan bu inceleme bir Osmanlı "aydın ve bürokratının" meslek hayatı ve düşüncesine ışık tutmakla kalmaz, Osmanlı edebiyatında 16. yüzyıl sonundan 19. yüzyıl başına kadar belirli bir süreklilik gösteren çözülme ve ıslahat söyleminin en azından ilk evresindeki toplumsal ve kültürel çerçevesini de daha iyi anlamamızı sağlar. Colin Imber'in 16. yüzyıl Osmanlı şeyhülislamlarından Ebussuud hakkındaki kitabı (1997) ise daha ziyade Ebussuud'un hukukçu yönüne eğilen ve onun kendinden önceki Hanefi fıkıhçılarıyla benzeşen ve ayrışan yönlerini irdeleyen bir "fikirler tarihi" çalışmasıdır.

Fakat Osmanlıların tartıştıkları konular ve kullandıkları söylemler hakkında bugün üzerine en fazla şey söyleyebildiğimiz –kimisine göre Osmanlı entelektüel tarihiyle eş sayılması gereken– dönem, Osmanlıların son dönemi, yani 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın başıdır. Bu dönemde Osmanlı elitlerinin geçirdiği toplumsal ve zihinsel dönüşümleri inceleyen kişi eksenli monografilerin başında François Georgeon'un *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)* (1980), Şükrü Hanioğlu'nun *Bir siyasal düşünür olarak Doktor Abdullah Cevdet Bey ve dönemi* (1981) ve bir biyografiden çok bir metin tahlili çalışması olsa da Christoph Neumann'ın *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı* (1999) adlı kitaplarını sayabiliriz. Bu çalışmaların hemen hepsi ele aldıkları kişileri tarihi bağlamlarına yerleştirmeye gösterdikleri özen ve nüanslı yaklaşımlarıyla, uzun yıllar geç Osmanlı ve Cumhuriyet tarihyazıcılığına damgasını vurmuş ilerici/gerici, batıcı/gelenekçi çatışması paradigmasını ve bu paradigmanın dayandığı ilerlemeci, teleolojik tarih anlatısını sorgulayan ve bu yönleriyle de Osmanlı tarihyazıcılığına yeni açılımlar getirebilen çalışmalardır.

Ancak bütün bu monografilerin toplamı henüz bize Osmanlı düşünce tarihinin kaba hatlarını sunmaktan bile uzaktır. Hele de Osmanlıların "klasik" dönemi addedilen 15. ve 16. yüzyıllar ile "modernleşme" veya "Batılılaşma" dönemi addedilen 19. yüzyıl arasında kalan zaman dilimi, yani 17. ve 18. yüzyıllar sözkonusu olduğunda. Son yıllarda çok daha fazla tarihçinin Osmanlı siyasi, toplumsal ve ekonomik yapılarının bu "ara dönem"de geçir-

diği değişimleri analiz etmeye başladığı düşünülürse bunun bir yansımasının da er geç Osmanlı düşünce ve kültür tarihinde görülmesi ve bu arada bu dönemden Osmanlı yazar ve düşünürlerine de daha fazla eğilinmesi beklenebilir. Belki böylelikle Osmanlı tarihyazıcılığına egemen olan geleneksel/modern arasındaki keskin ayrım da nüanslandırılabilir. Bu arada Osmanlı düşünce hayatının sadece Müslüman yazar ve düşünürlerle sınırlı olmadığının hatırlanması ve Osmanlı sarayında birkaç kuşak hekim olarak çalışmış Hamonoğulları gibi Osmanlı Musevilerinin, dragoman Mavrokordato gibi Osmanlı Rumlarının veya Dimitri Kantemir gibi hem Osmanlı, hem Avrupalı sayılabilecek yazarların da detaylı incelemeye tabi tutulması gerekir.

Bütün bu sahalarında sivrilmiş kişiler bir yana, "sıradan" Osmanlılar da hâlâ Osmanlı tarihyazıcılığının ilgi alanına kişi olarak girebilmiş değildir. Tabii Reşad Ekrem Koçu'nun Kabakçı Mustafa anlatısı gibi popüler tarih kitapları bir yana. Bu bağlamda kaynak sıkıntısından dem vuran tarihçiler Osmanlılarda mesela bir Engizisyon mahkemesi olmadığına hayıflanabilirler! Buna karşın son dönemlerde ağırlıklı olarak kadı sicillerine dayanarak yapılan çalışmalar sayesinde bazen sicillerde devletle organik ilişkisi olmayan (mesela tüccar veya esnaftan) kişiler hakkında pek çok belge çıktığını ve bunlardan bir veya birçok hayat hikâyesinin örülmesinin mümkün olduğunu da biliyoruz.[14] Fakat herhalde Osmanlı toplumu bütününde günlük hayatı, alışkanlıkları, düşünce ve duyguları üzerine en fazla şey söyleme şansına sahip olacağımız kişiler tarikat çevreleriyle bağlantılıdır. Gerçekten de son yıllarda yapılan araştırmalar 16. yüzyıldan başlayarak ardlarında günlük, hatırat gibi otobiyografik metinler bırakan veya başka birtakım edebiyat türlerinde verdikleri eserlerde kendileri hakkında bilgi veren Osmanlıların ağırlıklı olarak tarikat çevrelerinden geldiğini göstermiştir.[15] Bunların arasında tarikat şeyhleri ve henüz sülukunu tamamlamamış dervişler olduğu gibi kadın dervişler de vardır. Genelde şehirli olup toplumun orta ve üst orta tabakalarından gelen bu kişiler yazılarında ağırlıklı olarak tasavvufi tecrübelerine yer verseler de gündelik yaşamları, aileleri, dost ve düşmanları hakkında da azımsanmayacak ipuçları sunarlar. Benzeri ipuçlarını önde gelen tarikat şeyhleri hakkında yazılan menakıbnamelerde de bulmak mümkündür. Ancak bugüne kadar tarikat şeyhleri hakkında yazılan biyografilerin pek azında bu konulara eğilinmiş, daha ziyade sözkonusu kişilerin tasavvufi görüşleri üzerinde durulmuştur. Oysa ki gerek otobiyografi gerekse biyografilerdeki bu zengin malzeme, Avrupa kültür tarihinde de örnekleri gö-

rüldüğü üzere, kültürel antropoloji, edebiyat eleştirisi gibi disiplinlerden de yararlanılarak okunup yorumlandığında, Osmanlı şehirli orta ve üst orta sınıfının en azından birkaç temsilcisinin mahrem dünyası bizim için biraz daha aydınlanabilir.

Kısacası, sultanından dervişine, tüccarından bürokratına, kadın/erkek, Müslüman/gayri Müslim, tipik/atipik, Osmanlı toplumunu oluşturan tek tek kişiler ve hayat hikâyeleri Osmanlı tarihçileri için pek çok açıdan araştırabilecekleri verimli bir alan teşkil etmektedir. Tarihi biyografi özellikle Osmanlı tarihyazıcılığına hâkim olan devlet merkezci ve elitist söylemleri, geleneksel/modern, ilerici/gerici gibi kaba kalıpları aşmak, kırmak, nüanslandırmak için son derece elverişli bir tarih anlatı türü olarak görünmektedir. Osmanlı tarihçiliğinde biyografi çerçevesinde anlatının daha bir öne çıkmasıyla, genelde arşivperest olarak nitelendirilebilecek Osmanlı tarihçilerinin en azından bir kısmının da, bundan sonra, Avrupa tarihçisi meslektaşları gibi tarihyazıcılığının "edebiyat" ve "kurmaca" tarafı üzerinde daha fazla duracağı düşünülebilir. Ancak biyografi yazımının Osmanlı tarihyazıcılığındaki her eksikliğe çözüm olabileceğini sanmak da safdillik olur. Nasıl ki sadece makro düzeyde analizlerin yapıldığı bir tarihyazıcılığı tatminkâr değilse doğru dürüst makro perspektifte çalışmaların olmadığı alanlarda sadece mikro düzeyde çalışmalarla pek bir yere varılabileceği de kuşkuludur. Yine öykülemeci tarih yazarlarının inceledikleri kişilerle özdeşleşme ve/veya onları romantize etme eğilimi de hiç küçümsenmemelidir. Bu açıdan biyografi yazımı, gelişmekte olan bir alanda stratejik bir rol oynayabileceği gibi tarihçileri daha geniş bir perspektif ve eleştirellikten alıkoyacak bir tuzak olmaması için de dikkat edilmesi gerekir.

Notlar

1 Burada kastedilen doğa bilimlerinden esinlenilmiş metotlarla insan toplumları hakkında teoriler geliştirmek üzere yola çıkan iktisat, sosyoloji, psikoloji gibi disiplinlerdir. Her ne kadar tarih disiplini de döneme ve ekole bağlı, "sosyalbilim" olarak tanımlanabilirse de tarihin "bilim" ve "edebiyat" arasındaki konumu gereği onu edebiyat, felsefe gibi disiplinlerle birlikte "insani" veya "beşeri" bilimler (*humanities*) kategorisine yerleştirmek daha yaygın bir eğilim gibi görünmektedir. Tabii bu alanlardaki meslektaşlarımızın gayet iyi bileceği gibi, bu tasnifler esasında tasnif ettikleri disiplinlerin iç yapısı kadar, tasniflerin yapıldığı kurumlardaki güç dengeleriyle de sıkı sıkıya ilişkilidirler.

2 *Annales* ekolünde zihniyet ve düşünce tarihinin bir değerlendirmesi için bkz. Roger Chartier, "Intellectual History and the History of Mentalités," *Cultural History: Between Practices and Representations* içinde (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1988), 19-52.

3 Psikotarihin tarihyazıcılığındaki yeri için bkz. Jacques Szaluta, *Psychohistory: Theory and Practice* (N.Y.: Peter Lang, 1999); eleştirel bir yaklaşım için bkz. Stephen Greenblatt, "Psychoanalysis and Renaissance Culture," *Literary Theory/Renaissance Texts*, haz. Patricia Parker/David Quint (Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press, 1986), 210-4.

4 Jo Burr Margadant, "Introduction: Constructing Selves in Historical Perspective," *The New Biography: Performing Femininity in Nineteenth-Century France* içinde, haz. J.B. Margadant (University of California Press, 2000), 1-32.

5 Mikrotarih ve popüler kültür çalışmalarının bir değerlendirilmesi için *New Perspectives on Historical Writing*, haz. Peter Burke (2. basım; University Park: The Pennsylvania State University Press, 2001) künyeli derlemenin içindeki şu makalelere bakılabilir: Peter Burke, "Overture. The New History: Its Past and its Future," 1-24; Jim Sharpe, "History from Below," 25-42; Giovanni Levi, "On Microhistory," 97-119.

6 Bu dönüşümün daha erken bir safhasında yapılmış bir değerlendirme için bkz. Cemal Kafadar, "The New Visibility of Sufism in Turkish Studies and Cultural Life," *The Dervish Lodge: Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey,* haz. Raymond Lifchez (Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press, 1992).

7 Cemal Kafadar, "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth-Century Istanbul and First Person Narratives in Ottoman Literature," *SI* 59 (1989): 121-150 ve Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire* (Londra ve N.Y.: I.B. Tauris, 2000), 194-203.

8 N.Z. Davis, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France* (Stanford: Stanford University Press, 1987).

9 Sultan Divan'larında bulunabilecek şahsi motiflere örnek olarak bkz. Halil İnalcık, "Süleyman the Magnificent: The Man and the Statesman," *Soliman le Magnifique et son temps, Actes du Colloque de Paris, Galeries Nationales du Grand Palais, 7-10 Mars 1990*, haz. G. Veinstein (Paris: Ecole du Louvre, 1992), 89-103.

10 Gülru Necipoğlu, "Osmanlı sultanlarının portre dizilerine karşılaştırmalı bir bakış," *Padişahın Portresi: Tesavir-i Âl-i Osman* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2000), 22-61.

11 Cornell Fleischer'in tamamlamakta olduğu *Kanuni Sultan Süleyman ve Osmanlı Hükümranlığının Yeniden Yapılanması* adlı çalışması herhalde bu açıdan öncü bir rol oynayacaktır.

12 Bu konuda henüz tamamlanmış bir çalışma yoksa da Cemal Kafadar'ın üzerinde çalıştığı bir senaryo projesi mevcuttur.

13 Söz konusu tez Nabeel Tikriti tarafından Chicago Üniversitesi'nde yapılmaktadır.

14 Mesela bkz. Nelly Hanna, "Making Big Money", 1600: *The life and times of Isma'il Abu Taqiyya, Egyptian Merchant* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998).

15 Bu konuda 7. notta verilen kaynaklara ilaveten bkz. Cemal Kafadar, "Mütereddit bir mutasavvıf: Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri, 1641-43," *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık* 5 (1992): 168-222 (çeviriyazı ve tıpkıbasım ile); Asiye Hatun, *Rüya Mektupları* (İstanbul: Oğlak, 1994). Ayrıca bu satırların yazarının da "Man in the image of God in the image of the times: The diary of an 'early modern' Sufi, Niyazi-i Mısri (1618-1694)" başlıklı bir çalışması yakında basılacaktır.

Hayatımın Notları

İSMET İNÖNÜ

26 İkinci Kânun 1943:

Mühimce ve uzunca bir hastalığın nekahetindeyim. Sokağa yeni çıkmağa başladım. Bugün de çıkacağım esnada Başvekilin beni görmek istediğini söylediler. Ehemmiyetli bir mesele manasını aldım. Doğru Başvekâlete gittim. Saraçoğlu, İngiliz sefiriniz kendisine verdiği haberi anlattı ve bıraktığı yazıyı gösterdi. Mr. Çörçil benimle, hiç olmazsa Başvekille, bir yerde buluşmak istiyor. Kıbrısı teklif edeyor. Türkiyeyi şimdi bol mıkyasta imal ettikleri en modern silahlarla techiz etmek ve Türkiyenin umumî ve tedafiî emniyetine tealluk eden meseleleri görüşmek isteyor. Bu vesileden istifade ederek dostça umumî vaziyet üzerine de konuşacağımızı söyleyor. Kendi genel kurmay başkanlarının mareşal Çakmak ile buluşmasını teklif edeyor. Mühim bir nokta olarak ta, hem kendi tarafından hem Amerika reisicumhurundan vazife alarak geldiğini bildiriyor. Mülakatın son derece gizliliğinde çok israr ediyor. Haber bundan ibarettir.

Bu sırada, Amerika Sefiri de Saraçoğlundan randevu istedi. Onun söyleyeceğini de dinlemesi için Başvekilden, bu kadar mühim bir görüşmeden çekinmek bizim için doğru olmayacağı hakkında birkaç kelime konuştuktan sonra ayrıldım ve Çankayaya döndüm.

Amerika Sefirinin söyledikleri muhtasar. Yalnız Çörçilin mülakat talebini kabul etmemde israr manası var. Sefir, Rozveltin bu mesajını bana kendisi vermek için talimat aldığını da söylemiş ve benim kendisini kabul etmemi istemiş.

Saraçoğlu ile beraber yemek yedik. Meseleyi etrafile tetkik ettikten sonra görüşülecek mevzuları tekrar ederek buluşmayı kabul ettiğimizi derhal ce-

vab olarak bildirmek kararını verdik. Benim Memleketten dışarı çıkmam mümkün değil. Çörçil Memleketin herhangi bir yerine gelirse memnun olacağım. Gelemezse, Başvekil Mareşalle beraber kıbrısa gidecek. Bu mealde cevab vereceğiz.

Cevabımızdan İngiliz ve Amerika sefirleri memnun olmuşlar. Amerika Sefirini saat 17 de kabul ettiğim vakit o memnunluğu ben de üzerinde görüyordum. Sefirin, konuşması arasında Stalinden bahsederken sarf ettiği şu cümle enteresandır: "Harp sonunda bu adam dünyanın hörmet ve itibarına mı (respectabilité) ehemmiyet verecek, yoksa bu kıymetler hiç umurumda değil mi diyecek? Bütün mechul burada".

Biz zaten, sefirlerin halinde ve bir müddetten beri Hariciye ile konuşmaların havasında umumî ve müphem olarak şu manayı sezer gibi oluyoruz: Anglo-Saksonlar, artık muhakkak gibi görünen muzafferiyetlerinde Rusların vaziyetini ciddî olarak düşünüyorlar. O zaman için Türkiyenin kuvvetli olarak kendileri ile beraber bulunmasını arzu edeyorlar. Bu mülakatta bazı şeyler anlayacağız. Bizi techiz etmek sözleri ciddî ise bundan bizim için yalnız eyilik ve kuvvet çıkar diye düşünüyoruz. Eğer bütün mu müsaid mukaddimeler altında bize müsaid olmayan fikirler saklı ise, onları keşif etmenin çareside yine buluşmak olacaktır. Bunlar bizim bu esnadaki mülahazalarımızdır.



Bu akşam İcra Vekillerini ve Meclis Reisini evde topladım. Daveti, cevabımızı, Başvekil tafsilatile anlattı. Her kes buluşma teklifinin kabulünü doğru buldu. Maksatlar ve ihtimaller üzerine müsbet, menfi birçok şey görüşüldü. İhtimaller, büyük mıkyasta, menfi müsbet üç maksad üzerinde toplanıyordu. Strate vaziyetin kendilerine elverişli olmasını söyleyerek

veya söylemeyerek Türkiyenin artık kendilerile beraber harbe girmesi taleb etmeleri. Yahut, teşebbüsün, sadece bizim ile Almanların arasını temamen emniyetsiz bir hale getirmeyi istemesi. Yahut yazdıkları gibi, sadece Türkiyenin bir an evvel techiz edilme esas tutmuş olmaları. İşte ihtimaller, başlıca bu üç noktalarda toplanıyordu.

Bugün Başvekil, Mareşalle uzun uzadıya görüştüğünü ve her hususta kendisile mutabık kaldığını söyledi.

***

27 İkinci Kânun 1943:

Casablanca'da İngiltere ve Amerikanın konferansı netice olarak neşir olunan tebliğ, bugünün havadisidir. Hasımlarından şartsız teslimiyet isteyorlar ve harbi şiddetlendirme tedbirlerini görüştüklerini ilan edeyorlar.

***

28 İkinci Kânun 1943:

Başvekil haber verdi. Çörçil'den cevap gelmiş. Resmî ve gizli ziyaret yapmak üzere Adana'ya gelecek. Yanında büyük generaller bulunacak. En az 24 saat kalacak. Müsbet cevabımdan pek memnun olduğunu hararetli olarak bildiriyor. Ayın 30'u için Adana civarındaki bu mülakatın tertibleri ve teferrüatı hazırlanmaya başlandı.

Meseleyi konuştuğumuz arkadaşlardan Hilmi Uran, Memduh Şevket Esendal ve Rana Tarhan, karşımızdakilerin maksadları daha ziyade bizi tazyik ederek harbe sürüklemek olacağını zannedeyorlar. Herhalde konuşmanın faydalı bir fırsat olduğunu düşünüyorlar. Meclis reisi Renda, bizim gibi her iki ihtimali düşünüyor.

***

30 İkinci Kânun 1943:

Bugün öğleden sonra saat 14'te Adana tayyare meydanına inecekler. Bekleyoruz. Ankaradan beraber getirdiğimiz İngiliz sefirile Başvekil ve Hariciye Vekilinin dünkü konuşmalarından fazla bir şey anlaşılmadı. Fakat dikkat değer bir nokta şu ki İngiliz sefiri, ne tahmin ettiğine dair Başvekile cevap verirken, bir malumatı olmadığını, Çörçil'in her meseleyi mevzui bahis edebileceğini, fakat Türkiyeden harbe girmesini taleb edeceğini zan etmediğini, çünkü teklifinde zikir ettiği konuşma mevzuları içine böyle bir talebin sığdırılamayacağını söylemiş.

Saat 14'e doğru Çörçil Adana tayyare meydanına indi. Başvekil ve Hariciye Vekili karşıladılar, tirene aldılar, beraber yemek yediler. Saat 16:30'da Yenice civarında hususî tirenimde misafirleri kabul ettim. Daracık salonda karşılıklı takdimler, neşeli olarak epeyice sürdü. Sonra yalnız kaldık. Ben, Saraçoğlu, Menemencioğlu, Churchill, Cadogan, Knatchbull-Hugesson. Çörçil: "Türkiyenin şimdiye kadar takib ettiği hareket hattını tamamile anlıyoruz" diye söze başladı ve ben de bundan dolayı kendisine memnunluğumu ifade ettim. Bundan sonra Çörçil, Türkiyeyi techiz etmek için konuşmağa geldiğini, bir taahhüd talep etmediğini, Türkiye kendisini kuvvetli gördükten sonra kararını ileride gene kendisi vereceğini söyledi. Vaziyet hakkında umumî sözler konuşuldu. Sonra hep beraber askerlerin toplandığı büyük salona gittik.

Orada umumî ictima yapılmış oldu. Celseyi açtım ve sözü Çörçile verdim. Çörçil bu ikinci toplantıda da söze başlarken, Türkiyenin şimdiye kadarki siyasetini anladıklarına dair birinci toplantıdaki sözlerini umumî olarak tekrar etti. Sonra, evvelden hazırladıkları uzun bir muhtırayı fransızcaya terceme ederek okudu. Burada, Ordumuzun silahlandırılmasına dair meselelerin teferrüatı, tafsilatile anlatılıyor. Şimdiye kadar gelmiş, yola çıkıp ta gelmemiş, henüz yola çıkmamış olan malzeme; yeni taleplerimiz; taşıma vasıtaları, Memleketin yollarının taşıma kabiliyetinin artırılması; yeni silahların talimi için karşılıklı tedbirlerin görüşüleceği tasrih ediliyor. Siyasî olarak fazla bir şey yok. Yalnız, Almanların petrole olan ihtiyaçlarının tatmini için gelecek yaz Anadoludan geçmek teşebbüsünde bulunabileceklerini ve Almanların Bulgarları teslih ettiklerini Müttefikler göz önüne alarak Türkiyeyi silahlandırmak istedikleri, baştaraflarda söyleniyor. Sonra, gene bu muhtırada, Türkiyenin Balkanlarda anarşi çıkmak ihtimaline karşı kuvvetçe hazır olmasından, bahsedileyor. Askerî meseleler konuşulmak üzere bizim tekrar ayrılmamız ve askerî meseleleri generallerimize bırakmamız evvelce kararlaşmıştı. Ben Çörçil'in beyanatına cevap verdim. Anladığıma göre, Türkiyenin bir an evvel silahlandırılması işi konuşulacağını, Türkiyenin şimdiye kadar olduğu gibi bitaraflık politikasını takip edeceğini, Türkiyenin ileride menfaatleri veya etrafında anarşi çıkması gibi sebeplerle harekete geçmesi icab ederse buna da müstakil olarak kendisi karar vereceğini murad ettiklerini söyledim. Çörçil anlayışımı tasdik etti. Umumî toplantıyı askerlere bırakarak çekildik. Tekrar benim küçük salona geldik.

Bu ikinci konuşmada Rus-Alman muharebesinin vaziyeti tetkik olundu. Çörçil, gerek Almanya ile İtalyanın ve gerek bunları müttefiklerinin sarsıntılarını ve iç vaziyetlerinin zorluklarını anlatıyor. Muharebenin ne kadar süreciğini bilmediklerini söyleyor. On sekiz aya kadar rakkamlar zikir edeyor. Hep kendi zihninde tasarladığı esas noktalara bağlı kalmağa çalışıyor. Başka mevzuları hem güç anlayor, hem ters anlayor.

Bir aralık Çörçil, birden bire hatırlayarak Kıraldan mesaj olduğunu söyledi ve arkadaşlarından mesajı aradı. Sonra ayağa kalktı, vaziyetine ağırlık ve resmilik vererek Kıralının mesajını bana takdim etmekle şeref kazandığını söyledi. Ben de ayakta kâğıdı elinden aldım, gözlüğümü takarak okudum, Kıralın çok dostane ve lütüfkârane mesajından memnun olduğumu hararetli sözlerle söyleyerek kendisine ayrıca cevap vereceğimi bildirdim ve oturdum.

Söz arasında ben, Rus-Alman cephesindeki muharebenin henüz mahiyeti kati bir şekil almadığını, Almanların Kafkasyada, Stalingrad'da durarak kışı geçirmek planlarının suya düştüğünü, şimdi yeni bir hatta çekilip toplanmak kararını verdiklerini; fakat bu yeni hattaki çarpışma neticesi ne olacağının bilinmediğini söyledim. Bu netice, bir taraf için ağır bir darbe ve yahut dalgalanmadan sonra karar bulup durulma şeklinde olabilir dedim. Bu mevzuda Çörçil, bir defa, hararet ve tehalükle söze karıştı. Ruslarla almanlar arasında bir anlaşma (accord) ihtimali olmadığını uzun uzun anlatmağa başladı. Saraçoğlu müdahele ederek benim sözlerimde bir (accord)'a ima olmadığını söyledi ve kendi adamları da kendisine bir iki kelime söylediler. Bir de, Rus-Alman cephesinin istikrar bulmasından bahsolunurken Çörçil söze karışarak belki de kati netice hasıl olacağını söyledi. Ruslara sadık olmak ve onlara karşı bir şüphe göstermemek noktası zihninde en çok yer etmiş görünüyordu. Bir aralık ta, Molotof'un Londrada iken Baltık devletlerini istediğini ve bu memleketler evvelce Rusyaya aid oldukları halde bile talebi kabul etmeyerek Atlantik Paktı hükümleri içinde kaldığını hikâye etti, ve hemen konuştuklarının kati olarak mahrem kalmasını işaret etti.

Ben, Rusya ile müttefikleri arasındaki münasebetleri her hangi bir suretle bulandırmak arzusunun bizim fikrimizden temamile uzak olduğunu, muharebe vaziyetinin icablarını eyice kavradığımızı, bizimle bugün konuşurken bu esas noktalarda bir birimize emniyetimiz olmazsa serbest konuşmak mümkün olmayacağını söyledim. Sükûnet ve istirahat his ettiği aşikâr bir surette görünüyordu. Bundan sora Rusya ile münasebetlerimizin safhalarını kendisine anlattım. İngilizlerle ittifak muahedemize nasıl taraftar iken Al-

manlarla anlaştıktan sonra İngilizlerle ittifak etmiş olan Türkiyenin kendilerile bir alakası kalmadığını söylediklerini, Fransa 1940'ta düştükten sonra telaş ederek bize sokulduklarını, fakat Almanlar Molotofu Berline çağırır çağırmaz tekrar tememile uzak bir vaziyet aldıklarını ve Bulgaristana Türkiye aleyhinde ittifak teklif ettiklerini ve Bulgarlar bunu kabul ederse kendilerinin de tripartit muahedesine, yani İngiltere aleyhine, harbe gireceklerini söylediklerini anlattım. "Almanya ile Rusya arasındaki muharebenin sebebi, şarki Avrupanın taksiminde uyuşamamazlıktır. Ruslar, Balkanlar dahil olarak, şarkî Avrupayı kendileri istediler ve Almanlara İngiltere ve Amerikanın elinden Okyanosları almasını teklif ettiler. İhtilafın temeli budur. Bir noktayı daha söyleyeyim. Şimdi ittifak halindesiniz (Çörçil: "Harbı kazanmak İttifakı" diye bir tabir söylemekten kendini alamadı). Harptan sora Rusyanın sizlerle ve bütün dünya ile insanca ve makul münasebetler muhafaza etmesi için bütün sebepler vardır. Hep temennimiz budur. Ümidimiz de kuvvetlidir. Fakat bu kadar tecrübeden sonra her ihtimali düşünmemiz ve tedbirli olmamız bizim için lazımdır". diye sözü bitirdim. Çörçil, rahat ve aşikâr bir tehalükle: "Tedbirli, elbette" diye cevap verdi.

Bir aralık sözü, bir iki defa yaptığı gibi, yine Rozvelt'e nakil ederek konuşmalarımızdan çok memnun olacağını tekrarladı, ve ona benim tarafımdan bir mesaj yazılmasını teklif etti. Müsbet cevap verdim.

Benim konuştuğum mevzulardan biri de şudur. Dedim ki: "Bize silah vermeyi teklif edeyorsunuz, ne mıktar istersek vereceğiz diyorsunuz. Fiyatı nedir. Nasıl ödenecektir? Bunlara dair hiç bir şey söylemeyorsunuz. Bize bu emniyetin sebebi nedir?"

Çörçil şaşırdı. Cevap bulmaya çalışıyordu. Cadogan ile Sefir kendisine yardım ettiler. Ben de şu suretle yardım ettim: "Aramızdaki emniyette yeni bir merhale görüyorum. Bizim için, Büyük Britanya ile bu harp esnasında ve harpten sonra emniyet ve itimad içinde yaşamak kanaatimizin esasıdır. Şimdi sizin hareketinizde bir itimad tekâmülü vardır. Bunun sebebini bilmek isteyorum".

Çörçilin şaşkınlığı dağıldı, fakat gene açılmaksızın umumî hatlar üzerinde kendisini izah etmeye çalıştı. "Türkiyenin kuvvetli olmasını isteyoruz. Türkiyenin silahlarını hiç bir zaman bize çevirmeyeceğine inanıyoruz. Türkiye yolları kapayor. Kuvvetli olarak bu kapama işine devam etmesini isteyoruz" gibi deliller saydı. Ben de bu kadarla bıraktım. Bu kadarı da, benim beklediğim delilleri açıkça söylemekle beraber, gene eyi idi.

"Almanyanın mahvini düşünüyormusunuz?" diye sordum. Çörçil, hararetle, Almanyanın elbet mahvedileceğini, silahlarının kâmilen elinden alınacağını, bir daha fenalık yapamayacak hale getirileceğini anlattı. Herhalde sualimi eyi anlamamıştı. Netekim, ertesi gün Alman milletinin mahvedilmeyeceğini yazila da söylüyordu. Alman milletinin mahvı meselesi ile bugünkü Almanyanın mağlub edilip edilemeyeceğini bir birine karıştırmıştı.

Bir sulh muahedesi düşünmeyorlar. Avrupada uzun bir mütareke devri kuracaklar. Avrupada teşkilat ve yeni devletlerin tessüsü ve işe başlamasını filî olarak tahakkuk ettirecekler. Umumî olarak anlaşılanlar bunlar.

Türkiyenin silahlanmasına bugün üç muhtelif sebep söylendi. Birisi, Almanlar Bulgarları silahlandırıyorlar. Türkiyeyi bunun karşısında zayıf bırakmak istemeyorlar. İkinci sebep, Türkiye kuvvetli olmalı ki Bulgaristanda veya Balkanlarda çıkacak anarşiye karşı hazır bulunsun. Üçüncü sebep olarak ta deniliyor ki Almanlar şimalde Rusyada ve cenupta Afrikada muvaffak olamadılar. Şimdi merkezden bir ileri hareket teşebbüsleri beklenebilir. Onun için Türkiyeyi kuvvetli bulundurmak lazımdır.

Konuşmaya nehayet verirken: "Yarın Avrupa organizasyonunu konuşuruz" dedim. Bir az telaşlı olarak cevap vermek gayretini gösterdi. Sonra bıraktı.

***

Vakit geç. Yemeğe gittik. Gayet neşeli ve şen bir hava içindeyiz. Mareşal de generallerle görüşmüştü. İntibalar hep müsbet. Sözlerinde, bizim harbe girmemizi taleb etmeksizin silahlanmamızı istiyorlar gibi inanılmayacak derecede eyi bir mana var.

Yemek pek neşeli geçiyor. Çörçil çok konuşuyor, çok nükte yapıyordu. Başvekille, kendi arkadaşlarile hakikaten tatlı olan şakaları, meclise neşe veriyordu. Hitler, kendisine sarhoş ve generallerine ahmak diyormuş. Şimdi, Hitlere o fikir gelecek ki harbı kazanmak için sarhoş ve ahmak olmak lazım imiş. Arada bana, Hitlerin mülakatımızı işittiği zaman ne düşüneceğini ve ne yapacağını merak ettiğini söyleyor, ve geniş ve rahat edalarla gülüyordu. Geç vakte kadar sofrayı hakikaten şenlendirdi. Ertesi günü gene misafirimiz kalacağını ve pazartesi günü (1 Şubat) geri döneceğini söyledi. Saat 11'de buluşmak üzere ayrıldık.

***

31 İkinci Kânun 1943:

Biz hep sükûnet bulmuş halde ve eyi tesir içinde bulunuyoruz. Menemencioğlu, benim Rozvelte mesajımı ve ihtiyatlı olmak için bir tebliğ suretini hazırlamıştı. Hem mesajı konuşmak: hem sabahleyin ilk teması yapmak üzere İngilizlerin yanına gitti. Bir az sonra dönerek düşündüğümüz mesajı beğendiklerini ve bugün öğleden sora avdet etmek fikrinde olduklarını haber verdi. Gerçekten, bu konferansta yapılması mümkün olan işler bitmek üzere olduğu için bugün avdet etmelerini az çok tabii bulduk. Saat 11.30'a doğru Çörçil, yine dünkü gibi, iki arkadaşile geldi, ve dördüncü toplantımızı yaptık. Çörçilin elinde kâğıtlar vardı. Söze başlayarak bundan sonraki münasebetlerimizin üç safhası olacağını sayıyordu. Birincisi, bizim silahlanmamız ve bitaraflık devri olacak. İkincisi, bitaraflığın liberal bir surette tefsiri devri diyordu. Bu devirde tayyarelerle gidip Romanya petrollerini dövmeyi ve yahut Boğazlardan istifade etmeyi misal gibi zikir edeyordu. Üçüncü devir, Türkiyenin kendilerile beraber hareket etme zamanı olacaktı. Saraçoğlu ile münakaşeye tutuldular. Bizim Başvekil, bu dediklerinin otomatik olarak harbe sebep olacağını izah ediyordu. Çörçil: "Boğazlardan istifade meselesine bırakalım, o çok sonraki iş gibi bir tavır aldı, ve tayyare işi için de İsviçre üzerinden nasıl geçtiklerini ve İsviçrenin protestolarını hikâye etti. Esaslı ve saklı emri vaki maksadları olduğunu zanettirecek bu safha, tekrar sükûnet buldu ve zamanı gelip biz müstakillen karar verinceye kadar birinci safha devam edecek gibi bir mana ortaya yayıldı.

Bundan sora Çörçil, 24 İkinci Teşrin 1942 tarihile kendisinin Stalin'e yazdığı bir telegrafı bana gösterdi. Bunda, Amerika reisi cumhuru ile hemfikir olarak Türkiyenin artık kendi yanlarında harbe iştirak etmesi zamanı geldiği ve Türkiyeye teminat vermek icab ettiği yazılıyor, ve Türkiyeye yardım için kendi 9uncu ve 10'uncu ordularından meydana getirilecek büyük bir ordunun yakında Suriyede toplanacağı söyleneyordu. Stalin, 28 İkinci Teşrin 1942 tarihli kısa cevabında, Türkiyenin kendi yanlarında muharebeye girmesi için düşünülen tertiplerle temamile mutabık olduğunu ve bu meseleye kıymet verdiğini söyleyordu. İngilizce olan bu vesikaları arkadaşlarıma hemen verdim. Süreyya Anderiman kendilerine terceme etmeye başladı. Çörçil suretlerinin alınmasından, hele Stalin'in telgrafının suretinin alınmasından sakınıyordu ve telgrafın kendisine ait olmadığını söyleyordu. Bugünkü konuşmalar, bana eyi tesir etmeyordu. Çörçil açık yürekle her şeyi bana gösterdiğini söyleyordu. Ben: "Haberimiz olmadan arkamızdan plan yap-

mışsınız. Bu nasıl şeydir?" diye sordum. Eyi anlamadı. Kendisine anlattılar. Bunda fena bir şey olmadığını ve açık yürekle bana her şeyi gösterdiğini izah etmeye çalışıyordu. Bu münakaşayı uzatmayarak önümüzde bulunan diğer uzun bir vesikayı süratle okumaya başladım.

Bu vesikanın ilk maddelerinde, Almanya ile İtalyanın kayıtsız ve şartsız tesliminden sonra, iki Anglo-Sakson devletinin bütün kuvvetlerini Japonyaya karşı çevirecekleri; ahdî bir anlaşma olmamakla beraber Rusyanın da bu husta kendilerine iltihak etmesinin muhtemel olduğu; "mücrim" milletlerin silahları alınmakla beraber bunları mahvetmek veya hayatlarını kazanmaktan ve şerefli ve namuslu bir hayat sürmekten menetmek için hiç bir teşebbüste bulunulmayacağı; mağlubların harp ceremesini ödeyemeyecekleri tecrübe ile anlaşıldığından harap Avrupanın ve bilhassa Rusyanın yeniden yapılması işinin galiplere düşeceği ve bu işin uzun seneler devam edeceği söyleniyordu.

Sonra Türkiyenin ne şekilde harbe sürüklenebileceği anlatılıyordu. Buna göre Türkiye, Almanlar tarafından tecavüze uğraması; yahut Balkanlarda çıkacak anarşiyi önlemeye yardım için müdahale etmesi; ve yahut ta kendisi hisleri Atlantik Beyannamesindeki yüksek fikirlerle ahenkli olduğundan dolayı harbe girebilirdi. Fakat bunu hemen takib eden satırlarda, Türkiyenin kendisini bir felakete sürükleyecek şekilde muharebeye girmekten sakınması sarih olarak isteniyordu. Bununla hem hazırlık, hem münasip zaman murad edildiği anlatılıyordu. (Bir konuşmamız esnasında da Çörçil; "Siz bugün hemen muharebeye girelim deseniz ben dizlerinize kapanarak sizi vaz geçirmek isterim, zamanı değildir derim" demişti).

Münasip zaman olarak Almanların tehlikeli halden çıkması, uzaklaşması; Balkanların anarşiye düşmesi gibi misaller ayrı bir maddede öyle zikir ediliyordu ki Türkiyenin harbe girmesini, ancak en son safha için göz önüne aldıkları gösteriliyordu.

Türkiyenin emniyeti için Onun galipler arasında sulh işinde bulunması lüzumundan bahsolunuyordu.

Bir yerinde, harpten sonra bazen olduğu gibi, galipler arasında kavga mı çıkacak, yoksa galipler aheng içinde mi yürüyecekler bilinmezse de ahengin muhafaza ihtimalinin kuvvetli olduğu söyleniyordu. Diğer bir yerinde, Rusyanın harpten birçok tahribatla çıkacağı ve İngiltere ile Amerika kendisine yardım edecekleri cihetle dostluğun devam eyleyeceği anlatılmak isteniyordu. Avrupa teşkilatı olarak büyük devletler, küçük devlet grupları ve Küçük Asya devleti gibi bir sayı gösteriliyordu.

Vesikadaki tafsilattan bu noktalar derhal gözümüze çarptı ve bizi teskin etti. Vesika bize eyi tesir etmişti. Çörçil bundan çok memnun oldu. Vesikanın üzerine bir ad takmak için (Pensées Matinales) serlavhasını koydu. Ben Çörçil'e: "Umumî istikamet takriben budur, ve siz bu tarzda hareket ederseniz her şeyi istihsal edersiniz" dedim.

Bundan sora, Çörçil ve arkadaşlarile benim arkadaşlarım arasında resmî tebliğin mütalaasına başlandı. Karşılıklı iki projenin üzerinde uzunca konuşularak tafsilatlı ve pek gösterişli bir tebliğ meydana çıktı. Tebliğ maddelerinin münakaşası esnasında Çörçil bir aralık hararetlenerek: "Dün Reisi cumhur bana: "Bize bu kadar şey vereyorsunuz, sebebi nedir?" diye sormuştu. Şimdi Avam Kamarasında bana aynı suali soracaklar, ne cevap vereceğim? Bu tebliğde bir kaç müphem cümle bulunursa, bunları göstereceğim. Bunları elimden almayınız" diye sızlandı. Bizim Başvekille de görüşerek anlaştılar ki Avam Kamarasında Çörçil beyanat yaparken bizden bir taahhüd istemediğini ve bizim de bir taahhüd almadığımızı ifade edecektir. Bizim Başvekil de aynı mealde beyanatta bulunacaktır. Tebliğin bir mühim noktası, bizim şimdiye kadar takip ettiğimiz politikanın İngiltere tarafından sempati ve anlayışla telâkki edildiğinin zikir edilmesidir. Bununla biz, ittifak muahedesine rağmen harbe girmemek ve vaziyeti bugüne kadar idare etmek için geçirdiğimiz tatlı, acı ve bazen pek sıkıntılı ve buhranlı çekişmelerde haklı olduğumuzu Çörçil'e tasdik ettirmiş olduk. O Çörçil ki İtalyanın harbe girmesinde, İtalyan-Yunan harbinde ve en nihayet Almanların Balkanlarda ilerleyişinde harbe girmemiz için pek ziyade israr etmiş ve bu şüphelerinden hiç bir zaman vaz geçmemişti.

Umumî bir toplantı yaparak askerlerin mutabık kaldıkları bir vesika ile resmî tebliğ suretinin kabul edilmesini isteyordu. Yemek yerken bunu yapmış olduk. Öğle yemeği, İngiliz heyetini Adana meydanına götürürken yendi. Sofra pek neşeli idi. Çörçil, bizimle konuşup anlaşmanın kolay olduğunu söyleyordu. Memnun görünüyordu. Yemekte resmî ve gösterişli tost yaptı, Türkiyeden eyi dileklerle bahsetti, rahmetli Atatürkün evvela muarızı, sonra hayranı olduklarını anlattı. Benim için ve Türk Milleti için eyi dileklerde bulundu. Tost'a ben cevap verdim. Kendisini, idealin, vatanseverliğin ve enerjinin şahıslanmış timsali olarak takdir ettim. İngiltere Kıralının, İngiliz Milletinin ve misafirimiz olan büyük askerlerin sıhhatlerini temenni ettim. Sonra vedalaştık.

Tam Ekran: Hepimiz Transseksüeliz

ALİ ECE



Mesafelerin birbirine karışıp ortadan kalktığı; video, etkileşimli ekran, mültimedya, Internet ve sanal hale gelmeye yüz tutan gerçeklikle karşılıklı etkileşimin bizi dört bir yandan sardığı küresel Yeni Dünya Düzeninin sıradışı ve çarpıcı analizi *Tam Ekran*'da.

Post-modern felsefenin kilometre taşlarından Jean Baudrillard, dünya ile yaşıt olan gerçeğin mutlak yerinin sanal dünya tarafından sarsılmasının politik, sosyo-ekonomik ve gündelik yaşama değgin mutasyonunu 80'li yılların sonunda ve 90'lı yıllarda kaleme aldığı çeşitli makalelerde masaya yatırıyor. Uluslararası sistemde, reel sosyalizmin bunalımı ile öndelenen ve Soğuk Savaş Döneminin bitmesiyle ortaya çıkan Yeni Dünya Düzeni iki kutuplu; sınırlar ve duvarlar ile bölünmüş dünyayı baş döndürücü bir hızla dönüştürdü. Bu baş döndürücü hız kitle iletişim araçlarının "post-modern" olarak nitelendirilen mutasyonundan kaynaklanmakta. Gözlerimizi, zihnimizi, tüm benliğimizi bu bağlamda esir almakta "tam ekran".

"Kendi varlığını bahane etmek olanaksız olduğuna göre (artık kendimizi seyretmiyoruz, baştan çıkarıcılık bitmiştir!), kala kala *görünüşü göstermek* kalıyor, artık ne olmak ne de seyredilmek kaygısı bile taşınmıyor. Artık, 'ben görünürüm, ben görüntüyüm' var. (...). Artık herkes kendisinin emprezaryosu olmuştur." diyor Baudrillard. "Hepimiz Transseksüeliz" di-

ye başlık atmış bu makalesine. "Bugün artık bir tür yapay yazgıya teslim edilen eşeyli bedenin mutasyonunu izlemek ilginçtir. Bu yapay yazgı transseksüelliktir" diye devam ediyor. Cicciolina, Madonna, Michael Jackson; bu üç "görüntü" 1987 tarihli makalede "tam ekran"da benliğimizi tutsak alan şeyler. Cinselliğin "şehvetli dışplazması" Cicciolina'nın İtalya Parlamentosuna milletvekili olarak seçilmesi Baudrillard'a göre transseksüellik ile trans-politikin ironik bir biçimde mesafelerin giderek yok olmaya yüz tuttuğu post-modern zamanın ince çizgilerinde kesişmesi. "Tam ekran" öylesine hızlı bir devinime sahip ki 1987'nin "görüntü"lerinin "androjenik cazibesi" Michael Jackson günümüzde çok daha az görünüyor artık. Milyonlarca görüntünün akıbetinde Michael Jackson kadar bile şanslı olamamak var, görüntüler hızla birbirini kovalıyor, birbirlerine karışıyor ve mesafeler gibi yok oluyorlar...

"Bugün, televizyondaki haber yayınlarında çekilen acılardan başka bir gösteri sunmak örtük olarak olanaksızdır." Daniel Schneidermann'ın bu sözünü alıntılamış Baudrillard ve 1990'lı yılların başlarında kaleme aldığı makalelerinin çoğunda bunun en somut örneği olan Bosna trajedisini farklı açılardan irdeliyor. Bu yıllarda birçok düşünür Soğuk Savaşın sonunu "Tarih'in sonu", "İnsan haklarının ve demokrasinin zaferi" vb. nidalarla kutlarken, Baudrillard bu makalelerinde Tarih'in gerçekliğinden ve canlılığından kuşku duymamanın imkânsızlığının altını çizerek, Tarih'in sonunun hayra alâmet olmayan belirtilerini irdeliyor. İki kutuplu dünya düzeni bağlamında ABD eski başkanı Ronald Reagan'ın eski SSCB'yi "Kötülük İmparatorluğu" olarak nitelendirmesine göndermede bulunarak "Kötülük İmparatorluğu çöktüğünde iyilik olduğu gibi kalamaz yine de!" diyor Baudrillard. Yeni Dünya Düzeninin av sahası Bosna'da yaşananlar "kurbanlık bir toplumun" *nesnel* felaketidir. Yeni Dünya Düzeni Baudrillard için kötülüğün çökmesiyle olduğu gibi kalamayan "ölümün yerini alan" Batı dünyasının entelektüel, etik ve düşünsel tavrını bu nesnel felaketle ilişkilendirerek masaya yatırıyor, Yeni Avrupa Düzeni bağlamında "Saraybosnalılara Merhamet Yok!": "Bütün Avrupa ülkeleri etnik temizlik yolunda. Parlamentolarının gölgesinde usul usul olgunlaşmak üzere olan gerçek Avrupa budur işte; Sırbistan'a gelince, o Avrupa'nın demir mızrağıdır. Herhangi bir tepkisizliği, herhangi bir harekete geçme acizliğini gerekçe olarak göstermenin anlamı yok, çünkü işin içinde yürürlüğe konulmak üzere olan bir program söz konusudur ve bu programa göre Bosna, sadece yeni bir sınırdır." Batı ölümün

yerini almıştır: "Batı ile Sırplar arasındaki suç ortaklıkları potlaçında ve göz yanıltıcı görüş ayrıcalıklarında ve adına askeri maskaralık denilen bu inanılmaz gizli anlaşma ve ödleklik zinciri içinde değiş-tokuş materyali görevini görüyor, o zaman da, meçhul askerin yerine sanal askerin, yani ölmeyen ama ayakta kalan, hareketsiz ve kötürüm vaziyetteki askerin anıtı dikiliyor ve o ölünün yerini tutuyor." Bosna sembolik olarak dünyayı sınavdan geçiriyor, "Yaşanılan dünyanın her yerinde, Batı ölünün yerini almış durumda".

Batı, entelijensiyasıyla, düşünce biçemiyle, pasif ve sinik tavrıyla Yeni Dünya Düzeninin ilk sınavında, Bosna'da ter dökerken ya da ter döker gibi yaparken Baudrillard bize sanal olmayan gerçek yüzünü bireysel, devletsel ve sistemik analiz düzeylerinde ortaya koyuyor. Bosna yalnızca bir sembol, hatta bir obje, gerçekleri sanal olanın egemenliğinden kurtaran. Bu noktada 1990'lı yılların ortalarından itibaren kaleme aldığı makalelerinde Batı'nın bireysel düzeydeki analizini derinleştiriyor. Tüm olanlar, tüm bu sanallık "Büyük Temizlik"in bir parçası. Batı, entelektüeli, siyasetçisi ve tüm vicdanıyla "Büyük Temizlik"e girişmiş durumda, XX. yüzyılın kirli tarihini, kirli parasını, yozlaşmış bilinçlerini ve kirli gezegenini aklamak için büyük ve özel bir efor sarfediyor : "Bir olasılıkla, insanın kendine bir erdem payı çıkarması için kendi kusurlarını sergilemesi gerekir. Bu moda olan siyasal bir taktik bile olmuştur: Yanılgılarını, yozlaşmasını, ahlakdışılığını acımasızca eleştirmek ve mutlaka suçlanılmaya çalışmak. Danışıklı bir bedel ödeme, kamu bilincini çok ucuz fiyata besleyen bir aklanma sanatıdır bu." Sayıları her geçen gün artan *Reality show*'lar tam da bu aklanmanın tam ekrana yansımasıdır. Yok olmaya yüz tutan mesafeler siyasette de sanal bir gerçekten ibaret mi? Sağ ve sol tıpkı cinsel kimlikler gibi transseksüelleşme sürecine girmiştir, bu süreçte demokratik seçimler adlı sanal oyunda yapay bir şekilde sentezlenen kamuoyu fikirleri aracılığıyla herkes kendince aklanmaktadır: "Seçimler siyasal sistemin kara kutusuna benziyor: *Input*: Kara para, kirli bilinçler, suç ortaklıkları, eyyamcılık; *Output*: Bakir bir politik durum." Paramparça bir siyasal gerçek mevcut değil mi "Değişim", "Birey" şiarlarıyla kutsanan? Darmadağınık bir toplum ve yarattığı ikircikli olaylar kaynağı değil mi Avrupa'nın kendisi? "Yansıdığı haliyle Avrupa, bir ölçüde, tam bir toplumsal kuraksızlaştırma olarak tasarlanmış bir simülasyon modelidir – dijital kombinezon gibi giyiliverecek kaçınılmaz bir sanal gerçekliktir (Körfez Savaşı

da böyleydi, boşluğun altındaki bir savaşın içine sığıştırılmıştık, bir sanal gerçek olarak üzerimize giydirilmişti bu savaş)." diye bir sonuca varıyor Baudrillard.

Sistemik, devletsel, bireysel; tüm analiz düzeylerinde günümüz dünyasını sıradışı ve çarpıcı bir biçemde masaya yatıran Baudrillard'ın yazıları dünya düşünce sahnesinde epeyce tartışmaya konu oldu ve olmaya da devam edecek gibi görünüyor. Türk okuru da artık Baudrillard'ın biçemine ve çözümlemelerine yabancı değil. *Tam Ekran* küreselleşmenin ve Yeni Dünya Düzeninin bekçilerinin kitle iletişim araçları aracılığı ile "dikte" etmeye çalıştığı sanal gerçekliğe karşı özü ve içeriği bakımından tümüyle gerçek bir başkaldırı. "Tarih'in Sonu", "Özgür Batının Zaferi" vb. gibi fazlasıyla tartışmalı tezlerin arasında Baudrillard'ın kitabı uçağın yere çakılmasından önce sabredemeyip aramıza karışan bir kara kutu gibi; diğerlerinden çok farklı ve özgün bir düşünsel yapıya sahip, sanal gerçeklerin iç yüzünü ortaya çıkarmaya çalışan, atlanmaması gereken bir yapıtla karşı karşıyayız.

Batı Emperyalizminin Osmanlı'ya Dönük Oyununun Adı: "Doğu Sorunu"

EROL ÜYEPAZARCI



Çağdaş anlamda uluslararası diplomasinin oluşumunu biçimlendiren bir olgu olarak; hassas dengelerin kollanması, gereğinde gizli antlaşmaların yapılması, uzun vadeli çıkar hesaplarının göz önüne alınması gibi siyasal etkinliklerin ve entrikaların en çarpıcı örnekleri; Batılı emperyalist güçlerin Osmanlı'nın mirasını paylaşmak için kendilerinin ihdas ettikleri ve sonra çözmeye çalıştıkları Doğu Sorunu diye adlandırılan konuda görülebilir.

Genel olarak 1774'te Osmanlıların yenilgisiyle sonuçlanan Türk-Rus Savaşı sonunda imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması; Doğu Sorunu diye tanımlanan sürecin başlangıcı olarak kabul edilir; bu anlaşmayı izleyen yeni Osmanlı-Rus, Osmanlı-Avusturya savaşları, Napolyon'un Mısır Seferi, Sırp İsyanı ve özellikle Yunanistan'ın bağımsız bir devlet olarak ortaya çıkmasıyla sonuçlanacak Mora İsyanı, bunu izleyen Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın bağımsızlık için uğraşısı; 19. yüzyılın ilk yarısında sorunu hep sıcak tutar. Tanzimat'ın ilanı Osmanlı Devleti'nin II. Mahmut ile başlayan "Batılılaşma" çabasının somut örneğini oluştururken; Kırım Savaşı ilk kez Osmanlı'nın Batılı güçlerle işbirliğinin gerçekleşmesini sağlar. 1856 Paris Antlaşması'nda Osmanlı Devleti, Avrupa'nın bir cüz'ü olarak kabul gö-

rür ve toprak bütünlüğü garanti edilir. Ancak bu bir aldatmacadır. Batılı emperyalist güçlerin yaptıkları; fazla ileri giden Rusları frenlemek ve Osmanlı'nın paylaşımından çıkması muhtemel bir genel savaşı önlemek için *statu quo*'yu korumaktan ibarettir.

19. yüzyılın başından beri Batılı güçlerin yöneticileri; Osmanlı İmparatorluğu'nun ömrünü tamamladığında hemfikirdirler; ancak mirasının paylaşımında, her gücün özel çıkar hesapları olduğundan anlaşamamakta; bu durumda da sonucu bir felaket olacak genel bir savaş yaşamaktansa Osmanlı'nın hayatını sürdürmesi ehven-i şer görülmektedir. Bunun tipik örneği 1880'li yıllarda İngiliz Başvekili olan Lord Salisbury'nin derin bir politik sezgisi olduğunu gösteren ama İngiliz emperyalizminin çirkin yüzünü de ortaya çıkaran; İstanbul'daki büyükelçisi Layard'a yazdığı mektuptaki şu cümledir: "Türkiye'nin çöküşünü, çıkması kaçınılmaz Rus İhtilaline kadar ertelemek büyük başarı olacaktır".

Doğu sorununun baş aktörleri; 18. yüzyılın sonundan itibaren bir Karadeniz ülkesi de olan ve panislavizmin etkisi altında kalan Rusya, Balkanları gelecekteki gelişme bölgesi olarak gören Avusturya-Macaristan İmparatorluğu; Osmanlı İmparatorluğu'nu ta baştan beri kendi nüfuz bölgesi olarak görme eğiliminde olan Fransa ve dönemin en büyük emperyalist gücü olan İngiltere'dir. Prusya 1870 zaferinden sonra Almanya İmparatorluğu'na dönüşünce bu oyunun baş aktörlerinden biri olacak; özellikle Bismarck'ın ihtiyatlı politikaları; onu görevden alan II. Wilhelm'in atılgan siyasetiyle terkedilecek ve Almanya etkin olarak Doğu sorunuyla ilgilenecektir.

19. yüzyılın başında Doğu sorununu pek önemsemeyen İngiltere; daha sonraki yıllarda bu sorunun en başat yönlendiricisi olacaktır. Bu yüzyıl boyunca sorunla ilgili aktörler birbirleriyle ittifaklar kuracaklar; bunları bozacaklar, yeni ittifaklar kuracaklar, gizli antlaşmalar yapacaklar, ama hepsi de Osmanlı'nın mirasından aslan payını almayı amaçladıklarından bir türlü anlaşamayacaklardır. Doğu sorunu bütün 19. yüzyıl boyunca sürecektir.

1876-77 Türk-Rus Savaşı, Rusların Yeşilköy'e kadar gelmeleri; sorunun çözümünde Rus ağırlığını hissettirince; diğerleri araya girecek ve 1878'de imzalanan Berlin Antlaşması ile Rusya'nın daha önce imzaladığı Ayastefanos Antlaşması'ndaki kazanımları törpülenecektir.

Bütün bunlar olurken Osmanlı Devleti'nin yaşayabilmek için gösterdiği çaba; bizim için herhalde ibretle izlenmesi ve bugün için de ders çıkarılması gereken örnekleri içermektedir. Batılı emperyalist güçler için nihai amaç

Osmanlı'yı paylaşmaktır; bunu haklı gösterecek argümanlara gereksinimi vardır. Bulmakta da gecikmezler. İlk neden İmparatorluk'taki Hıristiyan azınlıklara eşit davranılmaması; ikinci neden Osmanlı'nın aldığı borçları ödeyememesidir. Bu iki nedenle Osmanlı'nın işlerine her zaman karışırlar; her güç kendi lehine ödünler koparmayı amaçlar; olay diğer güçlerce önemli sayılmayacaksa gerektiğinde tek başına hareket edip güç kullanırlar. Örneğin Fransa kendi uyruğu olan Tubini ve Lorando adlı iki Levantenin şüpheli bir alacağı için 1901'de donanmasını gönderip Midilli adasını işgal eder ve bu zor karşısında Osmanlı parayı öder. Osmanlı borçlarının ödenmesini düzene koymak için kurulan Düyun-u Umumiye, devlet içinde devlettir. İstanbul'daki büyük güçlerin sefirleri gerçek iktidarı temsil etmektedirler. Osmanlı devlet adamları da bu güçlerin etkisini kayıtsız şartsız kabul etmişlerdir. II. Abdülhamid'in üç sadrazamı (Mithat Paşa, Sait Paşa ve Kâmil Paşa) başları sıkışınca bu elçiliklere sığınmaktan çekinmemişlerdir. Dönemin en yetenekli devlet adamlarından biri kabul edilen Kâmil Paşa anılarında, ikinci sadrazamlığından azlinden sonra; bir valilikle İstanbul'dan uzaklaştırılması sırasında; büyük devletlerin elçilerinin değil elçilik tercümanlarının saraya gidip kendi lehine tavır koymalarını iftiharla anlatmakta ve onların bu davranışlarını *"hayr-hâhâne"* yani iyiliksever bir tavır olarak belirtmekte ama böyle müdahalelerin devletin onuruna verdiği zararın hiç farkında olmadığını göstermektedir.

Bütün bu anlattıklarımız bağlamında 19. yüzyılın son yarısı; özellikle Romenler, Sırplar, Yunanlılar, Karadağlılar ve Bulgarlar özgürlüklerine kavuştuklarından Ermeniler üzerinde yoğunlaşan oyunlar ve Makedonya'daki karmaşık çıkar hesaplarının sonucu çıkan sorunlarla dolu geçecektir. Buna Almanya'nın Bağdat Demiryolu Projesi'nde somutlaşan ağırlığının iyice artması da eklemlenecektir Oyunun dramatik finali ise I. Dünya Savaşı sonunda belirlenecek; ve korkulduğu gibi Doğu sorununun başlıca üç aktörü Rusya, Avusturya-Macaristan ve Almanya İmparatorlukları, Osmanlı İmparatorluğu ile birlikte yok olacaklardır.

Çok yerinde bir deyimle *"Osmanlı'nın En Uzun Yüzyılı"* olan 19. yüzyıldaki Doğu sorunu çerçevesindeki olaylar hakkında döneminde pek çok Batılı yazar eser vermiştir. Batılı yazarların konuya eğilmelerinin başlangıcı olarak Mora İsyanı olaylarını gösterebiliriz. İngiltere'de isyancıları *"İnsanlığın altın çağını yeniden yaşatanlar"* olarak gören Lord Byron ve Fransa'da Gustave Flaubert'in başını çektiği ve Batı kamuoyunu etkileyen Helen hayranı ya-

zarların bu konuyla ilgili yazdıklarını bir tarafa koyarsak, konu hakkında en ilginç ve tarafsız kitabı bir Fransız, D. Rafferel yazmıştır. Döneminde Fransa'nın İzmir Konsolosu olan ve işi iyi bilen yazarın yapıtı *Yunanistan Olayları'nın Tarihi* ülkemizde de pek bilinmeyen ama özellikle olayların başlangıcını anlatması bakımından önemli olan bir eserdir. George Finley'in 1877'de yayımlanan *Yunan Tarihi* de önemli bir yapıttır. 1836 yılında David Ross'un yazdığı *Opinions of the European Press on the Eastern Opinion* (Doğu Sorunu Üzerine Avrupa Basınının Düşünceleri) adlı kitapsa inceleme konusu yaptığımız eserlerin en ilginçlerinden biridir. Bu kitapta bir Fransız gazeteci, Alexandre Blacque'ın *Courrier de Smyrne* ve *Spectateur Oriental* adlarıyla İzmir'de çıkardığı iki Fransızca gazete ile Osmanlıları nasıl etkili bir şekilde savunduğunu görmek bu ilginçliğin bir kanıtıdır. Bilindiği gibi Blacque, Blak Bey olarak Takvim-i Vekayi'nin Fransızca yayını olan Moniteure Ottoman'ın yayın müdürü olacak ve 1836'de şüpheli bir şekilde, belki de zehirlenerek ölecektir.

Tanzimat'ın İlanı Batılı yazarların konuya tekrar eğilmeleri için yeniden bir fırsat yaratacak ve Edmond Engelhardt, konuyla ilgili kapsamlı ve dikkate değer yapıtı *La Turquie et Le Tanzimat*'ı 1882'de yayımlayacaktır. Bir başka Fransız yazar Jean Henri Abdolonyme Ubicini 1851'de *Lettres sur la Turquie* (Türkiye Üzerine Mektuplar), 1865'te *Les Serbes de Turquie* (Türkiye'deki Sırplar) ve 1875'te *La Turquie Actuelle* (Bugünkü Türkiye) adlı yapıtlarıyla Tanzimat sonrasındaki gelişmeleri okuyucularına aktaracaktır. Ubicini, gelenek ile yeni uygulamaların çatışmasını başarıyla belirlemiştir. 1876 İstanbul Konferansı'nda delegelere sunulan bir çalışma olan Benoît-Brunswik'in *La Reforme et Les Garanties* (Reform ve Garantiler) adlı kitabıysa birçok bakımdan incelemeye değer. Bu konferans sırasında ilan edilen I. Meşrutiyet ve Kanun-ı Esasi hakkında eleştirileri kapsayan bu yapıttaki fikirler; Batılı Emperyalist Güçlerin amaçlarının üzüm yemek değil bağcıyı dövmek olduğunu açıkça ortaya sermektedir. Örneğin bütün Osmanlı uyruklulara memuriyet yolunun açılması ancak memur olacakların Türkçe bilmelerinin istenmesi veya milletvekili olacakların Türkçe bilmeseler de seçilebilecekleri ama dört yıl içinde Türkçe öğrenmeleri koşulları, yazara göre Türklerin samimiyetsizliğinin (!) delilidir. Bu eleştiriler bugün bizim için çok aydınlatıcı bir nitelik taşımaktadır. Devletin en doğal haklarından biri olması gereken memurlarının devletin resmi dilini bilmeleri koşuluna bile eşitsizlik (!) yaratır diye karşı çıkılması, Osmanlı'nın içişlerine nasıl karışıldığının tipik bir

örneğidir. Fransızca bilmeyen bir Cezayirlinin Fransız memuru olması bu raporu kaleme alan yazar tarafından hiç düşünülmüş müdür? Bu sorunun yanıtı basittir; vatandaş yapmıyorlar ki memur yapsınlar.

Doğu sorunu hakkında kitap yazanların bir bölümü ise Türkiye'de, özellikle İstanbul' da yaşayan Batılılardır. Bunlardan, döneminde çok tutulan ve birçok kez basılan Charles Mismer'in kitapları *Soirées de Constantinople* (İstanbul Geceleri) ve *Souvenirs du Monde Musulman* (Müslüman Dünyası'ndan Anılar) genelde Osmanlıları kollayan iki yapıttır. İlginç bir kişilik olan Alfred de Gaston'un *Musulmans et Chrétiens-La Turquie en 1873* (Müslümanlar ve Hıristiyanlar-1873'te Türkiye) adlı kitabıysa bizde yine pek bilinmese de; ünlü Romanyalı tarihçi Nicolas Yorga gibi pek çok yazar tarafından kaynak olarak kullanılan ve göreceli olarak yansız bir eserdir. Bir başka ünlü yazar Andreas David Mordtmann'ın 1877'de Almanya'da bastırdığı *Stambul und das Moderne Türkenthum* (İstanbul ve Çağdaş Türkler) isimli yapıt ise 20 yıla yakın Osmanlı Devleti hizmetinde çalışan bir bağnaz Protestanın Türkler ve Türkiye hakkındaki inanılmaz önyargılarının ve yanlış yönlendirmelerinin sergilendiği bir kitaptır. Ama yine de içindeki ilginç bilgiler kitaba bir değer kazandırmaktadır. Rus Büyükelçiliği'nde baştercümanlık yapan André Mandelstam'ın 1911'de yazdığı *La Justice Ottomane dans ses Rapports avec Les Puissance etrangères* (Büyük Güçler'le İlişkilerinde Osmanlı Adaleti) ve 1917'de yazdığı *Le Sort de L'Empire Ottoman* (Osmanlı İmparatorluğu'nun Kaderi) ise aymaz bir Türk düşmanlığının kanıtlandığı eserlerdir.

1899'da Malcolm Mac Coll'un yazdığı *Sultan ve Büyük Güçler* ile 1903'te André Cheradame'ın yazdığı *Doğu Sorunu-Makedonya-Bağdat Demiryolu* adlı yapıtlar ise bu konudaki birincisi İngilizlerin, ikincisi Fransızlar'ın görüş açılarından soruna yaklaşan kitaplardır.

Doğu sorunu ile ilgili kitapların en ilginci ise hiç kuşkusuz Paul Fesch'in *Abdülhamid'in Son Günlerinde İstanbul* adlı yapıtıdır. O günlerdeki Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili çok ilginç bilgilerin bulunduğu bu yararlı kaynağın yazarı, batı bağnazlığının, ikiyüzlülüğünün ve çifte standart uygulamasının en tipik hatta en safça örneklerini bu kitapta sergilemiştir. Örneğin Hıristiyanların vatandaş olarak Müslümanlarla mutlak eşitliğini isterken; askerlik görevi yapmamalarını da, "Hıristiyan, Hıristiyana kılıç çekmez" gibi önemli (!) başka birçok nedenler yanında, "onlar bu işe alışkın değiller" diyerek savunabilmiştir. Hele Abdülhamid karşıtlığını iyice abartarak adı geçen padi-

şahın anasının hatta babasının(!) Ermeni olduğunu iddia etmesi; Haliç'in bu padişahın boğdurup attığı cesetlerle dolu olduğundan gemilerin çıpalarının tutmadığını yazması ise işi nereye vardırdığını kanıtlar.

Bu konuyu kapatmadan vurgulamak istediğimiz son husus Doğu sorunu hakkında Osmanlıların kendi yazdıkları veya yazdırdıkları yapıtlardır. Bunların ilk örneği 1877'de neşredilen ve Saint-Petersburg Büyükelçisi Halil Şerif Paşa tarafından sağlanan 49 belge ile Rus Büyükelçisi Ignatiev'in Balkanlar'da çevirdiği entrikaları anlatan *Sorumluluklar* adlı kitaptır. Kitabı George Giacometti adlı bir Levanten yazmış görünmektedir. Aynı yıl yayımlanan *La Turquie aprés la Conférance* (İstanbul Konferansı'ndan Sonra Türkiye) adlı risalenin yazarının ise Midhat Paşa olduğu sanılmaktadır. Paris'te sürgün olan İttihat ve Terakki önderlerinden Ahmed Rıza Bey'in aynı kentte yayımladığı *La Faillite Morale de la Politique Occidentale en Orient* (Doğu'daki Batı Politikasının Manen İflası) adlı kitap da bu arada zikredilebilir.

Bu konudaki en ilginç yapıt ise 1907'de Paris'te basılan *Osmanlı Çabası* adlı kitaptır. Kitabın yazarı olarak Paris İstinaf Mahkemeleri'nde avukatlık yapan Louis Rousseau adlı bir kişi görülmektedir. Kitap büyük ilgi görmüştür, kuvvetli argümanları vardır; yukarıda sözünü ettiğimiz yapıtında Paul Fesch, bu eseri eleştirmek için sayfalar dolusu yazı yazmıştır. Ancak saptadığımız bazı gerçekler bu yapıtı Parisli adı geçen avukatın değil; o günlerde Osmanlı Hariciyesi'nde çalışan Reşid Saffet Atabinen'in yazdığını göstermiştir; yani Abdülhamid yetenekli bir Türk'e yazdırdığı kitabı bir Avrupalı yazmış gibi piyasaya sürmüştür.

Osmanlı'nın uzun süre Paris Büyükelçiliğini yapmış Salih Münir Paşa'nın 1918'de iş işten geçtikten sonra Lozan'da bastırdığı *La Politique Oriental de la Russie* (Rusya'nın Doğu Politikası) adlı kapsamlı ve iyi bir inceleme ürünü kitabı ise konunun önemini yitirmesi nedeniyle olsa gerek, yurdumuzda ve Batı'da hakettiği ilgiyi görememiştir.

Burada biraz ayrıntılı olarak incelediğimiz *Doğu Sorunu* ve onunla ilgili bazı kitapları konu almamızın asıl nedeni ise Yapı Kredi Yayınları'nca son günlerde yayımlanan çok önemli bir kitaba atıf yapabilmektir. Matthew Smith Anderson'un 1966'da yayımlanan *The Eastern Question. 1774-1923* kitabı *Doğu Sorunu 1774-1923. Uluslararası İlişkiler Üzerine Bir İnceleme* başlığı ile, İdil Eser'in temiz ve akıcı çevirisiyle dilimize kazandırılmıştır.

Anderson'un kitabı çağdaş ve olabildiğince yansız bir yorumla bir bütün içinde Doğu Sorununu kronolojik bir sırayla inceleyen ve aşağı yukarı

kırk yıldır konusunda artık klasik bir kaynak olarak yararlanılan bir yapıttır.

Eser 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması sonrası Osmanlı İmparatorluğu ve Büyük Güçler arasındaki ilişkilerden başlayarak; Napolyon Savaşları ve Balkanlar'da milliyetçiliğin yükselişini; Mora İsyanı ve Mehmed Ali Paşa krizini; Doğu'daki İngiliz-Rus çıkar çekişmesi bağlamında Kırım Savaşı'nı; Paris Antlaşması'ndan Bosna İsyanları'na kadar geçen dönemi; 1875-1878 krizi ve Türk-Rus Savaşı'nı, Berlin Kongresi sonu gelişmeleri, Bağdat Demiryolu ve Makedonya Sorunu'nu ayrıntılarıyla anlatıp I. Dünya Savaşı sonrasında sorunun noktalanışıyla sona ermektedir.

Yazar konusunda yayımlanmış pek çok kaynak yanında gizli antlaşma belgeleri, elçilik raporları ile diplomat anılarından da istifade etmiş ve bu arada benzer yapıtlarda eksikliği görülen Rusça kaynaklardan da oldukça yararlanmıştır.

Doğu Sorunu'nu tarihi perspektif içinde bütünüyle anlamak isteyenler için Anderson'un kitabı çok faydalı olacaktır. Yararlı ama aşırıya kaçmayan dipnotlarıyla desteklenmiş metinde; oyunun büyük güçlerini temsil eden İngiltere, Fransa, Rusya, Almanya ve Avusturya-Macaristan'ın birbirleriyle ilişkileri, birbirleriyle çelişen amaçları; oyundaki hassas dengeler ve özellikle hırslı politikacıların davranışları yansız ve çağdaş yorumlarla verilmiştir.

Yazarın İngiltere'ye biçtiği *"Osmanlı İmparatorluğu'nda reform yapmak için samimi çaba gösterdiği"* ve *"Ermenileri hiçbir art düşünce olmadan insaniyet için desteklediği"* şeklindeki görüşleri eleştiriye açık olsa da Ermeni olaylarını nihai olarak incelerken vardığı *"Kuşkusuz Ermeniler Türklerin nefretini kışkırtmak için çok çaba sarfettiler, bir ölçüde çektikleri acıların bir bölümünü de hakettikleri söylenebilir; ama kaderleri hâlâ modern Yakındoğu tarihinin en büyük trajedisidir"* şeklindeki sonuç; yazarın yansızlığının bir kanıtıdır.

Kitapta 'Büyük Güçler' yanında Osmanlı İmparatorluğu için yazılanlar ve varılan kanaatler; tarih yazınındaki genel kabullere göre daha anlayışlı ama yine de acımasızdır. Ancak yazar, Osmanlı'nın davranışlarını incelerken, onun haklı endişelerini, davranışlarının nedenlerini de objektif olarak verme gereğini duymuştur. Çok haklı saptamalar yapan yazar, Batılı güçlerin dayattığı Hıristiyan uyruklulara eşitlik verme saplantısının; onların sandığı gibi Osmanlı'yı kurtaracak bir önlem olmadığının farkındadır. Aynen şöyle demektedir: "Eşitliğin Hıristiyan tebaayı tatmin etmeyeceği bir gerçek-

ti. Hıristiyanlar giderek Giritliler gibi İmparatorluk kapsamı dışında kalan soydaşlarıyla birleşmek veya Bulgarlar'da olduğu gibi özerklik talep ediyorlar; Osmanlı yönetiminden kurtulmak istiyorlardı. İstedikleri, İmparatorluğun korunmasına yardımcı olmak değildi". Bu çok doğru saptama, daha önce isimlerinden söz ettiğimiz konuyla ilgili Batılı yazarlarca kaleme alınmış yapıtlarda hiç öngörülmeyen bir hususdur. Bu konuda en gerçekçi belirleme ise; II. Meşrutiyet Meclisi'nde konuşmasına kızan Türk milletvekillerinin " – Sen ne biçim Osmanlısın?" diye kızmalarına yanıt veren Rum kökenli Serfiçe Mebusu Boşo Efendi'nin sözleridir: "Efendiler ben Osmanlı Bankası ne kadar Osmanlı ise o kadar Osmanlıyım (!)".

Kitabı okuyan Türk okur, belki hüzün içinde ama realitenin bir sonucu olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasının kaçınılmazlığını çok iyi anlayacaktır. Osmanlı aydınlarının dramı; Meşrutiyet'i tek çare görmelerindeki, "İttihad-ı Anâsır" (İmparatorluktaki Ulusların Birliği) gibi ütopyaların peşine düşmelerindeki düşkırıklıkları ve İmparatorluğun acı sonu ile Mustafa Kemal'in gerçekçi yaklaşımları arasındaki fark da kitapta iyi vurgulanan hususlardandır. Yazar aynen şöyle demektedir: "Birinci Dünya Savaşı'na kadar, Osmanlı İmparatorluğu sadece varlığıyla istikrarsızlık kaynağı, Avrupa ve dünya için tehlikeli bir sorun olmuştu. Osmanlı İmparatorluğu'nun kalıntılarını miras alan Türkiye Cumhuriyeti ise yaşamının ilk yirmi yılında, Yakındoğu'daki en istikrarlı siyasi birim olacaktı. 1923 yılının Yakındoğu sorunlarında bir dönemin sonu olduğunu, hiçbir şey bu fark kadar net gösteremez".

Anderson'un kitabı; Osmanlı'nın *"En Uzun Yüzyılı"*nın dramatik öyküsüdür. Okuyucu biraz İngiltere'nin rolünü eskilerin deyimiyle *"hayr-hâhâne"* yani iyiliksever gösterse de genelde ciddi ve yansız davranan ve pek çok kaynağa başvuran bir yazarın kaleminden bu acıklı öyküyü öğrenmektedir. Yazarın Osmanlı hakkındaki değer hükümlerinin bazıları tartışılabilir; örneğin Abdülmecid'i "Aptal bir çocuk"; hele II. Abdülhamid'i "Polis muhbirlerinin, falcıların ve saray halkının insafına kalmış bir kişi" veya " ürkek bir adamın inatçılığı ve saf bir kurnazlığına sahip olan ama gerçek anlamda zeki bir insan olmayan biri" olarak tanımlamalarına katılmak mümkün değildir. II. Abdülhamid'in bütün olaylara egemen olmak hususundaki niyeti ve hiç kimseye bağlı olmamak ve güvenmemek şeklindeki bilinen nitelikleri hatırlanırsa "muhbir, falcı ve saray adamlarının oyuncağı" diye nitelemeyi anlamak zordur. Zaten Anderson da bu kanaatine rağ-

men şu cümleyi yazmaktan geri kalmamıştır. "Her iki konuda da Abdülhamid, işbirliğine istekli olmadığını; geciktirme, kaçınma ve erteleme üstadı olduğunu göstermişti. Büyük güçlerin her konuda gerçek bir birlikten yoksun oluşu; Abdülhamid'e kendine özgü yeteneklerini sergileyebileceği geniş bir alan sağlıyordu".

Kanımızca II. Abdülhamid bütün eleştirilecek yanlarına karşın Doğu sorununun oyuncuları içinde en şanssız ama en zekilerinden biridir. Sorunun karmaşık ortamında uluslarası diplomasi oyunlarını pekâlâ anladığının kanıtlarını vererek statükoyu korumaya çalışmıştır. Devletin güçsüzlüğünün farkındadır; hiçbir zaman macera aramamış; İngiltere'nin karşısına gururlu ama kısa akıllı II. Wilhelm'i karşı ağırlık olarak koymuş ve olayların yalnızca İngiltere'nin yönlendirilmesiyle şekillenmemesi için çaba harcamış; kendisine emperyalistlere karşı oynayacak ya da onları birbirine karşı oynatacak bir hareket alanını her zaman korumuştur. Bu davranışları başta Gladstone olmak üzere İngilizlerin kendinden nefret etmesinin başlıca nedenidir. *"Büyük Katil", "Kızıl Sultan"* nitelemeleri bunun sonucudur. Görülüyor ki Anderson da İngilizlerdeki bu önyargıdan bazı anlarda Abdülhamid'in hakkını vermesine rağmen kendini kurtaramamıştır. Anderson'un Abdülhamid hakkındaki görüşüne çarpıcı bir yanıtı; dönemin önemli dergilerinden *Blackwood's Magazin*'den bir alıntı yapan Taner Timur'dan yararlanarak bu konuyu kapatalım. Abdülhamid'e çok karşı olan bu dergide 1906 yılında kendisi "Çağımızın en çarpıcı figürlerinden, hattâ belki de en büyük kafalarından biri" olarak tanımlanmaktadır.

Yakın tarihimize meraklı olan ve bugünü anlamak için dünü iyi bilmek gerektiğinin bilincinde olan okuyucuya Matthew Smith Anderson'un çalışması bir başucu kitabı olarak içtenlikle önerilir.

‘Ortaçağ Türk Toplumları Hakkında’ Birkaç Söz

NECLA AKGÖKÇE



Her bilimin, inceleme sahasını düzenlemek ve bu alana özgü nedensellik ilişkilerini düzene sokmak gibi bir sorunu vardır. Bu sorun, zaman açısından bizden bir hayli uzaklaşmış yaşantıları bize anlatmayı konu edinen tarih bilimi için özellikle önemli ama bir o kadar da zor. Ülkemizde tarih metodolojisi üzerine yapılan çalışmalara pek sık rastlanmıyor. Sencer Divitçioğlu’nun *Ortaçağ Türk Toplumları Hakkında* isimli kitabı, öncelikle bu tür bir ihtiyaca cevap veriyor. Kitabın girişinde yer alan *Nasıl Bir Tarih?* isimli, daha önce yayımlanmış makalesinde Divitçioğlu, bize metodolojisini anlatıyor. Bu bölümü dikkatle okuduğunuz takdirde, sonraki bölümlerde yer alan Ortaçağdaki Türk toplumlarının tarihlerine ilişkin yazıları daha farklı biçimde anlayıp, anlamlandırabiliyorsunuz.

Sencer Divitçioğlu tarihi, ‘Tarih+’ olarak algıladığını yazıyor. Buradaki ‘+’, antropoloji bilimi ile sosyal bilimler metodolojisidir, diye de açıklık getiriyor. Çünkü ona göre tarih bilimi, bilimin olmazsa olmazı olan soyutlama işlemini, ancak antropolojinin avadanlığından ödünç aldığı model, yapı, fonksiyon ve kategorileri kullanarak gerçekleştirir. Bu tutum onun tarihi ‘katılaştırma’ çabasının bir fonksiyonu olarak çıkıyor karşımıza.

Cogito, sayı: 29, 2001

Ama bunu yaparken, tarihte yorumun öneminin de altını çiziyor. Çünkü olup bitmiş bir olayı tümüyle anlamamız mümkün olamayacağından, tarihte açıklama her zaman biraz eksik kalmaktadır. Eksiklik yorumla, anlamayla doldurulabilir.

Osmanlı Toplumunun Kuruluş Sürecini Açıklama Yolunda Kullanılacak Tikel Bir Model isimli makalesinde Divitçioğlu, sınırlarını *Nasıl bir Tarih?* isimli makalesinde çizdiği metodoloji üzerinden ilerleyerek, Osmanlı devletinin kuruluşu hakkında bildiklerimizin, başka türlü okunabileceğini ve başka türlü bir okuma ile bildiklerimizin içeriğinin ve sınırlarının ne kadar değişebileceğini gösteriyor bize. Osmanlı devletinin kuruluş nedenini açıklamaya şu evrensel hipotezden hareketle başlıyor: "Ortaçağda yaşayan göçebe çoban toplumlar, kendilerini yeniden üretebilmek için hayvancılık yapmanın yanında, savaşarak yeni otlak ve suvat yerleri açmaya ve ihtiyaçları olan mamul mal ve esiri gene savaşarak tarımcı ve yerleşik bölgelerden haraç ve yağma yoluyla sağlamaya mecburdurlar."

Fakat bu hipotezin yetersiz olduğunu, çünkü Türkmen savaşçılığını, istilacılığını ve yağmacılığını yansıtan bu hipotezin bütün Anadolu beyliklerinin kuruluş sürecini açıkladığını, bu sakıncalar nedeniyle bu hipotezden hareketle Osmanlı beyliğinin kuruluş sürecini açıklayamayacağımızı yazar. Ve ilerler... Burada başka bir şey olmalı diye düşünür, ve ardından Osman Bey etmenine gelir. Evrensel hipoteze Big Man paradigmasının tipik örneği olan Osman Bey'in kişiliğini de açıklayıcı varsayım olarak katar. Fakat bu da yetmez, taslağın mükemmelliğe erişebilmesi için Osman Bey'i başlarına getiren Türkmen obalar birliğinin sosyal yapısının "başkanlık" sistemine müsaade edip etmediğini araştırmak gerekir. Bu belgelenmemiş bir durumdur. Türkmenlerden önce yaşamış, onlara benzeyen, belge bırakmış toplumlarla mukayese edilerek, Türkmenlerin sosyal yapısına varılır. Boy yapısının siyasal erkte bir boşluk yarattığı, Türkmen boyları arasındaki bu siyasal erk boşluğunun Osman Bey, alp, gazi ve clienti tarafından doldurulduğunu ve Türkmen savaşçılarının yardımıyla da Osmanlı Beyliği'nin ortaya çıktığını yazar. Burada bir hipotez iki tane de varsayım bulunmaktadır. Divitçioğlu genel hipoteze iki varsayımın aşılandığını ve üçünün birlikte bir araştırma taslağını oluşturduğunu savunur. Antropolojik hipotezler değil genelimsi varsayımlar kullanılmıştır (big man, kesili uruk). Böylece tarihin yumuşaklığı antropolojinin nisbi katılığıyla biraz sertleşmiş olur.

Sencer Divitçioğlu, tarihsel olayları çoğu zaman tek bir nedene bağlayarak açıklayan geleneksel tarih yazımcılarından ayrılıyor. Zaman içinde geriye giderek aralarında akrabalık olan olgu zincirlerine ulaşıyor, bunları, araştırmayı başlattığı tarihsel döneme taşıyor, yetmediğinde, tarihteki boşlukları doldurabilmek için varsayımların yardımına başvuruyor; böylece soyutlamanın ve anlamın felsefi desteği ile sağlam bir taslağa ulaşıyor.

Marc Bloch, *Tarihçilik Mesleği ve Tarihin Savunusu* adlı kitabında, şimdinin anlaşılmamasının geçmiş hakkındaki cehaletten kaynaklandığının altını çizer. Bugün sırrına eremediğimiz bazı olayların ve kurumların sırrına vakıf olabilmek için gerçekten de geçmişin aydınlatıcı bilgisine ihtiyacımız var. Yine kitaptan bir örnek vermek istiyorum. 14. yüzyılın ortalarında ismi bilinmeyen bir Türk düşünür, Arapça *Sir'atül İslam*'dan hareketle oluşturduğu *Risaletül İslam* adlı kitapta, iktisadi mesleklerin değerlendirmesini yaparak şöyle yazmıştır: "Savaş kesimi yeğrektir ticaret kesimine, ticaret kesimi yeğrektir tarım kesimine, tarım kesimi yeğrektir zanaat kesimine" (s. 51). Sencer Divitçioğlu onun mesleklere verdiği hiyerarşik önemin, bize, toplumun iktisadi örgütlenme yapısı hakkında bilgi verdiğini gösterir. Savaş kesiminin ticaret, tarım ve zanaat kesimlerini peşinden sürüklediği önermesi, iktisadi faaliyette devlete öncelik tanındığını gösterir. Ayrıca ordunun iktisadi yaşam içinde oynadığı başat rolün de altını çizer. Asırlar sonra sanki çok az şey değişmiş gibi görünüyor.

Sencer Divitçioğlu'nun "Karahanlılarda Akrabalık Yapısı Üzerine" isimli makalesi ise kadın tarihçilerinin ilgisini çekebilecek veriler barındırıyor. Karahanlılarda soy, ana üzerinden gitmektedir, ama toplumun ataerkil olmadığına dair herhangi bir kanıt yoktur. (Çocukların ananın soyuna bağlı olması, onun ismini taşımaları ne anneleri iktidar sahibi yapıyor ne de kızlarını...)

Türk modernleşmesinin kadına ilişkin ileri sürdüğü eski Türklerde kadınların iyi durumda olduğu, Müslümanlıkla birlikte kadının ikincilleştiği, köklere dönüldüğü zaman kadınların daha özgür olduğunun görüleceğine dair tezi bu bağlamda çok da tutarlı bir tezmiş gibi görünmüyor.

Sencer Divitçioğlu, tarihi katılaştırmayı kendine dert edinmiş, bu nedenle de antropolojinin soyutlamalarına, kavramalarına, tasarımlarına başvuruyor. Tarihin diğer disiplinlere kendini açmasının olumlu olduğu bir gerçek ama antropoloji disiplininin sömürgecilikle birlikte geliştiğini ve varsayımlarından kategorilerine, oryantalizm için önemli bir zemin oluşturduğunu

da gözden kaçırmamak lazım. İdeal Batı toplumları modeli üzerinden yapılan kategorileştirmeler, doğu toplumlarına ilişkin tarihsel gerçeklikleri anlamada ve anlamlandırmada bir engel oluşturabilir.

Kitabı okurken zorlanıyorsunuz... Bunda tarihi sertleştirme anlayışının bir ürünü olarak kavramlara, şekillere ve şemalara boğulmanın etkisi bir hayli büyük. Ama dilin de önemli olduğunu düşünüyorum ben. Divitçioğlu'nun Türkçe kavramlaştırma konusunda sarfettiği çabayı takdir etmemek elde değil. İthal bilgilerin ve sembollerin bolca kullanıldığı sosyalbilim çevrelerinden öteden beri beklediğimiz ama karşılığını bulamadığımız Türkçe kavramlaştırma *Ortaçağ Türk Toplumları Hakkında*'nın en güçlü yanlarından birini oluşturuyor. Divitçioğlu önsözde, kitabın metodolojisinin eleştiriye açık olduğunu söyledikten sonra ekliyor, *İconographic* kelimesi ise, temsille, simgeyle, anlamla ilintili olduğundan, dil sorunu onun kapsamına girer ve bundan dolayı da eleştirilere kapalıdır. Doğallıkla, savunulan dil beğenilir ya da beğenilmez; izharı serbesttir." Kendi beğenilerimiz bağlamında bu konuda gösterilen çabanın estetiğini Divitçioğlu'na teslim etmeyi bilecek kadar 'gönlü açık' olmaya çalışmakla birlikte kitabı okurken yaşanan 'anlam verme' sorununun üstünde durmamız gerektiğini düşünüyorum. Yer yer öyle anlaşılmaz bir öztürkçeye varıyor ki dil, dille uğraşmaktan metni kaçırıyorsunuz. Üstelik sözlüklere bakıp, yaşayan Türkçeye çevirmek de zor. Yazarın kendisinin de belirttiği gibi kelimelerin çoğu onun tarafından türetilmiş. Ancak bu kavramların hangi kavramların yerine ya da birbirine yakın hangi kavramların arasına ikame edildiği konusunda "Selçuklu ve Osmanlı Sosyal Kuruluşlarında Ortak Canon" adlı makalenin sonundaki ekli sözlükçe dışında tatmin edici bir açıklamaya rastlanmıyor.

Tarihçi March Bloch, "bilimimizin şiirsel yanını atmaktan kendimizi koruyalım" dedikten sonra tarihin, duyarlılık üzerine güçlü bir çağrı yaparken, aklımızı tatmin etmekte de yetersizlik göstermeyeceğini söyler. Ona hak verdiğimi belirtmeden geçemeyeceğim.

Marshall McLuhan Üzerine

İRFAN ERDOĞAN-KORKMAZ ALEMDAR



Marshall McLuhan (1911-1980) kitle iletişim alanının ilginç düşünürlerinden biridir. Mühendislik eğitimi görmüş, sonra sanat ve edebiyatla ilgilenmiştir. Erginlik çağında Katolik olduğu bilinir. Yaşamının ve entelektüel gelişiminin bu özellikleri eserlerini de etkilemiştir. Mühendislik eğitimi, teknolojiye verdiği önemi; sanat ve edebiyata ilgisi, anlatımına renk katan şiirsel yaratıcılığını açıklayabilir. Katolikliğin kapsayıcılığı (totalciliği) McLuhan'da da görülür.

Kanadalı bu bilim adamını ünlü kılan iletişim alanı ile ilgili yazdıklarıdır. Entelektüel gelişimi tarihsel teknolojik saptayıcılıktan, tarihsiz pozitivist, tutucu, fırsatçı, kendi-reklamcılığına doğru olmuştur. McLuhan'ı görünür yapmada, sesini duyurmada ve geriletmede televizyon da önemli rol oynamıştır.

McLuhan'ın ilk önemli yapıtı *The Mechanical Bride: Folklore of Industrial Man* (Mekanik Gelin: Endüstriyel İnsanın Folkloru,1951) adlı yapıtıdır. Ardından *Gutenberg Galaxy*'yi (1961) yayımlamıştır. En popüler kitabı *Understanding Media'dır* (1964). (Herbert Marcuse'ün *Tek Boyutlu İnsan'* ı da aynı yıl yayımlanmıştı.) McLuhan bu yapıtıyla teknolojik belirleyicilik yaklaşımını duyuların transformasyonu açısından belli bir düzeye getirmiştir. Sonra popüler kültürün egemen yapısının çekiciliğine kapılarak kişisel çıkarlarını ön planda tutan girişimlere başladı: Vaktini şirketlerin yemek ve

dans partilerinde konuşmacı olarak, televizyon stüdyolarında, radyoda hemen her meşhur Amerikan politikacısının yaptığı gibi, paralı konuşmalar yaparak geçirmeye başladı. Tanınmış olmanın meyvalarını toplama yolunda, örneğin 1967'de CBS Record ile "Medium is the massage *(Mesaj değil, masaj*) with Marshall McLuhan" kaydını yaptı. 1973'de "Picnic in Space" (Uzayda Piknik) adlı, medyanın duyuları "değiştirmesini" gösteriyle anlatmaya çalışan bir film yaptı. Bu arada, 1967'de *Medium is the message (*Araç iletidir*)* ve 1968'de Quentin Fiore ile birlikte yazdıkları *War and Peace in Global Villag*e (Evrensel Köyde Savaş ve Barış) kitabı çıktı. Her iki yapıtta da McLuhan teknolojinin, özellikle "insanın uzantısı olan" iletişim teknolojisinin, toplumsal ve dünya iletişim sürecinde duyularda yaptığı değişimlerle ortaya çıkardığı yeni duyusallıklar üzerinde durdu. *Evrensel Köy'*de iletişim teknolojisinin, özellikle televizyonun, dünyayı benzer duyuların paylaşıldığı evrensel bir köy haline getirdiğini savundu. Bu görüş, global ekonomik sistemin işleyişinin ve insanlık için yarattığı koşulların bir övgüsüydü. (Z. Brezinski'nin *Between Two Ages. America's Role in the Technetronic Era* adlı kitabı da aynı yıl yayımlandı. O bilgisayar, televizyon ve telekomünikasyon üçlüsünün yarattığı yeni koşulların dünyayı karşılıklı bağımlı, gergin, asabi bir ortama soktuğunu, bunun bireyi yalnızlaştıran bir evrensel kent yarattığını söyleyecektir.)

McLuhan'ın *Evrensel Köy*'ünde insanlar, özellikle Batılı ülkelerin dışındakiler, 1980'den itibaren kitleler halinde elektronik medyanın haber, hayal ve imaj dünyasının içine atıldılar. McLuhan'ın görüşlerinin tersine, küreselleşme ve transformasyon siyasal, ekonomik, sosyal ve kültürel farklılıklar ötesinde insanları bir dünya toplumunun üyesi yapmadı. McLuhan da *Evrensel Köy*'de yeni elektronik evrenselliğin karşı patlamanın kolektifliğinden çok, egemen pazar ekonomisi düzeninin ve ideallerinin arayıcısı oldu.

McLuhan 1959'da ABD'deki National Association of Educational Broadcasters örgütü için bir araştırma yaptı. Bu araştırma sonucu "Report on project in understanding new media" (Yeni Medyayı Anlama Projesi Üzerine Rapor) oluştu. Bu rapor basılmadı ancak 1960'da bir konferansta sunuldu ve *AV Communication Review Journal*'da yayımlandı. Bu araştırma ve raporda "test edilebilir hipotezler" üzerinde duruluyordu. Fakat McLuhan "test edilebilir hipotezler" yanını terketti ve kendi edebiyat, sanat ve şiirsel ve de çoğu bilim adamı için bilimsel olmayan bir yaklaşımı seçti. Med-

yayı kendine özgü dili ve grameriyle sembolik yapılar olarak incelenmesi gereken bir sanat formu olarak gördü (kültürel ve semiyotik analizciler de benzeri şekilde görür) ve daha da öteye giderek bu sanat formunu duyu psikolojisi ve insan tarihi efsanesine dönüştürdü. Bu efsanede medya çıkardığı kişisel, siyasal, ekonomik, estetik, psikolojik, moral ve toplumsal sonuçlara dokunmadığı, etkilemediği ve değiştirmediği bir yer ve bir şey bırakmaz. Bu yaklaşımın en önemli ürünü ve *İncil*'i, Innis'ci teknolojik saptayıcılığın, edebiyatın, efsanenin, teknolojik sunum sanatının ve albenili tümcelerle dolu paketlemenin birbiriyle birleştiği bir yapıt olan *Understanding media* oldu. McLuhan'ın bu yapıtındaki ana tezi, insanın uzantısı olarak nitelediği medyanın insan duyusuna, ruhuna ve psikolojisine yaptığı özel etkilerdir: kişilerin iç-doğasının iletişim teknolojisi yoluyla doğrudan değişimi. McLuhan dikkatini ve yaratıcılığını medya teknolojisinin psikolojik sonuçları üzerinde toplarken, siyasal ve ekonomik boyut üzerinde durmadı. Ona göre, medya teknolojisi, (pozitivist ve Marksist okulun aksine) düşünceler ve kavramlar üzerinde değil; "duyu oranlarını" veya "duyu kalıplarını" değiştirme üzerinde etkili olur. McLuhan "sadece" kendi iletişim kuramının "transformasyon kuramı" olduğunu, öteki kuramların "taşıma/transportation kuramları" olduğunu savunmuştur. Gerçekte, "savunmuştur" sözü doğru değildir, çünkü McLuhan "kanıtlaması" veya "tutarsızlığı" eleştirisiyle karşılaştığında, söylediklerinin bir sorgulama (*probe*) olduğunu belirtmenin ötesinde hiçbir zaman kanıtlama gereğini duymamıştır. McLuhan'a göre, bir medyanın egemen etkisi ancak bir diğeriyle dengelenebilir. Örneğin, *Understanding Media*'da sözünü ettiği "kurtarıcı", okuma-yazmayı gerektiren basındır.

McLuhan 1970'de *Understanding Media*'daki saptayıcılığı oldukça yumuşatmış ve medyanın kişide var olan düşünce biçimlerini ortaya çıkardığını belirtmiştir. Başka bir deyişle, yeni-McLuhan'da, medya belirleyici-neden olmaktan çok varolanı ortaya çıkartıcı oluyor. McLuhan bunu çoğunlukla olumlu bir gözle görür. Marksizmdeki kültürel sömürü, Frankfurt Okulu'nun anlayışındaki kitle kültürünün bütün yaşamı etkileyici belirleyiciliği, tutucu okulun kitle kültürü anlayışındaki bayağılaştırıcılığı, düzeysizliği, kültürel değerden yoksunluğu gibi değerlendirmeler onda yoktur. Ferguson'un deyimiyle (1991), McLuhan M*echanicle Bride* ve *Gutenberg Galaxy*'deki eleştirici özgünlüğünü 1960'ların sonuna doğru yitirdi ve popüler kültürü *taklitle hicveden ressam* oldu. 1969'daki *Counterblast* yapıtında bunu

görürüz. "Peygamber" McLuhan ilham dağından inip *Counterblast* yapıtını sunduğunda, yapıt o zamanın elektrik çağı galaksisinde anlamlar uyandırma yerine, anlamsızlık ve kaosla doluydu. Bu yapıtta "derin anlam" bulan sadece Theall (1971) ve Kroker'dir (1984). *Counterblast*'ın mesajı, Ferguson'a göre (1991) ne sıcak ne de soğuktur; ılıktır. Ilıklaşan McLuhan daha da gerileyerek, fikir veya sağduyulu, yaratıcı liderden çok izleyici "moda kurbanı" oldu. Bilim adamı popüler kültürün içinde o kültürün bir parçası haline geldi. Modanın ve kapitalist kitle kültürünün kendi çıkarları için faydalanıp, çekiciliği kaybolduğunda ve modası geçtiğinde bir kenara attığı herşey gibi, McLuhan'ın mesajı da 1970'lerin başlarında unutulmaya yüz tuttu. McLuhan 1970'lerde kendini daha çok sanatkar-şair olarak gördü: Ona göre artık bilimin öngörü gücü sadece bir hayaldi. Sanatkarın yaratıcılığı, nedenselliği keşifte bilim adamından önce gelir. Olanı kavramada ilk olmayla, artistin/sanatkarın rolü kendi zamanındaki sonuçları önceden görmedir (McLuhan, 1975).

McLuhan ve McLuhancılık 1970'lerde gerilemeye başladı, 1980'e ulaşmadan, ölümünden önce marjinal hale gelmiş ama post-modernizm teziyle birlikte, post-McLuhancılık, özellikle iletişimin uluslararası hale gelmesi ve *evrensel köy* tezinin egemenlik ve pazar ilişkilerini görmezlikten gelen reklamcı çekiciliği nedeniyle, 1980'lerin ortasında yeniden gündeme gelmeye başladı. Gerçekte, McLuhancılık özellikle toplumsal-yapısal özellikten soyutlanmış teknolojik büyüleyici-etki ve *evrensel köy* anlayışıyla, uluslararası pazar ideolojisi için oldukça görevsel bir yaklaşımdır. Buna ek olarak, Baudrillard gibi kültürel işaret ve anlamla uğraşanların bazıları McLuhan'ın teknolojik "idealizmini" alarak geliştirmişlerdir. Sign/işaret'in (üretiminin egemenliğinin materyal üretim ilişkilerinin yerini aldığının (yani marksist materyalist üretim ilişkileri egemenliğinin yerini simgesel ilişkilerin aldığını) ve yapısalcıların (Fransız semiotik-yapısalcıların) kendilerini anlamlandırma süreci içine gömdüklerini eleştiren Baudrillard, McLuhan'ın teknolojik idealizmini, "işaretin siyasal ekonomisini" incelerken teknolojik nihilizme dönüştürdü. Baudrillard'da teknolojik saptayıcılık Orwell'ci kabus olarak sunulur, ki bu daha çok Frankfurt Okulu'nun yaklaşımını andırır. McLuhan'ın 1984'ü ile Orwell'in 1984'ü arasındaki fark, gece ile gündüz arasındaki fark gibidir: McLuhan'da *big brother* kavramı iyimser ve olumlu biçimde anlamlandırılır. Post-modern post-McLuhan'cılar, McLuhan ve yapıtlarını tekno-medya bilgi arkeolojisi olarak ortaya çıkarmaktadırlar. Bu, McLu-

han'ın bilinmeyen yanlarının ortaya çıkarılmasını ve daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir.

McLuhan ve McLuhan'cılar 1970'i medya yasalarını formüle etmekle geçirdiler. Bu yönde McLuhan ve oğlu 1974'te Almanca "Gesetze der Medien Strukturelle Annaherung" başlıklı yazıyı yayımladılar. Bu yazı bir yıl sonra *Journal of Culture and Technologie* dergisinde "McLuhan's laws of media" adıyla yayımlandı. McLuhan'ın en son yapıtı öldükten sekiz yıl sonra, McLuhan'cılığı terketmeyen fakat önsözünde *Understanding Media* yapıtının yanlışlık iddialarını ve teknolojik saptayıcılığını yeniden gözden geçirdiğini belirten ve McLuhan'ın daima yazmak istediği, *Laws of Media* yapıtıdır (1989). Yapıt McLuhan'ın iletişim süreci anlayışında egemen olan yasaları (hukuksal kanunlar, yasalar anlamında değil), daha az teknolojik saptayıcılıkla, öne sürmektedir. McLuhan'ı değerlendirenlerin yaklaşımı bir peygamberin sözü kadar önem verenlerle, yeni bir biçimin yaratıcısı "gayretli ama başarısız bir ozan" olduğunu huşuyla belirtenler (Theall), "biraz şarlatan olmasına rağmen ilgi gösterilmesini" (Lefebvre) ve saçmaladığını söyleyenlere kadar çeşitlilik gösterir: McLuhancılık "sonsuz ve rasgele monoloğun", "uydurma kıyaslamanın", "umutsuz saçmalığın", "şovmenliğin", "şok etmenin", "söylevci sofuluğun", "başdöndürücü yorumculuğun" hepsi birlikte "horozlanarak" ve ayrım yapmadan hazırlanmış bir karışımıdır. McLuhan'a karşı-eleştiriler 1960'ın ortasında, popülerliğinin medya sayesinde artmasıyla birlikte arttı. Ardından Neil (1993) gibi eski-McLuhancılar yeni karşı-McLuhancılar McLuhan'ın sihirli edebiyat ve klişeci gücünden kurtulmanın verdiği rahatlıkla eleştiriler yapmışlardır. Wasson 1971'de McLuhan'ı modernist olarak niteledi. Carey 1967'de teknolojik saptayıcı olarak değerlendirirken, 1981'de Gronbeck "söylevci teorist", "pozitivizmin ürünü ve post-modern düşüncenin bebeği" ve Baudrillard "teknolojik idealist" olarak niteledi̇ler. Finkelstein (1969) en popüler, özlü ve iyi hazırlanmış bir eleştiriyle geldi: McLuhan'ın hem yaklaşımını eleştirdi, hem de tarihsel örneklerindeki büyük yanlışlıkları göstererek tarihi tahrif ettiğini belirtti. Ayrıca, McLuhan'ı büyük şirketlerin sözcüsü olarak niteledi. Hem karşı-eleştirileri hem de destekleyici eleştirileri toplayan en önemli yapıtlardan biri Toby Goldberg'in *An examination, critique and evaluation of the mass communication theories of Marshall McLuhan* başlıklı tezidir (1971).

McLuhan eleştirileri çeşitli alanları kaplar. Birkaç örnek verelim: (a) McLuhan insan kültürlerinin kullandığı farklı yazı biçimlerinin (alfabe ve

ideogramların) duyulara etkisiyle farklı dünya görüşleri çıkardığını kanıtlamak için örnek olarak Çin kültürünün ideogramlara dayandığını ve bu nedenle bu kültürde zaman ve yer kavramı soyutlamasının olmadığını belirtir. Fakat araştırmalar bu iddianın aksine Çin kültüründe soyut karakterleri formüle etme yoksunluğu olmadığını göstermektedir. Bu da McLuhan'ın alfabe kullanmayan kültürlerin, örneğin Çince gibi ideogram kullanan kültürlerin, dünyayı parçalar halinde görmeden ve soyut kavramları formüle etmeden yoksunluğu tezinin geçersizliğini ortaya çıkartır. (b) McLuhan'a göre, *dyslexia* özellikle televizyonun doğrudan sonucudur. *Dyslexic*'lerin yüzde 90'ı erkektir. O zaman, bunun anlamı, kadınlar erkeklerden çok önemli bir ölçüde az televizyon seyrediyor ve radyo dinliyor demektir (Finkelstein, 1969; Neill, 1993). (c) *Understanding Media*'da, McLuhan, 17. yüzyılda, misyonerlerin mekanik saati sunmalarına kadar, Çinliler ve Japonlar binlerce yıl zamanı güneş ışığının (gölgenin) hareketi ile (güneş ışığının yaptığı gölgenin değişimiyle) ölçtüklerini belirtir. Bu sav da tamamen yanlıştır, çünkü Milattan sonra 7. ve 14. yüzyılda, yani Avrupa'dan en az 6 yüzyıl önce, bu ülkelerde astronomik saat yapma geleneği vardı (Needham ve diğerleri,1960). (d) McLuhan Soren Kierkegaard'ın telgrafı "fesatçı" teknoloji olarak nitelediğini belirtir. Bu iki açıdan yanlıştır: Kierkegart'in bahsettiği telgraf değil, hareket eden kollu sinyal aracıdır (görsel, havai telgraf) ve bu aracı "fesatçı" olarak da nitelememiştir (Neill, 1993). (e) McLuhan medya gibi insan elinden çıkan kültürel ve teknolojik eserlerinin (*artifact*'lerın) duyularımızı nasıl değişime uğrattığını anlatmak için bir sandalyenin parçalarıyla, insan vücudunun parçaları arasında kıyaslama yapar. Fakat ne bu kıyaslama ne de parçalar arasındaki ilişki, duyularımızın değişmesi, transformasyonu konusunda bir anlam ifade eder. Medya'nın "duyu oranına" etkisi de temelsiz olarak nitelenmektedir (Neill,1993). (f) McLuhan'ın diğer iletişim kuramlarının tranportasyon kuramı olduğu sözü, pozitivist okul için doğrudur. Fakat McLuhan'ın kuramını "transformasyon" kuramı olarak nitelemek için, önce transformasyonun ne olduğu üzerinde anlaşmaya varmak gerekir. Sonra, gerçekte, McLuhan'ın dediği "duyu oranı" transformasyonunun ne denli geçerli olduğuna eğilmek gerekir. Ayrıca, duyulardaki trasformasyon günlük yaşam ve ilişki biçimlerinde, özellikle sosyal üretim ve mülkiyet ilişkileri düzeninde önemli bir değişim yapmıyorsa, bu transformasyon insanın yaşam koşullarındaki değişimi değil, bu koşulların desteğini sağlayan duyusal yapılanmadır. Bu yapılanmanın da öteki bilimlerde çeşitli

adları vardır: endoktrinasyon, bireylerin atomlaştırılması, ideolojik ve kültürel egemenlik, tüketicilerin pazara hazırlanması, siyasal, ekonomik ve kültürel yapıların tutulması ve yaygınlaştırılması gibi... (g) McLuhan Shannon-Weaver iletişim modelinin (matematiksel kuram, 1944) Batı'nın iletişim kuramının temeli olduğunu ve "alıcı" (izleyici, okuyucu) yanını tümüyle görmezden geldiğini belirtir. Bu sözün ilk parçası doğru olabilir, fakat "alıcı' yanının görmezden geldiğini, özellikle pozitivist okulun pasif izleyici tezini terkedip aktif izleyici tezine sarılması gerçeği önünde geçersizdir. Ayrıca, Shannon ve Weaver'e de haksızlık yapmamak gerekir: Model'de ve modelin açıklanmasında, ileri sürülen "gürültü" kavramı semantik ve fiziksel bakımdan araya giren ve mesajın iletimin ve alınmasını etkileyen faktörlerdir. (h) McLuhan'ın birçok savı gibi, basının Batı düşüncesinde bireyciliğin gelişmesine neden olduğu da gerçekte test edilmesi gereken bir savdır. Ayrıca, bireyciliği yaratması yanında, matbaanın icadının milliyetçiliği, sanayileşmeyi, kitle pazarını, bireysel ilgisizliği, bilginin parçalanmasını "getirdiğini" de savunmak zordur. Bu nedensellik varsayımı, basın/iletişim teknolojisinin sadece total teknolojik yapıda bir parça olduğunu, bu parçanın oynadığı rolün milliyetçiliği, endüstrileşmeyi, kitle pazarlarını "getirme" değil, karşılıklı ilişkilerle desteklediğini ve onlarla birlikte geliştiğini bir kenara itip, tek bir teknolojinin yaygın etkisini düşlemektir. McLuhan burada, aynı zamanda, tarihi de, tek bir teknolojinin gelişimi açısından, bu teknolojideki değişmeleri ölçü olarak alıp, insan tarihindeki ve deneyindeki değişimleri değerlendirmektedir. Bu tarih geçersiz bir tarihtir, bir teknolojideki gelişme toplumların tarihlerindeki ait oldukları yere konarak değerlendirilmelidir. Bu teknolojinin etkileri de bütün içinde anlamlandırılmalıdır. Gutenberg devrimi kapitalizmi ve özel girişim anlayışını ve bireyciliği egemen kılmadı. Aksine, eğer bir nedensellik ilişkisi kurmak gerekirse, kapitalist üretim ve ilişki biçiminin oluşumu ve gelişmesi Gutenberg devrimini ve feodal ilişkiler yerine kapitalist özel teşebbüs ilişkisini getirdiğini savunmak en azından sağ duyuya aykırı gelmez. Medyayı McLuhan gibi toplumsal günlük yaşamda bağımsız değişken olarak almak ve çekici ve büyüleyici sözlerle "duyulara" etkileri edebiyatı yapmak medya dünyasının ekonomik, siyasal ve kültürel yapısını görmezlikten gelmektir.

McLuhan'a göre medya iletidir. Dolayısiyle, medya gidince mesaj da kalmaz. McLuhan gitti; fakat mesajı hala tartışılmaktadır. Gerçi medya belli bir ölçüye kadar iletidir (örneğin mermi), fakat medya esas olarak belli me-

sajın belli bir biçimdeki amaçlı-taşıyıcısıdır (merminin kullanılışı, kullanılmasındaki amaç, kullandıran meşru veya gayrimeşru güç, kullanan ve mermiyle vurulan, bu olaya tanık olanlar, mermi ve mermiye bağlı teknolojilere sahiplik gibi öğeler, mermiyle olan iletişim-etkileşimin, sadece vuran mermi ve vurulanın durumundaki değişimin sınırları içinde olmadığını gösterir. Merminin (medya ve iletinin) ve yaptığı etkinin çekiciliğine kapılıp sözcükler ve görüntülerle sanat yapmak belki bir edebiyatçı veya dilbilimci için doyurucu bir girişimdir, fakat iletişimci için, televizyonlarda her gün seks ve umut ticareti yapmaya benzer, yani bir iletişim cinayetidir. McLuhan'ın iddiasının aksine, medyanın iletisi belirleyiciliği ve içerikte öncelikli etkisi oldukça sınırlıdır. Ayrıca, her yerde herkese ayrımsız etki eden teknolojik bağımsızlık ve toplum-ötesinde ve üstünde olma yerine, medya ve mesaj, kapitalist pazar sisteminde mülkiyet ilişkilerinin ayrılmaz - ideolojik ve pazar ilişkilerindeki gücü nedeniyle - kesinlikle denetimi zorunlu olan vazgeçilmez hayati bir parçasıdır. Dolayısıyla medyanın biçiminin kendisinin ve içeriğinin taşıdığı iletiler, ister duyulara etkisi, ister kavramsallaştırma ve isterse anlamlandırma açılarından ele alınsın, gene de, toplumsal üretim ilişkilerinin ortaya çıkardığı toplumsal gerçeklerin belli ifadeleridir.

McLuhan (medya) gitti. Düşündürücü, zengin ama tartışmalı görüşleri ile yapıtları ve mesajları günlük toplumsal tüketimde pazarlanmaya devam edecektir.

KAYNAKLAR

McLuhan, M.(1951), *The Mechanicle Bride; Folklore of Industrial Man.* NY, Vanguard Press.

——— (1960) "Electronics and the changing role of print". *AV Communication review*, vol. 8 no. 5, supplement 1, s.74-83.

——— (1961) *Gutenberg Galaxy*. NY, McGraw Hill.

——— (1964) *Understanding Media; Extension of Man.* NY, McGraw hill.

ve Q. Fiore (1968) *War and peace in the global village.* NY, Bantam books.

——— (1969) *Counterblast.* NY:Harcourt, Brace and World.

——— (1975). "At the flip of time - the point of more return", *Journal of Communication,* vol. 15, no. 6, s.101-106.

——— (1975). "McLuhan's Laws of Media" *Journal of Technology and Culture.* Vol. 6, no. 1, Jan., s.74-48.

——— B. Powers (1989). *The global village.* NY, Oxford University Press.

McLuhan, M.& McLuhan, E. (1989). *Laws of media: The new science.* Toronto, University of Toronto Press.

Carey, J. *(1967)."*Harold Adam Innis and Marshall McLuhan" *The Antioch Review XXVI, no. 1, s. 5-39.*

Chang, B. *(1986).* "Mass media, mass mediation: Jean Baudrillard's implosive critique of modern mass mediated culture", *Current Perspectives in Social Theory. vol 7, s. 157-181.*

Crosby, H. C. , G. R. Bond (1968). *The McLuhan Explosion: A casebook on Marshall McLuhan ve mass media.* NY, American books.

Erdoğan İ. , Alemdar K. (1998) *Başlangıcından Günümüze İletişim Kuram ve Araştırmaları,* Ankara, My Yayınları.

Ferguson, M. (1991). Marshall McLuhan revisited: 1960s zeitgeist victim or pioneer postmodernist?*, Media Culture and Society, vol. 13, s.71-90.*

Goldberg, T. (1971) *An exam, critique and examination of the mass communication theories of Marshall Mcluhan.* Michigan, Ann Arbor. (Tez)

Gronbeck, B. (1981)."McLuhan as rhetorical theorist " *Journal of communication,* vol. 31, no.1

Kroker, A. (1984) "Processed world: Technology and culture in the thought of Marshall McLuhan" *Philosophy of the Social Sciences,* vol 14, s. 433-459.

Mattelart, Armand ve Michele. (1995) *Histoire des theories de la communication,* La Decouverte.

Molinara, M. ve diğerleri (1987) *Letters of Marshall McLuhan*. NY, Oxford University Press.

Neill, S. D. (1993). *Clarifying McLuhan*. London, Greenwood press.

Oskay, Ü. (1981) *19. Yüzyıldan Günümüze Kitle İletişiminin Kültürel İşlevleri, s.107-116,* Ankara Üniversitesi Yayını.

Rosenthal, R. (ed) (1969). *McLuhan Pro & con.* MD, Penguin.

Schlesinger, A. (1967). "The plugged in generation", *The Washington Post,* March 19.

Stern, G.E. (1967) A dialogue: Q & A" in G. E. Stern (ed) *McLuhan: Hot and Cold*, NY, New Amerikan Library.

Theall, D. (1986) "McLuhan, telematics, and Toronto School of communication", *Canadian journal of political and Social Theory.* Vol X, No.1-ı, s. 79-88.

Theall, D. (1971) *The medium is the rear view mirror.* Montreal, McGill-Queens University Press.

Wasson, R. (1971)."Marshall McLuhan and the politics of modernism" *The Massachusettes Review*, vol. 13, s. 567-580.

geçen sayıdakiler

Arkeoloji: Bir Bilimin Katmanları

Cogito / Sayı: 28

Cogito'dan / *Arkeoloji: Bir Bilimin Katmanları* **Rüzgâr Gülü /** *20 Önemli Arkeoloji Kavramı* • *Nippur Kazısı ve Osman Hamdi Bey* • *Knidos Aslanı Açık Görüşte* • *Sümer Müziği ve Boğa Başlı Lir* • *Karadeniz Projesi ve Nuh'un Gemisi Efsanesi* • *Esrarengiz Orta Doğu ve Agatha Christie* • *Odysseus'un Sarayında* • *Kutsal Kitabın İzinde* **Arkeolojinin Arkeolojisi /** *Küçük Arkeoloji Antolojisi* • Platon - Raffaello - Rabelais - Rubens - Bacon - Pascal - Voltaire - Diderot • Alan Schnapp: *Arkeolojinin Keşfi* • Ian Hodder: *Tutku ve Oyun Olarak Geçmiş* • Lydia Flem: *Freud: Arkeolog* • Cemil Bezmen: *Turizmde Arkeolojinin Görünümleri: Hacılar, Hocalar ve Diğerleri* **Türkiye'de Arkeoloji: Eğitim, Araştırma, Kurumsallaşma • Tartışma /** *Bütün Cepheleriyle Türkiye'de Arkeoloji* • Güven Arsebük - Aksel Tibet - Ali Dinçol - Gül Pulhan **Bir İdeoloji Olarak Arkeoloji: Söyleşi /** *Mehmet Özdoğan ile Arkeoloji - İdeoloji - Devlet İlişkileri Üzerine* • Gül Pulhan • David W. Anthony: *Nazi ve Eko-Feminist Prehistoryalar: Hint/Avrupa Arkeolojisinde İdeoloji ve Ampirizm* • Philip L. Kohl - Goçha R. Tsetskladze: *Kafkasya'da Arkeoloji Pratiği, Milliyetçilik ve Politika* • Victor A. Shnirelman: *Enternasyonalizmden Milliyetçiliğe: 1930-1940'ların Sovyet Arkeolojisinin Unutulmuş Sayfaları* **Arkeoloji Bilimi Üzerine /** Roger Matthews: *MS 21. Yüzyılda Disiplinlerarası Arkeoloji* • Colin Renfrew: *Aklın Arkeolojisi Yapılabilir mi? Bilişsel Bir Arkeolojiye Doğru* **Osmanlı Arkeolojisi**: **Söyleşi /** *Halil İnalcık ile Osmanlı-İslam Arkeolojisi Üzerine* • Gül Pulhan • Lucienne Thys-Şenocak • *Kumkale ve Seddülbahir Osmanlı Kaleleri* **Türkiye'de Arkeoloji: Tahrip, Miras, Bellek /** Mihriban Özbaşaran - Oğuz Tanındı: *Türkiye Arkeolojik Yerleşmeleri - TAY Projesi* • Numan Tuna: *Türkiye'de Arkeolojik Kültür Mirası Yönetimi* **Söyleşi /** Özgen Acar: *"Tarih Yerli Yerinde Kalmalı"* • Gül Pulhan **Bilimsel Yazılar /** Hayat Erkanal • *Liman Tepe: Tarihöncesi Ege Kültürlerine Yeni Bir Işık* • Klaas R. Veenhof: Kaniş: *Anadolu'da Bir Asur Kolonisi* • Aslıhan Yener: *Kalay Üretimi Organizasyonu: İlk Tunç Çağı Anadolusunda Stratejik Endüstriler* **Geçen Sayıdakiler /** Sayı 27: Kriz: Daha Derin, Daha Eski, Daha Yaygın • **Yazarlar Hakkında**

Yazarlar Hakkında

Necla Akgökçe: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'ni bitirdikten sonra East Anglia Üniversitesi ve London School of Economics'te eğitim görmüştür. Halen Bilgi Üniversitesi'nde öğretim üyeliğine devam etmektedir. Kitapları: *İktisadi Analiz, Alternatif Büyüme Stratejisi, Sosyal Demokrasi Gündemi*.

Mikâil Bayram: 1940 yılında Van'da doğdu. A.Ü İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Halen S.Ü Fen Edebiyat Fakültesi'nde Tarih Bölümü başkanıdır. Yapıtlarından bazıları: *Ahi Evren ve Tasavvufi Düşüncenin Esasları, Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtı'nın Kuruluşu*, *Baciyan-ı Rum: Anadolu Selçukluları Zamanında Genç Kızlar Teşkilâtı*.

Claude Cahen: (1909–1991) Doğubilimci. Yüksek öğrenimine Ecole Normale Supérieure'de başladı. Ecole Nationale des Langues Orientales'in Türkçe–Arapça bölümünü bitirdi. 1936–1937 yılları arasında Türkiye'de bulundu. 1940'ta *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades* başlıklı teziyle doktorasını verdi. Strasbourg ve Sorbonne Üniversiteleri'nde öğretim üyesi olarak bulundu. Başlıca yapıtları: *Leçons d'histoire musulmane: VIIIe – XIe*, Paris, 1957; *Pré–ottoman Turkey: A General Survey of the Material and Spritual Culture and Huistory Circa 1071–1330*, Londra, 1968; *Orient et Occident au temps des Croisades*, Paris, 1983.

Serpil Çakır: İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde yardımcı doçent olarak görev yapıyor. *Osmanlı Kadın Hareketi* isimli kitabı ve kadın sözlü tarihi üzerine çalışmaları var.

Ayşe Durakbaşa: Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde doçent. Kadın sözlü tarihi üzerine çalışan Durakbaşa'nın Halide Edip, *Türk Modernleşmesi ve Feminizm* isimli kitabı bulunmaktadır.

Ali Ece: 1977 İstanbul doğumludur. Galatasaray Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi mezunudur. Halen aynı üniversitede Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalında yüksek lisans yapmaktadır.

İhsan Fazlıoğlu: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümü öğretim üyesidir.

Carlos Fuentes: Octavio Paz'la birlikte Meksika'nın en ünlü yazarlarından biridir. 1928'de doğmuş, 1975 ve 1977 yılları arasında Paris'te ülkesinin büyükelçiliğini yapmış-

tır. Yapıtlarındaki en belirgin özellik halkının gerçek kökenlerinin araştırılmasıdır. Yapıtlarından bazıları: *Terra Nostra*, *Doğmamış Kristof*, *Erasmus'un Gülüşü*.

François Hartog: (1946) Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de (Paris), *Tarihyazımı Tarihi* seminerleri veren François Hartog, klasikçağ ve modern tarihyazımlarını eksen alan araştırmalar ve başkalık sorununu ele alan yazılar yayımladı. Peter Burke'ün deyişiyle "bir tarihçinin yine bir tarihçi üzerine yaptığı en etkileyici çalışma" olan ilk kitabı *Le Miroir d'Hérodote* (1980, ikinci baskısı 1991; Türkçesi: *Herodotos'un Aynası*, çev: M. Emin Özcan, Ankara, Dost Kitabevi, 1996) Fransız Akademisi'nin Montyon Ödülü'nü kazandı. 1988 yılında, Fustel de Coulanges'ı konu alan *Le XIXe siècle et l'histoire*'ı (P.U.F.), 1996 yılında da Eski Yunan'da sınır kavramı üzerine varolan anlatıları incelediği *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce Ancienne*'i (Gallimard) yayımladı. Coulanges'ın *La Cité Antique*'inin yeni baskısının önsözünü kaleme aldı (Flammarion, 1996). Les Belles Lettres yayınlarında *La Roue à Livres* başlıklı diziyi yöneten Hartog, İtalya'da 1996 yılında yayımlanmaya başlayan 5 ciltlik *I Greci* (Einaudi) başlıklı, Yunan dünyası üzerine yüzden fazla uluslararası araştırmacının yazılarını bir araya getiren ansiklopedik yayının, tasarım ve yönetim kurulunda yer almaktadır. 2000 yılında, çeşitli yazılarından yaptığı bir derleme ilk kez Türkçe olarak yayımlandı: *Tarih Başkalık Zamansallık*, çev. E. Özcan, L. Yılmaz, A. Kahiloğulları, Ankara, Dost Kitabevi. 1996 yılından bu yana Centre Louis Gernet'nin yöneticisidir.

Aynur İlyasoğlu: Sosyolog, Marmara Üniversitesi İngilizce İktisat Bölümü'nde doçent. Kadın sözlü tarihi ve yerel tarih üzerine çalışmalarını sürdüren İlyasoğlu'nun *Örtülü Kimlik* isimli kitabı bulunmaktadır.

Donald Kelley: Rutgers Üniversitesi'nde düşünce ve tarihyazımı tarihi dersleri veren Kelley, dünyanın en önemli tarihçilerindendir. Halen *Journal of the History of Ideas*'ı yönetmekte ve *Intellectual Society for Intellectual* ve *Intellectual Society for Intellectual History* derneklerinin başkanlığını yapmaktadır.

Erdoğan Merçil: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih bölümü öğretim üyesi. Ortaçağ Anadolu tarihi konusundaki çalışmalarıyla bu alanın önde gelen temsilcilerindendir. Başlıca Yapıtları: *Kirman Selçukluları*, Ankara, 1988; *Fars Atabegleri. Salgurlular*, Ankara, 1991; *Türkiye Selçukluları'nda Meslekler*, Ankara, 2000.

Nevra Necipoğlu: Lise eğitimini 1978 yılında Robert College'da tamamladı. Wellesley College'da tarih ve iktisat eğitimi aldı. Yüksek lisans ve doktorasını Harvard Üniversitesi'nde Bizans Tarihi üzerine yaptı. Halen Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde görev yapmaktadır.

Scott Redford: Georgetown Üniversitesi'nde öğretim üyesidir.

Meredith Tax: *Kadınların Ayağa Kalkışı*, *Rivington Caddesi*, *Birlik Alanı ve Aileler*'in yazarı; *Kadınların Dünyası* başkanı, PEN American Center Uluslararası Komitesi başkan yardımcısı. Kendisine wworld@igc.org. yoluyla ulaşılabilir.

Derin Terzioğlu: Lise eğitimini Robert College'de tamamlayan Terzioğlu, Princeton Üniversitesi'nde Tarih lisansı, Harvard Üniversitesi'nde doktora yapmıştır. Halen Koç Üniversitesi'nde öğretim üyesidir.

Emine Uyumaz: 1987 yılında İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih bölümünden mezun oldu. 1989 yılında M.S.Ü Tarih bölümü Ortaçağ Anabilim dalına araştırma görevlisi olarak girdi. *Sultan I. Alâeddin Keykubad Dönemi Türkiye Selçuklu Devri Tarihi (1220-1237)* çalışmasıyla doktor ünvanını almıştır. Halen M.S.Ü Tarih bölümünde Yrd. Doç. Dr. olarak görev yapmaktadır.

Erol Üyepazarcı: İstanbul Teknik Üniversitesi Makina Fakültesi'nden mezun olan Üyepazarcı'nın, yakın dönem ve polisiye roman tarihine ilişkin çalışmaları vardır. Eserleri: *II. Mahmud'un İstanbul'u* (Cahit Kayra ile, 1994), *Kandilli-Vaniköy-Çengelköy* (Cahit Kayra ile, 1995), *TSKB'nin Öyküsü* (1996), *Korkmayınız Mister Sherlock Holmes* (1997).

Speros Vryonis Jr.: Yunan asıllı Amerikalı Ortaçağ tarihçisi. Bizans tarihi konusunda yaptığı çalışmalarla kendi alanının günümüzdeki en önemli temsilcilerindendir. Başlıca yapıtı: *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, Berkeley, 1971.

Françoise Waquet: CNRS'de araştırma görevlisidir. Modern çağ öncesi entelektüel tarih üzerine çalışmaktadır. Latincenin modern dönemdeki serüveni üzerine kapsamlı bir araştırması Albin Michel yayınlarından çıkmıştır.

Levent Yılmaz: 1989-1991 yılları arasında Gece Yayınları'nı yönetmiştir. Çeşitli dergilerde şiir, yazı ve çevirileri yayımlanmıştır. Ecole de Haute Etudes en Sciences Sociales'de (Paris) "Eskiler ile Modernlerin Kavgası ve Modern Tarih Düşüncesinin/ Yazımının Oluşumu" üzerine François Hartog yönetiminde doktora yapan Levent Yılmaz'ın yayımlanmış üç kitabı bulunmaktadır.