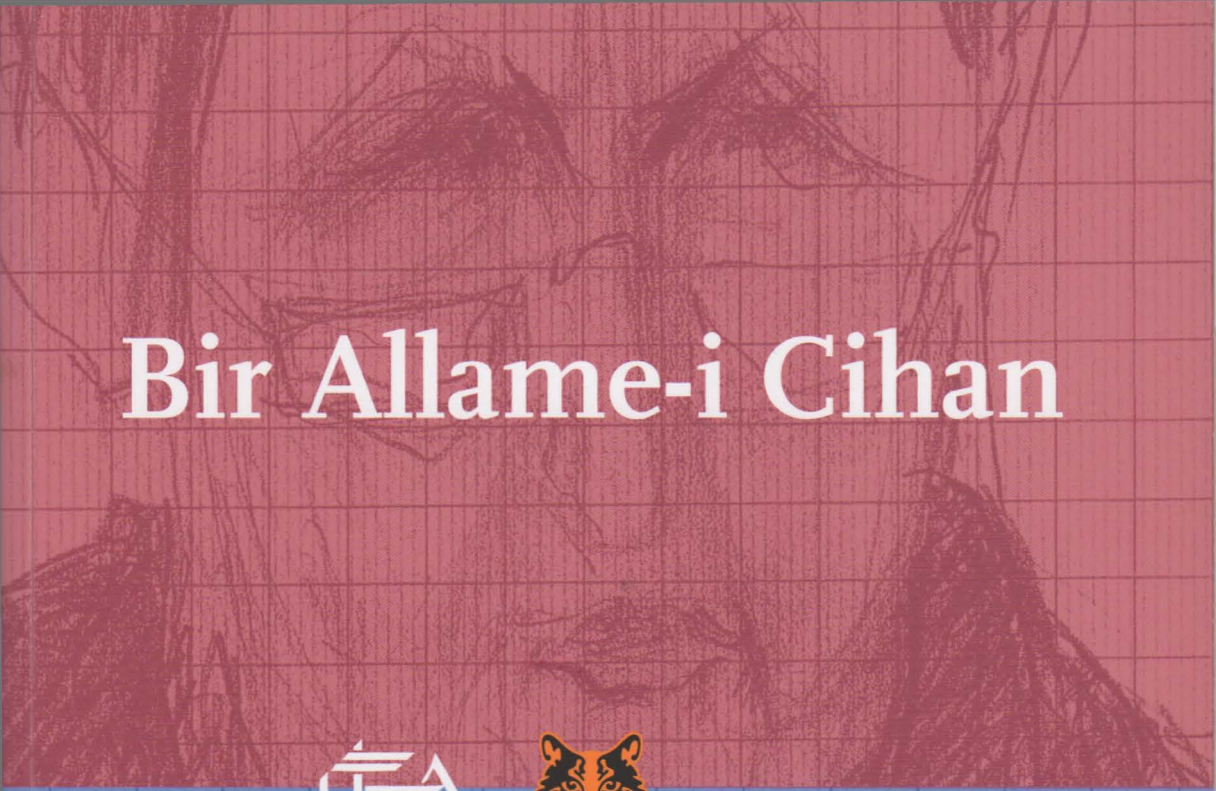
Bir Allame-i Cihan



Institut Francais d'Etudes Anatoliennes

Kitap Yayinevi

Stefanos Yerasimos (1942-2005)

I

KİTAP YAYINEVİ – 261
İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ – 63

BİR ALLAME-İ CİHAN: STEFANOS YERASİMOS (1942-2005) 1. CİLT/ EDHEM ELDEM, ERSU PEKİN, AKSEL TİBET, ÇAĞATAY ANADOL (EDİTÖRLER)

© 2012, KİTAP YAYINEVİ LTD.
TANITIM İÇİN YAPILACAK KISA ALINTILAR DIŞINDA HİÇBİR YÖNTEMLE ÇOĞALTILAMAZ

FRANSIZCA MAKALELERİN ÇEVİRİSİ
MENEKŞE TOKYAY

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

KAPAK TASARIMI
PINAR AKKURT

KAPAK DESENİ
ERSU PEKİN

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.
KÂĞIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3
34408 KÂĞITHANE
SERTİFİKA NO. 12055
T: 0212 294 10 00 F: 212 294 90 80
E: İNFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
HAZİRAN 2012, İSTANBUL

ISBN (TAKIM) 978-605-105-088-1
ISBN (1. CİLT) 978-605-105-093-5

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

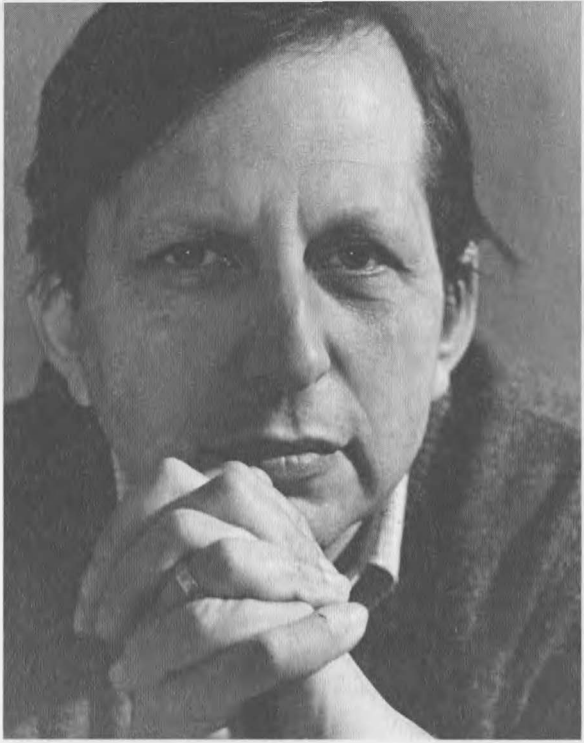
KİTAP YAYINEVİ LTD.
KÂĞIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3/1-A
34408 KAĞITHANE İSTANBUL
SERTİFİKA NO. 12348
T: 212 294 65 55 F: 212 294 65 56
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

Bir Allame-i Cihan Stefanos Yerasimos

1942-2005

1. cilt

Kitap Yayınevi



Ara Güler

Mimar, şehirci, Bizans ve Osmanlı tarihçisi, jeopolitik uzmanı, çok yönlü araştırmacı ve düşünür Stefanos Yerasimos 29 Ocak 1942'de İstanbul'da doğdu. İlkokulu Zapyon Rum Kız Lisesi'nde, ortaokulu Zoğrafyon Rum Erkek Lisesi'nde okuduktan sonra, Güzel Sanatlar Akademisi'nde mimarlık öğrenimini tamamladı ve 1966'da Paris Üniversitesi Institut d'Urbanisme'de şehircilik okudu. 1972-2005 arası Paris VIII Üniversitesi'nde, şehircilik ve jeopolitik bölümünde asistan, doçent ve ardından profesör olarak öğretim üyeliği yaptı. 1994-1999 arasında İstanbul'daki Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü'nün müdürlüğü görevini üstlendi, 2001-2002 ve 2003-2004 yarı yıllarında Sabancı Üniversitesi'nde öğretim üyeliği görevinde bulundu.Otuz altı kitaba, doksandan fazla makaleye, seksene yakın kolektif çalışmaya imza atmış olan Stefanos Yerasimos 19 Temmuz 2005'de 62 yaşında Paris'te aramızdan ayrıldı.

İçindekiler

Cilt I

Editörler / Sunuş 7

Nora Şeni / Önsöz: Kozmopolit bir âlim 11

Ayda Arel / Prygos'tan Burgaz'a: Osmanlı dünyasında sivil amaçlı kuleler I: Erken dönem ve öncüller 15

Tülay Artan / Alay Köşkü yakınlarında Bâbıâli'nin oluşumu ve Süleymaniye'de bir sadrazam sarayı 73

Jean-Louis Bacqué-Grammont / 16. ve 17. yüzyılların Üsküdar'ına bakış 141

Evangelia Balta / Bulgar sorununun yaşandığı dönemde, Evangelinos Misailidis'in yayınladığı Mikra Asia yani Anatoli adlı Karamanlıca gazete 161

Natalie Clayer / Keçi sütünden biraya: Osmanlı sonrası Arnavutluk'ta sosyal dönüşümler ve beslenme 197

Étienne Copeaux / Haritatür: Türk karikatüründe coğrafi harita 209

Edhem Eldem / Ölümüne kopya; Osmanlı mezar taşı geleneğinde metin aktarımı 235

Füsun Ertuğ / Kapadokya'da bir köyün tarihine ve tarımsal geçmişine dair notlar 261

Suraiya Faroqhi / 18. yüzyıl sonlarında İstanbul'da Hıristiyan ve Yahudi esnaf 289

Frédérick Hitzel / Padişahın maskeli Mekke alayı, 18. yüzyılda Roma'daki Fransız Akademisi öğrencilerinin Türklerden esinlenen sanat etkinlikleri 309

Fikret Karakaya / Bestekârlık meşki 331

Cemil Koçak / Otuzlu ve kırklı yıllarda Türkiye'de Yahudiler 357

Aykut Köksal / Osmanlı mimarlığının Ayasofya'yı içselleştirmesi ve tarihyazımının bakışı 385

Benjamin Lelouch / Osmanlı Sultanının iktidarı ve adaleti 407

2. CİLT

Herkül Milas / Bizi İyi Bilirdi... Sait Faik ve Rum-Yunan İmajı 431

Tan Oral / Stefanos Yerasimos 473

Derin Öncel / İstanbul'u çalışmak ve Stefan Yerasimos 475

Şevket Pamuk / Konstantinopolis'ten İstanbul'a işçi ücretleri, 1100-1800 491

Ersu Pekin / Âşık Çelebi'nin musannifleri, hanendeleri, sazendeleri 505

Brigitte Pitarakis / Bizans'ta öğrenciler 581

Stéphane de Tapia / Rayiarda devrim mi? Türkiye'de tramvayiar, metroiar ve hizli trenler 617

Şirin Tekeli / İstanbullu "Büyük Rum" için birkaç sevgi sözcüğü 645

Lale Uluç / Saray çevrelerine kitap satışı: 16. yüzyilin soniarinda Şiraz'da hazirianan elyazmaiari 649

Nicolas Vatin / "Sen ve Kardeşin Nasil Ortaya Çiktiniz?" Barbaros kardeşlerin kökenlerine ilişkin notiar 691

Gilles Veinstein / İstanbul'da ilk daimi sefaretlerin açilmasi 717

Marianna Yerasimos / Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'nde Yunanistan: Rota ve güzergâhiar 735

Stefanos Yerasimos kaynakçasi 837

Sunuş

On dokuz Temmuz 2005 günü kaybettiğimiz Stefan Yerasimos'un anısına tasarladığımız bu kitaba bir başlık bulmakta epeyce zorlandığımızı itiraf etmeliyiz. Stefanos Yerasimos'u hakkıyla tarif edecek, ona adanmış bir kitabın kapsamını doğru bir şekilde aktaracak bir ifade bulmak bazı açılardan hiç de kolay değildi. Gerçekten de bir kitabı isimlendirirken dikkate alınması gereken iki önemli nokta söz konusuydu: Bir taraftan içerikle tutarlılık gösteren bir başlık bulmak, diğer taraftan ise muhtemel okuru bilgilendirirken ilgisini de çekecek bir ifadeyi yakalamak. Bu yüzden ilk dürtümüz, Stefanos Yerasimos'un geniş çalışma ve ilgi alanıyla paralellik oluşturduğunu düşündüğümüz kişisel katkıların kapsam ve odağını yansıtacak bir başlık aramak oldu.

Ne var ki bunun boş bir hülya olduğunu anlamakta gecikmedik. Kitapta yer alan yirmi beş yazıyı değil tek bir başlıkta, tek bir paragrafta bile toparlamak hemen hemen imkânsızdı. Fakat bunu katkıda bulunan yazarların ilgilendikleri çok farklı disiplin, dönem ve konulardan kaynaklanan bir çeşitlilik olarak görmenin ötesinde, Stefanos Yerasimos'un kendi çalışmalarının inanılmaz zenginliğinin bir yansıması olarak görmek mümkün. Eğitimine mimarlık dalında başlayan genç bir araştırmacının ilk çalışmasının Türkiye'deki azgelişmişlik sürecini anlamaya yönelik olması bu geniş ufukların belki de ilk işaretiydi. Bu ilk çalışmanın arkasında 1970'lerin siyasi ve ideolojik ortamının hareketliliğini ve arayışlarını görmek tabii ki mümkün, fakat geriye bakıldığında buradaki en kuvvetli etkenin giderek perçinleşen bir tarih merakı ve bilinci olduğu göze çarpıyor. Bunun tabii bir neticesi olarak da Yerasimos, giderek artan bir hevesle tarihin kaynaklarına yönelmeye başladı. Böylece Ortaçağdan 18. yüzyılın başlarına kadar uzanan bir dönemin en önemli seyahatnamelerinin bazılarından oluşan uzun bir inceleme serisi ortaya çıktı: İbn Battuta, Marco Polo, Nicolay, Chardin, Tavernier, Thévenot, Tournefort ve üç asır boyunca Osmanlı topraklarını ziyaret etmiş olan seyyahların eserlerinin incelenerek toplandığı bir katalog. Bunlara bir de bazı "yerli" kaynaklar eklenecekti: Ali Ufkî (Albertus Bobovius), Latifî, Moralı Seyyid Ali, Abdürrahim Muhib...

Stefanos Yerasimos'un mimarlıktan gelen yapı merakıyla yazılı kaynaklara olan tutkusunun kesişme noktası İstanbul oldu. Osmanlı payitahtını ele alışındaki çeşitlilik, derinlik ve zenginlik kısa zamanda şaşırtıcı bir seviyeye geldi. Kent dokusunu oluşturan başlıca unsurları incelemek için kullandığı kaynaklar, mekânın da ötesinde şehrin nüfusunun gündelik hayatını, iaşesini, iktisadi düzenini, hayal ve inanç dünyasını da gözler önüne seriyordu. Şehrin başlıca yapılarını, saraylarını, camilerini, mahallelerini, mezarlıklarını incelemek için seyahatnamelerden mahkeme sicillerine, vakıf muhasebe defterlerinden efsane nakillerine, tahrir defterlerinden inşaat defterlerine kadar her türlü belgeyi kullanan Yerasimos, İstanbul hakkında bilinmeyen birçok bilgi ve olguyu ortaya koyduğu gibi, yanlış bilinenleri düzelterek de son derecede önemli katkılarda bulunmuştur.

Stefanos Yerasimos'u farklı yapan birçok şey vardı. Bunların başında şüphesiz ufkunun genişliği ve bunun bilimsel üretimine olan yansıması gelmekteydi. Mimarlıktan tarihe, seyahatnamelerden kent tarihine, halk efsanelerinden yemek ve mutfak tarihine, milliyetçilikten harp tarihine kadar uzanan bu denli geniş bir yelpazede gezinebilen başka bir tarihçi hayal etmek hemen hemen imkânsız. Daha doğrusu, bu genişlik ve çeşitlilikteki bir alanda faaliyet gösterip de ister istemez yüzeysellik tuzağına düşmeyen birini düşünmek mümkün değil. Bu anlamda Stefanos Yerasimos'u farklı kılan diğer çok önemli bir özellik, yöntem ve analiz konusunda gösterdiği tavizsiz tutumdu. El attığı her konuda meselenin özüne kadar inmekte, düzgün bir analitik çerçeve kurmakta, kaynakların ise adeta posasını çıkarmakta gösterdiği kararlılık ve bu yolda harcadığı zaman ve enerji, kendisini tanıyanların hep hayret ve gıptayla karşıladıkları bir durumdu.

Nihayet, Stefanos Yerasimos'u tarif ederken muhakkak eklenmesi gereken çok önemli bir özellik, bütün bu entelektüel ve bilimsel derinleşmeye rağmen hiçbir zaman güncellikten ve kendini çevreleyen gerçeklerden uzak durmamış olmasıdır. Bu durumun belki de en basit ifadesini bazı araştırmalarını geniş kitlelere hitap edecek şekilde ve tarihçilerin sıklıkla ihmal ettikleri görsellik boyutunu katarak ele almış olmasıdır. Paris'te Kanuni Süleyman ve Topkapı Sarayı ile ilgili düzenlediği sergilerden fotoğrafçı Ara Güler ile ortak projelerine kadar uzanan bu çalışmalarda Yerasimos, yoğun

ve sağlam bir içeriği konuşkan ve estetik bir bağlama oturtmayı başarmıştır. Fakat bu güncellik kaygısını sadece tarih ile geniş kitleler arasında bir bağlantı kurmayı başarmakla sınırlı olarak anlamamak gerekir. Tarihin siyasi ve ideolojik boyutu karşısındaki duyarlılığı, özellikle de milliyetçi ideolojilerin hem geçmişte, hem günümüzdeki gücü konusundaki tespitleri, ancak ismi kâh Stefanos, kâh Stefan, kâh Στέφανος ve kâh Stéphane olarak anılan birinin hissedebileceği bir incelik ve müthiş tarih bilincinin sağladığı bir açıklıkla çalışmalarına yansımıştır.

Bu katmerli ilginin ve birikimin karşısında, Stefanos Yerasimos'u bir alanı, bir dönemi veya bir coğrafyayı tarif etmeyi iddia eden bir ibarenin içine hapsetmenin ne kadar abes olacağı aşikârdı. Üretim ile geçmiş olan bu hayata geri dönüp bakıldığında bütün bu olguların toplanabileceği ve indirgenebileceği asgari müştereğin bilgi olduğunun farkına vardığımızda, olabilecek en gerçekçi tarifin eski "allâme" kelimesinde gizli olduğunu düşündük. Fransızca "*savant*" (bilgin) ve Türkçeye tercümesi imkânsız "*érudit*" (derin bilgi sahibi) terimlerinin bir tür karışımı niteliğindeki allâme kelimesini Osmanlıların en çok kullandıkları ve bu durumda bize daha da manidar gelen bileşik şekliyle almayı tercih ettik: allâme-i devran, ya da allâme-i cihan.

Öyle bir allâme-i cihan ki, mirası, yazdıklarının da ötesinde, beraber çalıştığı, dost olduğu, destek ve ilham verdiği kişilerin sadece hatırasında değil, her yeni çalışmasında hâlâ yaşıyor. Burada toplanmış olan yazılar, bu kişilerin özlem dolu sevgi ve saygısının içten bir ifadesidir.

Edhem Eldem, Aksel Tibet
Ersu Pekin, Çağatay Anadol

Önsöz

KOZMOPOLİT BİR ÂLİM

Stefanos Yerasimos her şeyden önce İstanbul'un bir virtüözü oldu. Oysa Güzel Sanatlar Akademisi Mimarlık Bölümü'nden mezun olduktan hemen sonra, 1942'de doğduğu bu şehirden ve Türkiye'den ayrıldı, hayatını başka yerde, Fransa'da kurdu.

Aslında "oysa" demememem gerek, bunda pek bir paradoks yok çünkü. İçinde doğulan mekân terk edildiğinde yaratılan mesafe, o yeri mercek altına alabilmenin olmazsa olmaz bir şartı değil midir? Terkten başka mesafe yaratma tarzları da vardır herhalde ama çıkıp gitme sanırım bunların en sağlamlarından.

Yerasimos mimarlığı da önce terk etti, sonra, bu ilk disiplinine tarihçilik ve şehircilik güzergâhlarında ihtisaslaşarak, ilhamını çoğaltarak, arasıra geri döndü.

Paris'te, 60'lı yılların ortasında önce bir şehircilik bürosunda (*Institut d'aménagement de la région parisienne*, bugün AIURIF) çalıştı, az sonra da 1968 ruhunun taşıyıcısı olarak kurulan Paris 8-Vincennes Üniversitesi'nin yepyeni şehircilik bölümünde öğretim üyesi oldu. Temel profesyonel adresi olarak faaliyette bulunduğu bu üniversitede birkaç nesil öğrenci, eğitimlerinin önemli bir kısmını ona borçludurlar. Ancak, bilimsel araştırma ortamında önce Türkiye'de tanındı. "Azgelişmişliğini" sorguladığı ülkede ilk kitabıyla hemen aranan, dinlenen bir araştırmacı olarak düşünce dünyasına yerleşecekti.

Fransa'da ise hayli farklı bir alanda yayınladığı kitaplarla bilinmeye başlayacaktı. 1970'li yıllarda sol cenahın ikon yayıncısı François Maspero yeniden yayma hazırlattığı ünlü bir seyahatnameler koleksiyonu oluşturmuştu. Stefan bu silsilede İbn Battuta, Jean de Thévenot, Tavernier, Marco Polo, Tournefort, Nicolas de Nicolay'ın seyahatnamelerini, yeniden okunur kılan dipnotlarıyla, seyahati zamanın şartları açısından inceleyen kapsamlı önsözleriyle, birbiri ardından yayınladı. Akabinde, coğrafyacı Yves Lacoste, Yerasimos'u Balkanlar, Türkiye ve Kafkaslar, Rusya üzerine odaklanan *Hérodote* jeopolitik dergisinin yayın kurulunda yer almaya davet etti.

Elinizdeki kitabın yazarlar ve temaları yelpazesi misali Yerasimos'un değindiği konular ve kullandığı kaynakçalar yelpazesi gayet geniş; mezar taşlarından kadı sicillerine, Topkapı Sarayı 15. ve 16. asır yemek tariflerinden, Ayasofya efsanelerine ve Türkiye'de şehircilik eğitimine uzanan bir alanı kaplıyor.

Stefan Yerasimos enerjisinin, dinamizminin neredeyse tümünü çalışmalarına hasretti. Nefes aldığı gibi çalıştığını hatırlıyorum, çalışmanın bir hayat tarzı olarak ve çoğu zaman keyifle, doğallıkla icra edildiği bir yaşam ekonomisi içinde hareket ettiğini biliyorum. Bu enerjiyle, yazdığı kitapların, yaptığı araştırmaların yanı sıra 1990'da Paris'te Grand Palais'de "Süleyman le Magnifique en son temps" ve 1999'da Versailles sarayında "Les trésors des sultans: Topkapi à Versailles," sergilerinin sanat kurullarında yer aldı. 2000'de *Constantinople, de Byzance* à *Istanbul* (Place des Victoires) başlığını taşıyan resimli, muhteşem kitabı hazırladı, yazdı; kitabın Türkçesi Tarih Vakfı'nca yayınlandı.

Stefan Yerasimos 1994'te İstanbul'a geri döndü ve 1999'a kadar kaldı. Benim dokuz yıl sonra 2008'de devralacağım Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü'nün (IFEA) müdürlüğünü üstlendi. Onun için biçilmiş kaftan olan bu işi yaparken Stefan işini sanat mertebesine getirerek icra etme koşullarına, enerji ve dürtüsüne kavuştu. Mükemmel bir arayüz (*interface*), bir köprü işlevi görecekti; Fransa'yla Türkiye arasında, Türkiye'yle Yunanistan arasında, kent ile tarihi arasında. Otuz yıl kadar yaşadığı Fransa'nın bir bilim insanı olarak geliyordu İstanbul'a ve bu iş için aday diğer akademisyenlerden kayda değer bir fazlası vardı; lisanı anadillerinden biri olduğu, yolunu, yordamını bildiği Türkiye'yi sezgisel olarak da algılayabiliyordu. Bu niteliklerini iştahla harmanlayıp IFEA'da olağanüstü bir yönetim "performansı" verdi.

1930'da *İstanbul Fransız Arkeoloji Enstitüsü* adıyla ve Fransız Dışişleri Bakanlığı'na bağlı olarak kurulan bu araştırma merkezi çeşitli safhalardan geçmişti. Burada yaptıkları çalışma ve araştırmaların dünyaya tanıttığı Albert Gabriel gibi arkeologlar, Louis Robert gibi epigrafistler, Robert Mantran gibi tarihçilerle bilinecekti enstitü. İlk müdür arkeolog Albert Gabriel kuruluştan bir süre sonra enstitüye araştırmacı sevk etmek konusunda isteksiz davra-

nır. *17. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul* kitabıyla tanıdığımız Robert Mantran ve Xavier de Planhol bu yıllarda araştırmacı olarak enstitüde çalışırlarsa da onlardan sonra araştırmacı kadroları boşalır. 1970'lere varıldığında bu kurumun yeni bir ivmeye ihtiyacı olduğuna karar verilir ve o tarihten itibaren müdürlere bütün yıl enstitüde yaşama mecburiyeti getirilir, yeni araştırmacılar tayin edilir, araştırma alanları tarihe, siyaset bilimine, şehirciliğe açılır, kütüphane toparlanır, kitap alma faaliyeti hızlanır.

Bundan sonra gelecek yöneticiler arasında Jean-Louis Bacqué-Grammont enstitüye bu yeni enerjiyi vermeyi, yerel bilim dünyasıyla yakın ilişkileri geliştirmeyi bilecektir. Bu gelişmeler silsilesinden sonra tayin edilen Stefan Yerasimos'un yönetimi sırasında, Fransız ve Türkiyeli araştırmacıları müşterek projelerde bir araya getiren faaliyetler çoğalacak, enstitü İstanbul'un ortasında, akademisyenlerin buluştuğu, tartıştığı, araştırma verilerini, neticelerini istişare ettikleri bir kurum olarak var olmayı başaracaktır. Kent odaklı, müzik odaklı araştırmaları da geliştirecek, IFEA çerçevesinde bir kentsel gözlem merkezi oluşturacaktır. Bir Avrupa Birliği-Unesco-IFEA-Fatih Belediyesi ortak projesi olarak Yerasimos zamanında gerçekleştirilen Fener-Balat çalışması, metoduna, neticelerine hâlâ referans verilen, modelleşen bir deneyim oluşturmuştur. Yerasimos'u takiben gelen yöneticiler bu çizgiden ilham almışlar, göreceli başarılar elde etmişlerdir.

2008'den beri bu çizgiyi daha ileri götürmek için Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü adına uyulmasına özen gösterdiğim bir şiar edindim; "biz Türkiye **üzerine** çalışmıyoruz, Türkiye'yle **birlikte** çalışıyoruz, araştırmacılarıyla, akademisyenleriyle ve müze, araştırma merkezleri yöneticileriyle birlikte çalışıyoruz." Amacım Avrupa'dan gelip herhangi bir konuda araştırma yapacak olanların, buradaki alan çalışmaları sırasında ve ertesinde, araştırma sonuçlarını Türkiye bilim dünyası mensuplarıyla paylaşmaları. Herkese açık olan ve çok sıkça sunduğumuz bilimsel seminerlerin amacı –henüz *work in progress* durumunda da olsa– bu çalışma sonuçlarının yerel düzeyde paylaşımını sağlamak. Eğitimlerini tamamlamamış olan doktora öğrencileri bile yaptıkları seminerler sayesinde yönelimlerini, metotlarını, bulgularını sunma imkânı buluyorlar. Post-kolonyal kalıntılardan arınıp, alışkanlıkların üstesinden gelinip, tarih, etnoloji, şehircilik

ya da siyaset bilimi dallarında Türkiye'de Fransız ve Avrupalı araştırmacıların çalışma sonuçlarını yalnızca Fransa'da ve Fransızca yayınlamak yerine, Türkçeye tercüme etme/Türkiye'de yayınlama siyaseti geliştirdik. Müşterek bir yayın çizgisi oluşturduğumuz Kitap Yayınevi bu maceranın bir ortağı. Her ay bir IFEA'lı araştırmacının makalesini basan *Toplumsal Tarih* dergisi de bir diğeri. Bunun yanı sıra 2011'de başlattığımız IFEA'yı elektronik yayına geçirme çalışmaları yayın konusunda enstitünün imkânlarını önemli ölçüde çoğaltacak, zamanla kitap basımında özerkliğini sağlayacak bir kapasite oluşturacak.

Bu seçimlerimde Stefan Yerasimos'un benle, bizimle, bu kitabı oluşturan aziz dost ve meslektaşlarıyla beraber olduğuna, hepimize seçtiğimiz yollarda eksiksiz destek vermeye devam ettiğine inanıyorum.

Nora Şeni
IFEA, Mart 2012

Ayda Arel

PYRGOS'TAN BURGAZ'A....

Osmanlı dünyasında sivil amaçlı kuleler I: Erken dönem ve öncüller[1]

Bir tipoloji bir sorunsal

Osmanlı döneminin konut dağarcığı, Safranbolu tipi ahşap çatkılı ve çardaklı evler ile İstanbul'un bağdadi konaklarına indirgenmiş olsa da, mimarlık tarihimiz bu dar çerçeveden çıkmaya elveren yeterince örnek ve bulgu içerir... Misakımilli sınırları içinde kalındığında bile zenginliğiyle dikkat çeken konut mimarisinin tipolojik çeşitliliği, salt bölgesel koşullarla açıklanamaz. Gerçekten de, iskân/mesken ilişkilerinin örüntülerinde, çok defa özgül tarihsel parametrelerin belirlediği toplumsal örgütlenme biçimlerinin karşılığını buluruz. Bazen çok eskilerden artakalan tortular barındıran bu tipolojik örüntüler, karmaşık bir tarihsel birikimin günümüze ulaşabilmiş ipuçlarıdır. Bu yüzdendir ki, genelde isimsiz mimarlık özelde ise konut mimarlığı, tarihsel geçmişin gerçek ve katışıksız öteki yüzünü arayanlara ilginç olasılıklar sunabilir.

Osmanlı konut tiplerinin içinde az incelenenlerden biri, savunma ve gözetleme kulelerinden ayırmak için "ikamet kuleleri" ana başlığı altında toplamayı yeğlediğimiz 'ikametgâh' kategorisidir.[2] Burada çok indirgeyici bulduğum ve tipolojinin çoğul işlevlerini yeterince yansıtmadığını düşündüğüm konut sözcüğünden özellikle kaçındığımı belirtmem gerek. Bu yapı kategorisi içinde, 'konut' tanımına belki en yakın olan zümre, Ege kıyıları ve adalarında rastlanan, ancak bölgede yaşamış olan Rumlara özgü sanıldıkları için "Türk Mimarisi" saflarının dışında tutulan kırsal özellikteki kule evlerdir.[3] Ne ki, kule evler, ya da daha kapsamlı bir genellemeyle, kule tipolojisine giren konut türleri Ege Bölgesi'nin kırsal kesimiyle sınırlı değildir ve bugün, bu tür yapıların Ege'nin iki kıyısı ile Balkanlar'da, Osmanlı İmparatorluğu'nun ehl-i örf, eşraf ya da toprak sahipleri tarafından yaygın olarak kullanıldığı bilinmektedir[4] (Resim 1-4). Halen, eski Osmanlı mülkü olan birçok yerde, yer yer konut olarak inşa edilen ikamet kulelerine





Resim 1. Foça yakınlarında bir kule ev (19. yüzyıl?)

Resim 2. Tipik pirgos/kule ev: Mora'da Tsakonia bölgesinden örnek M. Deffner, *Neuen Sprachenführer...*, Atina 1874

rastlandığı gibi, bunların bir kısmı bugün hâlâ kullanılmaktadır.[5] MacLeod, Osmanlı egemenliğindeki Yunanistan'da, sipahi, ağa ve çiftlik sahiplerinin konutlarına *pyrgos* ya da *koulas* dendiğini kaydeder, 19 yüzyıl gezginlerinin verimli bölgelerde çok sayıda olan çiftliklerdeki kulelerde konuk edildiklerine dikkat çeker[6] (Resim 5, 6).

Sözü edilen bütün bu yapıları ortak tipolojik özelliklerin birleştirdiğini söylemek yanlış olmaz. Nitekim, Ege ve Balkan dünyasının birçok yerine dağılmış olan ve konut olarak kullanılan kulelerin hemen hepsi, daha sonradan yapılan eklemeler ya da değişiklikler sayılmayacak olursa, genelde sağır ve dışa kapalı bir zemin katın üzerinde yükselen iki ya da üç katlı, dikdörtgen prizma şeklinde kâgir binalardır. Bunlarda katlar birbirlerinden kirişlerin taşıdığı ahşap döşemelerle ayrılır: bir kattan ötekine geçiş, ya dö-





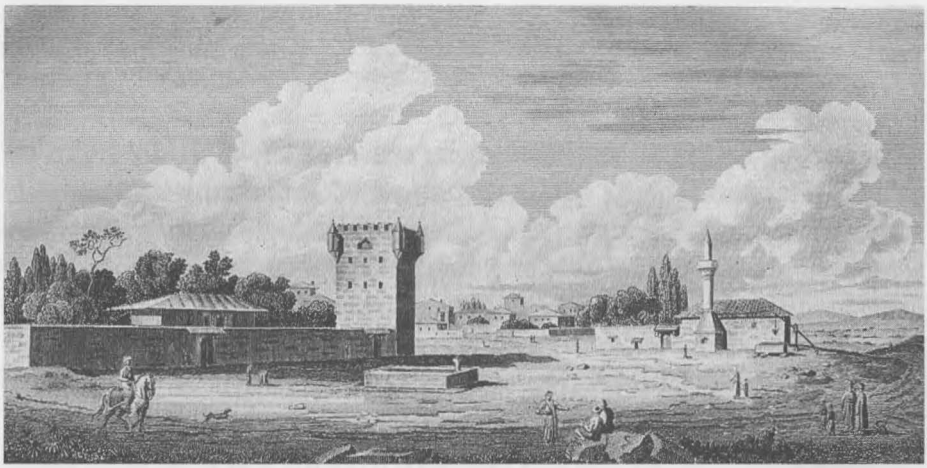
Resim 3. Egina Adası, Markellos Kulesi
Resim 4. Arnavutluk- *Kulla*

şemedeki bir deliğe dayandırılan taşınır merdivenler, ya da duvara dayalı sabit ahşap merdivenlerle sağlanır (Resim 2). Zemin kat ile çatı altındaki katın tonozla örtülü oldukları örneklere rastlandığı gibi, katları ayıran döşemelerin tümüyle ahşap kirişler yerine tonozlara taşıtıldığı daha gelişmiş örnekler de vardır. Çatılar, genelde, mazgallı bir set duvarının kuşattığı düz bir teras şeklindedir, ancak daha geç dönemlerde terasın yerini ahşap bir çatının aldığı görülüyor. En eski kulelerde, güvenlik amacıyla zemin kata değil ama onun üstündeki birinci kata açılan giriş kapısına, bu girişin karşısında duran bir platforma uzatılan iner-kalkar bir köprüyle ulaşılırdı. Zamanla bu köprü yerini taş basamaklara bırakmıştır. Sadece havalandırmaya yarayan birkaç dar menfezin dışında hiçbir açıklığı olmayan zemin katlar, genellikle erzak, silah ya da değerli malların saklandığı ve giriş katı döşemesindeki bir



Resim 5. Tesalya'da kuleli çiftlik

J.-J. Bacqué-Grammont arşivi



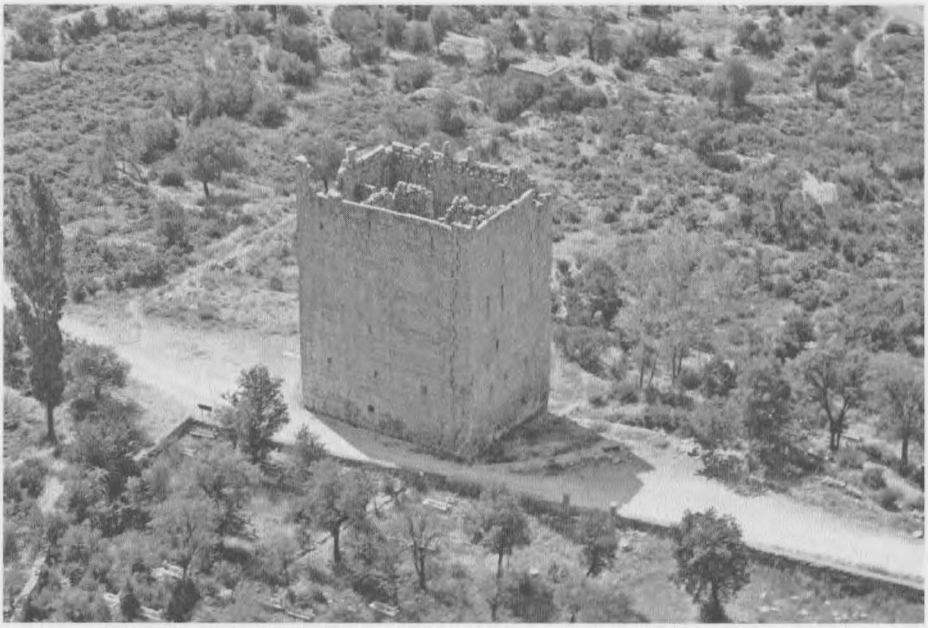
Resim 6. Ezine, Cezayirli Hasan Paşa Kulesi

Choiseul-Gouffier



Resim 7. Ayvalık, Kızlar Manastırı E.Menteşe, *Anadolu Uygarlıkları Kanatlarının Altında*, Ankara 2006, res. 6.

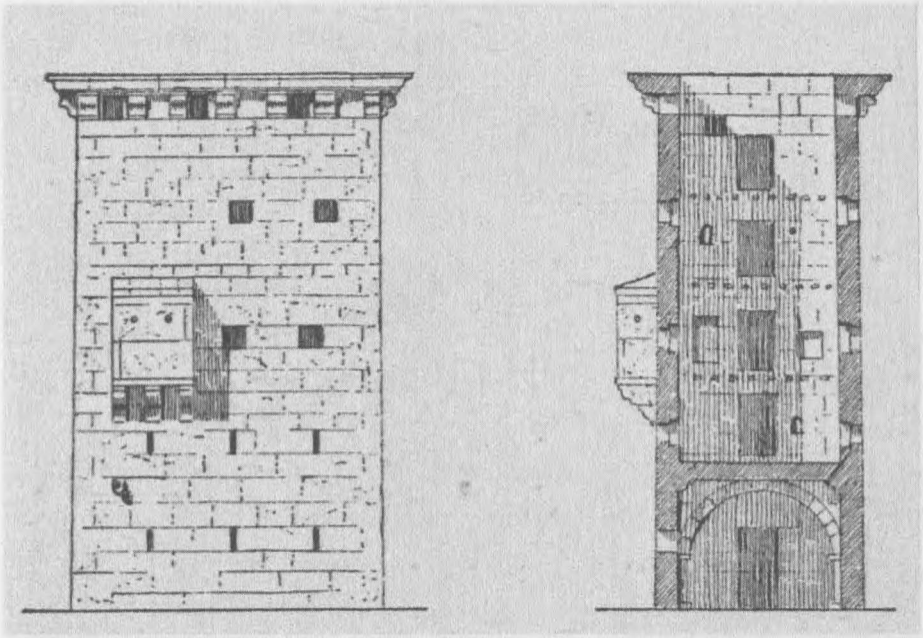
delikten inilen mahzenler olarak kullanılırdı. Kulenin önemli ve güçlü bir kişiye ait olduğu durumlarda, bu mahzenlerin zindan olarak kullanıldığı da oluyordu. Gene de, bazı kulelerin girişi istisnai olarak zemin seviyesinde olabiliyordu. Ayrıca, ikamet kuleleri zaman içinde daha karmaşık işlevler yüklenerek muhkem evlere dönüşürken, kapı da çok kere zemin düzeyine inmiştir. Kule girişlerinin bulunduğu kat, kapı sayılmayacak olursa dışa sadece birkaç dar menfezle açılan, içinde bazen bir ocağın yer aldığı ve genellikle günlük işlerin görüldüğü bir yerdi. Buna karşılık ikamet için kullanılan pencereli hacimler üst katlarda yer alırdı. Kulelerin birçoğunun giriş kapısının üstünde, onu zorlayanlardan korumaya ve saldırganların üzerine kaynar su vs akıtmaya ya da silahla karşı koymaya yarayan bir çıkma mazgal bulunur. Gene bazı kulelerde, gusulhane atıklarının akıtıldığı dış çıkmalar vardır. İkamet kulelerinin temel tipolojik kuruluş düzeni bu şekilde olmakla birlikte, daha gelişmiş kule örneklerinde taban alanının çok daha geniş



Resim 8. Olbia/Antalya, Helenistik Kule E. Menekşe, *Anadolu Uygarlıkları*

tutulduğu, bazen de ana kitleye daha ensiz ikinci bir kanadın bitiştiği görülebiliyor.

19. yüzyıldan beri birçok araştırmacının ilgisini çeken Akdeniz çevresi ve özellikle Ege Bölgesi'ndeki bu ikamet kuleleri konusundaki araştırma ve incelemeler, söz konusu tipolojinin antik çağlara uzanan kökleri olduğunu, çeşitli ve karmaşık tarihsel koşullar nedeniyle yakın zamanlara kadar varlık göstermeyi sürdürdüğünü ortaya koymuştur. Bu araştırmalar, askeri amaçların dışında kullanılan kulelerin, saklama/koruma/barınma gibi esnek ve değişken işlevleri karşıladıklarını, büyükçe tarım işletmelerinin içinde yer aldıklarında ise işletme sahibinin servet ve mallarını saklamanın yanı sıra gözetleme ve sığınma yerleri olarak hizmet gördüklerini, bu son işlevlerin kulelerin yer aldığı tesislerde sosyal bir içerik kazandırıp prestij bahşettiğini ortaya koymuştur (Resim 6).



Resim 9. Mejdel/Suriye, 431 tarihli kule ev

Butler, *Anc. Arch. Syr.* II a/2, Leyden 1909'dan'.

Akdeniz'i kuşatan bölgelerde, kültürden kültüre veraset yoluyla geçerken dönüşüm geçiren bu tipolojinin Osmanlı mimarisine dahil olması süreci ilginçtir ve bizim bu makaleyle amaçladığımız, ikamet kuleleri tipolojisinde somut karşılığını bulan bir kültürel süreklilik paradigmasını tanımlayabilmektir. Ne ki, makale hacminin ister istemez dayattığı sınırlamalar nedeniyle biz burada, Osmanlı dönemi kulelerine götüren ön süreci incelemek ve tanımlamakla yetineceğiz.

Terimler ve soyağaçları

Daha yukarıda, Osmanlı İmparatorluğu yıllarında Rumların *pyrgos* diye adlandırdıkları yapı tipine Türklerin kule dediğine değinmiştik. Ne ki, Türkçe yazılmış metinlerde *pyrgos* sözcüğünün galat olmuş şekillerine rastlanması, iki kullanım arasındaki farkın salt bir dil sorunu olmadığını sezdi-



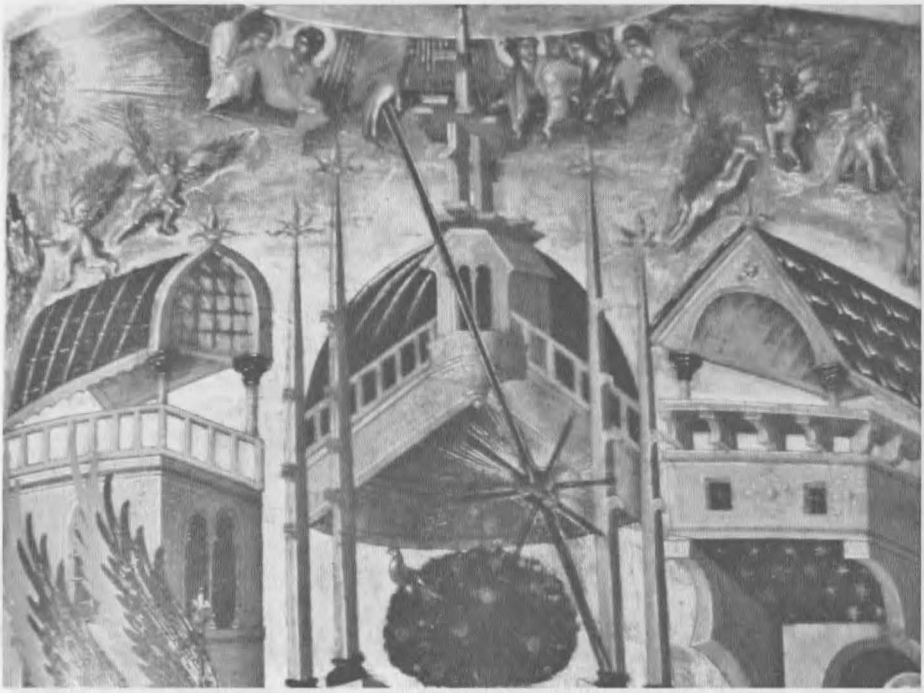
Resim 10. Bizans kule tasviri

Kanellopoulos Müz. *Env E122*. – 15. yüzyıl başı ayrıntı

rir. Nitekim bu sözcüğün Türkçe yazılmış bir metindeki ilk kullanımlarından birini, 15. yüzyılda kaleme alınan *Düsturname-i Enveri*'de buluruz:

> Mağrebi geldi hem anda bir Arab
> kiçirek bir mancınık etdi aceb
> ne gemi kodı ne burgas hurd eder
> haddi yok anda firengi mürd eder.[7]

Aşıkpaşazâde, Hacı İlbey'in Meriç kıyısında ele geçirdiği Bizans kulesinden "bir kiçicuk birguzcuk" diye söz eder.[8] Oruç Bey ise aynı kule hakkında şunları yazar: "Hacı İlbeği ve Gazi Evrenus beğ geldiler. Meriç kıyısındaki Burguzu aldılar. Şimdiki halde ana İlbeğioğlu Burguzu derler."[9]

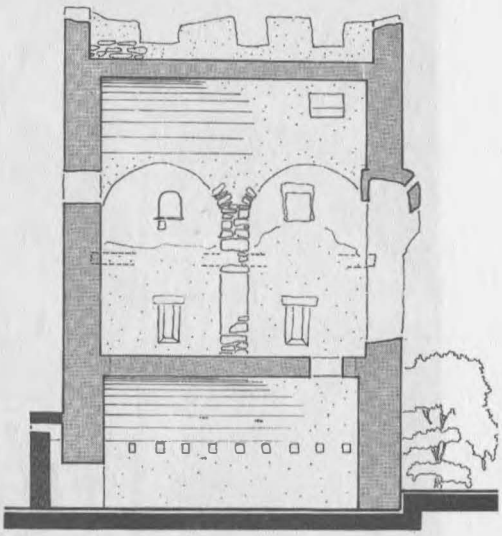


Resim 11. Bizans duvar resminde kule betimlemesi

Evliya Çelebi'ye gelince, aynı sözcüğü purgaz, pirgaz, burgaz, burgoz, burkaz, pugas, bugaz şekilleriyle kullanır.[10] Ne ki, Evliya Çelebi'nin bu sözcükleri kullanışında gözlemlenen esneklik, *pyrgos* teriminin zaman içinde edindiği kapsayıcılığın karşılığıdır: bu içerik esnekliği "Der-beyân-ı feth-i kal'a-i Pürgaz, ya'nî şehr-i Birgaz" başlıklı metninde yaptığı "Rûm lisânı üzre kal'alara "pirgaz" derler. Ol isim ile müsemma bir kal'a-i zibâ idi"[11] açıklamasında olduğu kadar Kilidü'l-Bahreyn'den söz ederken "iki aded kulle-i azîm binâ edüp ismine kal'a-i Burceyn dediler" diye yazdığında da açıkça vurgulanmaktadır.[12]

Fatih Sultan Mehmed'in saltanat yıllarından söz eden "Târîh-i Ebü'l-Feth" başlıklı eserini 1490'dan sonra kaleme alan Tursun Bey, "kulle" ile "burgaz" sözcüklerinin her ikisini de kullanır. Sözgelimi Topkapı Sarayı'nı çevi-



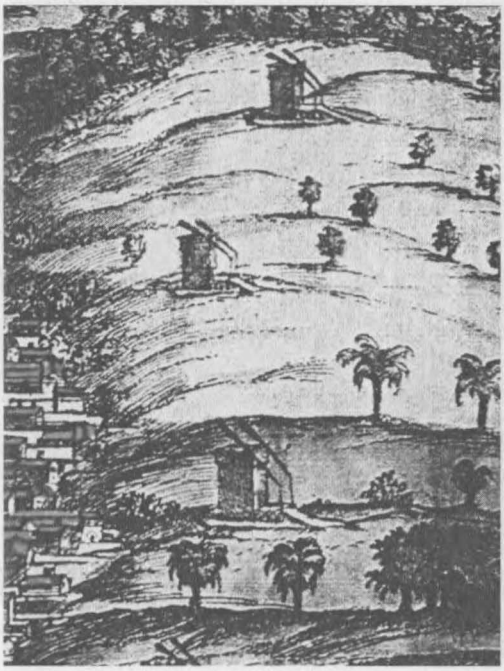


Resim 12. Bafa, Pınarcık (eski Mersinet) köyünde Bizans kulesi
Resim 13. Pınarcık köyündeki Bizans kulesinin kesidi

ren Sur-ı Sultanî'nin yapımını "bir sûr çektürüp firengî ve türkî, müdevver ü müselles....burgazlar ile...bir güzel kal'a düzeltti"[13] diye anlatır. Boğazkesen Kalesi'nden söz ederken de "iki başında iki kulle...ve yukaru mültekâsında bir muhkem firengî kulle yaptılar" diye yazar.[14]

Edirneli Ruhi, 1509 İstanbul depremini anlatırken 'kule' ile 'burgaz' terimlerini birlikte kullanmıştır: "...Şişenbe gecesi zelzele-i azîm olup (...) derya canibi yeryer kuleler ve burgazlar (...) yıkılub viran oldı"; aynı metnin başka yerinde de Kız Kulesi'nden "Ve kal'a-i hûmayûn ki Üsküdar önindeki derya içindeki kulledir" şeklinde söz etmiştir.[15] Burada "kulle"nin aynı zamanda 'Kal'a-i hûmayûn' olarak tanımlanmış olması ilginçtir. Ancak, gerek Tursun Bey gerekse Edirneli Ruhi'de bu iki sözcüğün eşanlamlı olup olmadıklarını, tersine farklı yapım özelliği ya da farklı kullanımı olan yapıları ta-





Resim 14. Pınarcık Kulesi iç görünüm
Resim 15. Sakız, Kampos, bağ kuleleri *Civitates Orbis Terrarum*'dan

nımlamak için mi kullanıldıklarını kestirmek pek kolay değildir. Tuncer Baykara'nın bu konudaki yorumu şöyledir: "Tek ve küçük birimli olanlar kule, büyük ve birçok birimli yapılar kale diye anılıyordu (...) kale ve kule kimi zaman birbirlerinin yerine de kullanılabilmektedir. Çünkü aralarında öz olarak bir fark bulunmamaktadır".[16] Ne ki, savunma yapılarından söz edildiğinde öne çıkan bu terminolojik gevşeklik, ikamet amaçlı kuleler söz konusu olduğunda ortadan kalkmakta ve "kule" sözcüğü, Osmanlı mülkünün her yerinde, –telâffuz farklarıyla– bu yapı kategorisinin tek karşılığı olarak öne çıkmaktadır: sözgelimi, Makedonya ile Arnavutluk'ta belli bir muhkem yapı tipine kulla, kulia dendiğini biliyoruz.[17] Üstelik, Osmanlı egemenliğine 15. yüzyılda giren Arnavutluk'taki Kamenice köyünde yapılan incelemeler, Arnavutluk "kulla"ların daha 14. yüzyıl –ya da öncesinden– beri





Resim 16. Sakız, Kampos evlerinden birinin kule şeklindeki çekirdek kısmı
Resim 17. Mani bölgesi (Yunanistan) kule ev örneği

bilindiğini ortaya koymuştur.[18] Dahası, Bizans metinlerine ilk defa "gulas" şekliyle Anna Comnena'da geçen "kule" sözcüğünün Bizanslılarca bilindiği böylece anlaşılmaktadır.[19] Anna Comnena'nın 1083-1153 arasında yaşadığı göz önüne alınırsa, söz konusu terimin Türkçeye girişini kuşatan belirsizliklerin enikonu çok olduğunu teslim etmek gerekir.

Öte yandan, Türkçe sözlüklerin bize bu konuda yardımcı olduklarını söyleyemeyeceğimiz gibi, incelemekte olduğumuz yapı tipinin Türkçede iki ayrı kökenden gelen terimlerle tanımlanmasının nedenini etimolojik sözlüklerde bulmak da olası gözükmüyor: Şemsettin Sami ve Devellioğlu sözcüklerinde, Arapça kaf harfi ile yazılan, çoğulu "kulel" (قلل) olarak verilen kule/kulle (قله) sözcüğünün bir Arapça kökten geldiği ve asıl anlamının "zirve, doruk" olduğu belirtilir.[20] Sevan Nişanyan'ın etimolojik sözlüğünde



Resim 18. Ortakent (eski Müsgebi) köyünde 'Mustafa Paşa' Kulesi

ise, bu sözcüğün yükseltmek ve kaldırmak anlamına gelen "qall" mastarından türediği belirtilir.[21] H. Wehr'in Arapça sözlüğünde, "kulat" sözcüğünün karşılığı gene zirve olarak verilmişse de çoğulu "kıla" ya da "kulu" olarak gösterilmiştir.[22] Yunanistan'daki ortaçağ kuleleri üzerinde çalışmaları olan P. Lock ise, Yunan dilinin bir etimolojik sözlüğüne dayanarak "kulla" sözcüğünün "gözetleme yeri" anlamına gelen Latince "cula" sözcüğünden türediğini yazar.[23]

Yunan dilindeki "*pyrgos*/πύργος" sözcüğü, hem askeri amaçlı bir yapıyı hem de malikânelerin içinde tek başına duran bir yapıyı göstermek için kullanıldığı gibi, günümüz dilinde "kule, şato ya da kırevi" anlamlarıyla yer almıştır.[24] Schuchhardt'a göre, Yunan dilindeki "*pyrgos*" sözcüğü, kule şeklindeki yapıları gösteren genel bir terimdir ve bu terimin 'tahkimat' olan ikinci anlamını karşılamak için "frurion/φρούριον" diye bir sözcük daha kullanılmaktadır.[25] Kretschmer, Got dilindeki "baurg" ya da Almancanın "burg"

terimlerini çağrıştırdığı için bu sözcüğün Germanik kökenli olabileceği ve Yunan diline Balkan dillerinden biri aracılığıyla –mesela Makedonca'daki "pırg"– geçmiş olacağı konusunda tahmin yürütmüştür; Kretschmer, ayrıca, terimin etimolojik kökeninin Hitit dilinde "yüksek" anlamına gelen "parku" sözcüğüne kadar uzanabileceğini varsaymışsa da bu sava karşı çıkanlar olmuştur.[26] Buna karşılık, Schuchhardt *pyrgos* teriminin kökenini Sanskritçedeki "purî-pura" sözcüğüne bağlar, bundan Makedon dilinde "birgos," Latincede "burgus," orta Almancada "burg," İngilizcede "borough," İtalyancada "borgo" ve Fransızcada "bourg" sözcüklerinin türediğini öne sürer.[27] Kuzey Afrika'da rastlanan bir yapı tipi, bir avlunun ortasında duran köşeli bir ev şeklindedir ve bunlara, "burgus" sözcüğünden galat ederek "burc" denmektedir.[28] Vayakokos ise *pyrgos* sözcüğünün Yunan dilinde Homeros'tan beri kullanıldığını savunur.[29]

Sözcüğün taşıdığı anlamların, bazı genişlemelerle Bizans döneminde korunduğunu görüyoruz: bu dönemde *pyrgos* sözcüğü manastır külliyelerindeki ana kuleyi tanımlar ama aynı zamanda hem kırsal kesimde hem de şehir ortamında yer alan muhkem ikametgâhları da ifade eder.[30] Buradan, Bizans döneminde "*pyrgos*" teriminin kullanım alanı ile Osmanlı dönemindeki "kule/kulle/قلعه" teriminin kullanımı arasında mutlak değilse de bir denkliğin söz konusu olduğu, ikisi arasında göze batar bir kullanım farkından söz edilemeyeceği anlaşılıyor. Çözülemeyen etimolojik köken sorununu askıya alarak doğrudan doğruya kule tipolojisinin geçmişine ve farklı mimari gelenekler içindeki yerine ve kullanım usullerine göz atalım.

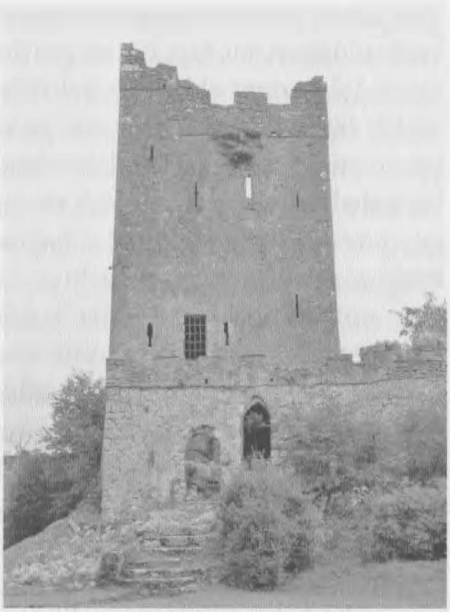
Arketipler ve öncüller

Akdeniz dünyasında izlerine ilkçağdan beri rastlanan bu tipin ortaya çıkışı hakkında kesin bir şey söylenememekle birlikte, araştırmacıların çoğu bunun doğu kökenli olduğunu, kulenin Suriye, Filistin ve Mısır'ın yerel tipolojilerinden olduğunu, daha sonra da bütün grekoromen dünyasına yayıldığını düşünürler.[31] Schuchhardt'ın, köklerini Akdeniz kültürünün derinliklerinden alan kulenin barınma işlevinin gözetme ve savunma yeri olarak işlevinden daha eski olduğu görüşünü[32] Grimal da paylaşır.[33] Graillot ve Frêne'in etimolojik sözlüğünde, Yunanistan ve Akdeniz havzasında kule

şeklindeki yapıların tarım işletmelerinin erzak ve malzeme depoları olarak kullanıldıkları, bu yapı tipine genelde atfedilen gözetleme ve savunma işlevinin daha sonra eklendiği belirtilir.[34] Nitekim, "*pyrgos*" teriminin tarımla ilişkili bir işlevi yerine getiren yapılara verilen bir ad olduğu öteden beri, eski metinler dolayısıyla bilinmektedir.[35] Askeri ya da resmi amaçlı olmayan bir kuleden söz eden ilk yazılı metin, İncil yazarı Markus'un bir meselinde geçer ve Filistin'de bir üzüm bağında duran bir kuleyle ilgilidir.[36] Bu metinde sözü edilen kule, bir avlu ya da mandıra ile bir aradadır. Grekoromen diye anılan kültür ortamında, kuleli avluların tarım kesiminde kullanıldığını gösteren metinler bulunmaktadır: kulenin *pyrgos*, avlunun da "*aule*" olarak anıldığı bu metinlerden, avlunun bağımsız bir alan oluşturduğu anlaşılıyor.[37] Eski Mısır'da da, arazi koşulları ile hava ve ışıktan azami ölçüde yararlanmayı sağlayan dar ve yüksek tutulmuş evlerin varlığı biliniyor: papirüslerde, yükseldikçe daralan duvarlarıyla güdük piramit görünümünde, düz damları mazgallı bir şebekeyle çevrili, kapıları güvenlik amacıyla birinci katta bulunan evler betimlenmiştir: bunların bazılarının damına sayvan şeklinde bezden bir gölgelik oturtulmuştur. Bu kuleler başka bir yapıya bitişik olabilirler, ama asıl biçimlerinde herhangi bir değişiklik olmazdı.[38] Suriye ya da Ege adalarında, kuleler yerel malzeme koşullarına bağlı olarak taştan yapılmış, bazıları eğimli bir çatıyla örtülmüş, girişlerinin önüne bir sundurma oturtulmuş ya da bunlar başka müştemilat binalarıyla bir arada, avlu içine alınmışlardır.[39] Akdeniz'de, antik dönemde, kule şeklindeki yapıların önceleri çevreyi gözetlemek ve gerektiğinde sığınılmak için inşa edildikleri göz önünde tutulmalıdır ama, bir kısmının Girit'teki Knossos evleri örneğinde olduğu gibi, savunma işlevi olmayan yüksek konutlar oldukları artık genellikle kabul görmektedir.

Başta Kiklatlar olmak üzere bütün Ege adalarında, İyon Denizi'nde, Yunanistan'ın kıyı kesimlerinde ve hatta Karadeniz Bölgesi'nde sıkça rastlanan 18-20 m. yüksekliğindeki kulelere ilk ilgi duyanlar, antik yerleşmeleri araştıran gezginler olmuşsa da, bu gibi yapıların daha sistematik bir biçimde incelenmesi 19. yüzyılda başlamıştır. Grek dünyasında çok sık rastlanan duvarla çevrili avlularda duran kuleler, çoğu zaman gözetleme ve savunma noktaları olarak yorumlanmışlar ve özellikle adalardakiler korsan saldırıları-





Resim 19. İskoçya, Galway Castle
Resim 20. İrlanda'da ikametgâh kulesi

na karşı sığınma yapıları olarak değerlendirilmişlerdir.[40] Bu yapı kategorisinin, askeri ya da savunma amacının dışında doğrudan doğruya iskân ve tarım işletmeleriyle olan ilişkisini ilk defa ortaya koyan R. Weil olmuşsa da,[41] konuya kuramsal bir çerçeve getiren kişi, I. Dünya Savaşı öncesinde Attika'daki kuleleri inceleyen John H. Young'dır.[42] Bir kısmı 30-40 m. uzunluğunda duvarlarla çevrili bulunan ve denize yakın verimli ovalarda yer alan Sunion, Keos ya da Sifnos kulelerinin, başka müştemilat yapılarıyla birlikte, avluların orta yerinde ya da kenarında durduğunu saptayan Young, bu kulelerin tarımsal bir işlevlerinin olması gerektiğini, hiç değilse bir kısmının silo ya da tahıl deposu olarak kullanılmış olacağı varsayımını geliştirmiş,[43] antik Grek dünyasındaki kırsal işletmeler ya da "country estate" diye adlandırdığı malikânelerin, bir kule, bir avlu ve bir ev olmak üzere üç temel öğeden oluştuğu kanısına varmıştır.[44] Bu kulelerin en alt katlarında erzak ile aletler depolanıyor, kadınlar da burada çalışıyor, en üst kattan ise çevreyi





Resim 21. Bulgaristan'da, Vratsa (Ivraca) Mescit Kulesi (16. yüzyıl?)
Resim 22. Korent'te Frenk Kulesi (?) Th.du Moncel

gözetlemek için yararlanılıyordu. Üst katlarda bazen pencereler bulunuyor, ahşap döşemelerin ayırdığı bu katların birinden ötekine geçmek için, ya duvar boyunca yükselen bir merdivenden yararlanılıyor ya da döşemelere açılan kapaklı deliklere dayandırılan taşınır merdivenler kullanılıyordu.[45]

Bu saptamalardan yola çıkan Nowicka ile Haselberger'in araştırmalarıyla, Ege ve Akdeniz çevresinde bulunan ilkçağ kulelerinin tümüyle askeri işlevlerle ilişkilendirilemeyeceği, bu tipolojiden sivil alanda da yararlanıldığı kanıtlanmış ve bunların yakın dönemlere kadar kırsal bir konut tipi olarak varlık gösterdiği ortaya konmuştur.[46] Young'dan elli küsur yıl sonra, Hans Lohmann, Attika, Megaria, Argolis ve Küçük Asya kulelerinin zeytin presleri ve benzeri tarımsal işlevli öğelerle çevrili olmalarının, bunların tarım işletmeleriyle ilişkisini kanıtladığı fikrine katılır, ayrıca bu ku-

lelerin çoğunun MÖ 5. yüzyıla ait olduğunu, tipolojik belirleyicilerin ise, belli bir planimetriden çok bazı kuruluş ilkelerinde aranması gerektiğini öne sürmüştür.[47] Ayrıca, klasik dönemde küçükbaş hayvanların barındığı mandıraların bitiştiği çiftliklerdeki kulelerin, alet edevat, zeytinyağı, erzak ve hatta papirüslerin depolanmasına yaradığını, tahılın ise, genellikle daha çok menfezin açıldığı havadar üst katlarda saklandığını belirtmiştir. Gerek arkeolojik bulgular gerek yazılı metinler, çoğu taştan inşa edilmiş dört köşeli bir tabana oturan, yaklaşık 40 ile 50 m²'lik bir alanı kaplayan ve "*pyrgos*" diye adlandırılan bu tip kulelerin genelde kerpiç yapılar olduklarını ve başka müştemilat binaları ile birlikte çiftlik evinin yanı sıra çiftlik avlusunun içinde ya da kenarında durduklarını, ortaya koymuştur.

Kuleli çiftlik geleneğinin Küçük Asya'yı da kapsadığını biliyoruz: Radt'ın Bodrum Yarımadası'nda saptadığı Leleg ve Karya kültürlerine ait kuleli "compound"lar, bölgeye MÖ 5. yüzyılda giren Yunan etkilerinden önceki döneme aittir ve bunlar hayvancılık yapılan mandra tipi, işletmelerle ilgilidir.[48] Buna karşılık Kolb ve ekibinin Likya bölgesinde yaptıkları araştırma ve kazılar klasik döneme ait çok sayıda kuleli çiftliğin varlığını ve yayılma alanını ortaya koymuştur. [49] Ancak aynı araştırmacının yarımadanın Mandra Gölü ile Tavşan Burnu'nda saptadığı ve Helenistik döneme tarihlendirilen kulemsi yapı kalıntıları, hem konut hem sığınak olarak kullanılıyor olmalıydı.[50]

Boyutlarıyla sahiplerinin toplumdaki konumu hakkında fikir veren kuleli çiftlikler, bazen tek bir ailenin gereksinimlerini karşılayacak ölçekte küçük bir işletme iken, bazen de çok sayıda hizmet binası ve birden çok avlu içeren büyük işletmelerin merkezinde bulunurlardı. Bunlarda da hizmet hacimleri zeminde, oturma mekânları üst katlardadır. Grek çiftliklerinde genel kural, hemen her zaman köşeli bir yapı olan kulenin avlunun köşesinde durmasıdır. Daha büyük kuruluşlar söz konusu olduğunda avlunun öteki köşelerinde ek kuleler inşa edilirdi. Bununla birlikte, kuleler çiftliklerin olmazsa olmaz öğesi olmadıkları gibi, asıl işlevleri de korunması gereken değerli mal ve edevatın saklanmasıydı.[51] Gerçi bir metinde, Attika'da, büyük bir arazinin sahibi olan bir kadının hizmetkârlarını bir kulede yatırdığından söz edilmiş olması bu gibi yapıların ikamet için de kullanıldıkla-

rını gösteriyorsa da,[52] epigrafik ve arkeolojik belgeler tarımsal işletmelerde ikamet işlevinin arızi ya da ikincil olduğunu gösterir.[53] Çiftliklerde kulelerin yaygınlaşmasının, MÖ 4. yüzyılda, Peloponez savaşlarının ardından tarım arazisinin yağmalanması, kölelerin kaçmasının ardından şehirlerin öne çıkması ve böylece toprak sahibiyle şehirler arasındaki aranın açılmasının sonucu olduğu düşünülmektedir.[54]

Bununla birlikte, ilkçağda, kule şeklindeki yapının başlı başına bir konut olarak kullanıldığını gösteren örnekler de eksik değildir:[55] Sözgelimi, 1954'te Weller'in Keos Adası'nda "Turmhäuser/kule evler" diye tanımladığı yapılar,[56] Young'ın ise Sifnos Adası ya da Sunion'da belirledikleri bunlardandır.[57] Ayrıca, Akdeniz havzasındaki şehirlerde, yer darlığının getirdiği zorlamalar yüzünde, (MÖ 4. yüzyıldan beri?) kule şeklinde konutların kullanıldığı biliniyor.[58]

İlkçağda, kule şeklindeki ikametgâhın, Yunanistan ile adaların dışında da bilindiği anlaşılıyor: Ksenofon, Anabasis adlı eserinde, Küçük Asya'daki satrap kulelerinden söz etmiş[59] (Anabasis IV, 4,2 vd,), Bergama civarında Pers satrapı Asidates'in "tyrsis" dediği kule şeklindeki ikametgâhına nasıl saldırdığını anlatmıştır (VIII, 8, 12-15): "Oraya gece yarısına doğru vardıklarında, köleler kulenin çevresindeydiler ve hayvanların çoğu kaçmıştı (...) Kuleyi saldırı yoluyla alamayınca (...) kule duvarını delmeyi denediler. Duvar sekiz toprak tuğla kalınlığındaydı. Bununla birlikte sabaha karşı bir gedik açılabilmiştir." Gene Ksenofon, MÖ 400-401 kışında Trabzon ile Giresun arasında gördüğü "mossyn" denen ahşap kulelerden ve adını bu kulelerden alan "Mossynoi" halkından söz etmiş, bu halkın yaşadığı yerlerde yedi kata varan kulelerin bulunduğunu, kralların da kulelerin en yükseğinde oturduğunu yazmıştır. F. Debord'a göre, "mossyn" sözcüğü İran kökenlidir[60] ve Ksenofon'un "horion" diye değindiği kasabaların en yüksek noktasında satrapların oturduğu kule şeklindeki ahşap ikametgâhı ifade eder, buna karşılık Asidates'in kulesi Küçük Asya'da yer yer varlıkları bilinen müstahkem çiftliklerden biri olmalıdır.[61] Ksenofon'un Karadeniz Bölgesi'nde saptadığı ahşap kule şeklinde ev geleneğinin ise, görece yakın zamanlara kadar süregeldiği anlaşılıyor: nitekim, 19. yüzyıl başlarında bölgeyi tarayan gezgin Kinneir, Baydar-Su, Bazar-Su, Farmatinos ve



Resim 23. İtalya'da San Gimignano kuleleri

Bulancak'ın batısındaki dağ yamaçlarındaki evlerin, ya müstahkem kuleler şeklinde ya da altlarındaki ağılların üzerinde yükselen "şale"ler tarzında olduklarını kaydeder ki, bu betimleme günümüzde hâlâ inşa edilegelen ahşap "serender"leri akla getirmektedir.[62]

Görüldüğü gibi, son yarım yüzyılda birçok araştırmacının ilgisini çeken bir konu olan Ege Denizi'nin çevresindeki kule evler geleneğinin antik çağlarda belirdiği oldukça açıktır. Ne ki, her ikisi de *pyrgos* kategorisine giren kule evlerle çiftlik kulelerinin ne zaman ve hangi koşullarda ayrıştığını kestirmek kolay değildir. Grimal'in Roma dönemine ilişkin incelemeleri,[63] Butler'in ise Suriye'nin Havran bölgesindeki Roma ve Geç Antik yerleşmelerine ilişkin saptamaları,[64] bu tür kulelerin Helenistik dönemde yaygınlık kazandığını, Roma döneminde ise tarım işletmelerinde olduğu kadar şehirlerde de görüldüğünü ve tipolojinin Kırım'a kadar yayıldığını göstermiştir.





Resim 24. Kafkaslarda Svaneti kuleleri — Mehmet Gülbiz arşivi

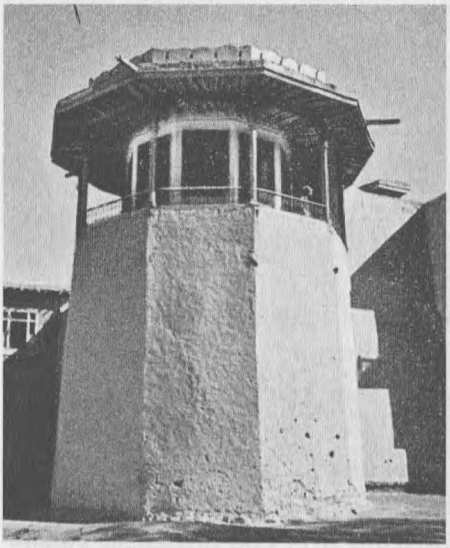
Resim 25. Tesalya'da Damasi kasabası, Osmanlı ileri gelenlerinin kule evleri — L. Henzey

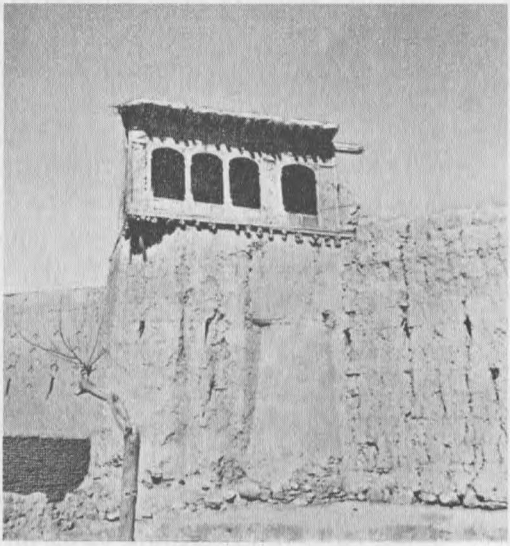
Grimal'in görüşü, Asya kökenli olan kule tipinin daha gelişmiş bir sürümünün Helenistik dönemi "latifundia"larmın merkezinde duran ikametgâh binalarında uygulandığını,[65] aynı tipolojiden türemiş daha basit ve yalın bir kule biçiminin ise Mısır ile adalarda benimsenerek buralarda bağımsız evrimini sürdürdüğü yolundadır.[66] Mısır'ın kırsal kesimindeki kuleler birkaç çeşit idi: bağ ve tarlaların kenarında yükselen düz damlı, üst katlarında kafesli menfezler bulunan sıradan kulelerin yanı sıra pahalı malzemeden inşa edilmiş daha gösterişli olanları da vardı.[67] Buna karşılık, Attika'daki kulelerde köşe kulecikleri ve asma galerileri bulunmazken, adalardaki kuleler avlusuz olabiliyordu.

Haselberger, kırsal kesimdeki evlerin kule biçiminde muhkem binalar şeklinde inşa edilmesinin Helenistik dönemin güvensiz koşullarında başlamış olabileceğini, 4. yüzyılda bunların Yunan dünyasında kuleli çiftlikler kadar yaygın olduklarını düşünmektedir.[68] Kırım'da bulunan ve MÖ 3. yüzyıldan MS 2. yüzyıla tarihlendirilen büyük ve avlulu Helenistik dönemi çiftliklerinde ise, birden fazla kuleye yer verilebiliyordu.[69] Nitekim, latifundiaların merkezinde bulunan malikâne sahiplerinin ikametgâhları için kullanılan terimler *pyrgos*, baris/varis[70] terimlerinin yanı sıra, 'dört kuleli' anlamında *tatrapyrgos* terimi de kullanılırdı.[71] Anadolu'da ise, daha yukarıda değindiğimiz gibi, Karya, Lidya ve Kilikya bölgelerinde yapılan tarama ve kazı çalışmaları hem tekil *pyrgos*'ların, hem de *pyrgos* barındıran çiftliklerin Yunan dünyasındaki yaygınlığına ek kanıtlar getirmişlerdir.[72] Helenistik dönemde, Küçük Asya'nın batısı ile Kilikya'daki malikâne sahiplerinin, tarım aletleriyle hasadın saklandığı, ama tehlike zamanında köylünün sığındığı ve sürülerin durduğu mandralara bitişik olan büyük müstahkem konutlarda yaşadıklarını belirten M. Sartre'dan başka,[73] H. Lohmann da Likya ve Milet bölgesinde benzer kuruluşların varlığına işaret etmiştir.[74] Hopwood ise, dağlık Kilikya'daki Olbia'da (Resim 8) ve Doğu Pamfilya bölgelerinde görülen ve MÖ 3. yüzyıla tarihlendirilen kulelerin toprak sahipliğiyle ilgisi üzerinde durur ve bunların gözetleme mi, yoksa çiftlik kuleleri mi oldukları sorusuna, her iki işlevi yerine getirebilecekleri yanıtını getirir, çevrelerinde ek hizmet yapıları bulunan bu kulelerin müstahkem çiftliğe ait olabileceklerini düşünür.[75] Helenistik dönemde yaygınlık kazanan kuleli

çiftlik tipolojisinin uzun ömürlü olduğunun bir kanıtı da Pisidya-Likya sınırında bulunan Belen ve Kelbessos'ta bulunanlardır.[76] Kilikya ve Pamfilya kulelerinden daha küçük olan ve Helenistik döneme ya da MS 1. yüzyıla ait gözüken Kelbessos Kulesi ile MS 3. yüzyıla tarihlenen Belen Kulesi, Küçük Asya kırsalında hüküm süren karışıklık, savaş ve salgınlar yüzünden bu gibi tahkimatlı çiftlik yapımının Roma devrinde süregittiğini gösterirler.

Roma'nın Yunan kültür bölgesinden devraldığı *pyrgos* tipolojisi, şehirlerde "turris" adı verilen ve genelde kiralık daireler barındıran yüksekliğine gelişmiş bir konut tipinin oluşmasına yol açtığı gibi, kırsal malikâneler olan "villa"larda da uygulama alanı bulmuştur.[77] Cumhuriyet dönemi villalarında gözetleme ve savunma işlevli olan kuleler, Pax Romana'nın egemen olduğu imparatorluk döneminde birer saraya dönüşen villalarda kuleler yeni işlevler üstlenmişlerdir: bir bakıma Afrika ve Asya'daki büyük Helenistik malikânelerini taklit eden bu villalarda bulunan, bazen tek başlarına bahçenin ortasında ya da bir tümseğin üzerinde duran bu kuleler, ana binanın bitişik bir eki olarak inşa edildiklerinde, birer cihannüma –belvedere– olarak hizmet görür, yatak ya da okuma odalarını barındırırlardı.[78] "Atrium"dan vazgeçilmesinden sonra gelişen "portikus"lu villalarda, ana binanın iki yanında kuleler bulunurdu: üst katlarında güvercinlikler bulunan,[79] alt katlarında ise malikâne sahibinin okuma ve dinlenme odalarının yer aldığı bu kulelerin teras şeklindeki damlarını bazen "solarium" denen bir gölgelik örterdi.[80] Bu tipolojik gelişmeler yazılı belgelerde kırsal konutlar için kullanılan ve kuleleri ifade eden sözcüklerin zamanla nasıl müstahkem bir villa ya da çiftliği ifade eden terimlere dönüştüğünü açıklar.[81] Nitekim, Roma'nm Afrika eyaletlerinde büyük toprak sahiplerine ait villaların bulundukları mevkilere de "turris" denmiştir. [82] Grimal, Livius'un (XXXIII) Hannibal'in villasına vardığını belirtmek için "ad suam turrem parvenit" tümcesinde kullandığı "turris" sözcüğünün, Grek dilindeki "*pyrgos*" teriminin karşılığı olduğuna işaret eder. Justin'in ise "rus suburbanum, quod propter litus maris habetat" derken "rus suburbanum" tamlamasını taşra ikametgâhı anlamında kullandığını belirtir.[83] Roma'nın İspanya'daki eyaletlerinde ise durum biraz farklıdır: burada, kulelerin çevresinde kurulan köy ve kasabalara "turris," asıl kule binasına ise "oppidum" deniyordu. Ve bu





Resim 26 ve **27.** Afganistan'da kule şeklinde ikametgâhlar

kuleler kasabanın tarım işletmelerinde çalıştırılan kölelerin kaldığı yer oluyordu. Benzer anlam genişlemelerine Bizans ve Osmanlı dönemlerinde de rastlayacak, başlarda belli bir yapı tipini göstermek için kullanılan *pyrgos* ve kule terimlerinin zamanla büyük çiftlik ve malikâneler için kullanılacağını daha aşağıda göreceğiz. Nitekim, Arundell, 1832'de İzmir yakınlarında gördüğü Süleyman Paşa'nın çiftlik evinden söz ederken "Türklerin villalarıyla kır evlerine kule" dendiğini yazar.[84] Yüzyılın sonuna doğru ise Ramsay, bu sözcüğün Türkçede "şehirden uzakta, tarlaların ortasında kale gibi tek başına duran tekil ev" anlamında kullanıldığını kaydeder.[85]

Butler'ın Suriye'nin kuzeyi ile Havran bölgesinde yaptığı çalışmalar, konut olarak kullanılan kule geleneğinin geç antik döneme de sarktığını kanıtlamıştır. Güney Havran'da, özellikle bölgenin doğu kesimlerindeki şehir yıkıntıları arasında konut binalarına bitişik duran kuleler göze çarpar (Resim 9). Butler'ın saptamalarına göre "Bu yörenin en iyi korunmuş ve en karakteristik yapıları, hemen her kasabada en azı bir tane bulunan küçük dört köşe kulelerdir. Bunlar iyi inşa edilmiş, düzgün kesimli bazalt blokla-





Resim 28. Afganistan, Khiva'da Havli Saray'da yazlık kule
Resim 29. Konya, "Alâettin Köşkü"

rından örülü kalın duvarları olan, üç-dört katlı, tonozlu, küçük menfezli, dar girişli binalardır ve çoğunun lentolarında yapıldıkları tarihi gösteren birer kitabe bulunmaktadır.[86] Butler, çoğu 6. yüzyıldan olan bu yapılara resmi bir işlev yakıştırmakla birlikte, bunların birer nöbetçi konutu ya da gezgin devlet görevlileri için konaklama yerleri olabileceklerini de kabul eder. Butler, Umm il-Kuttan'da iki ya da fazla katı olan yedi kule saptamıştır. Taban kenarları yaklaşık 5 m., yükseklikleri 15 ile 22 m. arasında değişen ve ustalıklı bir taş işçiliği sergileyen bu kulelerdeki kat sayısı üç ile beş arasında değişir.[87] Bu kulelerin en güzellerinden olan ve yöredeki en iyi taş işçiliğini sergileyen 1119 tarihli Sabbah Kulesi, tümüyle yıkık bulunan bir evin bitişiğindeydi. 16 m. yüksekliğinde olan ve sadece üç katı ayakta duran kulenin bir meydana açılan zemin kattaki giriş kapısından başka, birinci ka-

tında bitiştiği evin terasına açılan bir kapısı daha vardır. Kulenin içinde bir taş merdivenin izine rastlanmaması, dış cephede birbirlerinden kornişlerle ayrılan katları arasındaki geçişlerin dayama merdivenle yapıldığını düşündürüyor. Kuzey Suriye'de, Es-Safiye'deki kuleli evler ise oldukça karakteristiktir. Her biri tek bir hacimden oluşan katlar ahşap döşemelidir. En üst katta ise çıkma oluşturan bir ayakyolu bulunuyor.[88] Oldukça yüksek tutulan bu yapılardan biri olan Cerade'deki bir kule altı kat yüksekliğindeydi.[89]

Ortaçağ: Avrupa

İlk çağlarda, Kırım'a kadar uzanan[90] geniş bir alanda görülen kuleli yapı tipolojisinin bazı dönüşümlerle ortaçağa miras kaldığını, örneğin batı feodalizminin "donjon"larında süregittiğini görebiliyoruz. Kuzey Almanya'da ev ya da şato anlamında kullanılmış olan "burg" sözcüğü, dar anlamıyla ortaçağda toprak sahiplerinin müstahkem konutları için kullanılan bir terim iken, zamanla daha geniş bir kullanım edinmiş ve bütün toprak sahipleriyle şövalyelerin, hatta şehir ve korporasyon yöneticilerinin oturdukları binaları ifade eder olmuştur. Bununla birlikte, ortaçağ Avrupa'sında burg yapımı Karolenjlerle başlamış olmalıdır. Bu tip yapıların kazılarda ortaya çıkmamış olması, ahşap ve toprak gibi dayanıksız malzemeyle inşa edilmelerindendir. Kâgir burg'lar ise 10. yüzyıldan itibaren inşa edilmeye başlanmıştır: başlarda daha çok savunma amacıyla inşa edilen bu yapılar zamanla ikametgâh olarak kullanılır olmuştur; kaldı ki 9. yüzyıldan sonra, doğrudan doğruya müstahkem evler olarak inşa edilen burglar da bulunmaktadır.[91] Lutz, 11. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'nın hemen her tarafında görülen ve nitelikli işçilikleri nedeniyle soylu ikametgâhları oldukları anlaşılan bu gibi yapıların, içlerinde sürekli olarak değil ama gerektikçe oturulan binalar olduğu düşüncesindedir.[92] Önceleri doğrudan iktidarla bağlantılı olanların ayrıcalığı olan ikametgâh kuleleri, yüzyılın sonuna doğru bağımsız sülaleler tarafından benimsenmeye başlar, 12. yüzyılda ise küçük soylulara geçer. Başlarda hükümdar ya da onun vekillerine özgü bir yapı türü olan kule, 1000 yıllarına doğru az sayıda birkaç hanedan tarafından kullanılmaya başlıyor; ancak 1200 dolaylarında sıradan şövalyelerin bile kendilerine hendekle çevrili kuleler yaptırmaya başladıkları görülüyor.[93] Fransa'da 1200 yılı do-

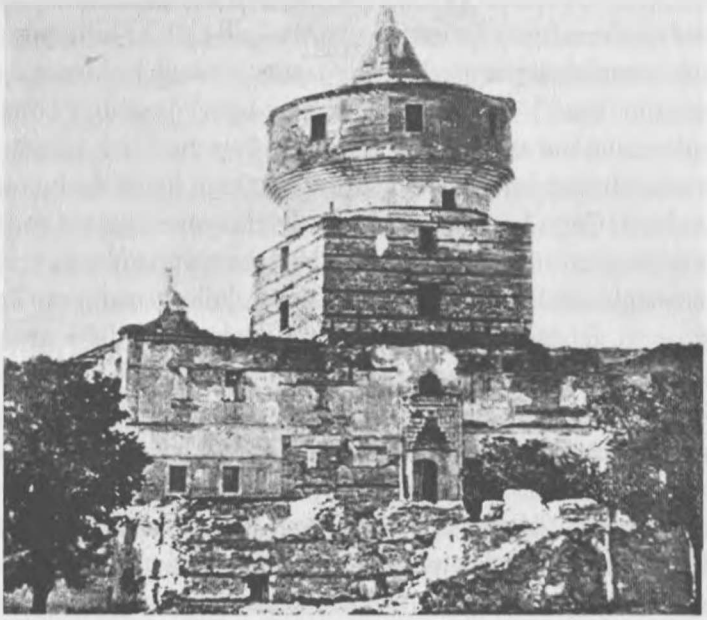
laylarında, sıradan şövalyeler bile hendekle çevirdikleri evlerine kulecikler inşa etmişler ve kırsal kesimdeki konutlarını, soylu evlerine benzettikleri "müstahkem evler"e dönüştürmüşlerdir. Edindikleri ayrıcalık onlara duvar ve hendekle çevrili taş konutlar inşa ettirme hak ve yetkisini kazandırmıştır: böylece ahşap olandan gösterişli olana doğru gelişen geniş bir skalada çok değişik nitelik ve özellikte kule tipleri ortaya çıkar.[94] Feodal dönemde, ikamet işlevleri ikincil olan savunma kuleleri ile doğrudan ikamet için inşa edilen, kule şeklindeki muhkem ikametgâh birbirinden bir ölçüde ayrılabiliyordu. İkamet kulesi –Almanca Wohnturm– ile savunma kulesi –Almanca Turmburg, Bergfried; Fransızca beauffroi; İngilizce belfry– arasındaki belli başlı fark, oturma odası, yatak odası ya da mutfak gibi hacimler barındıran ikamet kulesinin savunma kuleleri kadar yüksek ve sağlam yapılı olmasına karşılık, onlara göre daha hacimli ve ferah tutulmuş olmasıydı.[95] Bir başka deyişle, ortaçağ Avrupa'sı ikamet kulesinin, her şeyden önce, Fransızların "maison-forte" dedikleri, duvarla çevrili ve savunma öğeleri barındıran "müstahkem ev" kategorisinin bir türü olduğu ortaya çıkıyor[96] (Resim 19 ve 20). Çevre duvarının içinde kalan, bazen de ayrı bir avluya kaydırılmış olan müştemilat yapılarının bir kısmının tarımla ilgili olduğu biliniyor. Bu şekilde oluşmuş komplekslerin merkezinde taştan bir kule bulunurdu ve bu yapıya yerine göre "tour," "turm" ya da "maison forte" denirdi. Fransa'nın batı bölgelerinde malikâne anlamında "manoir," Provence bölgesinde ise "bastide" diye adlandırılan bu gibi kuleli komplekslerin hepsi soyluların ikamet ettikleri yerlerdi. Çoğu kare planlı olan kuleler, aynı zamanda malikâne sahibinin yetki ve gücünü temsil ederdi, öyle ki, bazı durumlarda bunlara bazı vergiler bile bağlanabiliyordu.[97] Georges Duby, kule ve muhkem konutların yaygınlaşmasını, feodal toplumun kültürel izleklerinin daha geniş kitleler tarafından benimsenmesine –vulgarisation– bağlıyor.

Güney Avrupa'da ise, sözgelimi İtalya'nın kuzey bölgelerinde, soyluların kırsal ortamdaki ikametgâhı olan kuleyi 10. yüzyıldan itibaren, ama daha çok 11. yüzyılın ikinci yarısı ile 12. yüzyılda görürüz. Belgelerde bunlardan "kuleli evler," "mazgallılar" diye söz edilir. Çevre duvarlarının içinde kuleden başka ahır, hendek, ambar ve güvercinliklerin bulunması, bu kuleleri aslında tarım işletmelerinin merkez binaları olarak anlamamız gerek-



Resim 30. Manisa, Saray-ı âmire'deki II. Murad Kasrı'nın 19. yüzyıldaki durumu
Yıldız Albümleri- IRCICA Arşivi 90561-17

Resim 31. Edirne Sarayı/Cihannüma Köşkü (*Kasr-ı Padişahî*)



tiğini düşündürmektedir.[98] Sicilya'da, iki üç katlı kuleler küçük soyluların konutlarıdır. Ama bunların yanı sıra, bir kısmı geç Bizans döneminde, bazıları ise Osmanlıların egemen oldukları dönemde, balıkhaneler ve şeker değirmenlerinin gözetimi için inşa edilmiş oldukları düşünülen hizmet kuleleri de vardır.[99] Güney İtalya'da, özellikle Katana, Messina ya da Palermo bölgelerinde, yerleşmelerin ya da tekil evlerin yakınında, moloz ve kireç taşıyla inşa edilen, yükseklikleri 8 ile 12 m. arasında değişen ve *pyrgos*'ları andıran "bağ evleri" görülür. Bu bölgelerde "*torri-masserie*" adı verilen kuleli çiftlikler de bulunmaktadır. Bunlar muhkem, bazen de kuleli yapılardır ve mandralarla birlikte, "latifondo" denen büyük çiftliklerin merkez öğelerini oluştururlar. Roma'nın Campania bölgesinde "casale" denen ve daha eski Roma "castrum"larının yerini alan müstahkem yerleşmelerde, "redimen" denen bir çevre duvarıyla kuşatılmış "renclaustrum" denen mandraların bulunduğu, çoğu kez bunların içinde bir de "turris" denen kulenin yer aldığı, ayrıca, "domus" ya da "accasemanta" denen asıl evin ya kuleye ya da "redimen"e bitişik durduğu belgelerden öğrenilmektedir.[100] İtalyan şehirlerindeki kuleli konutları zikreden en eski belge



Resim 32. Edirne Sarayı, Adalet Kasrı

ise, 8. yüzyıldan kalma Latince bir metindir ve üst katında beş odası ile üç "triclinium"un bulunduğu bir resmi görevlinin eviyle ilgilidir: bu belgede odalardan birinin "kuleli" olduğu belirtilmiştir.[101] 11. yüzyılda, İtalya'da, orta sınıflar, sayısı gitgide artan kule şeklindeki şehir evlerinde otururlardı.[102] Settia, bunların kırsal kesimdeki müstahkem evlerin şehre uyarlanmış şekli olmadığını, daha çok geç antik ve Karolenj dönemi saraylarına benzetilmeye çalışılan resmi nitelikte ya da varlıklı kişilerin evleri olduklarını düşünür. Gerçekten de, soyluların değil ama hakim ya da tüccarların oturduğu bu evlerdeki kuleler, sahiplerinin varsıllığını ve taşıdıkları kamusal yetkilerden ileri gelen prestiji vurgulamaya yarıyordu. Bir ikametgâh türü olarak kulenin, ortaçağ boyunca, savunma gereksiniminden çok erk ve ayrıcalık simgesi olarak taşıdığı anlam nedeniyle benimsendiğinin en çarpıcı kanıtı, İtalyan şehirlerinde, örneğin San Gimignano'da, eşraf ailelerinin birbirleriyle yarışırcasına yüksek tuttukları kuleler inşa ettirmeleridir.[103] 18. yüzyıl yazarlarından Muratori, İtalyan şehirlerindeki bu gibi kulelerin toplumda seçkin konum ve soyluluk –status symbolus ve indicium spectatae nobilitatis– göstergeleri olduklarını, ayrıca şehirlerdeki hizipler sırasında askeri bir işlev gördüklerini belirtmiştir.[104] Bu dar ve uzun kulelerin, her ikisi de klan temeline dayalı bir toplumsal örgütlenme biçimi sergileyen Kafkaslar'da ve Yunanistan'ın güneyindeki Mani bölgesinde görülen klan ve aile kulelerini ne kadar andırdığı dikkate değer. Bu konuya bir başka yazıda yeniden döneceğiz (Resim 23-25).

Görüldüğü gibi Roma uygarlığı üzerinden Avrupa ortaçağ mimarisine damgasını vuran kuleli çiftlik ve kuleli müstahkem villa geleneği, feodalizmin kendi koşulları içinde dönüşerek görkemli bir "şato" mimarisine doğru yol alırken, Akdeniz geleneklerini daha fazla özümsemiş olan güney Avrupa'da, kuleli tarım yapısı Merovenjler dönemi "manoir"larıyla güney Fransa'nın "bastide"lerinde,[105] güney İtalya'nın "*masserie*"lerinde ve Bizans manastırlarında varlığını oldukça tutarlı ve "muhafazakâr" bir şekilde sürdürmüştür. Norman istilasından sonra Britanya Adaları'nda benimsenen dört köşeli ikamet kulesinin, yerel bir buluş değil ama 10. yüzyıl Provence "Bastide"lerinin bir türevi olduğu belirtilir (Resim 19 ve 20). Bizi burada özellikle ilgilendiren, Osmanlı'ya veraset yoluyla geçecek olan bu geleneğin

Bizans damarıdır.[106] Ne ki, biraz daha aşağıda da göreceğimiz gibi, bu damar da feodalizmin etkilerinden büsbütün kopuk değildir.

Ortaçağ: Bizans dünyasında ikamet kuleleri; Başkent ve Küçük Asya

Bizans dünyasıyla ilgili literatürde, ikamet işlevli bir kulenin zikredildiği ilk kaynaklardan biri, babası bir Arap emiri, annesi Bizanslı olan destan kahramanı Digenis Akritas'ın Fırat yakınındaki sarayında bulunan kuleden söz eden ünlü Digenis Akritas destanıdır.[107] Ne ki, alt kısmı kare, üst kısmı sekizgen planlı olan ve doğu etkileri sergileyen bu yapının bir "*pyrgos*" sayılmayacağı öne sürülmüştür: gerçekten de üç katlı ve yüksek tavanlı olan bu saray, haç şeklindeki holünü çevreleyen beş odalı düzeniyle, yüksek ancak bizi ilgilendiren tipolojide yeri olmayan bir yapıyı akla getiriyor.[108] Öte yandan, kule şeklindeki yapıların taşrada olduğu kadar Kostantinopolis saraylarında yeri olduğunu biliyoruz: Niketas Honiates, II. Isaakios Angelos'un (1185-95), kendini korumak ve içinde yaşamak için Blaherne Sarayı'nda inşa ettirdiği kuleden söz etmiştir.[109] 13. yüzyılda, yaşanmakta olan çeşitli iç karışıklıkların yanı sıra Latin işgalinin yarattığı sarsıntı ve yaklaşan Osmanlı tehdidi, başkent seçkinlerini kulelerle korunan muhkem evlere çekilmeye götürmüştü:[110] sözgelimi, Teodoros Kantakuzenos'un Marmara kıyısında inşa ettirdiği müstahkem ikametgâh, 'Mermerkule' adıyla İstanbul topografyasındaki yerini yakın zamanlara kadar korumuştu.[111] Dukas ise, 1453'te, Kostantinopolis II. Mehmed'in orduları tarafından ablukaya alındığında, şehrin ileri gelenlerinden Lukas Notaras'ın "kule"sine sığındığını yazmıştır.[112] Öte yandan, ikona ile minyatürlerin dekorunda zaman zaman betimlenen kule tarzında yapılar, çıkma balkonları, düz dam olduğunda sayvan şeklinde bir gölgeliğin yer aldığı çatılarıyla, bu tip yapıların, tek başlarına ya da bir konağın uzantısı olarak şehir mimarisi repertuvarında yer ettiğini kanıtlar (Resim 10 ve 11).

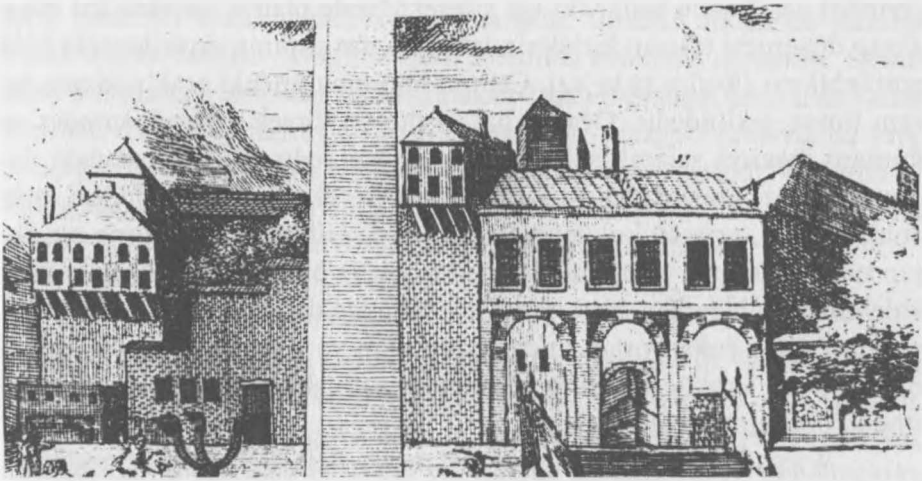
Bizans İmparatorluğu zamanında, başkentin dışında ve kırsal çevrelerde de "*pyrgos*" tipolojisine giren konutların kullanıldığına ilişkin veriler az değildir.[113] Haussig'e göre, 7. yüzyıldaki Arap saldırıları muhkem karakterli köy evi tipini belirlemiş olmalıdır. Nitekim minyatürlerde Arnavutluk'ta bugün hâlâ kullanılagelen kule benzeri evleri andıran köylü evleri betimlen-



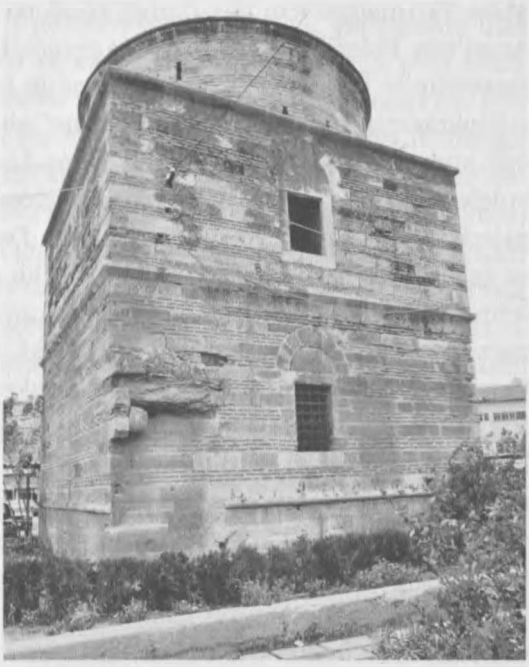
Resim 33. Edirne Sarayı Adalet Kasrı'nın iç görünümü

miştir: merdivenle çıkılan yüksek girişleri olan bu evlerde ikamet odaları üst katlardadır.[114] Whittow'a bakılırsa, Bizans taşrasında seçkinler kulelerde değil ama "*oikos*/çoğulu *oikoi*" denen konaklarında yaşarlardı. *Pyrgos* tipi konutlar ise, 10-11. yüzyıllarda ender oldukları gibi, 13. yüzyılda bile, içinde hazine ile kütüphanelerin saklandığı kuleler de sayıca fazla değildi.[115] Ne ki, aynı dönemlerde Kilikya ve İsauria'da kule şeklinde evler bulunduğu saptanmıştır.[116]

Theodor Wiegand'ın 20. yüzyılın başlarında Bafa Gölü çevresinde saptayıp yayınladığı bir dizi kule, onları en geç 13. yüzyıla tarihlendiren yazarın sandığı gibi imparatorluk yolu üzerinde dizilen gözetleme kuleleri değil, ama küçük tarım işletmeleriyle ilişkili ikamet kuleleri olmalıdır.[117] Gerçekten de arazide dağınık duran, belli bir dizilme düzeni olmayan ve çoğunun konumu çevreyi gözetlemeye elverişli olmayan bu kulelerin verdiği izlenim budur. Bu kulelerin içinde en iyi durumda olanı, bugünkü adı Pınarcık olan eski Mersinet Köyü yakınlarında bulunur. Bafa'dan Bodrum'a uzanan karayolu ile göl arasında kalan ekili alanın ortasında duran bu kule konumu itibariyle yolun seviyesinin altında kalır ki,[118] bu durum, Bafa Gölü'nün güneyinden geçen "imparatorluk" yolunu gözetlemeye elverişli olamazdı (Resim 12). Alçak bir duvarın çevirdiği ve içinde ağzı antik devşirme malzemeden oluşan bir kuyunun yer aldığı bir avlunun –mandra?– içinde duran kulenin söveleri yitmiş girişi üstte, birinci kat seviyesindedir. Bu girişin üzerinde ortadan kaybolmuş bir kitabe veya arma yeri bulunur. Kulenin tonozla örtülü zemin katına, giriş katının döşemesindeki dört köşe delikten iniliyordu. Mazgallı bir şebekenin



Resim 34. İstanbul At Meydanı ve arka düzlemde İbrahim Sarayı ile kulesi, 18 yüzyıldaki görünüm
La Motraye'den...



Resim 35.
Lüleburgaz, "Zindan Baba Türbesi" diye bilinen ikamet kulesi, Osmanlı dönemi

çevirdiği çatı katına kadar iki kat yüksekliğinde olan iç mekânı kat eden ahşap döşemeyi taşıyan kirişlerin izleri bugün yapının duvarlarında hâlâ görülebiliyor (Resim 13 ve 14). Çatının hemen altındaki ocaklı odanın tavanı tonoz şeklindedir. Ocağın bacası duvarı dirsek yaparak kateder ve dumanı dışarıya salacak şekilde dış cepheye açılır. Çatı terasındaki döşemenin hizasında dış duvarlarda çepeçevre dizilen kiriş delikleri, öyle anlaşılıyor ki, ortaçağ kulelerinde sıkça yer verildiğini bildiğimiz bir ahşap asma galerinin varlığına işaret eder. Bu ve buna benzeyen öteki Bafa kulelerini tarihlendirmenin zorluğu ortada ise de, kuleler bu bölgede 13. yüzyılın aşağı yukarı ortalarında yoğunlaşan ve yüzyılın sonunda bölgenin Menteşe Beyliği'nin eline geçmesiyle sonuçlanan Türkmen sızmalarından öncesine ait olmalıdır.

Wiegand'ın 20. yüzyılın ilk yıllarında Bafa Gölü'nün çevresini tararken saptadığı çoğu harap bu kulelerden başka,[119] Milet kazısının çevre taramaları sırasında Kalabak Vadisi'nde saptanan iki kule, kazı heyetinin Milet Yarımadası için hazırlattığı 1906 tarihli haritada "*Tu Aristi o pyrgos*/ Aristi'nin kulesi" ve "*Tu Kaşıki o pyrgos*/Kaşık'm Kulesi" adlarıyla işaretlenmiştir.[120] İyonya bölgesinde saptadığı bazı kulelerin "toprak sahibi bir aristokrasinin müstahkem çiftliklerine" ait olabilecekleri görüşünü ilk kez öne süren Müller-Wiener gibi[121] Hans Lochmann da, Balat bölgesindeki kuleleri, 11. ile 13. yüzyıllar arasına tarihlendirdiği Bizans dönemi malikâneleriyle –"Herrensitze mit Turm-oder Donjonburgen"– ilişkili saymış,[122] ve askeri amaçların dışında kullanılan bu gibi kulelerin, Türkmen beyliklerinin Anadolu'nun batısına egemen olmalarından sonra artık inşa edilmez olduklarını öne sürmüştür.[123] Ne ki, Bodrum Yarımadası'nın bugün Ortakent diye anılan Müsgebi (eski Episkepsi) köyünde bulunan "Mustafa Paşa Kulesi," oturma odalarında bulunmuş olan ancak bugün silinmiş bulunan bir kitabenin verdiği bilgilere göre, 1010 H./1601-2 tarihinde, şahnişini –yani ikamete ayrılan kısmı– yenilenmiş, dolayısıyla bu tarihten epey önce ve olasılıkla ortaçağda inşa edilmiş, daha sonra da Osmanlı döneminde yerli seçkinler tarafından kullanılmış bir binadır[124] (Resim 18). İkamet için kullanılan üst katına 17. yüzyıl başlarında eklenen zengin ahşap donanımı,bugün tümüyle ortadan kalkmış olan bu kule, biri ötekinden

daha ensiz iki bitişik kitleden meydana gelir. Binanın arkasında yıkıntısı duran küçük hamam yenileme işleri sırasında eklenmiş olmalıdır. Birinci katta bulunan girişe çıkan taş basamaklar inşa edilmeden önce iner-kalkar köprüsü olan, dışa tümüyle kapalı mahzeni ve mazgallı çatısıyla bu yapı, ortaçağda hemen bütün Ege dünyasına egemen olan *pyrgos* tipolojisinin oldukça karakteristik bir örneğidir. Ne ki, halen "onarılarak" turistik amaçlara tahsis edildiğinden, özgün özelliklerini enikonu yitirmiştir.

Ortaçağ: Balkanlarda durum

N. Moutsopoulos, Bizans dünyasında kulelerin 10. ila 14. yüzyıllar arasında yaygınlaştığını, bunlara çiftlik ya da mandıralarda olduğu kadar, Makedonya bölgesinde güvenlik amacıyla manastırlarda yer verildiğini, kule mimarisi üzerinde 8. ve 14. yüzyıllarda da Ceneviz ve Venedik etkilerinin görüldüğünü yazmıştır.[125] 15. yüzyılda, Balkanlar'da da zenginlerin özel kule sahibi olması yaygın bir olgudur: Peloponez Yarımadası'ndan Balkanlar'ın iç kısımlarına kadar görülen bu tür yapılar, gelişmekte olan varsıl bir orta sınıfa işaret ediyor ve adeta bu sınıfın edindiği yeni statüyü simgeliyor.[126] Kuzey Peloponez'de Karytaina'da bulunan kuleli ev, Epir Despotluğu'nun son yıllarına ait bir Bizans beyinin müstahkem ikametgâhıdır.[127] Moutsopoulos bu yapı için "kule şeklinde tipik bir ikametgâhtır" demekte ve bölgedeki kule şeklindeki ikametgâhların kökenine olduğu kadar Osmanlı egemenliği yıllarındaki gelişimine ışık tuttuğunu düşünmektedir (Resim 17).[128] Lefort, Makedonya'da palanga ya da alçak duvarlarla çevrili kulelerin daha 9. yüzyıldan itibaren kaynaklarda zikredildiğini, 12. yüzyıldan sonra artan istikrarsızlık ve güvensizlik ortamının kırsalda müstahkem yapıların artmasına yol açtığını, bu artışın 14. yüzyılın ikinci yarısında belirginleştiğini belirtir.[129] Köylerde ya da yol kenarlarında askeri ve kamusal amaçlarla yükseltilmiş ve özenle inşa edilmiş büyükçe (12 x 12 m) kulelerin yanı sıra, çoğu 8 x 8 m. bir tabana oturan daha küçük kuleler de vardı ki, bunların bir kısmı manastırların tarım işletmeleri olan metohilerde, bir kısmı da laiklere ait çiftliklerin, bazen duvarlarla tahkim edilmiş avlularının içinde dururlardı.[130] Komnenoslar döneminde pronoia sistemine geçilmesi ve yanı sıra manastırların başını çektikleri malikâne sisteminin getirdiği

ekonomik gelişmeler şehirlerin önemini azaltırken, kırsal kesimde çiftliklerin ve tahkim edilmiş binaların çoğalmasına yol açmıştır. C. Bouras'ın bildirdiğine göre, kulesi olan evlerle ilgili ilk kayıtlar 1249 ile 1261 arasında Frenklerin elinde tuttuğu Mistra (Mezistre) konutlarıyla ilgilidir.[131] Öte yandan, kule yapımının imparatorun özel izinle tanıdığı bir ayrıcalık olduğunu göz önünde bulundurmalıdır:[132] Örneğin, 1378 tarihli bir "hrisobulla," "Kalamaria yöresindeki köyler üzerindeki haklarının tanınmasını ve kendine ait topraklarda, harcamalarını bizzat karşılayacağı bir *pyrgos*'u inşa ettirmesine izin verilmesi ve bu mal varlıklarının varislerine kalması" için istekte bulunan Radoslav adındaki Sırp'ın isteğine verilen olumlu yanıtla ilgilidir.[133] Bu bir ayrıcalık olduğu için de kuleler, büyük toprak işletmelerinin üstün konumunu simgeleyen –ve belirleyen– birer prestij öğesine dönüşmüşlerdi. Nitekim, *pyrgos* sözcüğü zamanla şehir ya da kırsaldaki muhkem ikametgâhları, bazen de manastırlara bağlı malikânelerin merkezi olan kuruluşları adlandırmak için kullanılan bir terime dönüşecektir.[134]

Ortaçağ: IV. Haçlı Seferi sonrası ve Ege dünyasında feodal etkiler

İkamet kulesinin –ve daha geniş bir tanımla kule evin– Ege dünyası ile çevresinde tutunmasının bir başka nedeni, bölgenin ortaçağda yaşadığı feodalleşme serüvenidir: IV. Haçlı Seferi'nden sonra Kostantinopolis'te kurulan Latin İmparatorluğu'nun yanı sıra, –bir süre sonra Osmanlı yönetimine geçecek olan– Yunanistan topraklarının büyük bir kısmının feodal senyörler arasında üleşildiği ve bir feodal kanunname gereğince yönetildikleri bizde yeterince bilinmiyor. İyi kötü yaklaşık iki buçuk yüzyıl kadar sürecek olan bu feodalite denemesinin yol açtığı gelişmelerden biri, ikamet kulesi ve müstahkem ev tipolojilerinin yeniden gündeme gelerek yaygın bir uygulama alanı bulmalarıdır. Avrupalıların, Doğu Roma ülkesi yani "Rumeli" anlamında "Romanie" diye adlandırdıkları Bizans İmparatorluğu'nun işgal ettikleri toprakları, "Partitio Romaniae" denen bir protokolün hükümleri uyarınca IV. Haçlı Seferi katılımcıları arasında üleşildi. Kostantinopolis'te üslenen Latin İmparatorluğu, Trakya, Marmara bölgesi ile birçok adayı kendine bağlarken,[135] arta kalan yerler eş olarak bölünmüş, böylece Atina ve Adalar Dukalığı, Akaya Prensliği, Kefalonya'daki Palatin Kontluğu, Eğriboz'daki üç ayrı baronluk ve

Girit'te Venediklilerin egemenliğindeki Naksos Dukalığı gibi devletçikler kurulmuştu. Bu devletçikler, Kudüs Latin Krallığı kanunnamesine benzer bir yasalar derlemesi olan "Les Assises de la Romanie /Rûm-Eli Kanunnâmesi" hükümleri uyarınca aralarında örgütlenmiş, yönetmiş ve yönetilmişlerdir.[136] 14. yüzyıl başlarında Akaya Prensliği'nde derlenen bu kanunname, süzeren ile fief sahipleri arasındaki karşılıklı yükümlülükleri Batı feodalitesinin kalıplarına uygun biçimde düzenlerken, yerli köylüler ile beyler arasındaki ilişkilerde Bizans usullerini gözetir.[137]

Nitekim, Frenkler ve Latinlerin ele geçirdikleri 'Romanie' topraklarında kurulan bu feodal düzen, var olan Bizans yönetim düzeneğine eklemlenir.[138] Bu topraklarda "Arhont (çoğulu arhontes)" denen yerli ailelerin hemen hemen bağımsız prensler gibi yönettikleri büyük arazileri bulunuyordu.[139] Bu zümrenin bir bölüğü yeni düzene ayak uydurmuş ve kendi hiyerarşik konumlarının karşılığı olan bazı feodal haklardan yararlanabilmişlerdi. Merkezi erkin zayıflamasından yararlanarak gasp yoluyla arazilerini genişleten bu arhont'lar, servet ve yetkilerini artırmış ve yerel beyler olarak kabul edilmişlerdi.[140] Zamanla yerli beylerle çoğu Flandr bögesinden İtalya'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyadan kopup gelen Frank ve Latin beyleri arasında daha özel ilişkiler kurulacaktı. Bizans döneminin hukuk ve maliye düzenine el koyan fatihler ve onların ahfadı olanlar, sürekli göçlerle kalabalıklaşan bir seçkinler sınıfını oluşturacaktı. Soylu Rumlar da, 1261'den sonra, "dominus" unvanıyla taltif edilerek şövalye yapılacak ve kendilerine babadan oğula geçen mülkiyet hakları tanınacaktı.[141]

Yaklaşık iki buçuk yüzyıl kadar sürecek olan bu feodalite denemesinin yol açtığı gelişmelerden biri, ikamet kulesi ve müstahkem ev tipolojilerinin önem kazanarak yaygın bir uygulama alanı bulmalarıdır. Gerek Yunanistan'da gerek Ege Adalarında, *pyrgos* tipolojisine yeni bir soluk kazandıran bu feodal dönem kulelerinin daha sonraki yapı etkinliği üzerindeki etkisi araştırılmaya değer bir konudur.[142] Gerçekten de, Kostantinopolis'in 1261 yılında Bizanslılar tarafından geri alınmasından sonra Frenklerin Yunanistan'daki egemenliklerinin birinci dönemi sona ermişse de, bu tarihe gelinceye kadar Yunanistan'da yaklaşık bin kadar fief oluşturulmuştur. Bunların başına geçerek bir çeşit konfederasyon türü örgütlenmeye giden

Haçlıların halefleriyle Avrupa'dan daha sonra gelip onlara katılan şövalyelerin hemen hepsi kendilerine şatolar ya da müstahkem ikametgâhlar inşa ettirmişlerdi.[143] Fief sahiplerinin çoğu zamanla şehirlerde –"kastron"– yaşamaya başlamışlarsa da, büyükçe bir kısmı dağlarda ya da kırsal kesimde bulunan müstahkem konutlarına yerleşmişlerdi, Şehirdekiler de zaten, güvenlik gerekçesiyle ara ara kır konutlarında ikamet ederlerdi.[144]

Yunanistan'daki ortaçağ kulelerine ilk dikkat çekenlerden olan Fransız A. Bon, savunma ve gözetleme yapıları olarak düşündüğü bu kulelerin, 1937 öncesinde saptadığı yirmi beşinden beşi bugün yok olmuştur.[145] Ne ki, yakın tarihlerde Peter Lock tarafından yapılan araştırmalar, bu kulelerin çoğunun ikametgâh olarak kullanıldığını ortaya koymuştur.[146] Lock, Yunanistan'ın özellikle doğu kesimlerinde sayıca çok olan bu gibi kulelerin çoğunun gözetleme ve haberleşmeye uygun olmayan konumuna dikkati çekerek, bunların Atina ile Teb Dukalığı'na mensup Fransız toprak sahiplerinin fieflerindeki ikametgâhları olduğunu öne sürmüştür.[147] Orta Yunanistan'daki kulelerin, Venedik egemenliğindeki yörelerinde bulunan stratejik konumlu kulelerinden farklı olarak, genelde daha eski yerleşmelerin yakınında duruyor olması, bunların küçük ölçekli malikânelerin merkez yapıları olabileceklerini düşündürmüştür. Bir iki istisna dışında doğrudan kayaya oturan, kenar uzunlukları 7,5 ile 9,5 m. arasında, duvar kalınlıkları ise 1,4 ile 2 m. arasında değişen bu kulelerin üst kısımları genellikle yıkılmış olduğundan, gerçek yükseklikleri hakkında kesin rakam verilememektedir. Lock, bu gibi kuleleri, katlarının sayısına göre iki tipe ayırmıştır: "A" tipi dediği kuleler, zemin katın üstünde üç katı daha olan, girişleri birinci katta bulunan Haliartos, İpsilanti, Livadostro kuleleri örneğindeki yapılardır. Bu kulelerin hem zemin hem üst katları tonoz örtülüdür, ancak yükleri dengelemek için bu tonozların doğrultusu farklı tutulmuştur. Daha kalabalık olan "B" grubunun kuleleri ise, ötekiler kadar yüksek değildir. Bu yapılarda hem zemin hem de üst katlar tonozludur ve yüklerin dengelenmesi için bu tonozlar da birbirine ters yöneliştedir. Bu gibi yapılarda zemin kat gene depolamaya yarar, katları arasındaki ahşap döşemelerde bulunan delikler ise kattan kata geçişin dayama merdivenle yapıldığını gösterir. Ahşap bir merdivenle ulaşılan giriş kapısı, bunlarda da birinci kattadır.[148]

Askıya alınmış girişleri ve tonozlu tavanları bu feodal dönem kulelerini ilkçağ kulelerinden ayıran başlıca özellikler olmakla birlikte, bunlar "*pyrgos*" tipolojisinden ayrı tutulamazlar. Kaldı ki, feodal dönem kulelerinin görüldüğü yörelerde kule yapım yöntemlerinin geç Roma döneminden Osmanlı egemenliği yıllarına kadar hemen hemen hiç değişmemiş olması dikkat çekicidir.[149] Lock, 13.-15. yüzyıllar arasında Frenklerin inşa ettikleri kulelerle Türklere ait kuleler arasında belirgin bir farklılık olmadığını belirtir.[150] Nitekim, Frank kulelerini Arnavut ya da Türklere atfedenler de çıkmıştır. Geç Bizans, Frank ya da Osmanlı egemenlik dönemlerinde, hem kuleler hem de kaleler hep aynı şekilde, moloz taşı ve tuğla kırıkları içeren bir dolgu malzemesiyle oldukça baştan savma bir şekilde inşa edilmişler, pencere ve kapı çerçevelerinde ise devşirme malzemeden yararlanılmıştır: ancak bütün bunlar kulelerin tarihlendirilmesini zorlaştırır.[151] Gene de bazı yapım özellikleri, sözgelimi Paleopirgos, Paralimni, Mesohori kulelerinde olduğu gibi duvarlarda su akıtma borularının bulunması ya da birinci katta bir ocağın bulundurulmuş olması, kulelerin yapım tarihi hakkında fikir verebilir.[152] Kare plan, 14. ile 15. yüzyıl kule evlerinde sürdürülmüştür: ancak Haçlılar tarafından inşa ettirilen kuleler kare tabanlı olmakla birlikte bunlar Avrupa'nın ortaçağ kulelerine kıyasla oldukça küçüktür. Göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husus, Yunanistan'da fief sahibi olan küçük baronların ellerindeki olanakların, yerli ustalara yerel malzemeyle inşa ettirdikleri geleneksel "*pyrgos*" tipi kuleden uzaklaşmaya elvermediğidir[153] (Resim 22).

Lohmann, 12. yüzyıla ait feodal bir yapı saydığı, ancak çevresinde 10. ile 14. yüzyıllar arasına tarihlendirilen seramik parçaları bulunmuş olan Mesohorion'daki Tzepa kulesi hakkında "... tipoloji açısından önceleri Orta Avrupa'da benimsenmiş olan basit ikamet kulelerindendir ve İtalya ile Fransa'da çok yaygın olan bu kuleler Yunanistan'a taşınmışlardır" değerlendirmesini yapar.[154] Gelgelelim, Yunanistan'ın bir ortaçağ kulesinde yapılan başlıca ciddi arkeolojik kazı, Serez yakınlarında Dafni'deki II. Murad'ın karısı Mara Brankoviç'in kulesi (*Pyrgos tis Kira-Maros*) ile ilgili olandır.[155] Kenarı 12,41 m. uzunluğunda olan kare bir tabana oturan, iç hacimlerinin ölçüsü ise 7,65 x 7,41 m. olan bu kulenin yüksekliği 14,30 m.dir. Kazı sırasında ortaya çıkan en eski buluntular geç Paleolog dönemindendir ama

bunların yanı sıra 16.-17. yüzyıllara tarihlenen çini parçaları ile 18. yüzyıla ait Avusturya ve Osmanlı sikkeleri çıkmıştır. Bu da bu tip ikamet kulelerinin oldukça uzun bir süre kullanılmış olduklarını gösterir.[156]

Ege dünyasında, Bizans ya da Frenk yapımı olan kulelerin yanı sıra, Bizans yönetimiyle sıkı ilişkiler içinde bulunan, ayrıca bazı Ege ada ve limanlarında üs kurmak gibi hatırı sayılır imtiyazlar edinen Cenevizlilerle Venediklilerin inşa ettikleri kulelerden söz etmelidir. Bazı özellikleri nedeniyle yerli ustalara inşa ettirildiğini varsaydığımız bu kulelerin ikamet işlevini taşıyıp taşımadıklarını kestirmek kolay değildir. Sözgelimi Kostantinopolis'teki imparatorluk hanedanıyla akrabalık ilişkilerine girmiş olan Cenevizli Gattilussi ailesinden Palamides'e atfedilen Semendirek (eski Samothrake) Adası'ndaki "Fonias'ın kulesi,"[157] ya da Çandarlı (eski Pitane)[158] yakınlarındaki Corci Adası'nda bulunan ve gene aynı aile tarafından deniz trafiğini gözetlemek için yaptırıldığı sanılan kule,[159] salt gözetleme ve sığınma kuleleri sayılmasalar da, 1556'ya kadar Sakız Adası'na egemen olan Cenevizlilerin, gerçek *pyrgos* tipi konutlarda ikamet ettikleri kesindir.[160]

Sakız'ın kule evlerinden ilk söz eden kişi, adayı 1648 yılında ziyaret eden ve zenginlerinin kır evlerine "*pyrgos*" dediğini kaydeden Balthazar de Monconys'dir.[161] Bu kulelerin zincir ve iplerle çekilen iner-kalkar köprülerinden söz eden Nointel ile adayı 1677'de ziyaret eden Covel, Sakız'da bütün seçkinlerin, yazlık evlerinin bulunduğu birer bağa sahip olduklarını, bu evlerin taş kule şeklinde olduğunu ve çoğuna iner-kalkar köprülerle girildiğini, Türklerin de ya bu kulelerde oturduklarını, ya da bunların benzeri olan evler inşa ettirdiklerini yazmıştır. 1794 dolaylarında ise, Dallaway büyük, yüksek ve taştan yapılmış Kampos evlerinin arasında "eski şatoların kulelerine benzeyen ve Cenevizliler zamanında inşa edilmiş görüntüsü veren" evlerin bulunduğuna dikkat çeker. Yaz sıcakları süresince, "Civitas Chii" diye adlandırılan Sakız Adası'nın başkentinin güneyindeki bağlık Kampos bölgesinde ikamet eden Ceneviz ailelerinin oturdukları bu kuleler, dünya şehirlerini tanıtan "Civitates Orbis Terrarum" başlıklı atlasta yer alan Sakız panoramasında ayrıntılı bir şekilde gösterilmiştir (Resim 15).[162]

Birinci Dünya Savaşı öncesinde, Kampos Ovası'ndaki 220 malikâneden 83'ünü incelemiş, 34'ünün de rölövesini çıkartmış olan İngiliz Mimar

Arnold Smith, bu konutların bazılarının 15. ya da 16. yüzyıla tarihlenebilen kule şeklindeki bir çekirdeğin etrafında oluşturulduğunu saptamıştır (Resim 16). *Pyrgos* prototipinden türeyen iki örnek, Ksamos ve Maksimos Strongalos evleridir.[163] Sakız'da, kökeni ortaçağa ait olan kule ev tipolojisi, zamanla Ceneviz etkisiyle Rönesans ve barok öğelerle zenginleştirilmiştir. İki renkli taş kullanılan yuvarlak kemerli pencereleri, iner-kalkar köprünün yerini alan girişin önündeki merdivenli sahanlıkları, lombard kemerciklerinden oluşan kornişleriyle bu melezleşmiş kule evler Anadolu'nun Ege kıyılarında ve özellikle Cenevizlilerin üslendikleri Çandarlı ya da Foça gibi kasabalar ile Sakız'ın 11 mil kadar uzağındaki Çeşme limanı ile Karaburun Yarımadası'nda da rastlanır.[164]

Ortaçağ: Asya geleneğinde ikamet kuleleri-öncüller

Anadolu'ya yerleşen Türklerin yüksek –"fevkani"– ikamet yapılarını bildiklerini, giderek bu gibi yüksek yapıları genellikle toplumsal tabakalaşmanın üst yönetim katının yaşamıyla özdeşleştirdiklerini biliyoruz.[165] Rum Selçukluları sultanlarının Konya'daki saraylarının öğesi olan ünlü "Konya Köşkü"nün (Resim 29), sur burçlarının tepesine inşa edilen, cihannüma işlevli eyvanlarla manzaraya açılan bir köşk geleneğinin uzantısı olduğunu,[166] örneğin Afganistan'ın Sistan bölgesine özgü, en üst katı açık köşk şeklinde olan kule evlerin de aynı gelenek içinde değerlendirilebileceğini görüyoruz. Gerçekten de, Asya'da Çin'e uzanan geniş bir alanda gözetleme yeri ya da karakol olarak inşa edilen kule tipinin Afganistan'da ikamet için kullanıldığını görüyoruz.[167] Klinkott, Sistan ve Hazaragar bölgelerindeki kerpiçten yapılma tipik kule evlerin, eski kerpiç kalelerin köşe burçlarının üzerine oturtulan manzaraya açık köşklerden türedikleri görüşündedir (Resim 26 ve 27).[168] Frye ise seçkin zümrenin ikamet ettiği bu gibi yükseltilmiş konutların, Moğol akınlarını izleyen huzursuzluk döneminin ürünü olduğunu düşünür.[169] Kerpiç ikamet kuleleri geleneğinin Asya'da 19. yüzyıla kadar sürdüğü anlaşılıyor: Khiva'da bulunan ve 18.-19. yüzyıllara tarihlendirilen Çadra-Havlı Sarayı, bağların ortasında duran, kerpiç kule bir yazlık ikametgâh olarak inşa edilmiştir: 16 x 8 m. ölçeğinde bir tabana oturan 30 m. yüksekliğindeki kulenin zemin katı ahır ve ambar olarak kullanılıyordu. Bu

zemin katının üstünde, her biri eyvanlı birer odadan oluşan iki kat yükselir. Üçüncü kat ise bir bölmeyle ayrılan iki eyvanlı oda şeklindedir (Resim 28).[170]

Ancak, Asya'nın bu fevkani kerpiç konutlarıyla Osmanlı döneminde Batı Anadolu ile Balkanlar'da inşa edilen ikamet kulelerinin ilişkisi, kanımca, tipolojik olmaktan çok, savunma ve korunmaya öncelik veren bir çağın kaçınılmaz kıldığı koşut uygulamalar olarak değerlendirilmelidir. Nitekim, Konya ya da Afganistan'daki fevkani binalar, aslında var olan yapılara eklenmiş ya da kaidesi yükseltilmiş asma köşkler iken, Akdeniz çevresindeki kuleler, köklerini doğrudan doğruya antikiteden alan ayrı bir tipolojiyi temsil ederler; Osmanlı döneminde askeri amaçların dışında kullanılan kulelerin kökenini işte bu yerel damarda aramak gerekse de, kulelerin zaman zaman bir cihannüma taşıyacak şekilde tasarlanmış olmaları, Asya mimarisine özgü asma ve fevkani köşk izleğinin canlı tutulduğunun ve yerel tipolojiyle melezleştiğinin bir göstergesi gibidir. Nitekim, askeri amaçlı olmayan fevkani yapılar için kule sözcüğü, eldeki verilere bakılırsa, Osmanlı döneminde kullanılmaya başlanmış olmalıdır. Buna karşılık, fevkani köşk geleneğinin koşullar elverdikçe gündeme geldiğini, yerel kulelere uyarlandığını, özellikle 18. yüzyıldan başlayarak, imparatorluğun çeşitli yörelerinde kulelerin muhkem görünüşlerini dönüştüren ahşap çıkma, cihannüma ya da asma katların, var olan kule ve kule evlerin teras katının yerini aldığını ve bunların kırma çatılarla örtüldüğüne tanık olunuyor. Bu ise, varsıl kesimin yüksek konaklarına doğru gelişen bir evrilmeye yol açacaktır (Resim 4, 25).

Osmanlılarda erken dönem uygulamalar

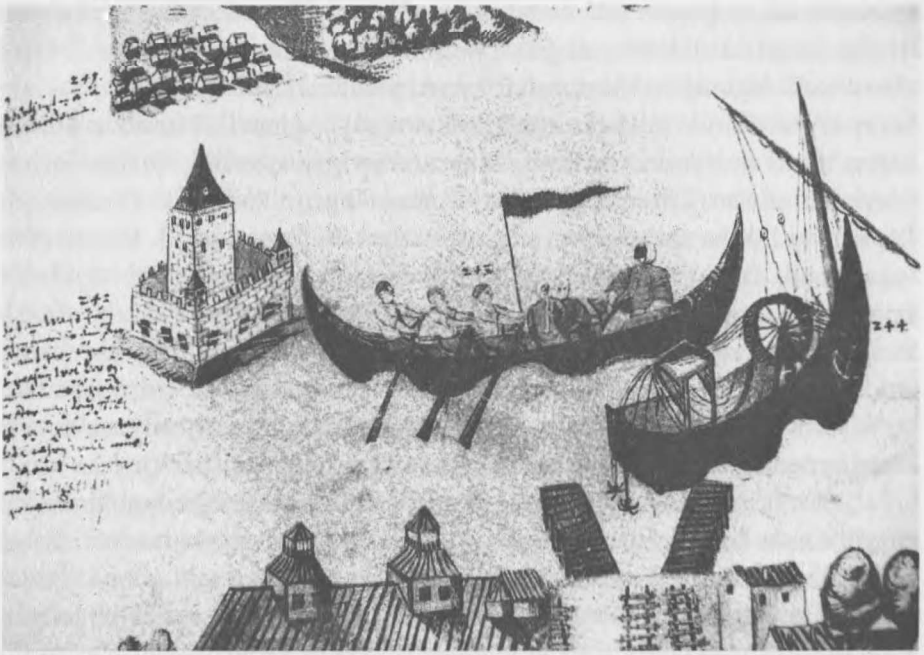
İkamet edilebilir kulelerin Osmanlı dünyasındaki –bilinen– en eski örnekleri, erken dönem Osmanlı saraylarının olmazsa olmaz bileşenlerinden olan anıtsal ölçekteki kulelerdi: Bertrandon de la 'Brocquière'in I. Murad'ın Dimetoka'daki sarayında gördüğü, devlet hazinesinin saklandığı ve "ung dongon" diye tanımladığı kule, bunların belki de ilkiydi:[171] bu kule, Türklerin Anadolu'ya geldiklerinde karşılaştıkları kalelerin içinde duran 'donjon'lar tarzında olmalıydı.[172] Schuchhardt'ın Latince egemenlik anlamına gelen "dominatonem" sözcüğünden türediğini anlattığı "donjon" sözcüğü, etimolojik kökeninden de anlaşılacağı gibi, bir ayrıcalık göstergesidir.

Kalelerde son sığınma yeri olarak inşa edilen ve değerli malzemenin saklandığı bu gibi kulelerin varlığını *Danişmendname*'den öğreniyoruz: "*meğer ol ev ol kal'a beginüğ zırhhanesiydi.*"[173] Aynı şekilde, II. Murad'ın Manisa'daki Saray-ı Amire'sinde bulunan kule[174] (Resim 30) ile gene II. Murad'm Edirne Sarayı'ndaki kulesinin yerine II. Mehmed'in inşa ettirdiği, hazine ile has odayı barındıran Cihannüma Kasrı[175] yani "Kasr-ı Padişahî" (Resim 31), Topkapı ve Edirne saraylarının adalet kasırları (Resim 32-33), J. Maurand'ın 1544 yılında "un grand palais en forme de tour / kule şeklinde büyük bir saray" diye tanımladığı, bugün ortadan kalkmış bulunan Üsküdar Kavak Sarayı'ndaki kule,[176] bunların bu erken dönem saraylarında egemenlik ve iktidar simgeleri olarak yer alıyorlardı. Bu sıralamaya, saltanat dışından bir kişinin, Kanuni'nin sadrazamı Pargalı "Makbul" İbrahim Paşa'nın At Meydanı'ndaki sarayında bulunan kuleyi ekleyebiliriz.[177] (Resim 34) .

Saraylardakiler sayılmayacak olursa, Osmanlı egemenliğinin ilk yüzyıllarında kule şeklindeki ikametgâh, korunması gereken resmi belge ve nakdin sorumluluğunu taşıyan ehl-i örf ile taşrada resmi görevi olanlara, makamları dolayısıyla merkez yönetimin tanıdığı bir ayrıcalık olmalıydı. Nitekim, Bosna beylerbeyine gönderilen 992 H/1584 tarihli bir hüküm yazısı, hem 16. yüzyılda kule sözcüğünün ikamet ile ilgisini ortaya koyar, hem de bu tür yapıların izne bağlı olduğunu gösterir:

> ... mektup gönderip serhad zuama ve erbab-ı tımarı sefere gittiklerinde ailelerini ve eşyalarını muhafaza için Tolace (?) uslûbunda birer kulle yapıp koprularmı demirden inşa etmek istedikleri bildirilmekle müsaade etmesi...[178]

Osmanlı egemenliğinin ilk yüzyıllarında bir maden ocağının bulunduğu Yunanistan'ın Siderokavsia (eski Sederkapısı; şimdiki Stageira) beldesinde, maden emininin oturduğu kule hâlâ ayakta durmaktadır.[179] 15. yüzyılda ve bir defada inşa edildiği düşünülen bu kule, dörtgen tabana oturan 12 m. yüksekliğindeki bir binaydı. Kirişlere oturan ahşap döşemelerin ayırdığı dört katının hepsinde ocak, niş ve pencereler bulunuyordu; tek girişi ise zemin kata açılıyordu.[180] Bulgaristan'da, Köstendil'de ikamet



Resim 36. İstanbul Kız Kulesi

eden yerel bir feodale ait olduğu düşünülen ve 15.-16. yüzyıllar ya da öncesine tarihlenen Pirgovata kulesi,[181] ya da eski bir madencilik merkezi olan Vratsa (Uyvarca/Ivraca) daki Mescit ve Kurt Bey (ya da Serapin) kuleleri (Resim 21) ile Pazarcık'taki Septemvri (eski Saran/Saruhan Bey) kulesi, aynı şekilde yerel ehl-i örfün ikametgâhları olmalıydı. Kurt Bey Kulesi'nin zemin katının üzerinde yükselen, ahşap döşemelerin ayırdığı üç ocaklı katı bulunmaktadır; ancak en üst katı ise taş konsollar üzerinde taşırılmıştır.[182] Tournefort, 18. yüzyıl başlarında ziyaret ettiği Andros Adası'nın başında bulunan Osmanlı ağasının dört köşeli bir kulede yaşadığını, bu kuleye girmek için on dört taş basamak çıktıktan sonra aynı uzunlukta bir ahşap dayama merdivenden yararlanıldığını yazar ve ilk yapımının 15. yüzyıla tarihlendirilebileceğini düşündüğü bu kule dolayısıyla şu açıklamayı yapar:



Resim 37. Soma, Hızırşah Camisi, duvar resimlerinden

> Bütün ada, en varlıklı olanların oturduğu bunun benzeri olan kulelerle kaplıdır; güçlü binalardır ve zindanlarda olduğu gibi sadece menfezleri ve tepe pencereleri vardır.[183]

19. yüzyıl başlarına gelindiğinde ise, Peloponez'de Castellan'ın dikkatini birbirine bitişik üç kitleden oluşan kule şeklindeki bir ikametgâh çeker ki bu da, söz konusu tipolojinin uzun süre kullanımda kaldığının bir kanıtıdır.

Adı "Burgaz"dan türeyen Lüleburgaz'da, mahzenine yerleştirilen bir anonim sanduka nedeniyle "Zindan Baba Türbesi" diye bilinen bina, aslında bir kuledir[184] (Resim 35). Türbeye dönüşürülen mahzen katının üstünde ocaklı ve kubbeli iki oturma katı bulunan yapının en üst kat kubbesinin tamburunda, sıra halinde dizilen çok sayıda yuvarlak menfez bulunur, bu da –ihtiyatla– söz konusu mekânın bir güvercinlik olarak kullanılmış olabileceğini, düşündürüyor.[185] Bu ise oldukça eski bir geleneğe bağlanmaktadır çünkü, daha önce de gördüğümüz gibi, Roma döneminde bile villaların kulelerinde güvercinlikler bulundurulurdu. Kulenin katları arasında bağlantıyı sağlayan, duvar içine alınmış bir döner merdiven olup bu binanın kırsal ortamdaki "*pyrgos*" tipi yapılara göre daha gelişmiş bir tasarım ve yapım

tekniğine sahip olduğunu gösteriyor: nitekim bu tip merdivenleri daha çok saray kulelerinde ya da Vratsa Kurt Bey (ya da Serapin) Kulesi gibi anıtsal özellikler taşıyan yapılarda görüyoruz. Türbeye dönüştürülürken elden geçtiği anlaşılan bu yapıyı kesin olarak tarihlendirmeye yarayacak verilere şimdilik sahip değiliz. Ne ki, almaşık duvarları, düz dam yerine tamburlu bir dış kubbenin olan bu yapı, yapım tekniği bakımından tümüyle Osmanlı özellikleri sergiler. Öte yandan, yapının yan cephelerinde dikkati çeken yırtılma ve bir kemerin başlangıç izi, yapının kemerli bir kapıdan geçilerek girilen duvarla çevrili küçük bir avluya bitişik olduğunu gösteriyor. Bu düzenleme ister istemez benzer özellikte bir yerleşim düzenine sahip olan İstanbul'daki Kız Kulesi ile bir kıyaslamaya götürüyor (Resim 36).

I. Manuil Komnenos'un Boğaz girişindeki bir kayalığa diktirdiği 'Arcla' kulesinin yerine II. Mehmed tarafından daha muhkem bir şekilde inşa ettirilen –sonradan verilen adıyla– Kız Kulesi, 1509 depreminde zarar görmüş, 1719'da yanmış, 1725-26 yılları arasında camlı bir köşk ve kurşunlu bir kubbe ilavesiyle yeniden yükseltilmiş, II. Mahmud zamanında ise barok dilimli kubbesine kavuşturulmuştur.[186] Bütün bu müdahaleler Kız Kulesi'nin özgün bir Osmanlı yapısı mı, Osmanlılarca kullanılmış bir Bizans yapısı mı olduğu konusunda belirsizliğe yol açıyor. Gene de, en eski resimlerinde gözlemlenebildiği gibi, prizmatik kitlesiyle dendanlı bir duvarın çevrelediği köşeli bir avlunun kıyısında duran kulenin temel yerleşim düzeni pek değiştirilmemiştir. Bu da, yapının, en azından Fatih Mehmed zamanında bilinen, yerleşik ve süregelen bir tipolojik bağlam içinde yer aldığını düşündürüyor. Nitekim, 19. yüzyıl başlarında esaslı bir onarımdan geçen ve iç donanımı tümden yenilenen Soma Hızır Şah Camisi'nin duvarlarını bezeyen fresko tekniğindeki resimlerden biri, dendanlı duvarları olan bir avluda duran kule şeklindeki bir evi betimler. Resimde gösterilen kule ağaçlarla çevrili kırsal ortamda gösterilmişse de, kule avlu ilişkisi Kız Kulesi'ndeki mimari izleği tekrarlamaktadır ve bu yüzden olağan bir tipolojinin hayali betimlemesi gibi gözükmektedir. (Resim 37).

Görüldüğü gibi, askeri amaçların yanı sıra sivil işlevler verilmiş olan kuleler, Ege dünyasının temel ve köklü tipolojilerindendi. Bu tipolojinin tutunması ve bölgeye sıra ile egemen olanlar tarafından benimsenmesi için gerekli koşullar yukarıdakilerden de anlaşıldığı gibi, mevcuttu.

Tipolojinin Osmanlı dünyasındaki ve çevresindeki, daha sonraki gelişme ve yayılma süreci oldukça ilginçtir ve başka bir devam yazısının konusunu oluşturacaktır.

NOTLAR

1 Bu makale, Osmanlı sınırları içindeki ikametgâh kuleleri konusunun işleneceği daha kapsamlı bir yayının giriş kısmıdır.

2 A. Arel, "Osmanlı Mimarisinde İkamet Kuleleri," *X. Türk Tarih Kongresi: Bildiriler*, Ankara 1994, 2323-2335, Resim 1-27.

3 A. Arel, "Foça'da Bağ Evleri ve Kule-Ev Geleneği," *VII. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara 1989, 43-53, Resim 1-17; ay.yaz., "Ege'nin Kule Evleri," *TÜRSAB*, 4, 1990, 38-40 ve *Ege Mimarlık*, 3/1993, 37, 38-40 ve "Ege'nin Kule-Evleri," *Arredamento-Dekorasyon*, 6/1993, 109-110. ay.yaz., "İkamet Kuleleri/ Tower Houses of the Aegean," *Skylife*, 2/1995, 8-12.

4 Bulgaristan için bkz. M. Blanqui, *Voyage en Bulgarie pendant l'année 1841*, Paris 1843, 185 ve 198vd; H. Wilhelmy, *Hochbulgarien I: Die ländliche Siedlungen und die bäuerliche Wirtschaft*, Kiel 1935, 179; *Kratka Istoria na Bulgarskata Arhitektura*, Sofya 1965, 152. Makedonya için: J. Paviot, "Un itinéraire inédit à travers le Sud-Est européen: le voyage de J. G. Monnier en 1786," *Revue du Sud-Est européen*, XXIV, Temmuz-Eylül 1986, 235-248. Bosna-Hersek için: H. Kreşevijakovic, "Kule i odzaci u Bosni i Hercegovini (Fransızca özet), *Stari bosanski gradovi, Nase Starine*, 76-81; A. Hangi, *Die Moslim's in Bosnien-Hercegovina. Ihre Lebensweise, Sitten und Gebräuche*, Çev. H. Tausch, Sarayevo, 1907, 50. Arnavutluk için: Ricard I. Lawless, "Albania. The Legacy of Turkish Islam," *Art and Archaeology Research Papers*, 9, Nisan 1979, 60-67; Baron Franz Nopsca, *Haus und Hausrat im katholischen Nordalbanien*, Saraybosna 1912; E. Rıza-Th. Kamberi, "Les 'kullas' du village de Goranxi," *Monumentet*, 3, 1972 Ayrıca bkz. *L'Architecture traditionnelle des pays balkaniques*, (Yay. L. Papaioannou, D. Comini-Dialeti), Melissa, Atina, (tarihsiz).

5 A. Arel, *yuk. mak.*; ay.yaz., "Ege Bölgesi A'yânlık Dönemi Mimarisi: 1986-1991 Çalışmaları," *X. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara 1993, 231-236, Resim 1-19.

6 Wallace E. MacLeod, "Kriveri and Thermisi," *Hesperia* 31, 391-392.

7 *Düsturnâme-i Enveri* için bkz. I. Mélikoff, *Le Destan d'Umur Paşa*, Paris 1954, 114, mısralar 20001-20004.

8 Aşıkpaşazade, *Tevârih-i Âl-i Osman*, (yay. N. Atsız, 2000), 113 380-1.

9 *Oruç Bey Tarihi* (tarihsiz *Tercüman* baskısı), 38'den aktaran Heath Lowry, *The Shaping of the Ottoman Balkans (1350-1550)*, Bahçeşehir Üniv.Yay, İstanbul 2008, 18 vd. 133'de V. Ioannis Kantakuzenos tarafından hazine binası ve sığınak olarak inşa ettirilen, İlbeğ tarafından zaptedildikten sonra inşa ettirilen güney tarafındaki daha küçük bir ikinci kuleyle irtibatlandırılan bu yapı için bkz. M. Korres-Ch. Bakırtzis, "Pythion," *Secular Medieval Architecture in the Balkans (1300-1500) and its preservation*, yay. Slobodan Curcic - Evangelia Hadjitryphonos, Selanik, 1997, 158-9, Resim 1-11.

10 Robert Dankoff, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi Okuma Sözlüğü*, çev. S. Tezcan, YKY, İstanbul 2008, 196.

11 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, 3. Kitap, yay. S. Ali Kahraman-Y. Dağlı, İstanbul 1999, 172.

12 *Seyahatnâme*, 5. Kitap, yay. S. A. Kahraman, Y. Dağlı, İbrahim Sezgin, İstanbul 2001, 160.

13 Tursun Bey, *Târîh-i Ebü'l-Feth*, Mertol Tulum (ed.), İstanbul 1977, 73.

14 *A.e.* 44.

15 V. L. Ménage, "Edirneli Ruhi'ye atfedilen Osmanlı tarihinden iki parça," *Ord. Prof. İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara 1976, 323-326.

16 Tuncer Baykara, *Kız Kulesi, Efsaneden tarihi gerçeğe*, Ankara 2004, 92.

17 E. Rıza-Th. Kamberi, "Les 'kullas' du village de Goranxi," *Monumentet*, 3, 1972-43; ve E. Rıza - P. Thomo, "Albanie," *L'Architecture traditionnelle des pays balkaniques*, Melissa Yay, Atina (tarihsiz), 19-82 ve N. Moutsopoulos, "Grèce," *L'architecture traditionnelle...*, 381.

18 E. Rıza-P. Thomo, "Albanie," *L'architecture traditionnelle...*, 70.

19 Vayakopoulos, ('AA.B.124), 55. Anna Komnena'da yabancı sözcük kullanımı konusunu işleyen Georgina Buckler'e bakılırsa, *Alexias'ta* (XI.5, 320, XI.11,339 ve VII.1) geçen bu terim Du Cange'ın sandığı gibi Latince *cullis* sözcüğünden değil, Arapça *kal'a* sözcüğünden türemiştir: Anna Comnena. *A Study by G. Buckler*, Oxford 1929 tarihli yayının özel basımı, Oxford 2000, 486. Ayrıca bkz. *Lexikon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9.-12. Jhdts*, yay. E. Trapp ve bşk., Viyana 1994, 872: "Γουλλά"maddesi.

20 Şemseddin Sami, *Kâmûs-i Türkî*, (10.baskı), Çağrı Yay., İstanbul 2001, 1080; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara 1980, 630.

21 Nişan Sevanyan, *Sözlerin Soyağacı, Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*, (2. basım), İstanbul 2003, Bu sözcük, İ. Z. Eyüboğlu'nun etimoloji sözlüğünde yer almaz: bkz. *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, (genişletilmiş 4. basım), İstanbul 1998.

22 H. Wehr, *A Dictionnary of Modern Written Arabic*, Genişletilmiş 4. basım, (Yay. E.J. Cowan), Wiesbaden 1979.

23 *Neoelliniko Etimologiko kai Erminevtiko Lexiko*, (yay. A. Floros), Atina 1980, 282'den aktaran P. Lock, "The Frankish Tower on the Acropolis of Athens: the Photography of William G. Stillman," *Ann. Br. Sch. Athens*, 82, 1982, 133 ve not 12.

24 Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque-Histoire des mots*, Paris (Kliensieck), 1977, c. III, 958.

25 Carl Schuchhardt, *Die Burg im Wandel der Weltgeschichte*, Potsdam, 1931, 1-5. Aslında *frurios* terimi *pyrgos*'a göre daha büyük olan kuruluşlar için kullanılır.

26 Kretschmer, "Nordische Lehnwörter in Altgriechischen," *Glotta*, XXII, 100 vd.'den aktaran D.W.S. Hunt, "Feudal survivals in Ionia," *Journal of Hellenic Studies*, LXVII, 1947, 71 vd.

27 C. Schuchhardt, *Die Burg im Wandel der Weltgeschichte*, Potsdam 1931, 1

28 Arif Müfit (Mansel), *Stockwerkbau der Griechen und Römer*, Istanbuler Forschungen, Berlin-Leipzig 1932.

29 Dikaios V. Vayakakos, "Les forteresses et les tours les plus considérables en Laconie de l'époque de la domination franque jusqu'à nos jours," *Actes de la réunion scientifique de l'Institut international des châteaux historiques*, Atina (25-29.4.1968), 115.

30 *Oxford Dictionary of Byzantium*, yay. A.P. Kazhdan, New York-Oxford 1991, c. III, 1761.

31 *"Der Wohnturm ist ein uraltes Stöck der Mittelmeer Kultur..."*: Carl Schuchhardt, *Die Burg im Wandel der Weltgeschichte*, Potsdam 1931, 1,155, 81, 440.

32 Schuchhardt, *a.g.e.*, 440.

33 P. Grimal, "Les maisons à tour héllenistiques et romaines," *Mélanges d'archéologie et d'histoire, École française de Rome*, LVI année (1939), 1936, 940 vd., 50.

34 H. Graillot-H. Frêne, "Turris" maddesi, *Dictionnaire des Antiquités*, yay. M.E. Saglio, Paris 1968, c. V, 548 vd.

35 M. Nowicka, *Les maisons à tour dans le monde grec*, Biblioteca Antica 15, Varşova 1975, 10. Ne ki, Presigke gibi grekoromen dönem papirüsleri üzerinde çalışanlar bu terimin kuleyle değil de tarımla ilgili bir hizmet binasıyla ilgili olduğunu öne sürmüşlerse de sonraları yapılan çalışmalar bu görüşü çürütmüştür: Nowicka, *a.g.e.*, 10.

36 İlk kez aziz Markus'un bir meselinde (XII:i) sözü edilen *'pyrgos'* bir bağın içinde yer alıyordu: benzeri 'kule'lere bugün Filistin ve Akdeniz'in birçok ülkesinde rastlanır. Bunlar, direkler üzerinde askıya alınmış tarassut kulübeleri olup İbranicede *migdal* diye adlandırılırlar: bkz. DWS *Hunt*, *'Feudal survivals* in Ionia,' JHS 67 içinde, (1947), 72 not. 33 ve M. Nowicka, *a.g.e.*, 95 vd, not 75. Bugün bile, Alanya-Antalya dolaylarındaki bağlarda bu tanıma giren yüksek çardaklar kullanılagelir.

37 F. Preisigke, "Die Begriffe *pyrgos* und *steghi* bei der Hausanlage," *Hermes, Zeitschrift für Classische Philologie*, Berlin, 54, 1919, 423-432 ve makaleyle ilgili Ed. Meyer'in notu: "Pyrgos Wirtschaftsgebäude," *Hermes*, 55, 1920, 100-102.

38 Nowicka, *a.g.e.*, 61-64.

39 P. Grimal, *a.g.e.*, 1936, not 68: Evans'ın Girit'te bulduğu ev görünümlü çini ve mozaik levhacıkların kule evleri temsil ettiklerini düşünür. Bkz. A. J. Evans, "The Palace of Knossos," *Ann. BSA*, VIII, 1901-2, 14 vd., Fig. 8.

40 H.A. Ormerod, "Towers in the Greek Islands," *Annual of Archaeology and Anthropology*, XI, 1924, 31-36.

41 R. Weil, "Von den Griechischen Inseln," *Mitt. d. Deut. Arch. Inst. Athenische A.*, II, 1877, 62: zikreden Nowicka, *a.g.e.*, 15.

42 John H. Young, "Studies in South Attica –Country Estates at Sounion," *Hesperia* 25, 1956, 122, 146, Resim 1-7, lev. 34-37.

43 Young, *a.g.e..*, 136-137, 139, fig. 7.

44 Young, *a.g.e.*, 122-146, Resim 1-7, lev. 34-37.

45 Young, *a.g.e.*, 136. Ayrıca bkz. L. Haselberger, "Der Pyrgos Chimarru auf Naxos," *Arch. Anzeiger*, Berlin 1972, 431-435 ve ay.yaz., "Der Paläopyrgos von Naussa auf Paros mit 22 Abb," *Arch.Anzeiger*, 1978, 345-375 ve R. Osborne, "Island towers: the case of Thasos," *Ann. Brit. Sch. Athens*, 81, 1986, 167-78.

46 M. Nowicka, *a.g.e.*; L. Haselberger, "Befestigte Turmgehöfte in Hellenismus," *Wohnungsbau im Altertum, Diskussion zur Archäologisches Beforschung*, 3, Berlin 1978, 147-151.

47 H. Lochmann, *Atene I. Forschungen zu Siedlung –und Wirtsschaftsstruktur des Klassischen Attika*, Köln-Weimar-Viyana 1993, 138, 293 vd.

48 W. Radt, "Siedlungen und Bauten auf der Halbinsel von Halikarnassos," *Istanbuler Mitteilungen Beiheft*, 3, 1970.

49 Frank Kolb, "Besiedlung und Bodennutzung auf dem Territorium der Lykischen Polis Kyanea," *Akten des II. Internationalen Lykiens-Symposions* (Viyana, 6-12 Mayıs 1990), C. II, yay. J. Borchhardt ve G. Dobesch, Viyana 1993, 97-110, lev. XXIII-XXVI; Ayrıca: M. Miller, "Umland von

Kyaneai:Turmgehöfte" Frank Kolb, *Lykische Studien I: Die Siedlungskammer von Kyaneai* içinde, Bonn 1993, 70-75 ve A. Konecny, "Turmgehöft zwischen Belkonak und Gökçeyazı," *a.e.*, 87-93, Resim 52-56, lev. 13, 15-18 ve B. Yener, "Ein Turmgehöft im Vorfeld Trysas," *a.e.*, 95-96, fig. 57, lev. 13, 18. Bu yöredeki kuleli çiftliklerin dağılımını gösteren ve M. Miller tarafından hazırlanan haritası için bkz. F. Kolb, İpek Akyel, "Kyaneai Likya Kenti ve Çevresi 1991 Yüzey Araştırması," *Araştırma Sonuçları 1993*, 399, Resim 8. Ayrıca bkz. A.Konecny, "Militärisches Formengut - Zivile Nutzung: Die Lykische Türme," *REA*, 96, 1994, 1-2, 315-326 ve ay. yaz., *Hellenistische Turmgehöfte in Zentral -und Ostlykien*, Wiener Forschungen zur Archäologie 2, Viyana 1990.

50 Radt, *a.g.e.*, 186: "*feste, verteidigunsfähige Bauernhäuser.*"

51 Haselberger, *a.g.e.*, passim.

52 (*Pseudo Demosthenes* (47-56), yay. J. Hasebroeck, *Hermes*, 1922, 621-3) için bkz. P. Grimal, *a.g.e.* 28-59., *a.g.e.*, 934, not 53. Ayrıca bkz. Nowicka, *a.g.e.*, 98, 112

53 Sözgelimi, aynı kuleyi birden çok kişinin ortak depo olarak kullandığından söz eden metinler bulunmaktadır: Dobin, Osborne, "Is it a farm? The definition of Agricultural Sites and Settlements in Ancient Greece," *Agriculture in Ancient Greece*, (Yay. A. Wells), Stockholm 1992, 22.

54 A. Dousagli, S. Morris, "Ancient towers on Leukas, Greece," *Structures rurales et sociétés antiques*, yay. P.N. Doukakis-L.G. Mendon, Paris 1994, 218-219.

55 "*Tek başına duran kule herşeyden önce ikamet kulesi olarak kullanılmış ve erkenden başka tesislerle bu özelliğiyle ilişkilendirilmiştir*"A. Müfid (Mansel), *Stockverbau der Griechen und Römer*, Berlin-Leipzig, 9.

56 G. Weller, "Von griechischen Inseln: Keos I," *Archäologischer Anzeiger*, 1954, 89-90. 51-55 ve R. Osborne, "Island towers: the case of Thasos," *Annual of the British School in Athens*, 80, 1985, 119-128. Ayrıca bkz. A. Dousougli, S. Morris, Sarah P. Morris, "The Towers of Ancient Leukas: Results of a Topographic Survey, 1991-1992," *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, cilt. 70, No. 3 (Haz. - Eyl., 2001), s. 285-347. L.G. Mondoni, "Stone towers: farmsteads of Kea," *Structures Rurales et Sociétés antiques*, yay. P.N. Doukellis, L.G.Mendoni, Besançon-Paris 1992, 208-219.; Nigel Spencer, "Towers and enclosures of Lesbian masonry in Lesbos". *A.g.e.*, 480 vd.

57 J.H. Young, "Studies in South Attica Country Estate at Sounion," *Hesperia*, XXV, 1956, 144 ve ay. yaz., "Ancient towers on the island of Siphnos," *American Journal of Archaeology*, 60.

58 Mansel, *a.g.e.* 4. Bölüm, passim.

59 Xenophon, *Der Zugder Zehntausend*, (çev. W. Müri), Münih 1993, 217. Ayrıca bkz. W.V.F. Vollbrecht, *Wörterbuch zur Xenophon Anabasis*, Leipzig-Berlin 1912, "Mossynoikoi" maddesi ve M. Woronoff. "Villages d'Asie Mineure et promenade militaire dans l'Anabase de Xénophon," *Ktema*, 12, 1987, 11-18.

60 Buna karşılık P. Chantraine, bu sözcüğün batı Osetin dilindeki "masug" (kule) terimini çağrıştırdığı görüşündedir: *a.g.e.* 714.

61 P. Debord, "Le vocabulaire des ouvrages de défense-Occurences littéraires et épigraphiques confrontées aux REALIA archéologiques," *Revue des études anciennes* (Table ronde CNRS, İstanbul, 20-27.5.97), 96, 1991-2,1, 53-61.

62 J.M. Kinneir, *Journey through Asia Minor, Armenia and Koordistan in the years 1813 and 1814, with Remarks on the Marches of Alexander and the Retreat of the Ten Thousands*, Londra 1818, 276.

63 P. Grimal, *a.g.e.*, 28-59.

64 H.C. Butler, *Ancient Architecture in Syria, section I: Northern Syria ve Section II: The Southern Hauran*, Leiden 1909.

65 Latifundialar konusunda bkz. M. Roztovzeff, *The social and economic history of the Hellenistic World*, Oxford (2. baskı) 1953, c.I, 507 vd. Ve K.D. White, "Latifundia," *Bull. Inst. Class. Stud.* 14 (1967), 62-79.

66 Grimal, *a.g.e.* 942 vd.

67 *A.e.* 96.

68 Haselberger, 149 vd.

69 Nowicka, *a.g.e.*, 113-118. Kırım'da Sovyet araştırmacıların saptadığı 12 çiftlikte, avlu köşesine dayalı, değişik büyüklükte ama duvarları 2,50 metreye varan dört köşe kuleler bulunmuştur.

70 "Βαρίς" sözcüğü için bkz. Nowicka, *a.g.e.*, 133 ve E. Will, "Qu'est-ce qu'une Baris?," *Syria*, 64, 1987, 253-9: Helenistik dönemden önceki Küçük Asya belgelerinde geçen bu terim yöreye özgüdür ve batı bölgelerinde bulunan kırsal ve muhkem konutlar için kullanılır ancak kule anlamı olmamalıdır.

71 K. Hopwood, "Towers, Territory and Terror: How the East was held," *The Defence of the Roman and Byzantine East*, (yay. Ph. Freeman-D. Kennedy), Oxford 1988, 347.

72 Bkz. *supra*, not. 64.

73 M. Sartre, *L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre à Dioclétien (IV. Siècle av.J.C./IIIe siècle ap.J.C.)*, Paris 1995, 288, vd.

74 H. Lohmann, "Survey in the Chora von Milet-Vorbericht über die Kampagnen der Jahre 1990, 1992, und 1993," *Archäologischer Anzeiger*, 1995, 306 ve not 206 ve "Survey in der Chora von Milet. Vorberich über die Kampagnen der Jahre 1994 und 1995," *Archäologischer Anzeiger*, 1997, 292 vd

75 K. Hopwood, *a.g.e.*, 343-350.

76 N. Çelik-S. Bulut, "The Belen and Kelpessos farmsteads with towers on the border of Pisidia –Lycia and some thoughts on security in the countryside," *Adalya*, X/2007, 106-122, Resim 27.

77 *Turris* terimi muhkem evler için de kullanılmıştır (Livius 33,4): aktaran Grimal, *a.g.e.*, 941. Ayrıca bkz. Mansel, *a.g.e.*, 92.

78 Nowicka, *a.g.e.*, 139 vd.

79 Bu geleneğin Osmanlı dönemine kadar sürdüğünü, Lüleburgaz'da "Zindan Baba Türbesi" diye bilinen, ancak aslen ikamete elveren bir kule olan binanın en üst katının güvercinlik olarak tasarlanmış olmasından anlıyoruz.

80 Grimal, *a.g.e.*, 937-941.

81 *Pyrgos* sözcüğünün yanı sıra kullanılan, sözgelimi Ksenofon'da da geçen "τύρσεις/*tyrsis/tursis*" sözcüğü ile "kule halkı" olarak bilinen Etrüsklere Greklerin verdiği "*Tirenyen*" adı arasında bağlantı arayanlar olmuştur: Dominique Briquel, *Les Tyrrhènes, peuple des Tours*, Éc. Fran. Rome, 1993, 192-207: Ayrıca bkz. P. Chantraine, *a.g.e.*, c. II, 1147 ve P. Grimal, *a.g.e.*, 940.

82 Bu villalardan biri olan "*Turris Maniliorum Arelliorum*"un dört köşe bir avlunun çevresinde oluşan planı biliniyor: Grimal, *a.g.e.*, 939 ve not 81.

83 Grimal, *a.g.e.*, 937 vd.

84 F.V.J. Arundell, *Discoveries in Asia Minor; including a Description of the Ruins of several Ancient Sites, and especially Antioch of Pisidia*, c. I, Londra 1834, 7: "*Turkish villa or country house.*" Bu geleneğin hâlâ süregeldiğini öne sürebiliriz: Aydın bölgesinde Menderes ailesinin çiftlik evinden 'Menderes'lerin kulesi' diye söz edildiğine tanık olduk.

85 W.M. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor*, (Roy. Geog. Soc. Supp. Pap. IV), Londra 1890, 211 vd. Soma'da tarama çalışmaları yaptığımız sırada sözü edilen, yıkılmış olan ancak önceleri içinde yaşanan "Sıpa'nın Kulesi" diye bilinen yapının doğru adı "*Sipahi'nin kulesi*" olmalı... Turgutlu'da ise, kumar oynatan ve silâhlı adamlar besleyen bir kişiye ait olduğu söylenen ve "*İbro'nun kulesi*" diye adlandırılan bir ev gösterilmişti: yerel eşraf evleri tarzında olan bu bitmemiş tuğla bina belki de daha eski bir kule evin yerini almıştı. Ya da, 'kule' teriminin ne denli yaygınlaştığına bir başka örnek oluşturuyordu! Bizim göremediğimiz bir kule örneği de Dalama civarındaki Dereköy kulesidir. Bkz. M.K. Özkan, "Aydın Hukukçular Sitesi Osmanlı Devri Kurtarma Kazısı," *VIII. Müze Kurtarma Kazıları Semineri*, (Kuşadası, 8-10.4.1996), Ankara 1997, 260, Resim 23.

86 Butler, *a.g.e., II*, 115.

87 Butler, *a.g.e., II*, 141, Resim 123.

88 Butler, *a.g.e., II* 126.

89 H.C. Butler, kısım II: *Architecture and the Other Arts*, (Publ. Amer. Exp. Syria içinde, 1839-1900), New York, 1903, 128.

90 Grimal, *a.g.e.*, 11.

91 *A.g.e.*, 123-126.

92 Dietrich Lutz, "Turmburgen in Südwestdeutschland," *La Maison forte au Moyen-Âge*, Paris 1986,142-3.

93 G. Duby, *La société chevaleresque*, Paris 1988, 199-200.

94 G. Duby, *a.g.e.*, 144,192.

95 Otto Piper, *Burgenkunde. Bauwesen und Geschichte der Burgen*, (genişletilmiş ve düzeltilmiş basım), Frankfurt am Main 1967.

96 Jean-Marie Pessez, "Maison forte, manoir, bastide, tour, motte, enceinte, moated-site, Wasserburg, ou les ensembles en archéologie," *La Maison forte*, 332-5.

97 Malikâne kulelerinde simgelenen yetki bazen laik olan toprak sahiplerinin, kendileri de toprak sahibi olan manastırlar karşısındaki yetkileridir.

98 Rinaldo Comba, "Tours et maisons fortes dans les campagnes médiévales italiennes. Etat présent des recherches," *La maison forte*, 322-3.

99 Pessez, *a.g.e.*, 335. Ayrıca bkz. H.M. Schwarz, *Sizilien-Kunst/Kultur/Landschaft*, Viyana 1945, 55, Resim 214.

100 Rinaldo Comba, "Tours et maisons fortes dans les campagnes médiévales italiennes." *La maison forte*, 319-320.

101 M. Girouard, "Manufacture, Trade and Money" *Cities and People* içinde, New Haven, 1987 (3.baskı), 325-329.

102 D. Whitehouse, "Excavations at Satriano: A deserted medieval settlement at Basilicata," *Papers of the BSR*, XXXVII, 1970, 188-219, lev. XXVII-XXXIII.

103 Aldo Settia, "La casa forta urbana nell'Italia centrosettentrionale: lo sviluppo di un modello," *La maison forte*, 325-330.

104 (*Antiquitates It*, II, Milano 1739, dissert. XXVI)'dan aktaran Comba, *a.g.e.*, 17.

105 T.E. Lawrence, *Crusader Castles*, Londra 1988, 40.

106 Bu konuda bkz. N. Moutsopoulos, "L'influence de la morphologie des tours sur l'habitation forte

de l'espace hélladique du XVIe-XVIIIe siècle," *Bulletin de l'Institut international des châteaux historiques*, 29, 1971, 58-68.

107 Bizans'ın doğu uçlarındaki durumu yansıtan Digenis Akritas destanı, Komnenoslar zamanında geçen bazı olayları anlatan bir 12. yüzyıl romanıdır ve türkülerle yaşatılmış olmalıdır: N. Oikonomidès, *L'épopée de Digénis Akritas et la frontière orientale de Byzance aux X. et XIe siècles*, Travaux et Mémoires, 7, Paris 1979, 375-397.

108 A. Xyngopoulos, "Le palais de Digénis Akritas," *Laografia*, c. XIII, Selanik 1948, 563'ten aktaran, Moutsopoulos, *a.g.e.*, 60. Ayrıca bkz. *Digenes Akrites- Günümüze ulaşan tek Bizans destanı*, R.C. Dietrich (ed.), İstanbul 2009, 134 vd.

109 Isaakios Angelos'un Ayvansaray'da surların içine inşa ettirdiği (14 nolu) kule için bkz. N. Asutay-Effenberger, *Die Landmauer von Konstantinopel-Istanbul, historisch-topographische und baugeschichtliche Untersuchungen*, (De Gruyter), Berlin 2007, 132 vd., Resim 170-171. Cyril Mango, *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453- Sources and Documents*, New Jersey 1972, 236. Ayrıca bkz. A. von Millingen, *Byzantine Constantinople-The walls of the City*, Londra 1890, 131 vd.

110 A. Bryer, "The structure of the Late Byzantine Town: Dioikismos and the Mesoi," *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Societies*, yay. A. Bryer, H. Lowry, Birmingham 1986, 263-279. Ayrıca bkz. "Houses" maddesi, *Oxford Dictionary of Byzantium*, c. 2, (Yay. Kazhdan), 1991, 953 vd.

111 U. Peschlow, "Mermerkule-ein spätbyzantinischer Palast in Konstantinopel," *Studien zur byzantinischen Kunstgeschichte. Festschrift für Horst Hallenleben zum 65. Geburtstag*, yay. B. Borkopp-B. Schellewald-L. Theis, Amsterdam 1995, 93-97.

112 D. Bernicolas-Hatzopoulo, "Deux forteresses urbaines à Constantinople pendant la fin du XIVe siècle et la première moitié du XVe," *Revue roumaine d'histoire*, XXI, 1, Bükreş 1982, 147-9; Klaus-Peter Matschke, "Der Fall von Konstantinopel 1453 in den Rechnungsbüchern," *Polyplevros Nous - Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag*, Münih-Leipzig, 2000, 266; ay. yaz., *Der Spätbyzantinische Kostantinopel*, Hamburg 2008, 266. Bilge Umar çevirisinde sözcüğü "*burc*" olarak karşılamışsa da, ikametgâhıyla ilişkisi yüzünden Notaras'ın "*kule*"sine çekildiğini anlamalıdır. Bkz. Mikhail Doukas, *Tarih, Anadolu ve Rumeli. 1326-1462*, çev. B. Umar, İstanbul 2008, 261.

113 Bkz. E. Akyürek, "Palamutdüzü: A medieval Byzantine village settlement in the Bey Mountains," *Adalya*, XI/2008, 297, 297-318.

114 H.W. Haussig, *Kultur Geschichte von Byzanz*, Stuttgart 1959, 205.

115 Mark Whittow, "Rural Fortifications in Western Europe and Byzantium, Tenth to Twelfth Centuries," *Byz. Forschungen*, c. XXI, Amsterdam 1995, 61-72.

116 *Tabula Imperii Byzantini 5, Teil 2: Kilikien une Isaura* (Ed. Fr. Hild, H. Hellenkemper), passim.

117 Th. Wiegand, *Milet. Band III. Heft I: Der Latmos*, Berlin 1913, s. 11, Resim 108.

118 A. Arel, "Foça'da Bağ Evleri ve Kule-Ev Geleneği," *VII. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara 1989, 43-53, Resim 1-17 ve Idem, "The rural tower-house in Western Asia Minor: antecedents and affiliations," *Mnimeio kai Perivalon*, 8, Selanik 2004, 31-35, Resim 1-7.

119 Wiegand, bizim inceleyip yayınladığımız Eski Mersinet (şimdiki Pınarcık köyü) çevresindeki kulelerden başka, Sakızburnu ile Akköy arasındaki kuleler dahil dokuz adet münferit duran kule saptamıştı.

120 *Karte der Milesischen Halbinsel, Milet* I/1, 1906.

121 "*Turmburgen eines auf Grundbesitz gestützten Adels*" olarak tanımladığı kuleler için bkz. W. Müller-Wiener,"Vorberichtüber die Arbeiten der Jahre 1978 und 1979" *Istanbuler Mitteilungen*, 11, 1961, 8, 22, 66, 98, 222.

122 H. Lochmann, "Survey in the Chora von Milet-Vorbericht über die Kampagne der Jahre 1990, 1992 und 1993," *Archäologischer Anzeiger* (kısaltılmış *AA*), 1995, 326.

123 H. Lohmann, "Survey...," *AA*, 1995, 328: "*der 'Entmilitarisierung der Turmburgen und ihrer Deutung als Herrensitze eines auf Grundbesitz gestützten Adels...*"

124 A. Arel, "Bodrum Yarımadası'nın Ortakent 'Eski Müsgebi' köyünde bulunan 'Mustafa Paşa' Kulesi Hakkında," *VI. Araştırma Sonuçları Toplantısı*, Ankara 1988, 35-50, Resim 1-62.; ay. yaz., "The so-called 'Mustafa Paşa Tower' on the Bodrum-Halikarnassos Peninsula," *Light on Top of the Black Hill-Karatepe'deki Işık*, İstanbul 1988, 1-56.

125 Moutsopoulos, *a.g.e.*, 63-64. Ayrıca bkz. J. Lefort, "Habitats fortifiés en Macédoine orientale au Moyen-Âge," *Habitats fortifiés et organisation de l'espace en Méditerranée médiévale*, Lyon 1983, 101.

126 Slobodan Curcic, "Architecture in the age of insecurity," *Secular Medieval Architecture*, 41 vd., 213.

127 N. Moutsopoulos, "The Tower of Karytaina," *Secular Medieval...* içinde, 214-15, Resim 1-4. Arkadia'nın Skorta mevkiinde bulunan bu yapı Frenk egemenliği sırasında inşa edilmiş muhkem seçkin evlerinden –*archondika*– biri olup 15. yüzyıl ortalarına tarihlendirilmektedir.

128 Moutsopoulos, *a.g.e.*, 15.

129 J. Lefort, "Habitats fortifiés en Macédoine orientale au Moyen-Âge," *Habitats fortifiés et organisation de l'espace en Méditerranée médiévale*, Lyon 1983, 101

130 Lefort, *a.g.e.*, 102 vd.

131 Ch. Bouras, "Houses and Settlement in Byzantine Greece," *Shelter in Greece*, yay. O.B. Doumanis-P. Oliver, Atina 1974, 25.

132 G. Ostrogorskij, *a.g.e. our l'histoire de la féodalité Byzantine*, (Corpus Historiae Byzantinae), Brüksel 1954, 128.

133 A.y.

134 D. Vagiakakos, *Pyrgoi kai Kastra*, yay. N.K. Moutsopoulos, Selanik 1980, 47 vd.

135 W. Miller, *Essays on the Latin Orient*, Cambridge 1921, 58.

136 Bkz.: A. Luttrell, "Feudal Tenure and Latin Colonization at Rhodes: 1306-1415," (*Engl. Hist. Rev*, 1970, 755-775)'den aynı basım olarak: *The Hospitallers in Cyprus, Rhodes, Crete and the West: 1291-1440*, Variorum Reprints, 1978. 250 yıl kadar geçerliğini koruyacak olan bu kanunnamenin 1452 tarihli Latince nüshası Eğriboz'da korunagelmiştir (Miller, *a.g.e.*, 70). Ayrıca, D. Jacoby, "La féodalité en Grèce médiévale: les 'Assises de Romanie'- sources, applications et diffusion," *Documents et recherches sur l'économie des pays byzantins, islamiques et slaves et leurs relations commerciales au moyen-Âge*, Paris 1971, 10.

137 B.J. Slot, *Archipelagus Turbatus: les Cyclades entre colonisation latine et occupation ottomane*, c. 1500-1718. İstanbul 1982 c. I, 37-40.

138 D. Jacoby, "Les états latins en Romanie: phénomènes sociaux et économiques (1204-1350 environ)," *XVè congrès international d'études byzantines*, Atina 1976, 14 vd.

139 *Arhont* sözcüğü teknik olarak belli bir birime atanan sivil ya da askeri görevliler için kullanılan bir terim olmakla birlikte, serveti sayesinde edindiği toplumsal konum nedeniyle kendisine resmi

görevler verilen kişiler için kullanılır. Bu anlamda da Osmanlı ayânlarını çağrıştırırlar.. Bkz. Jacoby, "Phénomènes de démographie rurale à Byzance aux XIII., XIV., et XVe siècles," (*Etudes rurales*, 5-6 [1962]), *Société et démographie à Byzance et en Romanie latine* içinde, Londra 1975, 465 vd.

140 Bazı yazarlar, bu toprak sahiplerinin Komnenoslar sülalesi zamanında (11. yüzyıl sonu-12. yüzyıl başı) ihdas edilen bir tımar sistemi olan ve belli bir devlet gelirinin askeri hizmet karşılığında kişiye bağışlanması ilkesine dayanan "*pronoia*" sistemi sayesinde imparatorluğu etkilemeye başlayan feodaliteden zaten nasiplenmiş oldukları görüşünü öne sürmüşlerse de 10. yüzyılda *arhont*lara *pronoia* verilip verilmediği belli değildir. Eski/yeni sistemlerin bir karması olan "Romanie"deki feodal uygulamalar oldukça esnek bir terminolojiyle tanımlanırdı ve baronların silah arkadaşlarına verdikleri fief'lerin yanı sıra, feodal hiyerarşi içine alınmadan sahip olunan mülkler de bulunuyordu: Slot, *a.g.e.*, 37-40, 198. Tarihçi Niketas Honiates ve de ondan bir yüzyıl kadar sonra –kendisi de tarihçi olan– İmparator İoannis Kantakuzenos'un bu ileri gelen ailelerini olumsuz yanlarıyla tanımlamışlardır.

141 D. Jacoby, "The encounter of two societies: western conquerors and Byzantines in the Peloponnesos after the Fourth Crusade," *The American Historical Review*, 78, 1973, 892-900. Ancak yerli eşrafa tanınan bu sosyal tırmanış hakkı Frenk egemenliğindeki bölgelere özgü olup Girit dışında Venedik, Ceneviz ya da Katalanların tuttukları yerlerde görülmeyecektir: Jacoby, (1973), 477.

142 250 yıl kadar geçerliğini koruyan bu kanunnamenin 1452 tarihli Latince nüshası Eğriboz'da korunagelmiştir (Miller, *a.g.e.*,70). Kudüs ve Kıbrıs'ta kurulan Haçlı krallıklarında, ele geçirilen toprakların buraya yerleşen Latin kökenlilere *fief* olarak dağıtılması yoluyla kolonizasyona gidiliyordu. Ne var ki Venedik egemenliğinde olan yerlerdeki "*feudati*"lerin koşulları batıdakinden oldukça farklıydı: bu konular için.: A. Luttrell, "Feudal Tenure and Latin Colonization at Rhodes: 1306-1415," (*Engl. Hist. Rev*, 1970, 755-775) aynı basımı olarak *The Hospitallers in Cyprus, Rhodes, Crete and the West: 1291-1440*, Variorum Reprints), 1978.

143 "*Li baron dou pays et li autre getilhomme si commencerent a fa ire forteresses et habitacions, puy chastel, qui maisons sur sa terre....*": Mora Kanunnamesinin Fransızca nüshasından aktaran: Jacoby, (1973), 888, not 69. Lognon, *a.g.e.*, 348 vd.

144 D. Jacoby, (1973)., 19.

145 A. Bon, "Forteresses médiévales de la Grèce centrale," *Bull.Corr. Héll*, 61/1937, 136-208, 39 figs ve ay.yaz, "Note additionnelle sur les forteresses médiévales en Grèce centrale," *BCH*, 62, 1938, 441-2.

146 Peter Lock, "The Frankish Towers of Central Greece," *Annual of the British School in Athens*, Atina, 81, 1986, 101-123 ve ay.yaz, "The medieval Towers of Greece: A Problem in Chronology and Function," *Mediterranean Historical Review*, 4, Haziran 1989, 1; Ayrıca bkz. P. Lock ve G.D.R. Sanders, *The Archaeology of Medieval Greece*, Oxford 1996.

147 Lock, (1986). 109. ve ay. yaz. (1989), 129.

148 Lock, (1986), 104 vd. ve ay. yaz., (1989), 133.

149 K. Andrews, *Castles of the Morea*. Princeton 1953, 219.

150 "*...masonry types and styles are uniform and remarkably non-diagonistic throughout*": Lock, (1989), 133.

151 David Wallace, "The Art and Architecture of the Crusader States: Frankish Greece," *A History of the Crusades*, (Yay. H.W. Hazard ve K.M. Setton), c. IV, 208-228. Buna karşılık düzgün kesme taş, 15. yüzyıl Venedik kalelerinin özelliğidir.

152 Lock, (1986), 106.

153 K. Kouroupakis, E. Savvaris M. Stathakis-Spiliopoulou, V. Tsamtsouris, *Naxos*, (Melissa), Atina 1984, 2.3

154 Lohmann, "Mittelalter...," lev. 71.

155 Lock, (1989), 139 ve not 31.

156 Lock, (1989), 135 vd.

157 A. Mazarakis, "The tower of Phonias –Samothrake," *Secular...* içinde, 226 vd., Resim 1-8.

158 Çandarlı'daki Ceneviz yapıları için bkz. W. Müller-Wiener, "Die Stadtbefestigungen von Izmir, Sığacık und Çandarlı," *Istanbuler Mitteilungen*, 12, 1962, 60-94.

159 A. Arel, "Corci Adası ve Daha Başka Öyküler," *Toplumsal Tarih*, c. 3, sayı 1, 1/1995, 18-23.

160 A.C. Smith, *The Architecture of Chios-Subsidiary buildings, implements and crafts*, Yay. Philip P. Argenti, Londra 1962, 13-58.

161 Smith, *a.g.e.*, 23.

162 *Civitates Orbis Terrarum* 1527 ile 1617 yılları arasında Georg Braun tarafından Köln'de yayınlanan ve o yıllarda bilinen dünyanın her tarafından 546 adet harita, kuşbakışı resim ve panorama içeren bir atlastır. Birçok sanatçıdan yararlanılarak hazırlanan bu atlasın metinleri yayıncısına aittir.

163 Bouras, *Chios*, (çev. D. Hardy), Atina 1984, 22. Ksamos evi için bkz. Smith, *a.g.e.*, 127 vd, no. 127, lev. 3; Strongalos evi için Smith, *a.g.e.* 5, no. 139.

164 Osmanlı döneminde Sakız adasının Çeşme voyvodalığına bağlı olduğunu belirtelim, A. Arel, *Bir Şehr-i Ruşenâbâd Kâr-ı Anka bir Bender: Tanzimat Öncesi İzmir Sanatında Yeni Yönelimler*, İzmir 2002, 33vd.

165 Sözgelimi Eflâki, 14. yüzyılda Konya'da en yüksek evlerin emirlerin oturdukları evler olduğunu kaydetmiştir: Ahmed Eflâki, *Ariflerin Menkıbeleri*, c. II, yay. T. Yazıcı, Ankara 1953, 257 vd.

166 U. Tanyeli, "Anadolu-Türk saray mimarlığının evrimi üzerine gözlemler (12.-16. yüzyıllar)," *Topkapı Sarayı Müzesi Yıllığı*, 3, İstanbul 1988, 194, Resim 10.

167 N. Diyarbekirli, "Türk askeri mimarisinde gözetleme kuleleri," *Ars Turcica* I, 201-208.

168 M. Klinkott, *Islamische Baukunst in Afganisch Sistan*, Berlin 1982, 123 ve Resim 28. "*Man baut sie um, errichtet auf ihrer Plattform einen Aussichtpavillon, öffnet sie nach aussen mit einer Loggia, oder plant sie von vornherein als Wohnturm...*"

169 Frye, "Observations on architecture in Afghanistan," *Islamic Iran and Central Asia (7.-12. Centuries)*, Variorum Reprints, Londra 1979, 134-5.

170 L. Mankovskaya, *Khiva*, Taşkent 1982, 230 ve fot. 51 ve 52. Yazar bu yapının ortadan kalkmış birçok benzeri olduğunu özellikle belirtir.

171 *Le voyage d'Outremer de Bertrandon dela Broquière*, yay. Ch. Schefer, Paris 1892, 172. (Türkçeye çeviri: *Denizaşırı seyahat*, çev. I. Arda, İstanbul 2000, 232).

172 Şehir surlarının dışında, kırsal kesimde ve genellikle bir istihkâm kuruluşunun içinde yükselen burç ya da kuleye Almanca *Wohnturm*, Fransızca *donjon*, İngilizce *keep* adı verilirdi: bkz. *Glossarium Artis 1: Burgen-Châteaux-forts-Castles.*, Münih-New Providence, Londra-Paris 1996, 142-145.

173 Irène Mélikoff, *La geste de Melik Danişmend*, I, Paris 1960, 312.

174 M. Çağatay Uluçay, *Manisa'daki Saray-ı Âmire ve Şehzadeler Türbesi*, İstanbul 1941, 10.

175 A. Arel, "Cihannüma Kasrı ve Erken Osmanlı Saraylarında Kule Yapıları Hakkında," *Prof. Doğan Kuban'a Armağan*, İstanbul 1996, 99-116.

176 J. Dorez, *Itinéraire de Jérôme Maurand d'Antibes à Constantinople* (1544), Paris 1901, 225. Saray için bkz. W. Müller-Wiener, "Der Kavak Sarayı- Ein verlorenes Baudenkmal Istanbuls," *Istanbuler Mitteilungen*, 38, 1988, 363-376, lev. 51-56.

177 Sadrazam İbrahim Paşa'nın Atmeydanı yakınındaki sarayındaki kule için bkz. A. Arel "Sergüzeşt-i Atmeydanı ve İbrahim Paşa," *İstanbul Dergisi*, Ocak 2002, 34-46. Ancak burada çok özel bir durumla karşı karşıyayız. Makbul olduğu sıralarda padişah sarayını görebilecek şekilde inşa ettirdiği bu kule, çok istisnai durumlarda izin verilen bir ayrıcalık sayılmalıdır.

178 *19 Rabi II 992* tarihli ve *Müh.52, s.374 # 1012 kayıtlı* belgenin içeriğini bana bildiren Sayın Hedda Kiel'e içtenlikle teşekkür ederim.

179 14. yüzyılda ele geçirilen yerleşmede maden işletmeleri 16. yüzyılda yoğun idi. Ancak yerleşme yüzyılın sonuna doğru önemini kaybetmiştir. Evliya Çelebi, üç damar gümüş madeninin işletildiğini belirttiği gümüşhanenin sadrazam kethüdası malı olduğunu, ona oradan her yıl on bir kantar gümüşün geldiğini belirtir. IV. Murad akçelerinin darbedildiği darphanesi Sultan İbrahim zamanında kapanmıştır. Bkz. *Seyahatname*, Z. Danışman yayını, c. 12, İstanbul 1971, 82-83. Maden emininin kulesi hakkında bkz. Pl. Theocharides, "The consolidation works on the South tower at Siderokausia, Chalkidiki," *Pyrgoi kai Kastra*, Yay. N.K. Moutsopoulos, Selanik, 76-97 ve ay.. "South tower, Siderokausia," *Secular Medieval Arch.*, 224 vd. Fig. 1-5 . Ayrıca bkz. J.-M. Pesez, "Études de maçonnerie à Siderokausia," *Structures de l'habitat et occupation du sol dans les pays méditérranéens; les méthodes et l'apport de l'archéologie extensive*, Roma 1988, 319-323 .

180 Pl. Theocharides, "Siderokausia: South Tower," Curçiç içinde, *a.g.e.*, 224 vd, fig. 1-5; ibid, 86 vd.

181 *Kratka İstorii na Bulgarskata Arhitektura*, Bulgar Bilim Akademisi Kent Planlama ve Mimarlık Kuramı Bölümü Yay, Sofya 1965, 153, Resim 150-151. İlgili kaynağın fotokopisini aktaran Dr. M. Kiel'e teşekkür borçluyum.

182 *A.g.e.*, 152-153.

183 J. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, Lyon 1717, c. 1, 267.

184 A. Arel, " Lüleburgaz'da Zindan Baba Türbesi Olarak Bilinen Yapı," *TAÇ Vakfı Yıllığı*, 1, İstanbul 1991, 7-24, Resim 1-22. Bu yapı hakkında herhangi bir kayda henüz rastlamadığım için gerçek adını öğrenmek mümkün olmadı.

185 Tamburdaki yuvarlak menfezlerin aslında kil lülelerle elde edildiklerine bakınca bu yapının Lüleburgaz şehrinin adıyla bir ilgisi olabileceği insanın ister istemez aklına geliyorsa da, kanıtlanmamış akıl yürütmelerden uzak kalınması gereği elbette ağır basıyor!

186 Bkz. Semavi Eyice, *Bizans Devrinde Boğaziçi*, İstanbul 1976, 52-3; Çelik Gülersoy, "Kız Kulesi" maddesi, *İstanbul Ansiklopedisi*, c. 5.

Tülay Artan

ALAY KÖŞKÜ YAKINLARINDA BÂBIÂLİ'NİN OLUŞUMU VE SÜLEYMANİYE'DE BİR SADRAZAM SARAYI

Tarihçiler uzun süredir Bâb-ı Âli (Bâb-ı Âsafî, Sadrazam Kapısı veya Paşa Kapısı) olarak bilinen sadaret dâiresinin Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nm sadrazamlığı sırasında (Mayıs 1718 – Eylül 1730) şekillendiğini kabul etmekteler. İlk olarak İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı* adlı kitabının ilgili bölümünde (1948), hemen ardından da Tayyip Gökbilgin *İslam Ansiklopedisi* için kaleme aldığı "Bâbıâlî" maddesinde (1949), İbrahim'in, devlet yönetiminin en üst makamı olan sadaret dâiresini yeniden düzenlediğini; bunu, Divân-ı Hümâyûn'u tamamen kendi denetimine alıp, mekân olarak da kendi sarayına taşıyarak gerçekleştirdiğini savunmuşlardı.[1] Bu bağlamda İbrahim Paşa'nın yönetime "kendi adamlarını" (yani kapı/hane halkından ve ailesinden kimseleri) yerleştirmesi usulünün de başını çektiği vurgulanmıştır. 1960 yılında Jean Deny, büyük ölçüde Uzunçarşılı ile Gökbilgin'den hareketle, ama Mehmed Süreyya'nın *Sicill-i Osmanî*'deki 1897 tarihli makalesine de atıfta bulunarak kaleme aldığı *Encyclopedia of Islam* maddesinde, "aynı zamanda sadrazamın özel ikametgâhı olan ve önceleri gezginci bir nitelik taşıyan ([bir saraydan diğerine] kolayca nakledilebilmesi öngörülen) Kapı'nın, yarı-özel bir mekân olma özelliğini zamanla yitirdiğini ve Pasarofça Antlaşması'ndan sonra, Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın kayınpederi III. Ahmed ile birlikte Edirne'den İstanbul'a döndüğü 1718 tarihinden itibaren, artık resmiyet kazanacak [Bâbıâlî] adıyla *tesis edildiği* " görüşünü tekrarlamıştır.[2]

Kalıcı bir sadaret dâiresinin ne zaman ve nasıl ortaya çıktığına dair, aynı derecede yetkin bir başka açıklama tarzı daha mevcuttur ve Derviş Mehmed Paşa'nm 17. yüzyıl ortalarındaki sadaret dönemi (Mart 1653 – Kasım 1654) ile ilişkilidir.[3] Nitekim, Uzunçarşılı da, sadrazam sarayı ve hane halkı konusunda daha önce zikrettiğimiz değerlendirmeleri çerçevesinde,

(Kasım 1616 – Ocak 1619 ile Aralık 1626 – Nisan 1628 olmak üzere iki dönem sadaret görevini üstlenen) Halil Paşa'nm eski sarayının 1654'de Derviş Mehmed'in kendi parasıyla yenilendiğini ve sadrazamlar için artık geçici olmayacak bir ikametgâh-makam külliyesine dönüştürüldüğünü ileri sürmüştür.[4] Bu sarayın Alay Köşkü'nün "karşısında", sonradan Kum Meydanı adını alan yerde olduğu söylenir.

Gene Uzunçarşılı, Köprülü Mehmed Paşa'nm (Eylül 1655 – Ekim 1661), sadaret mührünü aldıktan sonra Alay Köşkü karşısında (*öninde*) ve (sonradan yıkılan) Soğukçeşme Kapısı yakınlarında (*kurbinde*) diye tarif edilen aynı *mîrî* saraya taşındığına işaret etmektedir.[5] Bu ifade, hem Derviş Mehmed Paşa'nın kalıcı bir sadaret dâiresi inşasındaki rolünü, hem de sadrazamın ikametgâh-makamı ile hane halkının siyasi arenada (yeniden) ağırlık kazanmasının Köprülü Mehmed Paşa zamanında gerçekleştiği yolunda bir üçüncü görüşü destekleyecektir.[6] Gerek sultanların altından geçen tören alaylarını seyretmek için yerleştikleri fevkani Alay Köşkü, gerekse hemen yakınındaki Soğukçeşme Kapısı, Topkapı Sarayı'nın kara surları (*sur-ı sultanî*) üzerinde yer alıyordu.

Bazı Historiyografik Sorunlar

İlk bakışta bu saptamalarda işaret edilen tarihler ve kişiler, şüphesiz söz konusu ansiklopedik makalelere de güvenilirlik kazandırmaktadır. Oysa, sadece sadrazam kapısının (hane halkının) padişahınkinden ayrılma zamanı (daha doğrusu, süreci) değil, sadrazam saray(lar)ının 1654'ten önceki ve sonraki yer(ler)i de bugün belirsizliğini korumaktadır. Bu durum bir ölçüde sadrazamlara tahsis edilen saraylar konusunda yazan çağdaş tarihçilerin değerlendirmelerini sık sık 17. ve 18. yüzyıl vakanüvislerine, özellikle Nâ'imâ, Fındıklılı Mehmed ya da Râşid'e dayandırmalarından kaynaklanmaktadır. Problem şu ki, sözü edilen saraylar *mîrî* saraylardı ve yüksek devlet ricâli arasında sürekli el değiştiriyorlardı. Bu nedenle vakanüvisler söz konusu sarayları ne gerçekçi olarak tasvir etmeye, ne de bulundukları yeri kesin olarak tarife fazla dikkat ve özen göstermemişlerdi. Dahası, genellikle Topkapı Sarayı ile Ayasofya/Hippodrom bölgesinde, Divânyolu üzerinde ve Süleymaniye çevresinde yer alan bu görkemli ahşap yapılar sık sık, şehrin

büyük bölümünü silip süpüren korkunç yangınlarla yok olup gidiyor; yerlerinde inşa edilen yeni saraylar ise genellikle o sırada yükselmekte olan başka devlet görevlilerine tahsis ediliyor ve artık yeni sahiplerinin adlarıyla tanınıyorlardı. Aslında bu yangınların birçoğu doğrudan sadrazam saraylarında başlıyordu.[7] Sadaret makamı o sırada her neresiyse etrafında toplanan isyancı yeniçerilerin ilk işi, sarayı ateşe vermek olurdu. İsyancılar sadrazamı devirmeyi ya da bazen öldürmeyi başardıklarında, halefi civardaki bir başka saraya yerleşir, bu arada hasar gören saray da tekrar işlevine kavuşabilmek için yenilenmeyi beklerdi. Bu yüzdendir ki, tespit edebildiğimiz çok sayıda sadrazam sarayından ayakta kalabilmiş sadece iki yapı, imparatorluk sarayının kara surları boyunca sahile inen yolu Divânyolu'na bağlayan kesişme noktasında bulunan bir Taşoda ile Hippodrom'un batı tarafına inşa edilen İbrahim Paşa Sarayı, günümüze ulaşabilmiş bulunuyor.[8]

Bir sonraki bölümde, önce Topkapı Sarayı civarında, çoğu zaman sadece Alay Köşkü'nün "karşısında" ya da "altında" olarak tarif edilip daha fazlası belirtilmeyen sadrazam saraylarının 1654'ten 1730'a kadar bıraktıkları izlere işaret edeceğim. Bu eskiz, padişah sarayının yakınlarında bulunan sadrazam saraylarına değinen tüm birincil kaynakların kapsamlı bir dökümü olmadığı gibi, dönemin tüm sadrazamlarını ve herbirinin ikamet ettikleri sarayların mevkilerini burada eksiksiz olarak tespit etmek iddiasında da değildir. Öte yandan, tarihçilerin bugüne kadar yararlandıkları 17. yüzyıl sonu ve 18. yüzyıl başı vekâyiânâmelerindeki bazı ipuçlarını, 18. yüzyılın ilk çeyreğinde Alay Köşkü civarında gerçekleşen çeşitli resmigeçit alaylarına dair anlatımların sunduğu bazı topografik bilgilerle tamamlayarak Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın makamı ve ikametgâhı olmuş saraylar için nirengi noktası olabilecek sokakları, meydanları ve bazı yapıları belirleyebildim. Bu bağlamda Ayasofya ve Hippodrom çevresini çalışan Bizans tarihçilerinin saptamaları da özellikle yönlendirici oldu. Bir ilk tespit olarak, söz konusu sadrazam saraylarının yer aldığı yedi ana mevki, parsel ya da arsadan söz edebiliriz. Bunların tümünü aşağıda sık sık başvuracağım bir harita üzerinde belirttim (bkz. Ekrem Hakkı Ayverdi'nin yayınladığı *19. Asırda İstanbul Haritası*'ndan (1978) yola çıkan, Resim 1'de, 1-7 numaralı parseller). Elimizde daha eski ve gü-



Resim 1. Arsa 1-7, Sadrazam saraylarının bulunduğu başlıca yedi mevki. Ekrem Hakkı Ayverdi, *19. Asırda İstanbul Haritası* İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1978 (1958).

venilir haritalar olmadığından, bu yörenin 1880'lerdeki halini gösteren bir haritadan yararlanmak zorundayım.

Elinizdeki makalenin ikinci bölümünde, Stéphane Yerasimos'un ortaya çıkarıp 2004'de benimle paylaştığı bir vakıf belgesi üzerinde yoğunlaşacağım. Bu belge, Sadrazam Siyavuş Paşa (ö. 1593) tarafından 16. yüzyıl sonlarında inşa edilen ve 1650'lerde hâlâ kullanılmakta olan anıtsal bir sadrazam sarayını Süleymaniye (Küçükpazar?) bölgesine yerleştirmemizi sağlıyor.[9] Siyavuş Paşa'nın varislerinden 17. yüzyılın ortasında Sadrazam [Kara] [Dev] Murad Paşa'nın satın aldığı bu ahşap saray, üç avlu etrafında düzenlenmiş yapı gruplarıyla, bilinen diğer 16. yüzyıl vezir saraylarıyla karşılaştırılabilir özellikler taşımaktadır.[10] Dahası, söz konusu saray sadrazamın idâri yardımcılarına ait dâireleri de içermekteydi –ki bu gelişme bu güne kadar sadrazamın Divân-ı Hümâyûn'u kontrolü altına alma çabalarına ilişkin bir işaret olarak yorumlanmış ve bir yüzyıl sonrasına tarihlenmiştir. Bu belgeden hareketle, Derviş Mehmed göreve gelmeden kısa süre önce ve hemen sonra olmak üzere iki kez sadrazam olmuş olan Murad Paşa'nın (Mayıs 1649 – Ağustos 1650 ile Mayıs – Ağustos 1655) Topkapı Sarayı'na nispeten uzak bir yerdeki bir sarayın sadrazamlara muhassas kalıcı bir Paşa Kapısı olarak tahsis edilmesini gündeme getirmiş olduğunu göstermeye çalışacağım. Gelecekte benzer vakıf belgelerine dayandırılarak yapılacak çalışmalar hem bu anıtsal saraylara, hem de Bâbıâli'nin oluşumuna daha fazla ışık tutabilecektir.

I. İmparatorluk sarayına yakın sadrazam sarayları

1. Ayasofya ile Hippodrom (Atmeydanı) bölgesindeki saraylar

Gustav Bayerle, büyük ölçüde kendisinden yarım yüzyıl önce bu konuyu irdelemiş olan Uzunçarşılı, Gökbilgin ve Deny'e dayanarak, "asıl önemli konuların, daha fazla mahremiyet gerektirdikleri için, sadrazamın [Köprülü Mehmed Paşa] kendi ikametgâhındaki 'ikindi divânı'nda görüşülebildiğini, [Topkapı Sarayı'ndaki] olağan Divân'm ise göreve atama ve görevden uzaklaştırma gibi rutin meselelerinin tartışıldığı toplantılara dönüştüğü" görüşünü ileri sürer.[11] Bu yorum da, yukarıda söz ettiğimiz, sadrazam sarayı ve kapıhalkının siyasi arenaya (yeniden) katılımının Köprülü

Mehmed Paşa zamanında gerçekleştiği düşüncesiyle uyum içersindedir. Evet, Topkapı Sarayı'ndaki divân toplantılarının ikindi ezanıyla sona ermesi âdettendi.[12] Divân toplantısı dağıldıktan sonra, sadrazamlar arza gerek duyulmayan konuları kendi makamlarında hallederlerdi. Diğer yandan, salı ve perşembe günleri dışında ikindi ezanından sonra sadrazam sarayında yapılan bu toplantıların *ikindi divânı* olarak bilinmesi, Köprülü'nün göreve gelmesinin yüz küsur yıl öncesine dayanır. I. Süleyman, gözdesi (Makbûl ve Maktûl) İbrahim Paşa'ya Divân'ı kendi ikametgâhında toplama ayrıcalığı tanımış; o sırada "bu yenilik herkesi şaşkına çevirmişti."[13]

Kaldı ki bu, İbrahim'in henüz padişahın özel hizmetinde bir ağa olduğu zamanlardan başlayarak kazandığı tek imtiyâz değildi. Her şeyden önce sarayını (Hippodrom'un batı kenarında) Atmeydanı'na hâkim bir mevkiye yerleştirmesine izin verilmişti. 1521-22 yıllarında tamamlanan İbrahim Paşa Sarayı kârgir bir yapı olduğu için bugüne kadar ayakta kalabilmiştir (Parsel 1). İbrahim sadrazam olduktan sonra nikâhını burada kutlamakla kalmamış, sarayını hânedanın zaman zaman sahneye çıktığı bir tiyatroya dönüştürme cesaretini de göstermişti.[14] İbrahim Paşa öldürüldükten otuz yıl sonra, 1567 yılında, sarayı Zal Mahmud Paşa ile (II. Selim'in kızı) Şah Sultan'a tahsis edilmişti. Çift 1580 yılında öldü; hemen sonrasında ve 17. yüzyıl boyunca sarayın bir kısmı acemi oğlanlar kışlası, bir kısmı da hânedana yakın yüksek rütbeli askeri-bürokratların ikametgâhı ya da makamı olarak kullanıldı.[15] 18. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren İbrahim Paşa Sarayı'nın bazı bölümlerinin dokumahâne, boyahâne, mehterhâne, defterhâne, ambar, ahır, hapishâne, tımarhâne ve hattâ hayvanat bahçesi olarak kullanıldığını görüyoruz.[16]

Diğer yandan, İbrahim Paşa Sarayı'nın yanında, hemen kuzeyinde, Antiochus Sarayı (ve/ya Euphemia Martirionu Kilisesi) ve önündeki kolonlu rotunda olarak tespit edilmiş Bizans kalıntıları üzerinde inşa edilmiş olan bir başka Osmanlı vezir sarayı olduğu anlaşılıyor (Parsel 2). Civardaki Binbirdirek Sarnıcı üzerinde de bazı anıtsal saraylar, konaklar olduğu bilinir. Bunlardan bir tanesi Kapudan-ı Deryâ Damad Fazlı Paşa'nın (ö. 1657) sarayı idi; bu yapı 1660 yangınında zarar görmüş, ancak bazı bölümleri kullanılmaya devam etmişti. Aradan bir yüzyıl geçtikten sonra, Jean-Baptiste Hilaire (1753-1822) ile Antoine-Ignace Melling (1763-1831), İbrahim Paşa Sarayı'nın kuzeyinde,

ama çevreye göre daha yüksek seviyede anıtsal saray yapıları resmetmişlerdir. Oysa 1700-11 yıllarında İstanbul'da bulunan Cornelius Loos, Atmeydam'nı resmettiği resimde bu yapıların öncüllerinin meydan ile hemzemin olduğunu göstermişti. Bu alana, yüzyıl ortalarında, civardaki cami inşaatları sırasında hafriyatlardan çıkan toprağın yığıldığı anlaşılmaktadır.[17] Bir muamma olmaya devam eden bu görkemli ahşap yapılar, sadrazamlar arasında sıklıkla el değiştiren saraylar ile ilişkili olabilir mi? Bu ve benzeri sorulara ancak yeni çalışmalar ışığında yanıt verilebilir.

1570'lerin ilk yıllarında Ayasofya semtinde inşa edilen çok sayıda saraylarından birini, Hippodrom'un doğu tarafında, İbrahim Paşa Sarayı karşısına gelecek bir alanda yaptıran Sokollu Mehmed Paşa gibi, diğer bazı vezirler de bu dönemde Topkapı Sarayı'na çok yakın yerlerde, çoğu Mimar Sinan tarafından inşa edilen saraylara yerleştiler.[18] Sinan'ın otobiyografik risâlelerinde Ayasofya/Hippodrom bölgesinde inşa ettiği sadrazam sarayları arasında Rüstem Paşa'nm, [Semiz] Ali Paşa'nın ve [Güzel] Ahmed Paşa'nın sarayları sıralanmıştır.[19] Bazı başka kaynaklara bakılırsa, bu listeye Ayşe Sultan, Hançerli Sultan, Behram Paşa, Kapudan Sinan Paşa saraylarını ve belki başka sarayları da eklemek gerekir. Freshfield Albümü'nde yer alan Lambert de Vos'un 1574 tarihli bir suluboya resminde, biri Hippodrom/Atmeydanı'nın doğu kenarında (şimdi Sultan Ahmed Camisi ile türbesinin bulunduğu yerde), diğeri de kuzeybatı ucunda (Mese/Divânyolu'nun bir dirsek yaparak Ayasofya yönüne döndüğü noktada) olmak üzere iki anıtsal yapının bazı bölümleri görülür (Resim 2).[20] Çok katlı, karmaşık bir grup binadan oluşan ikinci yapı, dış cephesi mermer kaplı tuğla örgülü bir Bizans yapısına Osmanlıların ahşap dikmeli, korkuluklu çıkmalar eklediklerini düşündürmektedir. Kiremit kaplı çatılarla örtülü çıkmalar, tek ya da iki katlı tasvir edilmiştir.[21] Bu yapı Matrakçı Nasuh'un 1537-38 tarihli İstanbul minyatüründe Ayasofya'nın hemen yanında yer alan anıtsal yapı ile ilişkilendirilebileceği gibi, 1582 tarihli *Surnâme*'de, İbrahim Paşa Sarayı'nın kuzeyinde resmedilen aşı boyalı ahşap dikmeli seyirci galerileri ile de ilişkili olabilir.[22] Ben bütün bunların Parsel 3'e işaret ettiğini iddia edeceğim. Ancak bir sonraki bölümde görüleceği gibi bu yapının hem fonksiyonu, hem de yeri konusunda Bizantinistler arasında bir tartışma süregelmekte.

Bu arada, yukarıda söz edilen Taşoda, bölgede bulunan sadrazam saraylarından bugüne gelebilen bir yapı parçası olarak dikkat çekmektedir (Parsel 4). Günümüzde Alemdar Yokuşu ile Yerebatan Caddesi'nin kesiştiği yere yakın bir noktada bulunan ve bir saklama odası, depo olduğu anlaşılan bu Taşoda, Bazilika Sarnıcı üzerine inşa edilmiş (ve olasılıkla Parsel 3'ün bir kısmı ile Parsel 4'ün büyük bir bölümünü kaplayan) Yerebatan/Suyabatan Sarayı'nm parçası olabilir mi?[23] Bu saray müstakil bir yapı mıydı? Yoksa sarnıç ve üzerindeki (muhtemelen Bizans kalıntılarıyla dolu) geniş alan, sadece civardaki sarayların ahır ve ambar gibi çeşitli müştemilât binaları için mi kullanılmıştı? Almaşık bir duvar örgüsüne sahip olan Taşoda'nın temelinde, Osmanlıların değişik dönemlerde yenilediği bir Bizans yapısı bulunduğu anlaşılıyor; sivri uçlu hafifletme kemerleriyle taçlandırılan dikdörtgen pencerelerin görüldüğü üst yapıyı tarihlemek ise dikkatli bir çalışma yapmadan oldukça güç. Günümüzde Taşoda, Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nm karısı ve III. Ahmed'in kızı Fatma Sultan'nın ilk kocası Silâhdâr Ali Paşa'yla ilişkilendirilmektedir; ancak bu iddia belgelenebilmiş değildir.[24] Dönemin vekâyinâmelerinde adı ender olarak geçen Yerebatan Sarayı gibi Taşoda da, soylu karısı Fatma Sultan aracılığıyla, sonunda Damad İbrahim Paşa'nın ikametgâh-makamınm parçası olmuş olabilir.[25] Aşağıda göreceğimiz gibi, Topkapı Sarayı yakınlarındaki iki büyük işlek caddenin birleştiği noktada yer alan Parsel 4, ilk bakışta yeri tam olarak belirlenemeyen diğer bütün vezir saraylarının tanımlanması ve haritaya yerleştirilmesi açısından tâyin edici önemdedir. İkâmetgâhlarını kalıcı olarak sadaret makamına dönüştürdüklerine inanılan Derviş Paşa ile İbrahim Paşa'nm saray(lar)ı bu noktadan pek uzakta değildir. Peki, ama tam neredeydi bu saray(lar)? İki değil, üç saray mı söz konusuydu? Yoksa tek bir saray mı vardı?

Sadrazam saraylarının yeri olabilecek diğer iki parsel (yani Alay Köşkü'nün karşısındaki ya da altındaki Parsel 5 ile kara surlarına paralel yokuşun altındaki Bâb-ı Âhen/Temürkapu'nun karşısındaki Parsel 6) üzerinde yer almış yapıları dönemin vakanüslerinin verdiği çeşitli ipuçları aracılığıyla araştırmayı sürdürürken Yerebatan Sarayı'na tekrar döneceğim. Bu sarayın 17.-18. yüzyıllardaki tarihi, büyük ölçüde zamanın sisleri ardında



Resim 2. 1574 tarihli, Lambert de Vos'a atfedilen desen.
Freshfield Album, Cambridge, Trinity College Library Inv. MS 0.17.2, y. 20.

gizli kalmaya devam etse de, sürekli değişen sahipleri aracılığıyla civarındaki diğer sarayların tespiti için ilginç bağlantılar sunmaktadır.

2. Alay Köşkü'nün "karşısı" ya da "altındaki" saraylar (ve Arslanhâne[ler]'e, Nallı Mescid'e, Temürkapu'ya göndermeler)

Derviş Mehmed Paşa'yı, sadaret dâiresine kalıcı bir saray inşa eden ilk sadrazam olarak tespit eden geleneksel kanı, Nâ'imâ Mustafa Efendi'nin *Ravzatü'l-Hüseyn fi hulâsat-i ahbâri'l-hâfikayn* (*Târih-i Nâ'imâ*) adlı eserine dayanır. Söz konusu sarayı Temürkapu Sarayı olarak belirleyen saptama da gene Nâ'imâ kaynaklıdır. Ancak, bu saray(lar) ile ilişkili olarak adı geçen üç yapı, yani Arslanhâne, Nallı Mescid (Parsel 5'in üst köşesinde ve bugün ayakta) ve Temürkapu, başka bağlamlarda Nâ'imâ tarafından tekrar tekrar gündeme getirilmiş olsa da, bu işaretler bazı günümüz tarihçileri tarafından yanlış okunmuşa benzemektedir.

1704'te tamamlanan *Târih-i Nâ'imâ*, 1591'den 1660'a kadar gerçekleşen olayları kapsar. Bir saray vakanüvisi olarak Nâ'imâ Mustafa Efendi vezir sarayları hakkında emsallerine kıyasla biraz daha dikkatli ve ayrıntılı bilgi vermiştir. Bu anlatıma göre Derviş Mehmed Paşa, Mayıs 1653'de, o sıralar geçici olarak ikamet ettiği Kadırga Sarayı'nı terk etiniş, (Damad Lâdikli) Bayram Paşa'nm Arslanhâne arkasındaki sarayına yerleşmişti.[26] Evliyâ Çelebi de Sadrazam Bayram Paşa'nın (Şubat 1637 – Ağustos 1638) Ayasofya yakınlarındaki bir sarayda ikamet ettiğini söyler, ancak bu sarayın (karısı) Hânzâde Sultan'ın sarayı olduğuna vurgu yapar. Oysa, gene Nâ'imâ'dan, söz konusu Bayram Paşa sarayında Derviş Mehmed Paşa'dan kısa bir süre önce sadrazam olan Melek Ahmed Paşa'nın da (Ağustos 1650 – Ağustos 1651) oturmuş olduğunu öğreniyoruz. Bir başka yerde Evliyâ, Melek Ahmed Paşa'nın kendi adıyla bilinen sarayını da Ayasofya yakınlarına yerleştirmiş, ama bu iki sarayı ne birbirleriyle, ne de Arslanhâne ile ilişkilendirmişti. Evliyâ ile Nâ'imâ'nın bu farklı ifadeleri, biri hânedan üyeleri, diğeri de ricâl arasında el değiştiren iki farklı saraya işaret etmekte olabileceği gibi, her iki paşanın da ikişer farklı sarayı olabileceğini de akla getirmektedir. Başka bazı belgelere de dayanarak, Bayram'm biri Alay Köşkü civarında Hânzâde Sultan'ın sarayı olarak bilinen, diğeri de Ahur Kapu yakınındaki Kabasakal Mahallesi'nde, Arslanhâne'nin arkasında olan iki ikametgâhı olduğu söylenebilir.[27] Esasen, hanedan damadı vezirler için bu dönemde hâlâ yaygın olan uygulama iki saraylı olmak yolundaydı. Bu durumda, söz edilen Arslanhâne'nin yerini sorgulamak gerekiyor. Çünkü aşağıda görüleceği gibi, her iki sarayın yakınlarında da birer Arslanhâne bulunduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı tarihçileri bugüne kadar Topkapı Sarayı'nın hayvanat bahçesi ya da Arslanhâne'si olarak Bizans'ın Hristos Halkitis kilisesini göstermişlerdir.[28] Arslanhâne aslında Halke Kapısı yakınlarındaki bu kilisenin mahzeni idi. Kapı da, kilise de Ayasofya'nın ve Hippodrom'un doğusunda, Bizans'ın imparatorluk sarayının (Büyük Sarayı) girişinde bulunuyordu (Resim 1).

Bu noktada, civardaki arslanhânelerin tespitinden önce, ikincil literatürde iki çift düzeltmeye ihtiyaç var. Birincisi, bazı 20. yüzyıl tarihçileri, Silahdâr Fındıklılı Mehmed Ağa'nın 1687 yılındaki bir ayaklanmayla ilgili anlattıklarına dayanarak, Bayram'ın halefi Kemankeş Mustafa Paşa'nın

(Aralık 1638 – Ocak 1644) ikamet ettiği sadrazam sarayının yerinin de Bayram Paşa Sarayı ile aynı mevkide (Arslanhâne arkasında) olduğu kanısına varmıştır; diğer yandan, Kemankeş Mustafa Paşa'nm "hususi" (özel mülkiyet?) sarayı, Şehzâdebaşı'nda eski Yeniçeri kışlası (Eski Odalar) yakınlarındaki idi denilmektedir.[29] İlk olarak, Fındıklı'nın bu ifadesinde söz ettiği sadrazamın Mustafa Paşa değil, (Köprülü'nün damadı Abaza) Siyavuş Paşa (ö. 1688) olduğunu kaydetmemiz gerek; ayrıca Fındıklılı'nın "eski odalar" dediği de muhtemelen, 17. yüzyılda Kanuni'nin sadrazamı İbrahim Paşa'nın Hippodrom'daki sarayının bir kısmına yerleşmiş olan acemi yeniçeri birliklerinin eski kışlası idi.[30] İkinci olarak, Nâ'imâ'nm bir başka bağlamda aslında Kemankeş Mustafa Paşa sarayının tam yerini verdiğine dikkat etmemiz gerekiyor. 1644 isyanını anlatırken Nâ'imâ, Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nm [Sadrazam Sarayı'ndan kaçarken] harem dâiresinin çatısından atlayarak Nallı Mescid yakınlarına indiğinden söz eder –ve bu arada sarayının harem dâiresinin yerini de tam olarak tarif etmiş olur.[31] 15. yüzyılda inşa edilmiş olan söz konusu mescit Parsel 5 üzerindedir ve burası 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren "Bâbıâli" olarak bilinecek olan kalıcı sadrazam sarayının bulunduğu mevkidir. Üstelik bu parsel gerçekten de Alay Köşkü'nün önündeki yolun karşısında, ama Halke Kapısı ya da Hristos Halkitis Kilisesi'ndeki Arslanhâne'den epey uzaktadır. İmam Ali Mescidi olarak da bilinen Nallı Mescid (hamisinin yakınlardaki türbesiyle birlikte) bugün hâlâ ayakta olduğuna göre, Bayram Paşa Sarayı'na yakın olan Arslanhâne'nin yerini sorgulamamız gerekmektedir. Topkapı Sarayı ve Ayasofya civarında sadece bir hayvanat bahçesi mi, yoksa başka hayvanat bahçeleri de var mıydı? Birden fazla arslanhâne söz konusuysa, tam olarak neredeydiler?

2a. Arslanhâneler

Bu soru daha önce de sorulmuş ve Bizans tarihçileri Osmanlı tarihçilerinden daha fazla aydınlatıcı bilgiye ulaşmışlardır. Örneğin 1950'de Cyril Mango, Diippion'daki İncilci Yahya (Aziz Yuhanna) Kilisesi'nde Osmanlı döneminde bir hayvanat bahçesi bulunduğunu saptamıştı.[32] Diippion, Hippodrom'un çıkış kapılarının (*carceres*) kuzeyinde kalan açık alandır. Fransız elçisinin maiyetinde 1544 yılında Osmanlı başkentine gelerek Hippodrom

yakınlarında arslanların tutulduğu bir hayvanat bahçesini ziyaret etmiş olan Pierre Gilles (Petrus Gyllius), Arslanhâne'nin içinde bulunduğu yapının İncilci Yahya Kilisesi olduğunu başkentlilerden öğrendiğini söylemişti.[33] Gilles ile birlikte diğer 16. ve 17. yüzyıl seyahatnâmelerini de değerlendiren Mango, Hippodrom yakınlarında vahşi hayvanların tutulduğu harabe bir kilise olduğunu iddia ederken, bu kilisenin Hippodrom'un batısında, Firuz Ağa Camisi'nin güneyinde yer aldığını ileri sürmüştür (Parsel 2).[34] 16. yüzyıl sonlarında, Mango'nun işaret ettiği bu noktada, Hippodrom'un batısında yükselen İbrahim Paşa Sarayı'nın bazı bölümlerinin de hayvanat bahçesi olarak kullanıldığını hatırlamamız gerek (Parsel 1). 1546 tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'nde, Mahalle-i Nefs-i Câmi'-i Şerif-i Ayasofya'da bir Arslanhâne kaydı bulunmakta ve evler ve dükkanlar arasında olduğu kaydedilmektedir. Bülbül bint 'Abdullah'a ait bu vakıf "*bir beyt-i süfli ve bodrum ve ahur ve dükkan ve muhavvata ki Muhyiddin Kösec ve Hacı Hüseyin mülkleri ve Arslanhâne ile mahduddur*"; üstelik, başka kaynaklarda da İbrahim'in sarayı ile Firuz Ağa Camisi arasında bir hayvanat bahçesi daha olduğuna işaret edilmektedir.[35] Cyril Mango bu Arslanhâne ile Diippion'daki İncilci Yahya Kilisesi'nde bulunan hayvanat bahçesinin aynı yer olduğunu savunurken, Jonathan Bardill Mango'nun bu tezine karşı çıkmıştır.[36]

Son zamanlarda bu bölgedeki Bizans yapılarında barınan Osmanlı hayvanat bahçelerine ışık tutan yeni araştırmalar yapılmıştır. Bu literatürde 16. yüzyıldan iki görsel belgenin tanıklığı önemli bir rol oynamaktadır. Gerek Matrakçı Nasuh'un İstanbul minyatüründe (1537-38), gerek de Freshfield Albümü'ndeki Hippodrom'u konu alan suluboya resimde (1574), Ayasofya'nm hemen yanında, daha önce değindiğimiz anıtsal bir yapı görülmektedir.[37] Bu yapının Diippion'daki İncilci Yahya Kilisesi olarak tanımlanması konusunda neredeyse bir görüş birliği vardır; ancak yeri konusunda tarihçiler değişik fikirler ileri sürülmektedir. Freshfield albümündeki suluboya resimde, Ayasofya'nın hemen yanında resmedilmiş heybetli tuğla yapının üzerine iliştirilmiş bir ibarede şöyle denilmektedir: *Pars aedificii S. Sophie ubi nunc leones servantur ad Hippodromi latus septentrionale* (Ayasofya binasının şimdi arslanların tutulduğu kısmı, Hippodrom'un kuzey tarafında). Jonathan Bardill ile Brigitte Pitarakis bu açıklama temelinde,

"Hippodrom'daki yarış çıkış kapılarının arkasında bulunan Diippion'daki İncilci Yahya Kilisesi bunlardan [Arslanhâne'lerden] biriydi ve resimdeki yazılı ifadenin de belirttiği yönde, Hippodrom'un kuzeyinde yer alıyordu. Ama aslında resim ve yazı, söz konusu hayvanat bahçesinin Ayasofya'ya çok daha yakın bir yerde –Hippodrom'un doğu tarafında– olduğuna işâret eder," demişlerdir.[38] Diğer yandan, Bardill ile Pitarakis sözlerine şöyle devam ederler: "Belki daha makûl bir açıklama resmin, Ayasofya'nın güneybatı köşesinde varlığı bilinen bir diğer hayvanat bahçesini gösteriyor olmasıdır; ancak [Arslanhâne'nin] içinde yer aldığı binanın asıl işlevi kesin olarak kanıtlanamamaktadır." Hippodrom çevresindeki Bizans sarayları ve anıtsal yapılarıyla ilgili daha önceki bir çalışmasında ise Bardill, Matrakçı Nasuh minyatürü ile Freshfield resminde görülen yapının bir kiliseye benzemediğini vurgulamış, Diippion'daki İncilci Yahya Kilisesi'nin bir seküler yapı parçası olabileceğine dikkat çekmişti.[39] Pitarakis ile birlikte de, [Freshfield resmindeki] ibarenin lâfzına sadık kalınırsa, "hayvanat bahçesinin yerleştiği binanın, aslında Ayasofya'nm güneybatı köşesinde yer alan Patrikhâne Sarayı'nm bir parçası olduğu düşünülebilir" diye önermişlerdi.

Bardill, söz edilen önceki çalışmasında, Diippion'daki İncilci Yahya Kilisesi'nin Million Taşı ve Ayasofya'ya daha yakın, Hippodrom'un doğu kenarında, çıkış kapılarının kuzeyinde ya da kuzeydoğu köşesinde olabileceğini savunmuştu; daha sonra, bu kez Albrecht Berger ile birlikte yazdığı bir makalede de, kilisenin olası yerini harita üzerinde, Hippodrom'un çıkış kapılarının yakınlarında bir yerde olarak işâretlemişti.[40] Nigel B. Westbrook ve Rene van Meeuwen'in mevcud ikincil literatürü dikkatle gözden geçiren çalışmasında ise, Freshfield resmindeki yapı Diippion'daki İncilci Yahya Kilisesi olarak tanımlanırken, yerinin, Hippodrom'un kuzeydoğu sınırında, bugün Sultan Ahmed Türbesi karşında bulunan (1900'da yapılan) Kaizer Wilhelm II Çeşmesi yakınında olabileceğini ileri sürülmektedir.[41]

Bu noktada, bugüne kadar gözden kaçmış bir başka tanığa, 1608'de İstanbul'a gelmiş olan Polonyalı Simeon'un söylediklerine dikkat çekmek isterim. Kefeli dindar bir Ermeni olan Simeon, Ayasofya'yı ziyaretinin hemen arkasından, bir zamanlar rahibe manastırı olarak kullanılan heybetli bir kiliseye yerleşmiş olan ve seyyahın orada bulunduğu sırada içindeki hüc-

relerde vahşi hayvanların bulunduğunu söylediği Arslanhâne'yi de ziyaret eder. Ayasofya'ya sadece birkaç adım mesafede olduğunu söylediği bu kubbeli manastır-arslanhâne yapısının önünde Hippodrom adı verilen geniş bir alan olduğunu da sözlerine ekler.[42] Bu ifadeye göre, Simeon'un gördüğü hayvan barınağı Hristos Halkitis Kilisesi'ndeki Arslanhâne olmuş olamaz – çünkü Halki Kapısı Hippodrom'un hemen bitişiğinde değil, Augustaion'un doğu kenarındaydı. Üstelik Simeon ile aynı sıralarda yazmış olan bir Osmanlı vakanüvisti, Topçular Katibi Abdülkadir (Kadri) Efendi de, bu son tezi destekleyecek nitelikte, işaret edilen noktada (Hippodrom'un kuzey ucuna yakın ve Sultan Ahmed Türbesi'nin karşısında) bir arslanhâne ile ilgili daha önce gözden kaçmış bazı bilgiler verir. Sultan Ahmed Camisi'nin 1617'de tamamlanması münasebetiyle Abdülkadir Efendi, "*At-Meydânı'nın başında olan 'Atîk Arslanhâne ve Nakkaşhâne ve anbar yerleri kalkup [V308b] meydân olup, Ayasofya-i Kebîr çarşusu mukâbele[sinde] câmi'-i şerîf ve bir mu'azzam türbe binâ olunur*" demektedir. Bilâhare, Abdülkadir (Kadri) Efendi, "*Eski Arslânhâne yerleri meydân oldukda, Cebehâne odalarına karîb Kemer Altı mukâbelesinde vîrân kilisenin altı Arslanhâne olmağın, üstü Nakkaşhâne olmak fermân olunup, ta'mir etdiler*" diye ekler.[43] I. Ahmed Türbesi'nin yerinde olan Bizans yapısı hakkında henüz bir görüş birliği olmasa da, Abdülkadir Efendi'nin eski Arslanhâne olarak bu yapıya, yeni Arslanhâne olarak da Hristos Halkitis Kilisesi'ne işaret ettiği anlaşılıyor. Burada sözü edilen Kemer Altı, Halke Kapı olmalıdır.

Şehrin bu bölgesindeki Bizans ve Osmanlı yapılarının kesin olarak nerede bulunduklarını tespit etmenin zorluğu aşikâr; herşeye rağmen, elde olan bütün bilgi parçaları bir araya getirildiğinde ve özellikle aşağıda değineceğim bazı 18. yüzyıla ait Batılı kaynaklar göz önüne alındığında, Matrakçı Nasuh minyatürü ve Freshfield suluboyasında resmedilen yapının Diippion'daki İncilci Yahya Kilisesi olduğunu ve muhtemelen Parsel 3 üzerinde bulunduğunu söyleyebiliriz diye düşünüyorum. Diğer yandan, Hristos Halkitis Kilisesi'ne dair kimi saptamaların da bu noktada irdelenmesi gerektiği kanısındayım. Topkapı Sarayı'nın Arslanhânesi'ni Hristos Halkitis Kilisesi'ne yerleştiren görüşün bugüne kadar ikincil literatürde egemen olması, esasen bazı İstanbul görünümlerinden kaynaklanan bu ki-

liseye ilişkin tespitlere dayanıyor. Bu görsel kaynaklar arasında, 1555-59 yıllarında Osmanlı başkentinde bulunan Melchior Lorichs'in panoraması en iyi tanınan örnektir. 1902'de, Eugen Oberhummer, Lorichs panoraması üzerindeki bütün ibarelerin transkripsiyonunu ve şerhini yayınlamıştı. 1999'da bu açıklamaları yorumladıkları bir metinde Cyril Mango ile Stéphane Yerasimos, Lorichs'in Ayasofya'nın "sağında" (güneybatısında) anıtsal bir tuğla yapı olduğu anlaşılan bir harabenin hemen yanında resmettiği, kasnağı ve payandalarıyla dikkati çeken küçük kubbeli bir yapıyı teşhis ederken biraz tereddüt etmiş olmalılar. Yine de, bu yapının "Arslanhâne'ye çevrilmiş olan Hristos Halkitis Kilisesi olduğu neredeyse kesin," sonucuna varmışlar;[44] Ayasofya ile Hristos Halkitis Kilisesi olduğu düşünülen yapı arasında bulunan, "üst kısmı kesilmiş gibi duran" bir başka anıtsal yapının ise, "muhtemelen Matrakçı Nasuh'un minyatüründe (y. 1536 [sic]) ve Trinity College, Cambridge'de bulunan Freshfield albümünde (1574) görülen, ama tanımlanamayan Bizans yığını" olduğunu söylemişlerdi. Mango ile Yerasimos bu yapıyı Diippion'daki İncilci Yahya Kilisesi olarak tanımlamadıkları gibi, söz konusu metinde bu kiliseye hiç değinmemişlerdi. Diğer yandan, gene Lorichs'in panoramasından hareketle, Westbrook ve van Meeuwen, özellikle çizim tekniği ve bakış açıları dikkate alındığında, Ayasofya'nm hemen yanında resmedilmiş bu kubbeli küçük yapının Hristos Halkitis Kilisesi olabileceğinde uzlaşır; diğer yandan, bu kilise veya Ayasofya arasında görülen harabenin Dippion'daki İncilci Yahya Kilisesi olabileceği ihtimali üzerinde durmakla birlikte, başka görsel belgelerin de ışığında bu yapının konumu, kimliği ve gerçekliğine ilişkin belirsizlikleri de gündeme getirirler.[45] Bu tereddüt Mango'nun Khalke Kapı'daki Hristos Halkitis Kilisesi ile Willey Reveley'in (1786) resmettiği kiliseyi ilişkilendirmesine kadar uzanmaktadır. Nihayet, Neslihan Asutay-Effenberger ve Arne Effenberger, Hristos Halkitis Kilisesi'ni 1555-59 tarihli Melchior Lorichs ve 1710-11 tarihli Cornelius Loos panoramalarında tespit eden yaklaşımı sorgulayarak resmedilen kilise ile ilgili yeni bir görüş ileri sürmüşlerdir.[46]

Ben de, genel kanıya rağmen, Lorichs'in İstanbul panoramasında Ayasofya'nın hemen "sağında" görülen kubbeli yapının Hristos Halkitis Kilisesi olarak tanımlanmasında yatan problemlere ve Lorichs'in bu yapının

hemen yanında resmettiği anıtsal harabeye kısaca dikkat çekmek istiyorum. XII. Karl'ın maiyetinde İstanbul'a gelen İsveçli askeri mühendis Cornelius Loos'un 18. yüzyıl başında çizdiği çok ayrıntılı panoramada, Ayasofya'nın hemen sağında, "*Aya Sophia*" ile "*sou terazi*" ibareleri arasında, oldukça harap kubbe, kasnak ve yarım kubbesiyle, şimdiye dek Hristos Halkitis Kilisesi olarak tanımlanan yapı resmedilmiş. Üstelik burası Nakkaşhane (*Nachache Hanê*) olarak işaretlenmiş (Resim 3). Beylik Su Yolu Haritası'nda (1748) bölgede işaretlenmiş su terazileri dikkate alındığında Loos'un panoramasında görülen su terazisinin Yerebatan Sarayı üstünde, Milion Taşı'nın yanında olduğu anlaşılır; bu durumda, Bardill'in savunduğu gibi, Diippion'daki İncilci Yahya Kilisesi'nin de Hippodrom'un doğu kenarında, çıkış kapılarının kuzeyinde ya da kuzeydoğu köşesinde olabileceğine dair tez desteklenmiş olur.

Diğer yandan, *1720 Surnâmesi*'nde sultanın son alayı seyrettiği kasrın bir kez "*Arslanhâne kurbunda Nakkâşhâne'de ibdâ' u inşâ olunan kasr-ı bî-kusûr-ı dil-keş-nakş-ı temâşa*" olarak tanımlanması, sonrasında ise sadece Nakkaşhâne'den söz edilmesi belki de Arslanhâne ve Nakkaşhâne'nin bu sırada ayrışmış olduğuna işâret ediyor. İngiliz elçisi Lord Kinnoul'un kâhyası Samuel Medley, 13 Nisan 1734'de Hippodrom'dan geçtikleri sırada Ayasofya ve Sultan Ahmed Camisi civarında çeşitli vahşi hayvanların yanısıra aslan ve kaplanlar da gördüğünü belirtiyor ama Arslanhâne(ler) için kesin bir yer belirtmiyor.[47] Dönemin Osmanlı kaynakları ve Medley gibi yabancı gözlemcilerinin anlatılarında karşımıza çıkan çoğu kez müphem ifadelere karşın, 1740 yılında İstanbul'a gelmiş olan bir başka askeri ressam, Avusturya elçisi Corfiz Ullfeld'in maiyetindeki Philipp Franz Gudenus, izlenimlerini hem çizerek, hem de yazılı olarak titizlikle kaydetmişti. Gudenus Ayasofya avlusuna çok yakın bir yerde bir hayvanat bahçesini ziyaret ettikten sonra burayı İncilci Yahya Kilisesi olarak tanımlamıştı.[48] Gudenus ile hemen aynı sıralarda, 1741-42 yıllarında, bu kez Venedik elçisinin maiyetinde Osmanlı başkentini ziyaret eden bir başka askeri mühendis, Giovanni Francesco Rossini de, üç karakalem panoramasından birinde Arslanhâne'yi (Aslan Chanö) kesin olarak bu mevkide, yani Ayasofya'nm hemen "sağında" göstermektedir. Rossini'nin panoramasının resim altı ise "bir zamanlar İncilci Yahya'ya adanmış bir kiliseydi; şimdilerdeyse padişahın vahşi hayvanları için hayvanat bahçesi



Resim 3. Cornelius Loos, Tekningar fran en expedition till Fram're orienten, 1710-1711
Stockholm: Nationalmuseum, 1985, 3a.

olarak kullanılmakta" demektedir.[49] Bu yüzden de kilisenin büyük kısmı yok olduktan sonra kalıntılarının yüzyıldan uzun süre kullanıldığı bir kez daha kanıtlanmaktadır. Üstelik işâret edilen yapı iki ya da üç yarım kubbeyle desteklenen kasnak ve kubbesiyle, Ayasofya'nın hemen yanında görülmekte; Lorichs (ve Loos) panoramasında aynı yerde resmedilen ve günümüzde yaygın olarak Hristos Halkitis Kilisesi olarak tanımlanan yapıya çok benzemektedir. Oysa, ne Loos ne de Gudenus ve Rossini'nin panoramalarında Lorichs'in resmetmiş olduğu tuğla yığını artık görülmektedir.

Başvurulan çeşitli kaynaklardan öncelikle Diippion'daki kilise ve hayvanat bahçesinin 1509 Eylül depremi ve devam eden artçı sarsıntılarda ağır hasar görmüş olduğunu öğreniyoruz.[50] Belki bu nedenle, ikincil literatürde İncilci Yahya Kilise'sindeki Arslanhâne'nin deprem sonrasında Ayasofya'nın güneydoğu köşesinde bulunan Hristos Halkitis Kilisesi'ne taşınmış olduğu ve sarayın arslanhânesinin burası olduğu yolunda yaygın bir kanı bulunmaktadır. 17. yüzyıl başlarında, muhtemelen bölgedeki saraylar ve ek hizmet binalarına yer açmak amacıyla, bu külliyenin henüz ayakta olan bazı harap bölümleri de tamamen yıkılmış, değerli parçaları

inşaat malzemesi olarak kullanılmış olabilir.[51] İşte bu nedenle Lorichs sonrası panoramalarda bu tuğla yığını görünmez olmuştur. Belki de gene bu nedenle Loos panoramasında görülen su terazisi ortaya çıkmıştı. Diğer yandan, yukarıda irdelediğim seyyah gözlemleri Diippion'daki İncilci Yahya Kilisesi'nin bir bölümünün, belki de yer altı mahzenlerinin, 18. yüzyıl sonlarına kadar Arslanhâne olarak kullanılmaya devam edildiğini göstermekte. Öyle ki, seyyahlar 1790'larda bile Dippion'daki kilisede vahşi hayvanların tutulduğundan söz etmişlerdir.[52] Nihayet 1802 – 1808 yangınları sırasında İncilci Yahya Kilisesi'nde bulunan bu hayvanat bahçesinin tamamen ortadan kalktığı, yerinde bir cebehâne inşa edildiği ileri sürülmüştür.[53] Oysa, bu iddiayı destekleyecek bir Osmanlı belgesi bulunmuyor. Dolayısıyla şimdilik Parsel 3'de bulunan İncilci Yahya Kilisesi kalıntılarının 19. yüzyıl başında da ahır, ambar ya da komşu sarayların müştemilatı olarak kullanılmağa devam ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Diğer yandan, Bâb-ı Hümayûn yakınlarındaki, Halke Kapı/Hristos Halkitis Kilisesi'nde bulunan Arslanhâne'nin de 18. yüzyıl boyunca bir kaç kez yandığını öğreniyoruz.[54] Câbî Ömer Efendi'den, 1805'teki bir başka büyük yangın sonrasında, bu Arslanhâne'nin Fazlı Paşa Sarayı'na taşındığını öğreniyoruz –ki 17. yüzyıl başlarında kısmen Birbirdirek Sarnıcı'nın üzerine inşa edilmiş bu saray Makbûl ve Maktûl İbrahim Paşa Sarayı yakınlarında bulunan saraylardan birisiydi. 1805 yangını sonrasında işte Bâb-ı Hümayûn'a komşu bu Arslanhâne'nin yerinde Cebehâne kışlaları inşa edilmişti.[55]

2b. Nallı Mescid

Gerek Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nın 1644'teki kaçış güzergâhı, gerekse Diippion bölgesinde hiç değilse ikinci bir hayvanat bahçesinin bulunduğuna dair yukarıda gösterilen kanıtlar ışığında, Arslanhâne'nin arkasında bulunan (ve sırasıyla Bayram Paşa, Kemankeş Kara Mustafa Paşa, Melek Ahmed Paşa ve Derviş Mehmed Paşa'ya ait olmuş olduğu söylenen) sarayın Parsel 3 ya da Parsel 4 üzerinde, her halükârda Alay Köşkü'nden çok uzak olmayan bir mevkiye yerleştirilmesi gerekir. Lorichs 1550'lerde bu noktada surlar üzerinde yuvarlak bir kuleyi resmetmişti. Yapıyı diğer kulelerden ayıran belirgin yuvarlak biçimi, bu kuleler ve yukarıda sözü edilen bazı

Bizans yapıları ile ilişkisi, daha sonra Alay Köşkü olarak inşa edilecek kule olarak teşhis edilmesini sağlar. Nâ'imâ, 1 Temmuz 1654'te, Derviş Mehmed Paşa hane halkının Bayram Paşa'nın sarayından, Alay Köşkü'nün "altında", Halil Paşa'nın sarayı olarak bilinen binaya taşındığı söylemektedir.[56] Ölümünden yirmi beş yıl sonra Bayram Paşa Sarayı'nın hâlâ bir referans noktası olması ilginç. Acaba burada Bayram Paşa'nın (Ayasofya'nın doğusunda, Arslanhâne'nin arkasında bulunan) Hanzâde Sultan Sarayı olarak da bilinen özel ikametgahından mı söz ediliyor? Hanzâde Sultan 1650'de, yani ancak birkaç yıl önce ölmüştü ve muhtemelen sarayı da tekrar mirîye dönmüştü; doğal olarak sarayı bu arada başka bir hanedan kızı ve/ya yüksek mevkî sahibine, belki de Derviş Mehmed Paşa'ya tahsis edilmiş olabilir.

Ancak birazdan açıklayacağım nedenlerden ötürü söz konusu taşınmanın, harita üzerindeki Parsel 4'den Parsel 5'e gerçekleştirildiği kanısındayım. Bu açıklamadan önce bu noktada bir parantez açmak gerekiyor: Daha önce de belirtildiği gibi, adı geçen Halil Paşa 17. yüzyılın birinci çeyreğinde on yıl arayla iki kez sadrazam olmuştur. Alay Köşkü yakınlarında (*kurb-i Kasr-ı Alay*) bir vezir sarayından ilk Evliyâ Çelebi söz etmiş, bu sarayı Sadrazam Sokollu Mehmed Paşa'yla (Haziran 1565 – Ekim 1579) ilişkilendirmişti.[57] Surlardaki kapılardan birine, Alay Köşkü'nün hemen yanındaki kapıya, Sokollu Mehmed Paşa'nın adının verilmiş olması, adı geçen sadrazam ile buradaki saray arasında bir bağ olduğunu düşündürmektedir. Bununla beraber, son tahlilde bu varsayım hayli sorunludur. Bir kere Evliyâ'nın verdiği bu bilgi başka belgelerle kanıtlanamamaktadır. İkincisi, Sokollu'nun sadaret dâiresinin Atmeydanı Sarayı'na yerleştiği, buna karşılık özel sarayının da karısı İsmihan Sultan'ın oturduğu Kadırga Limanı'nda olduğu kesinlikle bilinmektedir. Diğer yandan, Evliyâ Çelebi *Seyahatnâme*'nin İstanbul cildini 1630'lu yıllardan başlayarak, yani aşağı yukarı Halil Paşa'nın ikinci kez görevde olduğu sıralarda (Aralık 1626 – Nisan 1628) kaleme aldığına göre, Halil Paşa Sarayı'nı neden İstanbul ricâlinin sarayları arasında saymadığının da ayrıca açıklanması gerekir.

Tekrar Nâ'imâ'ya dönecek olursak, ayrıntıları seven vakanüvisin aktardıkları arasında 20. yüzyıl tarihçileri tarafından gözden kaçırılan ya da yanlış yorumlanan iki önemli noktanın daha irdelenmesi gerekmektedir. Birincisi, Nâ'imâ, daha önce Halil Paşa'nın (mülkü?) olan (ya da sadrazam-

lığı süresinde kendisine tahsis edilmiş olan) sarayın mülkiyetinin padişah tarafından hediye olarak Derviş Mehmed'e verildiğini (*hibe ve temlik*) ve Derviş Mehmed'in Bayram Paşa'nın (Arslanhâne) sarayından Halil Paşa'nın sarayına taşındığı sıralarda bu yeni sarayında aylardır onarım çalışmaları yürütüldüğünü belirtmiştir. Söz konusu sarayın mîrî statüden özel mülkiyete geçişi ve uzun zamandır kullanımda olmadığına işaret eden geniş kapsamlı onarım çalışmaları, binanın, geçici olarak da olsa, o sıralarda resmen sadrazam sarayı olarak kullanılmadığını akla getirmektedir. (Belki bu nedenle, ya da uzun sürecek bir onarım gerektirecek kadar harap durumda olduğu için, Evliyâ Çelebi'nin Halil Paşa Sarayı'ndan söz etmemesi anlaşılabilir.) İkincisi, Nâ'imâ, Halil Paşa'nın sarayını Alay Köşkü'nün "altında" olarak konumlandırmıştır.

2.c Temürkapı

Topkapı Sarayı'nın kara surları üzerinde, yüksekte ve sur duvarından dışarı çıkıntı yapan bir köşkün "altında" olarak tanımlanan sarayın yeri bu durumda belirsizliğini korumakta ve Nâ'imâ'nın ifadesi günümüzde bazı tarihçilerce yokuşun "aşağısında" olarak yorumlanmaktadır. İşte bu nedenle, Halil Paşa Sarayı, dolayısıyla Derviş Paşa'nm sarayı da, yanlış bir mevkiye yerleştirilmiştir. Topkapı Sarayı'nın kara surları üzerinde, sahile yakın bir noktada bir Demir Kapı olduğu gibi ve bu kapının (karşısında değilse de) civarında, uzun süre varlığını sürdüren bir Temürkapu Sarayı bulunuyordu. "Altında" ifadesinden yokuşun "aşağısı"nın anlaşılması, önce Halil Paşa ve sonra Derviş Paşa'nın adlarıyla anılan (ve "kalıcı" olduğu söylenecek) bu sarayın Temürkapu Sarayı sanılmasını (yani Parsel 5 değil Parsel 6'da) beraberinde getirmiştir. Üstelik 1607 yılının ikinci yarısında altı aylığına sadrazam olmuş bir başka Derviş Paşa'nın varlığı da bu karışıklığa katkıda bulunmuşa benziyor. Yüzyıl başında sadrazam olan bu Derviş Paşa'nın, sarayını Temürkapu'nun karşısında inşa edip tefrişini üstlenen bir müteahhit ile giriştiği kavga sonucunda başı kesilmiştir. Nâ'imâ, kendisine olan borcun ödenmemesinden korkan müteahhitin delice bir karar alarak Derviş Paşa'yı padişaha karşı darbe planlamakla, hatta Sadrazam Sarayı'ndan Topkapı Sarayı'na bir tünel kazmakla suçladığını canlı bir dille anlatır.[58]

Her halükârda, bu bölgede bir de Temürkapu Sarayı vardı; Haliç girişindeki iskeleye ve Topkapı Sarayı'na yakınlığı göz önünde bulundurulduğunda, başkente gelen (ya da çağırılan) seçkin ziyaretçiler için geçici bir ikametgâh olarak kullanılmaya çok uygundu. Mısır Valisi Lâlâ Abdurrahman Paşa 1653 mayısında İstanbul'a geldiğinde de öyle olmuştu. Paşa'nın Temürkapu yanındaki saraya yerleştirildiğini, vezirlere ve padişaha hediyeler sunduğunu anlatan yine Nâ'imâ'dır.[59] Bu sırada Sadrazam Derviş Mehmed Paşa henüz Bayram Paşa'nın (Arslanhâne) Sarayı'nda ikamet etmekteydi.

3. Yerebatan/Suyabatan Sarayı ve Alay Köşkü'nün "karşısı"ndaki ya da "altında"kilerle ilişkisi

Derviş Mehmed Paşa 28 Ekim 1654'te görevden alındığında (ve hemen sonra öldüğünde) halefi Damad İbşîr Mustafa Paşa'mn (Ekim 1654 – Mayıs 1655) (günümüz tarihçilerince "kalıcı" olduğu söylenen saraya değil), karısı Ayşe Sultan'a ait olup "Ayasofya yolunda" diye tarif edilecek olan başka bir saraya yerleştiği anlaşılıyor.[60] Topkapı Sarayı'nın kara surları boyunca, Bâb-ı Hümâyûn'dan başlayarak Alay Köşkü'ne doğru devam eden yolun adı, bugün olduğu gibi, geçmişte de Soğukçeşme Sokağı'dır. Saraydan hareket eden alayların kullandığı bu yol Alay Köşkü'ne varmadan bugün Alemdar Caddesi olarak bilinen bir başka yol ile kesişir. Fevkani Alay Köşkü altından geçerek sahile kadar inen bu ana yol, karşı istikâmette de güneye doğru yokuş yukarı devam ederek Ayasofya'nın güneybatı köşesine, Divânyolu ile buluşacağı dirseğe varır. "Ayasofya yolunda" derken kastedilen bu yokuşun üst kısmı olsa gerektir ve bu durumda İbşîr Mustafa Paşa'nm taşındığı saray da Parsel 4'te, yani muazzam bir yapı olan Bazilika Sarnıcı'nın üzerinde olabilir. Nâ'imâ, bir başka yerde de İbşîr Mustafa'nın "Sadrazam Sarayı"na yerleştiğini aktarır, ancak sarayın yerini belirmez.[61]

Burası Yerebatan/Suyabatan Sarayı mıdır? Alay Köşkü'ne değil de Ayasofya'ya daha yakın olduğu anlaşılan bu sarayın yeri İbşîr Mustafa Paşa'nın sadaret dönemiyle ilgili belgeler ışığında yeniden gözden geçirilmelidir. İbşîr Paşa'nın karısı Ayşe Sultan, bize önemli bir ipucu veriyor. Bunun nedeni, henüz iki yaşındayken bir başka sadrazamla, Gümülcineli Nasûh Paşa ile evlendirilmiş olmasıdır. Nasûh Paşa Kasım 1611 – Ekim

1614 arasında sadaret makamında bulunmuştu. Osmanlı hanedan usullerine göre, Ayşe Sultan'a doğumunda ya da evlendirilirken bir saray tahsis edilmiş olması gerekir. Ancak yaşı küçük olduğu için gerdeğe girmek için bekletildiği, sonrasında da kocasının sarayına yerleştiği anlaşılıyor. İlk kocası 1614'te öldürüldükten sonra altı kez daha, aralarında sadrazamlar da olan yülsek askeri-bürokratlarla evlendirilmiş olan sultanefendinin 1654 yılında İbşîr Mustafa Paşa'yla evlenirken hâlâ bu sarayda yaşıyor olması mümkün. Nâ'imâ, 1655 Mayıs'mda sadrazam sarayının yağmalanmasını anlatırken, İbşîr Mustafa'nın karısı Ayşe Sultan'ın saraydaki değerli eşyaları kurtarmayı nasıl başardığını aktarır, böylelikle sadrazam sarayında harem dâiresinin bulunduğuna da işaret etmiş olur.[62] Bu noktadan geriye gidersek, yani Ayşe Sultan'm ilk kocasının sarayında oturmaya devam ettiğini, İbşîr'den önceki kocalarının da hep buraya yerleşmiş olduklarını kabul edersek, Yerebatan/Suyabatan Sarayı olması kuvvetle muhtemel bu sarayın 17. yüzyılın ilk yarısında birkaç sadrazam barındırmış olduğu sonucunu çıkartabiliriz.

İbşîr Mustafa Paşa'nın öldürülmesinden sonra sadrazamlığa sırasıyla Damad Ermeni Süleyman Paşa, Gazi Deli Hüseyin Paşa, Zurnazen Mustafa Paşa, Boynuyaralı Mehmed Paşa getirilmiş ve tümü çok kısa sürelerle görevde kalmıştı (birincisi altı ay, ikincisi altı gün, üçüncüsü dört saat, dördüncüsü dört ay). Bu durum Derviş Paşa sonrasında sadrazam saray(lar)mı tespit etmeyi daha da zorlaştırmakta, sadaret makamının iddia edildiği gibi kalıcılık kazanıp kazanmadığının anlaşılması mümkün olamamaktadır. Dahası, Ekim 1656'da Köprülü Mehmed Paşa selefi Boynuyaralı Mehmed Paşa'dan görevi devraldıktan bir süre sonra padişah ve saray Edirne'ye taşınmıştır.[63] 1658 – 1703 yılları arasında payitahtın sadrazam sarayları da unutulmaya terk edilmişti. Bu dönemde birçok yangın, özellikle de 1660 Temmuz'undaki muazzam yangın, imparatorluk sarayı civarındaki geniş alanları yakıp yıktı. Mehmed Halife'nin söylediğine göre 1660'da alevler Atmeydanı, Alay Köşkü ve Temürkapı'ya ulaştığında yaklaşık 120 saray yok olmuştu.[64] Bu sırada, yani Köprülü hânedanının sadarette olduğu bu uzun dönemde, sadrazam sarayının yerini tespit edebilmek için pek çok bilgi parçasını birleştirmek gerekmekte. Örneğin, Nâ'imâ, İbşîr Mustafa'nın yerleştiği "Ayasofya yolunda" olan sarayın Ayşe Sultan Sarayı diye bilindiğini

kaydeder, ancak bu saraya Fâzıl Ahmed Paşa Sarayı denilmekte olduğunu da ekler. Bu durum, Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın sadareti (Ekim 1661 – Kasım 1676) sırasında, 1657'de ölmüş olan Ayşe Sultan'ın sarayının bölgedeki diğer birkaç sarayla birlikte yenilenerek Fâzıl Ahmed'in sarayına eklenmesinden kaynaklanmaktadır.[65] Uzun süren görev süresi sırasında İstanbul'da ikamet etmek fırsatı hiç bulamayan Köprülüzâde'nin bu kadar iddialı bir girişimde bulunmuş olması, bir sadaret külliyesi yaratmak istemiş olması, başlıbaşına ilginçtir. Nâ'imâ'nın bu bağlamda Yerebatan ya da Suyabatan Sarayı'ndan hiç söz etmemiş olması da dikkati çeker. Oysa, yukarıdaki bilgiler ışığında Fâzıl Ahmed'in sarayının, hiç değilse önemli bir bölümünün, sarnıç üzerinde Yerebatan/Suyabatan Sarayı olmuş olması mümkün gözükmekte.

Babası ve selefi Köprülü Mehmed Paşa'nın sadrazam olarak atandıktan hemen sonra Alay Köşkü karşısında (*öninde*), yıkılan Soğukçeşme Kapısı yakınlarında (*kurbinde*) bir *mîrî* saraya taşınmış olduğunu hatırlarsak, sarayının asıl merkezinin Fâzıl Ahmed'e babasından miras kaldığını düşünmek de aslında oldukça cazip. Buna karşılık, Köprülü emlâkının Divânyolu boyunca, bugünkü Köprülü Kütüphanesi'nden Mehmed Paşa'nm Çemberlitaş (Konstantin Kolonu) civarındaki türbesine kadar devam eden alanda bulunduğunu hesaba katmak gerekir.[66] Ayrıca, Bayezid Camisi yakınlarında, Sultan Bayezid semtindeki Köprülü Mehmed Paşa Sarayı olarak bilinen bir saraya aynı zamanda Temürkapu Sarayı dendiğini belirtmek faydalı olacaktır. Görüldüğü gibi bütün bu saptamalar meseleyi çözemediği gibi, daha da karmaşık hale getiriyor.[67] Burada anahtar, Köprülü Mehmed Paşa'nın hayattayken ısmarladığı, ama ancak 1672 yılında tamamlanan bir suyolları haritası olabilir. Bu haritada "temürkapulu kubbe" ibaresiyle, Bayezid bölgesinde su dağıtımı sisteminin parçası olan bazı yapılar işaretlenmiştir.[68] Köprülü'nün Bayezid'deki sarayına verilen ad olasılıkla bu yapılardan kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle, söz konusu saray *sur-ı sultanî* üzerindeki sahile yakın Temürkapu'nun değil, Bayezid su yollarının dağıtım noktalarında olan küçük yapılardan bir ya da birkaçı civarında yer aldığı için Temürkapu Sarayı olarak isimlendirilmişti.

4. Temürkapu karşısında, sahile yakın saraylar

Henüz Köprülü saray(lar)ı hakkında pek fazla bilgimiz olmamakla birlikte, 18. yüzyılın ilk dönemlerine ait sûrnâmelerde "Râmi Paşa'nın Temürkapu Sarayı"na dair kayıtlar, bize Topkapı Sarayı'nın kara surları üzerindeki Temürkapu'nun karşısında bulunan saray(lar) hakkında birçok ipucu sunmaktadır. Bu bilgiler aynı zamanda, genellikle sadrazamlarla evlenen padişah kızlarının, söz konusu sarayların itibarlı kimseler arasında gerçekleşen karmaşık el değiştirme hikâyelerinde oynadıkları rolü yansıtmaktadır.

1703'teki Edirne Vakası sırasında sadaret makamında olan Râmi Mehmed Paşa, pek uzun süre görevde ve İstanbul'da kalamamış, derhal başkentten uzaklaştırılmıştır. 1708 martındaki ölümünden sonra sarayı II. Mustafa'nın kızı Safiye Sultan'a geçmişti. Düğünü ayrıntılarıyla kaydeden bir sûrnameye göre Safiye 1710 mayısında (eski sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın oğlu) Maktûlzâde Ali ile evlendiğinde, o sıralar hâlâ "Râmi Paşa'nın" olarak bilinen, "kendi sarayı"na gelin götürülmüştü; buna karşın Râşid, damadın sarayının Süleymaniye'de olduğunu ve gelinin Maktûlzâde'nin Süleymaniye Sarayı'na götürüldüğünü belirtir.[69] Safiye'nin amcası III. Ahmed ile büyükannesi Gülnûş Emetullah Sultan düğün alayını başka bir saraydan, Ali Paşa'nın sarayından izlemişlerdir. Padişah ailesinin iki gün konakladığı bu sarayın ait olduğu diğer Ali kimdi? Bu önemli, çünkü padişah ile annesi bu sarayı Alay Köşkü'ne tercih etmekle tören alayını görüş açılarını tehlikeye atmamış olmalılar. Bu yüzden söz konusu Temürkapı Sarayı Alay Köşkü'nden pek uzakta olamaz.

Padişah ve valide sultanın ev sahipleri büyük olasılıkla, o sıralar sadrazam olan Çorlulu Ali (Mayıs 1706 – Haziran 1710) ile karısı, Safiye'nin baba-bir kardeşi, Emine Sultan idi.[70] Çift 1708 mayısında evlenmiş ve Alay Köşkü'nün karşısında bir saraya yerleşmişti. Fakat bu sırada hânedana damat olan üçüncü bir Ali'yi de dikkate almamız gerekir. III. Ahmed'in silahdârı Ali Ağa da padişahın ilk çocuğu Fatma Sultan ile 1709 mayısında evlendirilmiş ve aşağıda irdeleyeceğimiz gibi kendisine bazı saraylar tahsis edilmişti.[71] Her ne kadar padişahın gözdesi ve damadı olsa da bu üçüncü Ali'nin o sıradaki statüsü veya saray(lar)ının konumu, padişahın ailesini ağırlamasına uygun olmamış olabilir. Yine de Silahdâr Ali Ağa'nın bir sarayı 1710 düğünü

sırasında törenlerin vazgeçilmez bir parçası olmuş, bu sarayın Temürkapu yakınlarındaki konumu zamanın vakanüvisleri tarafından dikkatlice kaydedilmiştir (Parsel 6). Fındıklılı, Safiye ile çeyizinin Silahdâr [Ali Paşa]'nın Temürkapu'daki sarayına götürüldüğünü belirtir ve söz konusu Ali'yi hânedan damadı, *vezir-i sâni* olarak saptayarak kimliği hakkında belirebilecek tüm şüpheleri ortadan kaldırır.[72] Ayrıca Râşid de, Damad Silahdâr Ali'nin 1709'daki kendi evlilik töreninde Temürkapu'da, daha önce Râmi Mehmed Paşa'ya ait olduğu kaydedilen bir saraya damat götürüldüğünü belirtmiştir.[73]

5. Yerebatan/Suyabatan Sarayı ile 18. yüzyılın ilk dönemlerindeki sahipleri

Silâhdâr Ali'nin Temürkapu Sarayı ile ilişkisi bizi tekrar, (Divânyolu ile Alemdar Caddesi'nin birleştiği dirseğe yakın bulunan) Taşoda'ya ve parçası olduğu düşünülen Silahdâr Ali Paşa'nın ikinci sarayına getiriyor (Parsel 4). Her ne kadar Taş Oda ile ilgili bir belge bulunmasa da, bu durumda, Silahdâr Ali'nin bugünkü Alemdar Caddesi'nin iki ucunda iki ayrı sarayda ikamet etmiş olduğunu kabul etmeliyiz. Ancak her ikisini aynı anda kullanıp kullanmadığı konusu henüz meçhul.

Artık sarayların elden ele geçişi köşe kapmaca oyunu gibi bir hale gelmiş, daha önce de belirtildiği gibi, 1710'da Maktûlzâde Ali ile Safiye'ye Silahdâr Ali'nin Temürkapu'daki [Parsel 6] sarayı tahsis edilmişti. Safiye'nin evlenmesinden kısa süre önce Silahdâr Ali'nin Temürkapu'daki saraydan vazgeçerek yokuşun üst tarafında, karısı Fatma Sultan sayesinde elde ettiği yeni bir saraya taşınmış olduğu anlaşılıyor (Parsel 4 ve/ya Parsel 7).[74] Ama bu noktada gene bir parantez açarak akla gelebilecek bir soruyu cevaplandırmamız gerekiyor: Temürkapu'daki sarayda 1710 sonrasında kim yaşıyordu? Safiye'yle evlenmesinden bir ay sonra Maktûlzâde Ali (ancak 1714'te dönmek üzere) vali olarak Maraş'a gönderilmişti. Bu dönemde Safiye nerede yaşıyordu bilmiyoruz; kocasıyla mı gitti, kendisine ya da kocasına ait (hakkında hiçbir şey bilmediğimiz) başka bir saraya mı taşındı (mesela Maktûlzâde Ali'ye babası Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'dan miras kaldığı bilinen Süleymaniye Sarayı), yoksa Temürkapu'da mı kaldı? Bir noktada Temürkapu'daki sarayı terk ettiğine ilişkin vakanüvisler bir şey söylemiyor, bu yüzden bütün bu süre boyunca orada kaldığını varsayabiliriz –zaten teamüle göre sultanefen-

diler kocalarını görev yerlerinde takip etmezlerdi. Ama bu arada, Temürkapu Sarayı'nın başka isimlerle bağlantılarını öğreniyoruz – örneğin, 1710 yazında Köprülü ailesinden son sadrazam olan Numan Paşa. Sadece iki ay iki gün, haziran ortasından ağustos ortasına kadar sadrazam olan Numan görevden alındığında kendisine ait eşyanın Temürkapu Sarayı'ndan alınarak iki kadırgayla bir sonraki görev yeri Eğriboz'a taşındığı söylenir.[75] Numan'ın halefi sadrazam Ağa Yusuf Paşa da (Kasım 1711 – Kasım 1712) Temürkapu Sarayı'nda oturmuş gibi görünüyor.[76] Nasıl olur da Safiye'nin Temürkapu'da yaşamaya devam etmiş olmasını, Numan ile Ağa Yusuf'un da orada oturmalarıyla bağdaştırabiliriz? O dönemde Temürkapu'da, yüksek makamlardaki görevliler arasında el değiştiren, kısa süreli ikametler için birden fazla saray mı vardı? 1653 yılında Mısır Valisi Abdurrahman Paşa'nın ziyaretini de hatırlarsak, sanırım bu ihtimal oldukça kuvvetli.

Bir kez daha Silahdâr Ali'nin yokuşun diğer ucunda, muhtemelen Parsel 4 veya Parsel 7 üzerinde olan, III. Ahmed'in küçük Fatma'ya, 1709'da Silahdâr Ali'yle evlenmesi üzerine bağışladığı saraya dönelim. Söz konusu saray o sıralar hâlâ "Bıyıklı Mustafa Paşa Sarayı" (Mart 1693 – Mart 1694) olarak biliniyordu. Oysa 1708 yılında bir süreliğine Bâb-ı Defteri'ye tahsis edilmişti.[77] Râşid, Bâb-ı Defteri'nin Bıyıklı (Bozoklu) Mustafa Paşa'nın sarayında yerleşmiş olduğunu söylerken, söz konusu sarayın hâlâ Bıyıklı'nın mülkiyetinde olduğunu açıkça belirtmişti.[78] Defterdârların, sadrazamlardan önce padişah kapısından ayrıldığını ve müstakil bir yapıya kavuşarak kendi makamlarına yerleşmeye başladıklarını biliyoruz. Yarım yüzyıl kadar önce, 1654 yazında, o zaman görevde olan başdefterdâr (Moralı Mustafa Ağa) kendisi için yeni bir saray yaptırmak adına Balaban Mescidi etrafındaki (Mescit dışındaki) tüm binalara el koymuştu (*tav'an ve kerhen alup*).[79] 1655 başında idam edilmesinden sonra, yerine gelen defterdârlar çok kısa sürelerle bu görevde kalmışlardı. Burada ilginç olan hem 1654 tarihi, hem de 18. yüzyılın ilk yıllarında Bâb-ı Defterî dâirelerinin sadrazam makamının yakınına taşınmasıdır. Asıl can alıcı nokta ise bu sarayın yerinin tam olarak tarif edilmiş olmasıdır. Râşid, Bıyıklı Mustafa'nın sarayı Fatma Sultan'a verildiğinde, Bâb-ı Defteri dâirelerinin (Bizans sarnıcı civarında, belki üzerinde) başka bir saraya, Yerebatan/Suyabatan Sarayı'na taşındığını söyler.[80] Bu tes-

pit, vakanüvislerin pek sözünü etmedikleri Yerebatan/Suyabatan Sarayı'mn bilinmeyen ve ihmal edilen tarihinde önemli bir ipucudur.

1709 yılındaki hânedan düğününden sonra Silahdâr Ali'nin, karısı Fatma sayesinde elde ettiği yeni sarayını (en azından bir kısmını) yeniden yaptırdığı bilinir; o dönemde Fatma Sultan Sarayı olarak bilinen bu saray, 1713 nisanında Ali Paşa'mn sadarete atanması üzerine "Sadrazam Sarayı" olarak yeni bir kimlik kazanmış mıydı?[81] Peki, Ali Paşa ve Fatma Sultan'ın sarayı neredeydi ve Yerebatan Sarayı'yla ilişkisi neydi? Yerebatan/Suyabatan Sarayı kuşkusuz (Parsel 3'ün uzun kenarındaki bir kısmı da içine alarak) Parsel 4'de, Bazilika Sarnıcı'nın tam üzerindeydi. Burası, Bâb-ı Defterî'nin 1708 yılında taşındığı söylenen yerdir. Bu yüzden Silahdâr'ın yeniden yapılıp değeri artan sarayının (Bizans kalıntılarıyla dolu, bu yüzden ahır, ambar gibi servis mekânlarının bulunduğu Parsel 3 değil) Parsel 7 üzerinde, yani Alay Köşkü ile Bâb-ı Defterî'ye yakın bir yerlerde olduğu düşüncesi son derece caziptir. Bir adım daha ileri gidersek, 1713–1716 arasında Sadrazam Sarayı (Parsel 7) ile Bâb-ı Defterî'nin (Parsel 4), birbirlerini tamamlayarak büyük ve tek bir külliye oluşturduklarını düşünmek mümkün.

Sonuçta, 1709 yılındaki düğünü takip eden olaylar böyle bir gelişim sürecine işaret ediyor. Fatma Sultan evlendirildiğinde sadece beş yaşında olduğu için, Silahdâr Ali Ağa (1713 sonrasında Paşa) ile hiçbir zaman gerçek bir evlilik hayatı yaşamamışlardı. Ali 1716 yılında Petervaradin'de savaş meydanında öldüğünde söz konusu saray "Fatma Sultan Sarayı" olarak bilinmeye devam etti. Küçükçelebizâde İsmail Efendi bu sarayın Ali Paşa'nın ölümünden sonra Nevşehirli İbrahim Paşa'ya tahsis edilen saray olduğunu, İbrahim Paşa'nm 1716 sonbaharında İstanbul'a vardığında buraya yerleştiğini iddia eder.[82] Nevşehirli İbrahim, Ali'nin dul eşiyle 17 Şubat 1717'de evlenmiş ve Damad olmuştu. Nihayet 9 Mayıs 1718'de de sadrazamlığa atandı. Sultanefendi ikinci kez evlendiğinde artık on üç yaşındaydı ve çiftin kısa bir süre içinde gerçek bir evliliği sürdürmek için yeni bir hayata başladıkları anlaşılıyor.

Öyle ki, Fatma Sultan Sarayı'nın erkeklere ayrılan kısmı (*hariciye*) küçük olduğu için, civardaki (Tevkiî?) Abdurrahman Paşa'nm (ö. 1692) sarayı da bu saraya eklendi; sarayın onarımı, yeni bölümlerin inşası, giderek büyümesi 1730'a kadar devam etti. Râşid bu sürecin nasıl gerçekleştiğini

anlatır: Önce Abdurrahman Paşa'nın sarayından, "eski sadrazam sarayı" diye anılan tarafa doğru bir kapı açılmış; *kethüdâ, çavuşbaşı, tezkireci, mektupçu, muhzır ağa* ile sadrazama yakın çalışan diğer ileri gelenlerin dâireleri de bu yeni alanda inşa edilmişti.[83]

Parsel 4, 5 ve 7'de nasıl gelişmeler olduğunu canlandırabilmemiz açısından Fatma Sultan'ın Sadrazam Sarayı'na dönüşen sarayının yakınındaki parsellere taşarak büyüme süreci çok önemlidir. Yerebatan Sarayı olarak bilinen sarayın Parsel 4 üzerine olduğunu, Bâb-ı Defteri'nin de 1708'de buraya taşındığını söylemiştik. Peki, sultanefendinin artık yeni kocası Nevşehirli Damad İbrahim Paşa ile birlikte yaşadığı "Fatma Sultan Sarayı" ve "Abdurrahman Paşa Sarayı" ile "Eski Sadrazam Sarayı" tam olarak nerededir? Elimizdeki ipuçlarından çıkan sonuç Fatma Sultan ile Abdurrahman Paşa saraylarının yan yana oldukları, ikincisinin cephesinin Eski Sadrazaın Sarayı'na yönelik olduğu ya da onun da yanında olduğudur. Bütün bu olasılıklara izin veren varsayımsal bir düzenleme yapılabilir: Parsel 7'de önce "Abdurrahman Paşa Sarayı"nı (parselin güneydoğusuna da, yani Parsel 4'ün karşısına), ardından "Fatma Sultan Sarayı"nı (parselin kuzeybatısına) yerleştirelim.[84] Son olarak Parsel 5'e, "Derviş Paşa Sarayı" olan "Halil Paşa Sarayı"nın yeri olarak tesbit ettiğimiz parsele, "Eski Sadrazam Sarayı"nı, Alay Köşkü'nün "karşısı"na ya da "altı"na yerleştirelim. Bu durumda Damad İbrahim Paşa'nm yeni, genişletilmiş Sadrazam Sarayı (Fatma Sultan Sarayı'nı Abdurrahman Paşa'nınkiyle birleştirerek) Parsel 7'nin neredeyse tamamını kaplarken, bu külliye bir taraftan Parsel 4'deki Bâb-ı Defteri'ye, diğer taraftan yandaki dar sokağı atlayarak Parsel 5'e (Eski Sadrazam Sarayı'na) uzanır. Bu üç parsel Alay Köşkü'nün tam altındaki Kuın Meydanı'nı çevreliyordu.

Nevşehirli Damad İbrahim Paşa Sarayı'nın merkezi konumu ve Görünür olması

Kalıcı ve belki üç sarayı birden (en azından 18. yüzyılın ilk çeyreğindeki üç Ali'nin saraylarını) kapsayan bir külliyeye ilişkin karmaşa kolaylıkla halledilememiş olabilir, ama öyle gözüküyor ki 18. yüzyılın son dönemlerinde yukarıda tanımladığımız parsellerden biri sadrazamların resmi ikametgâhının merkezi olacaktı. Yukarıda sunduğum öneri neredeyse elimiz-

deki kanıtların tümüne uyan tek varsayım. Ama başka bir sorun daha var: Bütün bu gelişme rastlantısal mıydı yoksa –en azından belirli bir noktadan sonra– arkasında belirli bir fikir ya da tasarım var mıydı?

Yeni binalara duyulan ihtiyaç, ilk bakışta sadrazamın genişleyen mâiyetine yeni çalışma mekânları sağlamaktan ibaretmiş gibi gözükebilir. Ama bu düzenleme olağan bir gelişme olarak kabul edilmemelidir; Nevşehirli'nin çekirdek hane halkı sayısında bir değişiklik olmasa da, sadaret dâiresinde görülen genişlemenin önceki sınırları çok aştığı aşikâr. Sadrazamın Divân-ı Hümâyûn üzerinde artan kontrolü ile Divân'a bağlı dâirelerin kendi kontrolüne geçmesi, bu büyümeden ayrı düşünülemez. Sadrazam ve sarayının hem görünürlüğü, hem de konumu ve kapsamı ile öne çıkması sürecini tamamlayan diğer bir gösterge de Nevşehirli'nin bölgede bir medrese, bir sıbyan mektebi, bir sebil, bir hamam ve bir mescit ile kimlik kazanan mimari mirasının diğer öğeleridir.[85] Bunlardan başka, İbrahim'in sarayını ve hanesini daha fazla görünür yapan 1720, 1724 ve 1728'deki hânedan düğünlerinde sadrazam olarak oynadığı rolü de unutulmamalıdır.

Râşid, 1720 yılında Emetullah Sultan'ın düğünü nedeniyle, daha önce iki sadrazama makam olmuş iki sarayın yeri hakkında da bilgi verir. Gelinin çeyizini taşıyan alayı anlatırken bu saraylardan "eski" ve (dolayısıyla üstü kapalı olarak) hali hazırdaki ya da "yeni" sadrazam sarayları olarak bahseder. Çeyiz alayının Soğukçeşme Sokağı'nı takip ettiğini, Alay Köşkü'nün altından ve "eski" sadrazam sarayından geçerek Şengül Hamamı yokuşunu tırmandığını ve ("yeni" ya da hali hazırdaki olarak tespit ettiğimiz) Sadrazam Sarayı'nın önünden geçerek Cağal/Cığaloğlu Sarayı, Mahmud Paşa Camisi, Divânyolu, Vezneciler ve Süleymaniye'ye doğru devam ettiğini söyler.[86] Burada belirleyici olan Cağal/Cığaloğlu Sarayı'ndan söz edilmesidir; tören alayının yokuş yukarı izlediği yolu 1880 tarihli haritada bulmamıza yardım eder, böylece hem "eski", hem de "yeni" –yani o sırada sadrazamın ikamet ettiği– sarayların yerlerini oldukça kesin bir biçimde belirtmiş olur.[87] Aynı şekilde, hakkında hemen hiçbir şey bilmediğimiz Şengül Hamamı da bir başka nirengi noktası olmaktadır.

Râşid'in 1720 tarihli anlatımı ışığında, Uzunçarşılı "eski" vezir sarayının, Şengül Hamamı'nm bulunduğu yokuşun aşağısında, kısmen Beşir

Ağa Camisi'nin karşısındaki köşeden Alay Köşkü'ne giden dar yol boyunca uzandığını tesbit eder. (Beşir Ağa Camisi Parsel 7'nin en doğu köşesinde bulunduğundan, karşısındaki köşe de Parsel 5'in güney ucu olmalıdır.) Ayrıca Fatma Sultan'ın sarayından başlayarak genişleyen "yeni" vezir sarayının Şengül Hamamı'nın "yukarısı"ndaki köşeden (Parsel 7'nin güney ucu) sağa dönüldükten sonra Parsel 7'nin uzun güneybatı tarafı boyunca uzandığını söyler.[88] 1724 tören alayına ilişkin kayıtlar Uzunçarşılı'nın "eski" vezir sarayının Halil Paşa'nın sarayı, yenisinin de Fatma Sultan'ın sarayı [bölümleri] olduğuna ilişkin saptamasını doğrular niteliktedir. Buna karşın ikinci sarayın (Cağaloğlu Hamamı tarafındaki) bir cephesinin (Uzunçarşılı'nın yazdığı sırada adı Hilâl-i Ahmer olan) bugünkü Yerebatan Caddesi boyunca uzandığını iddia ederken yanılmıştır.

Üç sultanefendinin düğün kutlamaları boyunca dokuz tören alayı sıralayan 1724 tarihli *Sûrnâme*, Damad İbrahim Paşa Sarayı'nın Alay Köşkü'nün karşısında olduğunu söyler. Tören alaylarının Şengül Hamamı'nın yanından geçen yokuşu tırmanıp (sağa) döndüğünü, Sadrazamın Sarayı'nın arka kapısından geçerek, *Harem*'i (yani Fatma'nın asıl sarayı) boyunca ilerlediğini açıkça belirtir.[89] Bu, o sıralar İbrahim Paşa'nm sarayı olarak bilinen yapının Parsel 7'yi kapladığı ve tören alayının Şengül Hamamı'mn "yukarısı"ndaki köşeden (sağa) döndükten sonra sarayın ana cephesinden değil, arka kapısından geçtiği anlamına gelir. Ayrıca benim, iki (ya da daha fazla) sarayın birleşerek büyük genişletilmiş bir vezir kompleksi oluşturduğuna ilişkin görüşümü de destekler (Resim 3). Bu bilgileri daha sonrası için sınayamıyoruz. 1728'deki düğün törenlerine ilişkin yazılmış bir sûrnâme bulunamamıştır. Ancak Küçükçelebizâde 1728'deki geçit alayı protokolünün 1724'tekiyle tamı tamına aynı olduğunu belirtir.[90]

1730'da "eski" sadrazam sarayının tekrar devreye girmiş olduğunu görüyoruz. Nevşehirli'nin halefi sadrazam Kabakulak İbrahim, "yeni" saraya yerleşmek yerine ikametgâhı ve makamı olarak "eski" sarayı tercih etmişti.[91] Bu kararda herhalde Fatma Sultan'ın Parsel 7'deki Harem bölümünde oturmaya devam etmesi etkin olmuştur. Fatma Sultan şüpheli bir biçimde 1733'te (belki de daha önce) öldü. Varisleri sarayda yaşamaya devam ettiler mi, bilemiyoruz. Damad İbrahim Paşa'nın Patrona Halil isyanında korkunç

biçimde katledilişinden on yıl sonra, 1739 yılının ilk aylarında, I. Mahmud Fatma ile İbrahim'in saray külliyesini o sırada yeni atanan Sadrazam İvaz Mehmed Paşa'ya (Mart 1739 - Haziran 1740) tahsis etti. Ama bu tahsis kararının hemen akabinde talihsiz çiftin sarayları, oldukça şüphe uyandıracak biçimde, 1740 Şubat ayının başında art arda iki yangın geçirdi. İlk yangın önce harem bölümünde başlamış, ardından Arz Odası, Hasır Odası ile diğer bölümlere sıçramıştı. Ertesi hafta, ikinci bir yangın selâmlık bölümü ile Divânhane'yi yıktı. Bu nedenle İvaz Mehmed Paşa da derhal onarılıp yenilenen "eski" vezir sarayına yerleşmeye mecbur kaldı. Şem'dâni-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi bu şüpheli durumu şöyle aktarmıştı: *Zi'l-kâ'de âhirînde Harem ağaları odasından, Salı gecesi harîk zuhûr etmekle Sarây-ı mezkûrun haremi muhterîk oldu. Garâbet bunda ki, haftasında yani ertesi Salı gecesi, gene ateş zuhûr edüp, Hâriciye ve Divânhânesi dâhi eser binâ kalmayınca muhterik olmağla Vezîr eski Paşakapısı'na nakl eyledi.*[92] Bir başka vakanüvis, Subhi de bu yangın ve sonrasında gereken âcil tamirâtı kaydeder ve bu arada "eski" sarayın Damad İbrahim Paşa'dan önce sadrazamların kalıcı ikametgâhı olduğuna değinir: *sadr-ı a'zam hazretlerinin sarây-ı âlîleri bi-kazâillâhi te'âlâ muhterik olmaktan nâşî, ötedenberi sudûr-ı 'izâm hazerâtına mahsûs olan Sarây-ı atîk bir kaç gün zarfında ta'mîr.*[93] Dönemin diğer vakanüvisleri de "yeni" sarayın Damad İbrahim Paşa'nm öldürülmesinden sonra terk edildiğini yazarlar: *ba'de'l-katl terk olunan sarây...*[94] Bu arada Gökbilgin, Subhi'nin 1740 yangınıyla ilgili yazdıklarını yanlış yorumlamış, yıkılan sarayın tanımlanmayan bir yerdeki İvaz Hacı Mehmed'in sarayı olduğunu, *Sarây-ı âtik*'in, yani Damad İbrahim'in Bâbıâli'sinin de yeni sadrazamın yerleşmesi için onarıldığını söylemiştir.[95]

1740 yangınından sonra, Fatma ile İbrahim'in sarayı bütünüyle onarılmamıştı. Fatma Sultan'm sarayının bulunduğu parsele bu tarihten sonra bazı kamu binaları ve özel mülkiyet evler inşa edilirken, Damad İbrahim'in hüküm sürdüğü dâireler gelecek sadrazamların yerleşmeleri için yenilendi. Sarayın yerinde hemen inşa edilen yapılardan Cağal/Cığaloğlu Hamamı, Beşir Ağa Camisi ve medrese hâlâ ayaktadır.[96] 1755'teki Hocapaşa yangını bir kez daha bölgedeki sarayları, sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa'nınki de dahil olmak üzere, harabeye çevirdi. Onarım çalışmaları tamamlanana

kadar Muhsinzâde Mehmed Paşa karısı Esma Sultan'ın Kadırga Sarayı'na taşınmıştı; sonrasında yeniden inşa edilen sadrazam sarayı ile Bâbıâli tarihinde yeni bir dönem başladı.

Fatma ile İbrahim'in sarayının 1730'dan önceki düzenini aydınlatacak belgelere maalesef ulaşamadım. Subhi 1740 yangınından sonra aynı sarayın bazı bölümlerini I. Mahmud'un İvâz Paşa'yı ziyareti nedeniyle sıralar.[97] Fransız büyükelçisi Comte de Choiseul Gouffier'nin maiyetindeki sanatçı ve mühendis Franz Kauffer ile Jean-Baptiste Lechevalier'nin, Melling'in 1819 tarihli *Voyage pittoresque de Constantinople et des Rives du Bosphore* adlı eserinde yayımlanan 1776 tarihli, "Vézir-Sérai ou La Porte" etiketli haritaları, sadrazam sarayının 18. yüzyılın son çeyreğindeki düzeni hakkında fikir edinebilmemize bir ölçüde yardımcı olur. Ayrıca ilk olarak *Târih-i Osmân-i Encümeni Mecmuası*'nda yayımlanan, muhtemelen 1808 yılı civarında sarayın bazı bölümlerini listeleyen tarihsiz ve imzasız başka bir belge de sarayın fiziksel yapısını keşfetmemiz açısından çok önemlidir.[98]

Aşağı yukarı aynı zamanlarda yayınlanmış, 1802'de Konstantin İpsilati'nin Bâbıâli'ye kabul edilişini anlatan bir de gravür vardır.[99] Alay Köşkü'nün altındaki, Kum Meydanı olarak bilinen alanın devlet törenleri ve alayları için yeterince geniş olduğu görülebilir.

II. İmparatorluk sarayından uzakta yer alan, kalıcı sadrazam sarayı olabilecek bir diğer seçenek

1. Kara Murad Paşa'nın Süleymaniye'deki (Küçük Pazar) sarayı

Sur-ı sultanî'nin karşısındaki sarayların bir sadrazamdan diğerine tahsislerine ilişkin bu karmaşık öyküyle beraber, sadaret dâiresinde bazı değişikliklerin Derviş Mehmet Paşa'nın göreve gelmesinden (Mart 1653 – Kasım 1654) bir süre önce başladığı rahatlıkla iddia edilebilir. Stéphane Yerasimos'un gün ışığına çıkardığı, bugüne kadar bilinmeyen bir vakıf belgesi, [Kara] [Dev] Murad Paşa'nm ilk görev süresi sırasında (iki kez görev almıştır; Mayıs 1649 – Ağustos 1650 ile Mayıs – Ağustos 1655) Divân-ı Hümâyûn'un kimi ileri gelenlerinin Topkapı Sarayı'ndan taşınarak sadrazamın hane halkının ayrılmaz birer parçası haline geldiklerini gösteriyor.[100]

1650 yılına tarihlenen bu belgeye göre bunlar sadrazamın mâiyeti haline gelen, devlet idaresinde kilit öneme sahip üç büyük bürokrat, yani Kethudâ Bey, Çavuşbaşı ve Re'îs (ü'l-küttâb) idi. Bu görevlilerin burada, Murad Paşa'nın sarayında, makam dâireleri olduğu görülüyor.

Vakıf belgesi ayrıca [Kara] [Dev] Murad Paşa'nın bu dönemde ikamet ettiği sarayın 16. yüzyıl sadrazamlarından Siyavuş Paşa'nın Süleymaniye Sarayı olduğunu göstermektedir.[101] Murad Paşa Sarayı Siyavuş Paşa'nın varislerinden satın almıştır. 1650 sonrasında Murad Paşa'nm ya da varislerinin sarayla bağlantısını belgeleyecek hiç bir kayıt bulunmamaktadır. 17. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise, Havass-ı Refia sicillerinde (1683) hâlâ Siyavuş Paşa Sarayı olarak bilinen sarayın sahibi olarak Merzifonlu Kara Mustafa Paşa gözükmektedir.[102] Merzifonlu'nun 1683 yılında öldürülmesinden sonra Süleymaniye Sarayı oğlu Maktûlzâde Ali'ye geçmiştir; öyle ki Safiye Sultan'la evlenmek için 1710 yılında kısa süreliğine İstanbul'a geldiğinde Maktûlzâde babasının sarayında kalmıştı.

Murad Paşa'yı Süleymaniye/Küçükpazar semtine getirenin ne olduğunu anlamak için Nâ'imâ'ya dönmemiz gerekir. Vakanüvisin anlattıklarına göre, Murad Paşa 1649 mayısında göreve atandığında kendisine ait bir sarayı yoktu; uygun bir tane bulmakta da güçlük çekiyordu. Sadaret makamına atanmadan önce Yeniçeri Ağası olduğu için geçici olarak, Süleymaniye Camisi'nin kuzeybatı köşesindeki Ağa Kapısı'nda kalmaya devam etmiş, bir yandan da yeni makamını tesis edebileceği uygun seçenekleri gözden geçirmişti. Nâ'imâ'dan, Gürcü Mehmed Paşa Sarayı (yeri bilinmiyor), (Kadırga Limanı'ndaki) [Kapudan] Siyavuş ve (Atmeydanı'nda) [Güzel] Ahmed Paşa ile gene burada başka bir saray (İbrahim Paşa Sarayı?) gibi alternatiflerin gündeme geldiğini, ama bunlardan hiçbirisinin yeni sadrazama tahsis edilmediğini öğreniyoruz. Murad Paşa nihayet Cığala-zâde Mahmud'un ikametgâhını kiralamıştı; burası Mürekkebciler yakınındaki(?) Eski [Kuyucu] Murad Paşa Sarayı olarak bilinmektedir.[103] Kiraladığı sarayda onarım çalışmaları devam ederken Kara Murad'ın, Koca Ferhad Paşa Sarayı olarak da bilinen (Sultan Bayezid Camisi yakınlarındaki) Davud Paşa'nın sarayına yerleştiği anlaşılıyor.[104] Bu arada başka inşaat faaliyetleri ile meşgul olduğu da görülmektedir. Örneğin, 1649 yılında Atmeydanı yakınlarında yer alan Suhde Sinan mev-

kiindeki bahçesine su getirmiştir.[105] Aşağı yukarı aynı sıralarda Kara Murad Paşa'nın başka su şebekesi projelerine de dahil olması başkentte iddialı bir mimari faaliyet içinde olduğunu kanıtlar.[106] Aşağıda göreceğimiz gibi, muhtemelen uygun bir ikametgâh bulmakta karşılaştığı güçlükler yüzünden Kara Murad Paşa, bir sarayı kendi mülkiyetine almak, ardından da gelecek sadrazamların kullanabilmesi için vakfa çevirmek istemiş olabilir.

1649 ya da 1650 yılında Siyavuş Paşa Sarayı'nı hangi koşullarda satın aldığını ayrıntılarıyla belgeleyemiyoruz. Nâ'imâ, Murad Paşa'nm yeni sarayı için 30.000 kuruş ödediğini iddia ediyor. Aşağıda Nâ'imâ'dan aktaracağım ifade oldukça müphem olmakla beraber, Yerasimos'un ortaya çıkardığı belgenin bir Vakıf Tahrir Defteri'nin sayfaları arasında bulunmasının nedenini açıklayabilir. Nâ'imâ, tapu senedinin ortaya çıkmasının ardından sarayın (her nedense) vakıf tahrir defterlerine kaydedilmediğini belirtir. Buna karşın, Murad Paşa sarayın sahibi olur, buraya taşınır ve eski sarayını da Kaptan-ı Derya'ya devreder (*vakfiyesi bulunduktan sonra mukayyed olmayup yine mutasarrıf olup ana nakl ve kendi sarayını kapudan paşaya verdi*).[107] Burada karşılıklı bir değiş tokuş olmasa da, bir anlaşma olduğu şüphe götürmez.

Süleymaniye Külliyesi'nden aşağı Haliç'e inen yamaçta yer alan Siyavuş'un sarayı, Mimar Sinan tarafından yapılmış, zamanında üç yüz odası, bin iki yüz penceresi, on beş hamamı, üç fırınıyla meşhur olmuştu. Murad Paşa'nın sarayı satın aldığına şahit olan Mehmed Halife, Siyavuş'un sarayının görkemini Ayasofya (mahallesi saraylarıyla) karşılaştırarak methederken, Atmeydanı'ndaki İbrahim Paşa Sarayı'nm kasvetli havasına işaret eder.[108] Bu arada Siyavuş Paşa Sarayı'na ilişkin övgülere Evliyâ Çelebi'de de rastlarız. Evliyâ Çelebi bölgede bulunan, tümü Eski Saray civarında inşa edilmiş diğer anıtsal sarayları da sıralar.[109]

Elimizdeki vakıf belgesine göre, söz konusu sarayın etrafı Fatma Sultan Medresesi, Kepenkçizâde ile Mollazâde'nin evleri ve iki işlek caddeyle (*tarik-i amm*) çevrelenmiştir. Uzun kenarları yamaca yatay yerleşen arsanın yamuk biçiminde olduğu anlaşılmaktadır. Bu adı geçen komşularından sadece Siyavuş Paşa'nın hânedandan karısı (II. Selim'in kızı) Fatma Sultan (ö. 1582) anısına yaptırdığı medrese hâlâ ayaktadır.[110] Medresenin karşısında, bugün [Kara] [Dev] Murad Paşa'nın oğlunun adıyla anılan De-

voğlu Yokuşu'nda, Hoca Hamza'nın mescidi bulunurdu. Günümüzde de Kepenekçi Sokağı olarak adlandırılan dolambaçlı yol zamanında orada kepenekçilerin varlığına –ya da Kepenekçi Sinan'ın medresesine– işaret eder. Bariz biçimde söz konusu saraydan adını alan Siyavuş Paşa Sokağı, ayrıca Oduncular Yokuşu, Hatab Kapı Yokuşu ile Külhan Sokak, Siyavuş Paşa'nın saray külliyesinin bazı bölümlerini akıllara getirse de sadece bu belge yardımıyla derlenen nirengi noktaları ve bilgilerle sarayın planını ortaya çıkarmak kolay değildir.

Sarayın başka tanıkları da bulunuyor. Melchior Lorichs'in 1559 tarihli İstanbul Panoraması, yeniçeri ağalarının olasılıkla Mimar Sinan tarafından inşa edilen sarayı da dahil, bu bölgedeki bazı sarayları gösterir. Süleymaniye Külliyesi'nin ikiz medresleri (Sâlis ile Râbi) ile hamamının hemen altında sahile yatay uzanan anıtsal bir yapı, 1580'lerin başında Siyavuş Paşa tarafından alınıp son demlerinde Sinan'ın yeniden inşa ettiği saray olabilir. 1590 tarihli anonim başka bir panoramada da bu yapı seçilebiliyor (Resim 4).[111] Sinan'ın otobiyografisinde, Üsküdar'daki iki sarayla birlikte Siyavuş Paşa'nın Süleymaniye Sarayı da mimarın başyapıtları arasında sayılır; sarayın bitişiğindeki Siyavuş Paşa'nm karısı Fatma Sultan için inşa ettirdiği medrese ise Sinan'ın halefi Davud Ağa'ya aittir. Medrese 1688 yangınında (civardaki pek çok sarayla birlikte) harap olmuş, 1693 – 1697 yıllarında tekrar yapılmıştı.[112] Cornelius Loos'un 1710 tarihli panoraması bu mahalledeki bazı sarayların 18. yüzyıl başında ayakta olduğunu gösterir (Resim 5).[113]

Süleymaniye'den Haliç'e inen bu yamaç oldukça diktir; teraslanması gerekmiştir. Medresenin altından ve üstünden geçen sokaklar arasında on metrelik yükseklik farkı olması bu yüzdendir. Sarayın dâireleri de teraslar üzerine yapılmıştır. Erkekler bölümü üç avlu etrafında düzenlenirken, haremde iki avlu bulunur. Yerasimos'un gün ışığına çıkardığı vakıf belgesine dayanan aşağıdaki betimleme Siyavuş Paşa Sarayı'nın iç düzenlemesini anlatır.

Dış Kapı [birinci] avluyu Süleymaniye semtine bağlardı. [Bu kapı muhtemelen bugünkü Siyavuş Paşa Caddesi'ne açılıyordu.] Birinci avluda, üst katta yeni inşa edilmiş olan bir oda sadrazamın Tezkireci'sine tahsis edilmişti. Daha yüksek seviyede de iki mutfak bulunuyordu: Eski mutfak onarılırken, daha küçük bir mutfak yeniden inşa edilmişti. Küçük mutfağın



Resim 4. Siyavuş Paşa Sarayı'nın Avusturyalı bir sanatçı tarafından gerçekleştirilen 1590 tarihli, panoramik İstanbul manzarasındaki görünümü.

Österreichische Nationalbibliothek, Ms. Codex Vindobonensis 8626

içinden yukarı tırmanan merdivenler baş aşçının yeni yapılan odasına açılırdı; burada ayrıca aşçılar için önceden onarılmış iki oda ve iki *kenef* daha vardı. Büyük bir kapıdan yine yeni onarılmış Mîrahûr'a ait dört odaya; ayrıca yine bu bölümdeki dâirede önceden onarıldığı söylenen Çavuşbaşı'na tahsis edilmiş bir oda ile dört yardımcısına ait odalara gidilirdi.

Ortadaki kapı [ikinci] avluya (*ikinci muhavvata*) açılırdı. Bu bölümde: Kethüda Bey'in üst kattaki önceden onarılan odası; bitişiğinde yeni inşa edilmiş iki oda ve bir *kenef*; zemin katta ise Kethüda Bey'in adamları için yeni inşa edilen başka bir oda bulunurdu. Yine bu dâirede, üst katta Muhzır Ağa için yeni inşa edilmiş iki oda ile Reis(ül-küttâb) için yine yeni inşa edilmiş bir oda bulunuyordu. Zemin katta bir başka oda da *Reis*'in yardımcıları için ayrılmıştı. Bu dâire altında eskiden onarılmış iki ekmek fırını, dört oda, suyu Kırkçeşme'den gelen bir çeşme, merdivenlerin yanında bir *kenef*, bir helvahâne, bir başka oda, eskiden onarılmış olan çeşnicilerin büyük odası ve iki katlı bir kiler bulunurdu.

Üçüncü avluda (*üçüncü muhavvata*): Mehterlerin eski ve yeni iki adet odaları; bir abdesthâne, bir hamam; hasır serili bir oda (*hasır odası*); büyük bir kabul odası (*divânhâne*); bekleme odası olarak hizmet görebilecek, sandalye ve/ya oturaklı yeni bir oda (*iskemle odası*) ve bir koridor bulunuyordu. Koridora bitişik bir iç oğlanlar odası, çini kaplı iki katlı bir kaftan saklama odası (*kaftan odası*); kahve odası, bitişiğinde hamamın külhanı ile diğer bölümler takip ediyordu. [Servis mekânlarının toplandığı bu bölümde] bir başka koridor, çini kaplı, üç sofalı bir büyük oda ve bu odanın içinde yer alan gene çini kaplı bir has odaya açılıyordu. Bu odaların altında bir odun ambarı ile esirler için bir zindan bulunurdu. Zindanın karşısında da büyük bir ahır vardı. Buradan bir koridorla köşke gidiliyordu. Bu bölümde yeni inşa edilmiş bir oda, şadırvanlı yeni bir köşk, ona bitişik bir çinili oda; üst katında eski bir oda, bir başka hamam, çini kaplı bir oda ve üstünde bir oda, eski arz odası; ardından da bir mescit, bir koridor, bir abdesthane ve *kenef*; üzerinde telhisci için bir oda, altında da sofracı için başka bir oda bulunuyordu. Hazine odasına götüren geçitte, merdiven başında büyük bir kiler, üç hazine odası, bir hazinedar odası, beş küçük oda; tüm bunların altında da oğlancıklar için büyük bir divânhâne sıralanmıştı. Bir kemerin altında İbrikdâr'ın odası; al-

tında oğlancıklar için başka büyük divânhâne ile *kenef* ve bir mektep vardı. Bir tarafta çamaşırhâne, kazan dâiresi, hamam, (...yırtık...), mahzen ve bir dükkân yer alırdı. Ardından çeşmesiyle iki avlu daha, (...yırtık...) altlarında yeni yapılmış bir köşk, şadırvan ve asmalıklar bulunurdu.

Harem bölümü de oldukça büyüktü. İki avlu etrafında düzenlenmişti. Kadınlar bölümünün [birinci] avlusuna doğru [*muhavvata-i dahiliyye*], Harem Kapısı'nın üzesinde bir kapıcı dâiresi; üzerinde yedi oda; yine üzerinde, biri çıkma yapan köşküyle sokağa bakan, diğerleri köşksüz üç oda daha vardı. Orta katta, yine Harem Kapısı üzerinde hadımlar için altı oda ve onların *kenefi* yer alırdı. Harem'de toplam elli beş oda, üç büyük ve bir küçük hamam, içinde çeşmesi olan bir mutfak, bahçe(ler) ve koridor(lar) bulunurdu. Dışarıda ikinci avluda kemerin altında develer için bir ahır, on oda, bir *şadırvan*, iki katlı bir ahır ile ona bakan başka bir ahır, sokak kapısı, bir çeşme, bir kalaycı dükkânı vardı. Gene orta katta, şadırvanın karşısında: bir saraç ile bir nalbant dükkânı, ne için kullanıldığı anlaşılamayan bir oda, deliler ve gönüllüler için [odalar], yukarıda ve aşağıda başka *kenefler*, üç oda, bir su mahzeni, terziler için iki oda, saraçların odası, iki arpa ambarı ile küçük bir ambar daha bulunurdu.

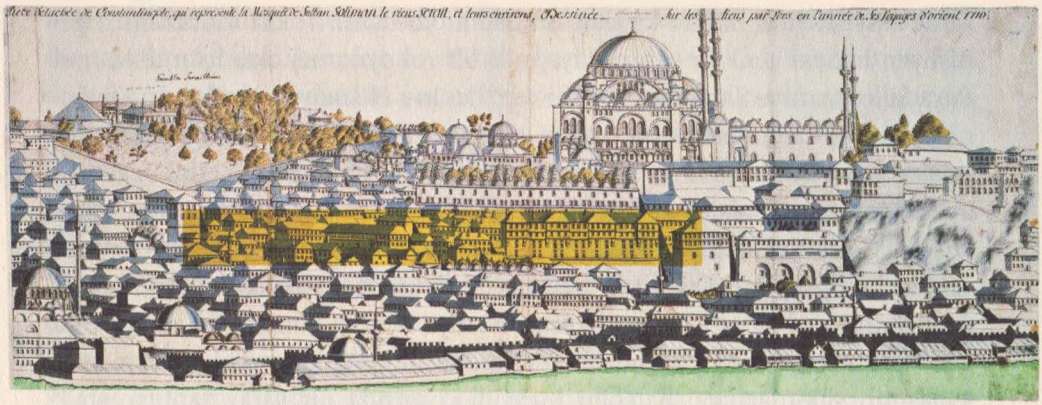
2. Kara Murad Paşa sarayı "Osmanlı bürokratik reformu"

Yerasimos'un keşfettiği 1650 tarihli belge, Siyavuş Paşa'nın oğlu Siyavuşpaşazâde Mustafa'dan (ö. 1649) sarayı satın alan [Kara] [Dev] Murad Paşa'nm burasını vakıf olarak kayda geçirmek istediğini göstermektedir. Söz konusu belge İstanbul kadısı es-Seyyid Mehmed Emin bin Sun'î'nin imzasını taşıyor ve Murad Paşa vakfının mütevellisi Budakzâde Mehmed Ağa'nın huzurunda hazırlanmış olduğu belirtiliyor. İşlemler yapılırken Murad Paşa'nın kendisi de bizzat hazır bulunmuştu. Vakfiyede Budakzâde Mehmed Ağa'nın mülkü kiralarken, sadrazamlara öncelik tanıması gerektiğine ilişkin bir madde konulmuştu (*saray-ı mezkûri vüzerâ-i 'izâmdan eğer vezir-i 'azâm olanlar murâd iderse/itmezse sâirlerinden tâleb olanlara*). Bu girişim Murad Paşa'nm saray bulmakta ne kadar zorlandığını gösteriyor olmalı.

Peki neden bu tarihte böyle bir zorluk ortaya çıkmıştı, sadrazam bir saray bulmakta zorlanmıştı? Acaba Topkapı Sarayı'ndan uzak bir noktada

saray arayışı, yani iktidar kaygısı mı etken olmuştu? Yoksa sadrazamın genişliyen hanesi yeni bir saray arayışında bir rol oynamış olabilir mi? Murad Paşa Süleymaniye Sarayı'na yerleşirken, Divân-ı Hümâyûn ve topluca Divân-ı Hümâyûn Kalemleri olarak anılan birimler, sadrazamın idaresi altına girmişler, hane halkının birer parçası haline gelmiş olmalılar. Bunlar arasında gelecekte içişleri, adalet ve dışişlerinden sorumlu olacak Kethüda Bey,[114] Çavuşbaşı[115] ve Reisülküttap özellikle dikkati çekmektedir;[116] bildiğimiz üzere yalnızca imparatorluğun mali belgelerini tutmakla yükümlü başdeftardâr padişahın yasal yetki sınırları içinde kalmaya devam etmişti.[117] Yukarıda da gördüğümüz gibi 1654 yılında başdeftardâr da kendisine yeniçerilerin eski kışlasının yakınlarında, Balaban Mescidi civarında bir saray yaptırmıştı.[118] Acaba Süleymaniye Külliyesi civarı bir alternatif iktidar çekirdeği olarak mı beliriyordu? 17. yüzyılın ilk yarısında sadrazamların pek kuvvetli olamadıkları düşünülürse, özellikle yeniçeri ağalığından yükselen sadrazamların müdahalelerden uzak kalabilmek, kendi iktidar alanlarına (yani yeniçeri kışlalarına) yakın durmak gibi bir beklentileri olmuş olabilir. Saray İstanbul'a döndükten sonra bu durum tekrar değişecekti. 1708 yılına gelindiğinde ise Defterdâr Dâiresi de tekrar Topkapı Sarayı'na yakınlaşmış, Alay Köşkü-Ayasofya arasına dönmüş, Sadrazam Sarayı yakınına yerleşmiş bulunuyordu.

Murad Paşa tarafından satın alınması, yenilenmesi ve vakfa dönüştürülmesi sırasında Siyavuş Paşa Sarayı'nın çeşitli bölümlerini incelerken, en çok dikkat çeken nokta sarayın yeni yapılan binalarının birun kısmında yer almasıdır; hatta bu yeni eklenen bölümler –Tezkireci ile Çavuşbaşının birinci avludaki odaları ile Kethüda, Reis ve Muhzır Ağa'nın ikinci avludaki odaları– sadrazamın idari yardımcıları için düşünülmüştü. Bütün bunlar padişahın yetki alanından sadrazamınkine kaydırılan görevlerle birebir örtüşmektedir; mekânsal olarak da 17. yüzyıl ortalarında imparatorluk sarayından sadrazamın sarayına geçmişlerdir. İlginç bir biçimde sadece çavuşbaşı ve dört yardımcısının odalarının 1650 yılından önce onarılmış olduğunu öğreniyoruz. Çavuşlar özellikle sadrazama bağlı çalışan, sıklıkla önemli görevlerde kullanılan habercilerden oluşan bir birlikti. Devlet işleri Topkapı Sarayı'ndaki Divânhâne'den yürütüldüğü sıralarda sadrazamın yardımcıları Kethüda Bey ve yazı işlerinden sorumlu Mektubî'yle sınırlıydı. 18. yüzyıla gelindiğinde,



Resim 5. Loos panoramasında Siyavuş Paşa Sarayı, 1710 Cornelius Loos, *Tekningar fran en expedition till Fram're orienten, 1710-1711* Stockholm: Nationalmuseum, 1985.

Fatma Sultan'ın sarayı 1720 yılında Damad İbrahim Paşa'nın yardımcılarına yer açmak üzere büyütüldüğünde, kethüda, çavuşbaşı, tezkireci, mektupçu ve muhzır ağa için artık odaların değil, yeni dâirelerin inşa edildiğini görüyoruz. Bütün bu yeni makânlar o kadar çok yer kaplıyordu ki artık sadrazam sarayının Selamlık kısmına sığmaları mümkün olmadığı için neredeyse yeni sarayların yapılması gerekiyordu. Dahası 1725 yılında kethüdalık makamı yükseltilerek, sadaret kethüdası *devlet-i aliye kethüdâsı* olarak anılmaya başladı.[119]

1649-1650 yıllarında Kara Murad'ın yeni (Siyavuş Paşa) sarayının birun kısmında inşa edilen yapılar arasında yeni, büyütülmüş mutfaklar, ayrıca baş aşçı ve ekibi için benzer biçimde eklenmiş odalar vardı. Bütün bunlar açıkça, genişleyen hane halkının artan taleplerinin karşılanması için alınan önlemleri yansıtmaktaydı. Oysa Divân-ı Hümâyûn'un, *beylik* (Divân sicillerini tutan kalem), *tahvil* (*kese* ya da *nişan* kalemi, yani yüksek kamu görevlerine atama işlerini yürütmekle sorumlu kalem), *rü'us* (küçük memurlukların resmi işlemlerinden sorumlu kalem) ve *amedî* (sadrazam adına resmi yazışmaların yürütülmesinden sorumlu kalem) gibi dört ana kalemi için gerekli çalışma odaları söz konusu mekân listesinde yer almamışlardı.[120] Süleymaniye Sarayı'nda bu dâireler için belirki bir mekân tahsisinin olmayışı, bu kalemlerdeki çeşitli memurların henüz bölüm şefleriyle birlikte görev

yaptıklarını düşündürtmekte. Buna karşılık, teşrifatçılık ya da vakanüvislik gibi kalemler sadrazamın yetki alanına ancak 18. yüzyılın ilk dönemlerinde, saray Edirne'den İstanbul'a döndükten sonra girebilmiştir.

Kara Murad'ın (Siyavuş Paşa) sarayının üçüncü avlusundaki yeni inşa edilmiş yapılar ise mehterhane, bekleme odası ve ortasında çeşmesi ile havuzu bulunan bir köşkten ibarettir. Bu kısımda pahalı malzemelerle gösterişli biçimde dekore edilmiş olduğu anlaşılan yeni köşkler ve sadrazamların resmi ve özel toplantılarını düzenledikleri yeni sofalar da inşa edilmişti. Buna karşın harem dâiresinde yeni yapılara rastlanmamaktadır.

Sonuç olarak

İkincil literatürün sadaret dâiresinin sultanın hanesinden bağımsız bir şekillenmesiyle ilgili görüşleri belirterek bu incelemeye başlamıştım: sadrazam için kalıcı bir saray inşası fikrinin Derviş Mehmed Paşa (1653-54) ile; önemli kararların alındığı divân toplantıların sadrazam sarayında yapılmasının Köprülü Mehmet Paşa (1655-61) ile; sonunda Bâbıâli'nin kesin olarak tesis edilmesinin ise Nevşehirli Damad İbrahim Paşa (1718-30) ile ilişkilendirilmesini vurgulamıştım.

Uzunçarşılı, Gökbilgin, Deny ve Bayerle'nin ilgili makale ya da ansiklopedi maddeleriyle örtüşerek, Norman Itzkowitz –divân üyelerinin, maliye dâirelerindekilerin önüne geçen yukarı hareketlilikleri ile ilgili yaptığı gözlemlere dayanarak– sadaret dâiresi ile Divân-ı Hümâyûn'un sadarete bağlı kalemlerinin, 1683-1774 yıllarında Osmanlı devleti idari gücünün yeni odağı olarak ortaya çıktığını iddia etmişti.[121] Halil İnalcık kendi payına, Divân-ı Hümâyûn'un 18. yüzyılın büyük bölümünde, Topkapı Sarayı'nda toplanmayı bıraktığını, bütün hükümet işlerini sadrazamın ikametgâh-makamına kaydırdığını belirtmiş; III. Mustafa 1766 yılında "Divân-ı Hümâyûn'un adaletsizlik mağdurlarının şikayetlerini padişahın duyabilmesi amacıyla kurulduğu"nu temel alarak Divânın en az haftada bir Topkapı Sarayı'nda toplanmasını emredene kadar böyle devam etmiş olduğunu savunmuştu.[122] Osmanlı tarihyazımında bu noktadan sonra Carter Findley'in III. Selim döneminin ilk yıllarında başladığını düşündüğü "[modern] Osmanlı bürokratik reformu"na geçiş yapılmaktadır.[123]

Yukarıdaki saptamalar uzantısında, ilk olarak, Osmanlı'nın siyasi kültür ve uygulamalarında görülen dönüşümün 18. yüzyılın ilk dönemlerinde, özellikle II. Mustafa (1695-1703) ile III. Ahmed'in (1703-30) saltanatları sırasında gerçekleştiğini –aslında bunun, başkentin Edirne'den İstanbul'a dönüşünün başka bir sonucu olduğunu iddia edebilirim; ikinci olarak, bu dönüşümün 18. yüzyılın son dönemlerine kadar devam ettiğine ilişkin bir uzlaşma olduğu görülüyor. Tarihyazımında bu sürecin nihai sonucu ya da göreli bitiş-noktası pek sorun olmamıştır. Buna karşın başlangıcının tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Bu makalede, ricâl ve hanedan üyeleri arasında sürekli el değiştiren, bu nedenle anıldıkları isimler ile görünüşleri sıklıkla değişen kısa ömürlü ahşap sarayların hayaletlerini konuşmaya zorlayarak, sadrazama kalıcı bir ikametgâh, ardından da ikametgâh-makam oluşturulmasının zamanını belirlemenin, bugüne kadar sanıldığından çok daha karmaşık olduğunu göstermeye çalıştım. Büyük olasılıkla bu gelişimin çıkış noktası ya da yürürlüğe koyulmasıyla ilgili kesin bir tarih yoktur; (Derviş Mehmed'den de daha önce başlayan) siyasi değişikliklerden kaynaklanan inişleri çıkışlarıyla yavaş gelişen bir süreç söz konusudur.

Zaten modern öncesi bir devletten beklenen de bu olmalıdır.

Ek 1[124]

(1b)

Bismillahü'r-rahmanü'r-rahîm

Hamd-ı mevfûr ve şenâ-i nâ-mahsûr ol vakıf-ı cümle umûr ve kâşif-i esrâr-ı cumhûr hazretlerinin dergâh-ı akdes ve bargâh-ı mukaddeslerine ref' olunur ki, kâffe-i kâ'inâtı nizâm-ı bedî'i üzere ibdâ' ve 'âmme-i mesnû'âtı üslûb-ı meni' üzere ihtirâ', husûsâ nev'-i insâna envâ'-i ihsân idüb ahsen takvîm üzere nakş ve tasvîr ve hedâyâ-i hidâyet ve 'atâyâ-i 'inâyet birle ba'zı mümtâz ve ser-efrâz eyleyüb kalblerini nûr-i ma'rifet ile tenvir eyledi. Ve kitâb-ı kerîm vâcibü't-tekrîm ve Resûl-u beşîr ü nezîr lâzımü't-ta'zîm irsâl eyleyüb bisât-ı basîti zalâm-ı zülm ü çirkden tethir eyledi. Ve eshâb-ı hayrât ve erbâb-ı meberrâtm himmet-i 'ale nehmet ve garimet-i 'ale menkibetleriyle meremmet kılub ehl-i girevi (kisrevi) ta'mîr eyledi. Cell ü celâle ve 'amm-i nevâle ve lâ ile gayre ve salât-ı salavât ve teslimât-ı zâkiyât nebî-i muhtâr ve halîfe-i perverdigâr serdâr-ı cümle enbiyâ serdâr-ı sübhân ez-zî esrâ safâ-bahş şah-nişîn-i istifâ Muhammed Mustafâ 'aleyh min el-salavât mâ-havâ lâ (...) hazretlerinin rûh-ı mutahher ve merkad-ı münevverlerine olsun ki/

(2a)

metîni sebîl-i reşâde irşâd idüp dalâl ve fesâddan tahzîr eyledi ve el ve eshâb ve etbâ' ve ahbâbı üzerlerine olsun ki 'ahd-ı 'adlinde Hasan Hüseyin dîn-i metîni ve beyza-i şer'-i mübîn ü müstebîni himâyet ve hirâsetde her biri zahîr ve nasîr olub izhâr-ı istikbâr iden eşrârı hedef-i tîr-i tedmîr ve 'alef-i şîr-i şimşîr eylediler, rizvânallahu ta'âlâ 'aleyhim icma'yin. Ve 'ale't-tâbi'yîn lehem be-ihsân ale yevmü'd-dîn, ve 'ale tab'ü't-tâbi'yin ve 'ulemâü'd-dîn ve alâ'imetü'l-müctehidîn ve cemî'ü'l-mü'minîn ve'l-müslimîn.

(...) el-Seyyid Mehmed Emin bin Sun'i el-kâzi be-dârü's-sultane esseniyye Kostantiniyye (...)

Ve ba'd bu kitâb-ı sihhat-nisâb ve bu hitâb 'anberîn nikâb ol kaziyye-i şer'iyyetü'l-mübennâdan mebnî ve şol maslahat-ı mer'iyyeü'l-ma'nâdan

menhîdir ki çün Hazret-i Rabbü'l-'izzet insâna ihsân eylediği mevâhib-i celliye ve 'atâyâ-i 'aliyye (...) mısdâkınca bir 'add ile ma'dûd be bir hadd ile mahdûd olmağa kabiliyyet mertebesinden dur ve dâ'ire-i imkândan mehcûrdur. Pes 'âkıl musîb ve lebîb edîb oldur ki "eş-şükr (...)" hadisinin fehvâ-i beşaret ihtivâsı ile 'âmil olub her müftenâ (?)

(2b)

ez kâr şükr-i tekrâr ve ilâ bi-intihâ fikrini mü'eyyes dil-i bî-karar ide ve nefs-i nefîs insânı ve rûh (...) fütûh kâmrânı bu mesken-i fenâ ve mevtm-ı 'inâye vedâ' etdikden sonra sebeb-i zikr-i müstetâb ve bâ'is-i du'â-i müstecâb olacak nesne itmek savbına 'inân-ı 'azimeti masrûf ve zimâm-ı himmeti ma'tûf kıle ve bu murti' (...)tde eşheb 'ömr-i dâim sâim ve hatıra-i huzûrda her zamân muğtenim itmekle meydân-ı vagâ-i nefs-i pür-iğvâda kârgüzâr olmıyub mağlub ve meslûb olmasından hazer idüb rahle-i ahret içün zâre ve yevm-i ma'âd içün i'dâd-ı 'atâde bezl ü cehd eyleye, çün fahr erbâbü'l-hayrâtü'l-'uzâm zuhr erbâbü'l-hüsâm, bâsıt-i bisâtü'l-ihsân 'ale basitü'l-gabrâ, mahid-i mihâdü'l-lütf beynü'l-berâyâ, mu'în-i kavânînü'l-en'âm, sâhibü'd-devlet ve'l-ikbâl, sâhib-i ezyâlü'l-mecd ve'l-iclâl, ma'danü'l-cûd ve'l-himmem, nâzım-i umûr-u cumhûrü'l-umem, muslıh-ı mesâlih-i beni adem, mütemmim-i mahâmmü'l-enâm fi'l-'âlem, mesned-nişin vezâret-i 'uzmî ve câlis-i kürs-i sadâret-i kübrâ, vezir-i a'zam ve a'del, müşîr-i ekrem ü ekmel, vekîlü's-saltanatü'l-kahire 'alelitlâk kefîlü'l-mu'adeletü'l-bâhire fî'l-afâk, asafü'l-'ahd ve'l-zamân ve asafü'l-emin ve'l-imân, bedrü'l-gurre ve'l-'alâ, mâlikü'l-vezâret melikü'l-vüzerâ, mutasarrıfü'l-devletü'l-osmâniyye, lâzâl mahfûfâ be-sunûfü'l-'avâtıf er-rahmâne Hazret-i Murâd Paşa, yeserallahu emâniye hasbemâyeşâ, ma'ânî-i sâlife-i mülâhaza, fikr-i vezâd ahreti tedbir ve zikr idüb hvâb-ı gafletden intibâh ile intibâh ve'l-dünya mezra'a ü'l-ahret mezmûnundan agâh/

(3a)

ve mâ-'inde kim (...) mukarrer olduğuna 'âlem olmalarıyla bir sadaka-i câriyeye 'âzim olduklarına inşâ idecekleri hayrât ve hasenâtı tahrîr ve ihbâr buyuracakları sadakât ve müberrâtı takrîr içün meclis-i şer'-i hatîr lâzım

el-ikrâm ve mahfil-i dîn-i münif seyyidü'l-enbiyâ 'aleyhü's-selâm bi'z-zât kendüleri hâzır ve vakıf atiü'l-beyânı itmâm ve ahkâm bir tesbili (?) teslîm ve tescîl ile ahkâm içün mütevelli nasb buyurdukları beynü'l-ekâbir ve'l-'ayân Budâk-zâde dimekle şehîr rey-i tedbîrinde bi-nazîr fahr-ı erbâbü'l-'izz ve'l-ikbâl zuhr-i eshâbü'l-mecd ve'l-kemâl Mehmed Ağa mahzarında ikrâr-ı tâm ve takrîr-i kelâm idüb vakf-ı atiü'l-tafsîl sudûruna değin merhûm Siyâvuş Paşa-zâde Mustafa Paşa veresesinden şirâ-i şer'î ve ibtiyâ'-i mer'î ile dahl-ı mülk-i sahîh ve hakk-ı sarihim olub, ba'de içinde mahz mâlım ile nice büyût ve ebniye ihdâsı ile ihyâ ve ta'mîr eylediğim mahmiye-i Kostantiniyye'de Süleymaniye altında vâki' iş bu bir tarafdan merhûm ve mağfurunlehâ Fâtma Sultân medresesine ve bir tarafı Kepenekçi-zâde evleri dimekle ma'rûf evlere ve bir tarafı merhûm Monlâ Çelebi evleri dimekle ma'rûf menzile ve iki tarafı dahî tarîk-ı 'âmma müntehî hâzhâne (?)den Süleymâniye semtine açılan taşra kapudan girildikde müceddeden binâ olunan fevkânî bir bâb tezkireci odası ve ol odanın üzerinde meremmet olunan eski kebir matbah ve yeniden binâ olunan bir küçük matbah ve ol matbahm içinden çıkılur müceddeden binâ olunan aşçıbaşı odası ve eskiden meremmet olunub aşçılara mahsûs olan iki oda ve iki kenif ve bir büyük kapu içinden gidilür ta'mir olunan dört mîrahûr oda ve yine ol dâirede eskiden/

(3b)

meremmet olunan bir bâb çavuşbaşı odasın ve dört taife odasın. Ve ikinci muhavvatada orta kapudan girildikde eskiden meremmet olunan fevkâni bir bâb kethüdâ beğ odasın ve müccededen ana muttasıl binâ olunan iki bâb oda ve altında müceddeden binâ olunan bir bâb taife odasın ve fevkânî kenif ve yine bu dâirede müceddeden binâ olunan fevkânî iki bâb muhzır ağa odasın ve müceddeden binâ olunan re'is odasın ve altında küttâb oturacak hâlî yeri ve yine bu dâire altında eskiden meremmât olunan iki etmekçi furum ve dört bâb oda ve Kırkçeşme'den gelen su ceryân itdüği bir çeşme ve nerdübân yanında bir kenif ve helvâhâne ve bir oda ve eskiden meremmet olunan büyük çâşnigîrler odasın ve iki kat kilâr. Ve üçüncü muhavvatada biri cedid biri 'atîk iki bâb mehterler odasın ve bir abdesthâne ve hammâm ve hasır odasın ve büyük divânhâne ve cedîd iskemli odasın

ve dehliz ve ana muttasıl eskiden bir bâb iç oğlanlar odasın ve kâşili iki kat kaftan odasın ve bir kahve odasın ve ana muttasıl külhân ve hammâm ve dehliz ve kâşili üç sofalu bir büyük oda ve anın içinde kâşili bir bâb küçük hâss oda ve altında odun ambarı ve anın altında bir esir zindanı ve zindan karşusunda bir büyük ahur ve köşke gidecek dehliz ve dehliz arşında (?) müceddeden bir oda ve şadırvanlı bir cedîd köşk ve ana muttasıl bir kâşili oda ve eskiden bir fevkânî oda ve bir hammâm ve yine bir kâşili oda ve üstünde dahi bir oda ve eskiden bir 'arz odası ve bir mescit ve dehliz ve abdesthâne ve kenîf ve üzerlerinde telhisci olacak bir oda ve altında sofracı odası ve hazine odasına giden yolda nerdübân dibinde bir büyük kilâr ve üç bâb hazine odası ve bir hazinedâr odası ve beş bâb küçük oda ve bu cümlenin altında bir büyük divânhâne oğlancıklar içün/

(4a)

ve kemer altında ibrikdâr odası, altında yine oğlan odası divânhâne şeklinde ve bir kenif ve mekteb ve bir tarafda dahi câmeşûyhâne ve külhân ve hammâm ve f(evkânî?) [yırtık] mahzen ve bir dükkân ve iki havlu ve içinde bir çeşme (ve) [yırtık] altında bağçede müceddeden binâ olunan köşk ve şadırvân ve asmalıklar. Ve muhavvata-i dahiliyyeye gidilecek yerde harem kapusunun üzerinde bir kapucı odası ve üstünde yine yedi bâb oda ve dahi üstünde biri zukaka bakar köşkli sairi köşksüz üç oda ve orta tabakada yine harem kapusı üzerinde kenifî ile altı bâb hâdımlar odası ve harem-ı muhteremde cem'an elli beş oda ve üç büyük hammâm ve bir küçük hammâm ve içinde çeşmelü bir matbah ve sair bağçe ve dehlizi ve taşrada ikinci muhavvatada kemer altı deve ahurı ve on oda ve bir şadırvân ve iki kat ahur ve karşusunda dahi bir ahur ve zukâk kapusı ve çeşme ve bir kalaycı dükkânı ve orta tabakada şadırvân karşusunda iki bâb biri sarâc ve biri na'lband dükkânı ve bir oda ve delüler ve gönüllüler olacak altında ve üstünde başka kenifleri ile üçer oda ve su mahzeni ve iki derziler odası ve sarâclar odası ve iki arpa ambarı ve bir küçük ambarı müştemil mülk sarayımı be-cümle et-tevâbi' ve'l-levâhik ve kâffe-i el-menâfi' ve'l-merâfik hasbetullahü'l-'azîz vakf-ı sahih şer'î ve halîs sarîh mer'î ile vakf ve habs eyledüğümden sonra şöyle şart eyledüm ki: mâdâm ki kendüm libâs-ı havbı lâbis olub sihhat-ı

bedenime mülâbes ola kendüm sâkin ve diledim kim mutasarrıf olub tebdil ve tağyırı merre ba'd ahari yeddimde ola bâ-emr Allahü'l-müta'âl bu dâr-ı fenâdan dar-ı bekâya irtihâl eyledüğümde Budak-zâde mezbûr Mehmed Ağa yevmi on akça vazîfe ile mütevellî olub saray-ı mezkûri vüzerâ-i 'izâmdan eğer vezir-i 'azâm olanlar murâd iderse/

(4b)

itmezse sâirlerinden tâleb olanlara ücret-i mü'eccele-i misli ile icâr idüb (...)l olan ücreti evlâdımın ve evlâd-ı evlâdımın ve evlâd-ı evlâd-ı evlâdımın batnen ba'de batn zükûri ve inâsı beynlerinde mirâs gibi lil-zeker-i misl hazzü'l-ünsîyin taksim oluna ve ba'd el-inkirâzü'l-'iyâz bi'l-hâlikü'l-feyyâz ücret-i mezkûreye karındaşım ve kızkarındaşım kezâlik lil zeker misl hazzü'l-ünsîyin mutasarrıf olub anlardan sonra benim evlâdım mutasarrıf oldukları gibi anların dahi evlâdı ve evlâd-ı evlâdı ve evlâd-ı evlâd-ı evlâdı ve an sefele lil-zeker misl hazzü'l-ünsîyin mutasarrıf olalar, anların dahi evlâdı münkariz olursa ol zaman ücret-i mezkûre yedd-i mütevellî ile Medîne-i münevvere saliullah 'ale münevverhâ fukarasına müstakil surre ile irsâl oluna ve meşrûtlehum bu mukâbelede beni du'â-i hayr ile yâd idüb mümkün olduğu mertebe icrâ-i şerife (ti)lâvet ve sevâbını rûhuma ihdâ ideler. Ve saray-ı mezkûr meremmete muhtâc oldukda içinde ücret ile sâkin olan vezir zi-şân-ı kiramından teberru'ân malı ile ta'mîr ve meremmet iderse fe behâ ve illâ muktezâ-i şer' kavlim üzere icâresi zabt ve şurût-ı (...)hm olanlara virilmiyub anunla ta'mîr ve meremmet oluna. Ve mezbûr Mehmed Ağa'nın fevtinden sonra tevliyet-i mezbûre 'utakâdan müstehak ve 'uhdesinden (...)ke kâdır kimesne bulunursa ana tevcîh (oluna), bulunmazsa ma'rifet-i vezir-i a'zam ve şeyhü'l-islâm/

(5a)

ve rey hâkimü'l-şer' ile bir mustehaka tevcih oluna diyü saray-ı mezkûri ba'd et-tahliyeü'ş-şer'iyye târîh-i kitâbdan berây mukdim-i mütevelli-i mezbûr Mehmed Ağa'ya teslim ve ol dahi kabz ve tesellüm ve sâir mütevelliler gibi vakfiyet üzere tasarruf eylediğini ikrâr ve mütevelli mezbûr dahi vâkf-ı mümâileyhi cemi' kelimâtında tasdik itdikden sonra vâkıf mümâileyh hazretleri lâcel itmâm emrü'l-vakf muhâsemeye şurû' idüb evvelâ vakf-

ı 'akâr muktedâ-i e'ime-i kibâr olan imâm-ı â'zam ve hümâm-ı akdem Ebu Hanife-i Kûfî cevzî hayrü'l-cezâ-i ve Kûfî katında gayr lâzım husûsâ imâm fâsıl Semdânî telmîd-i sânî Mehmed bin el-Hasan el-Şeybânî katında vâkıf menâfi'-i vakfı nefsine şart eylediği sûretde vakf bi'l-külliye bâtıl olduğuna binâen mezkûri bana teslim eylesun mülkiyet üzere zabt iderim diyüb mütevelli mersûm dahi müstevcib-i sevâb cevâb be-esvâb virüb, eğerçe anlar katında hâl-ı best olunan minvâl üzeredir, lakin telmîz ol hazret-i imâm Ebu Yûsuf el-imâm el-sânî katında şart-ı mezkûr sahîh sihhat ise anın kavl-ı şerifi üzere müfârik 'an el-lüzûm olmayub ve vakfda 'amel anun mezheb-i şerifî fe fetbvâ anın kavl-ı latifî üzere oldığı 'âmme-i ketb-i mu'teberede mestûr ve fî zamânına hükkâm kavl-ı essah ve müfti ne eyle 'amele me'mûr olmağla hilâfı eyle hükümden memnû'lerdir diyü redd ve teslimden/

(5b)

(...) idüb vâkıf-ı mezbûr ile husûmet (...)râ' iderek fark-ı kitâbı tevkî'-i müstetâbı ile (...)ki'(.....)

fî evâhir-i şehr-i rebi'ü'l-ahir sene sittin ve alf (23/04-01/05/1650)

Şuhûdü'l-hâl:

-(...)stûr zî şân vezir asaf-ı 'unvân Hazret-i Kapudân Mehmed Paşa ibn el-merhûm Haydar Ağa

-(...) erbâbü'l-'izz ve'l-ikbâl zehr-i eshâbü'l-mecd ve'l-iclâl Bekdâş Ağa Ağa-i Yeniçeriyân sâbıkâ

(6a)

-'umde erbâbü'l-mecd ve'l-iclâl zîde eshâb el-'izz ve'l-ikbâl Mustafâ Ağa Ağa-i Yeniçeriyân-ı Dergâh-ı 'âlî

-'umdet erbâbü'l-'izz ve'l-ikmâl Mustafâ Ağa Kethüdâ-i Beğ hâlâ

-'umdetü'l-mevâlîü'l-kirâm Hüseyin Efendi Re'isü'l-müneccimin

-fahr erbâbü'l-emâcid ve'l-â'yân Mehmed Ağa Küçük Mîrâhûr

-'umdet erbâbü't-tahrîr ve'l-kalem zübdet eshâb et-takrir ve'l-rakkam Sıdkı Efendi re'isü'l-küttâb

-'umdet erbâb el-'izz ve'l-ikbâl Mehmed Efendi tezkireci-i evvel
-'umdetü'l-küttâb Mehmed Efendi Küçük tezkireci
-fahrü'l-â'yân Kaya Ağa Ağa-i silahdârân hâlâ
-Malkoç Mehmed Ağa Ağa-i bölük
-fahrü'l-emâcid ve'l-â'yân Şeyh-zâde Çakırcıbaşı hâlâ
-'umdetü'l-â'yân Hüseyin Ağa Aşağa Bölük ağası
-Mevlânâ Ahmed Çelebî ibn Siyâmî
-fahrü'l-emâcid ve'l-â'yân Turak Mehmed Ağa Çavuşbaşı hâlâ
-'umdetü'l-emâsil ve'l-a'yân Hasan Ağa Kapucılar Kethüdâsı
-fahrü'l-â'yân Mustafâ Ağa tâbi'-i Kapudân Paşa
-fahrü'l-akrân İsma'îl Ağa tâbi'-i merhûm Sâlih Paşa

(6b)
-zehrü'l-â'yân Şâtır Ahmed Ağa
-fahrü'l-akrân Kara Şa'bân Ağa tâbi'-i Çiftelerli
-fahrü'l-akrân İpşirli Hasan Ağa
-fahrü'l-akrân Mehmed Ağa ibn Hasan Ağa
-'umdet erbâbü't-tahrîr ve'l-kalem Monlâ Çelebî ibn Re'is Efendi
-fahrü'l-akrân Kuloğlı Mehmed Ağa
-Ömer Ağa tâbi'-i Bekdâş Ağa
-Hüseyin Çelebi ibn
-Mühürdâr 'Alî Ağa
-İbrâhîm Çelebî tâbi'-i Mehmed Efendi
-Hazinedâr 'Alî Ağa el-yesârî
-Hazinedâr İbrâhîm Ağa ibn
-Benli Ömer Ağa ibn
-Diyarbekirli Mustafâ Ağa ibn
-Murâd Beğ Samsuncılar Odabaşısı
-Türk 'Alî Ağa ibn
-Murtaza Ağa ibn
-Rum Hasan Ağa ibn
-'Arab 'Anber Ağa 'Abdullah
-Derviş Kasım Bektâşî

Notlar

1 Bu makalenin ilk versiyonu, "The Making of the Sublime Porte near the Alay Köşkü and a Tour of a Grand Veziral Palace at Süleymaniye" başlığıyla *Turcica* 43'de (2012) yayınlanacaktır.
İ.H. Uzunçarşılı, "Paşa Kapısı – Bâb-ı âli," *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988 [1948]), s. 249-261; Tayyip Gökbilgin, "Bâbıâli," *İslam Ansiklopedisi* II (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1949), s. 174-177. Gökbilgin, 17. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle Köprülü Mehmed Paşa'nın görev süresinde, önemli devlet işlerinin yürütüldüğü dâirelerin Topkapı Sarayı'ndan sadrazam sarayına taşındığını, bu nedenle burasının Yüksek Kapı (Bâbıâli) olduğunu ileri sürmüştü. Divân'ın önemini yitirmesi ve/ya sadrazamın sarayına taşınmasıyla ilgili olarak Gökbilgin, Tayyarzâde Ahmed Atâ'yı kaynak gösterir: Tayyarzâde Ahmed Atâ, *Tarih-i 'Atâ* III (Dersaadet, 1876 [H. 1293]), s. 97. Aynı zamanda Uzunçarşılı'nın sözlü açıklamalarını da alıntılayan Gökbilgin, Uzunçarşılı'nın *Bâb-ı Âli* terimine Damad İbrahim Paşa'nın, (hattâ) Köprülü Mehmed Paşa'nın resmi makamı ve özel dâirelerine ilişkin arşiv belgelerinde rastladığını aktarır. Ayrıca Uzunçarşılı'nın kendisi Edip Efendi'nin 18. yüzyılın son dönemlerine ait vekâyinâmesini kaynak göstererek *Bâb-ı Âli* teriminin I. Abdülhamid'in saltanatı sırasında *Bâb-ı Âsafi, Paşa Kapısı, Vezir [-i a'zam] Kapısı* ya da *Sadr-ı a'zam Kapısı* yerine kullanıldığını ileri sürmüştür: İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988 [1948]), s. 249.

2 Kuvvetli sadrazamlar iş başında oldukları sırada devlet işlerinin "Paşa Kapısı"na intikâli: Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî. Tezkire-i Meşâhîr-i Osmaniye* IV (İstanbul, 1897 [H. 1315]), s. 755; Jean Deny, "Bâb-ı 'Âlî," *EI²*, cilt 1, s. 836 (1960); *a.g.e.*, "Sadrâzam," *İslam Ansiklopedisi* X II (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1966), s. 46. Buna karşılık Semavi Eyice bu görüşü ve özellikle Bâbıâli'nin Damad İbrahim Paşa'nım görev süresinde sadrazamlara tahsis edildiğini savunan Osman Nuri Ergin'i eleştirmiştir. Reşat Ekrem Koçu'yu alıntılayarak onun Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nın resmi ve özel sarayları hakkında söylediklerini temel alan Eyice, daha 1640 yılında Alay Köşkü'nün karşısında bir sadrazam sarayı bulunduğunu iddia eder: Mehmet İpşirli ile Semavi Eyice, "Bâbıâli," *TDV İslam Ansiklopedisi* 4 (1992), s. 378-389; Reşat Ekrem Koçu, "Bâbıâli" (Yangınlar), *İstanbul Ansiklopedisi* IV (1960), s. 1746-1750, s. 1762-1765. Bâbıâli için ayrıca bkz. Baron von Hammer-Purgstall, "18. Asırda Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet Teşkilatı – Bâbıâli," *İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası* VII/2-3 (1941), s. 564-586; Reşat Ekrem Koçu, "Bâbıâlî", *İstanbul Ansiklopedisi* IV (1958), s. 1746; Uğur Tanyeli, "Bâbıâli", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* 9 (1993), s. 519-522; Metin Kunt, 'Sadrı A'zâm', *EI²*, cilt 8, (1995), s. 751-752.

3 Metin Kunt, "Dervish Mehmed Pasha, Vezir and Entrepreneur: A Study in Ottoman Political-Economic Theory and Practice", *Turcica* IX/1 (1977), s. 197-214.

4 Uzunçarşılı'nm kullandığı ifade, "*karşı sırasında*"dır; Hammer'in *Histoire de l'empire ottoman* adlı eserinin Ata Bey çevirisinden alıntı yapar: İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988 [1948]), s. 249-250, 1 numaralı not. Uzunçarşılı tezini daha çok Hammer ile d'Ohsson'a dayandırırken, bu 19. yüzyıl yazarları da büyük ölçüde Nâ'imâ'dan yararlanmıştır: Joseph von Hammer-Purgstall, *Histoire de l'empire ottoman. Depuis son origine jusqu'à nos jours* (1640-1656) X, (Paris: Bethune et Plon), 1837, s. 347; Muradjea d'Ohsson, *Tableau général de l'empire othoman VII* (Paris: de l'imprimerie de Monsieur, 1791), s. 158. Gökbilgin ise, gene Hammer'e referansla, sarayı IV. Mehmed'in "tâmir ve tefriş ettirip, yararlılıklarına

mükâfat olarak" Derviş Mehmed Paşa'ya özel mülk olarak verdiğini söyler: Tayyip Gökbilgin, "Bâbıâli," *İslam Ansiklopedisi* II (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1949), s. 175. Nâ'imâ'nın ifadesi için bkz. aşağıda 56 numaralı not.

5 İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilatı* (Ankara, 1988 [1948]), s. 250. Öte yandan Râşid'in Köprülü Mehmed Paşa'nın eski sadrazam sarayına törenle taşınmasına yaptığı bu atfın (*vezîria'zam-ı sâbıkın alay ile sadrıa'zamlara mahsus olan sarâyına ric'at*) söz konusu sarayın yerini saptamamıza yardımcı olduğu söylenemez. Râşid sadece bu metni yazdığı sıralarda orada gerçekten sadrazamlara ayrılmış bir saray olduğunu imâ etmektedir. 1661-1662'deki olaylar için (H.1072): Mehmed Râşid ve İsmail Âsım (Küçükçelebizâde), *Tarih-i Râşid/Tarih-i İsmail 'Âsım Efendi eş-şehir bi-Küçükçelebizâde* I, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1282 [1865].

6 Köprülü Mehmed zamanında yapılan düzenlemelere ilişkin ikinci kaynaklar buraya aktarılamayacak kadar çoktur, bkz. yukarıda, 1 ve 2 numaralı notlar. Yeni yorumlar için bkz. Muzaffer Doğan, "Divân-ı Hümayun'dan Bâbıâli'ye Geçiş", *Yeni Türkiye* 31 (Osmanlı I) (2000), s. 474-485.

7 Abdurrahman Şeref, "Bâbıâli Harikleri", *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası* II (1327), s. 447-450; Mustafa Cezar, "İstanbul'da Tahribat Yapan Yangınlar", *Türk Sanat Tarihi Araştırma ve İncelemeleri* I (1963), s. 356, 360, 367, 370, 377.

8 Sedat Hakkı Eldem, Yerebatan Sarnıcı üzerindeki taş depoyu sadrazam Şehid Ali Paşa'yla (Nisan 1713 – Ağustos 1716) ilişkilendiren bir rivâyetten söz eder: Sedat Hakkı Eldem, *Türk Evi* II (İstanbul: Türkiye Anıt ve Çevre Turizm Değerlerini Koruma Vakfı, 1986), s. 254-255. Eldem'e referans vermeseler de, Silâhdar/Şehid Ali Paşa'yı Taşoda'yla ilişkilendiren yeni iddialar için bkz. S. İrem Dizdar, "19. YY İstanbul'unda Saklama Yapıları/Mekanlar", *www. Yapı.com.tr*, 28.11.2005; aynı yazar, "19. YY İstanbul'unda Taş Odalar", *Erdem 15/45-47* (Mayıs 2006); aynı yazar, "Osmanlı Sivil Mimarlığında İstanbul'daki Taş Odalar ve Fener Evleri", *Megaron Planlama-Tasarım-Yapım. YTU Architectural Faculty E-Journal* 1/ 2–3 (March-June 2006); M. Baha Tanman ve A. Vefa Çobanoğlu, "Ottoman Architecture in Atmeydanı and Its Environs", *Hippodrom/Atmeydanı II A Stage for Istanbul's History* (Istanbul: Pera Museum Publications, 2010), s. 35-36.

9 Bu vakıf belgesini benimle paylaştığı için, artık aramızda olmayan Stéphane Yerasimos'a müteşekkirim. Belge, Yerasimos'un yayıma hazırlamakta olduğu, 1600 yılına tarihlenen Vakıf Tahrir Defterine müteferrik bir pusula olarak eklenmiş olmalı. Bu defter için: Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyûd-ı Kadîme Arşivi no. 542 (1009) (Defterin ilk cildi 543 numarasıyla kataloglanmıştır). Ayrıca bkz. Mehmet Canatar, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri. 1009 (1600) Târîhli* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 2004). Söz konusu *Vakıf Tahrîr Defteri* Siyavuş Paşa'nın sarayının bulunduğu mahalleyi kapsamıyor. Yerasimos'un tespit ettiği belge bu nedenle kayda geçmemiş, defter içinde saklanmış olabilir.

10 Hiyerarşik bir sistemi yansıtan, resmi mekânlar (birûn/hariciye) ile özel yaşam alanlarını (enderûn) kapsayan mekânlar ayrımına göre düzenlenmiş başkent saraylarının, avlular ve duvarlarla kuşatılmış bahçeleri de içeren planları zaman içinde pek değişiklik göstermemiştir. Sokollu Mehmed Paşa'nın 16. yüzyılın ortalarında yapılan sarayının 18. yüzyılın ortalarına tarihlenen planı için bkz. Tülay Artan, "In the Tracks of A Lost Palace", *Proceedings of the 9th International Congress on Turkish Art* 23-27 September 1991, Istanbul, 1996, s. 197-202; a. y. "The Kadırga Palace: An Architectural Reconstruction", *Muqarnas* X (*Essays in Honor of Oleg Grabar*) (1993), s. 201-211. Sokollu'nun At-

meydanı'ndaki (Kabasakal Mahallesi) sarayının çeşitli bölümlerini betimleyen 1609 yılından kalma belge ve plan hakkında bir çalışma için bkz. Tülay Artan, "The Kadırga Palace Shrouded by the Mists of Time", *Turcica* XXVI, Paris, 1994, s. 55-124. Ayrıca bkz. Sedat Hakkı Eldem, *Türk Evi* II (İstanbul: TAÇ Vakfı Yayınları, 1986), s. 22-27. Bu belge ve plandan başka bugün bilinen tek sadrazam sarayı betimlemesi 19. yüzyılın ilk on yılındaki Bâbıâli'ye ilişkindir. İlk olarak, Alemdar Mustafa Paşa'ya (28 Temmuz 1808 – 15 Kasım 1808) ilişkin bir makalenin bir bölümü olarak *Târih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*'nda yayımlanmıştır: Efdalettin (Tekiner), *Târîh-i Osmanî Encümeni Mecmuası* IV (1929), s. 1305. Saray planını betimleyen belge, İ. H. Uzunçarşılı, "Paşa Kapısı - Bâb-ı âlî", *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988 [1948]), s. 264'te alıntılanmıştır. Buna karşın Semavî Eyice, Mehmet İpşirli ile paylaştığı "Bâbıâli" maddesinde bu betimlemenin bir başka yayımına referans vermiştir: *İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi* II (İstanbul: Tercüman Yayınları, 1982), s. 939-944. Bkz. yukarıda, 2 numaralı not.

11 Gustav Bayerle, *Pashas, Begs, and Effendis. A Historical Dictionary of Titles and Terms in the Ottoman Empire* (İstanbul: ISIS, 1997), s. 39.

12 16. yüzyıl sonunda ikindi divânının sadrazam sarayında toplanması çoktan kurallaşmıştı: Tayyib Gökbilgin, "Bâbıâli", *İslam Ansiklopedisi* II (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1949), s. 174; Halil İnalcık, *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1973), s. 95. Bu gelişmeyle ilgili olarak tarihçiler çoğunlukla Gelibolulu Âlî'nin *Künh al-âhbâr*'ını kaynak gösterir: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY 2290/32, y. 89a.

13 Ebru Turan, *The Sultan's Favorite: Ibrahim Pasa and the Making of Ottoman Universal Sovereignty in the Reign of Sultan Suleyman (1516-1526)*, yayımlanmamış doktora tezi, University of Chicago (2007), s. 152.

14 İbrahim'in Süleyman'ın kız kardeşi Hadice ile evliliğine ilişkin bu yanlış bilgi ikincil literatüre bugün de varlığını sürdürmektedir. Örneğin: Doğan Kuban, "Atmeydanı", *Hippodrom/Atmeydanı II. A Stage for Istanbul's History* (İstanbul: Pera Museum Publications, 2010), s. 17-31. İbrahim Paşa'nın karısının gerçek kimliği için bkz. Ebru Turan, *The Sultan's Favorite: Ibrahim Pasa and the Making of Ottoman Universal Sovereignty in the Reign of Sultan Suleyman (1516-1526)*, yayımlanmamış doktora tezi, University of Chicago (2007), s. 210-223; Zeynep Yelçe, "Celebration in the Age of Suleyman: A Comparative Look at the 1524, 1530 and 1539 Imperial Festivals", *Celebration, Entertainment and Theater in the Ottoman World*, Suraiya Faroqhi ve Arzu Öztürkmen (ed.), (Calcutta: Seagull Publications) ile karşılaştırınız.

15 Nâ'imâ, 1645 yılı olaylarını aktarırken, İbrahim Paşa Sarayı'nın 17. yüzyıldaki sahipleri olarak Yusuf Paşa ile Fazlı Paşa'dan söz etmişti. Mehmet İpşirli (ed.), Na'imâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ (Ravzatü'l-Hüseyn fi Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)* III (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), s. 1071 (y. 177): *Vezir Silâhdar Yusuf Paşa'nın sarayı ki İbrahim Paşa Sarayı'dır; Silâhdarlıktan çıkan Fazlı Paşa'ya verilip musahiblik ve sultana namzet olmak ve izzet-i saire ki Yusuf Paşa merhumun sebeb-i iftiharı idi. Cümlesine Fazlı Paşa mazhar olup.* İbrahim Paşa Sarayı için ayrıca bkz. aşağıda, 16, 30 numaralı notlar.

16 Nurhan Atasoy, *İbrahim Paşa Sarayı* (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, 1972); M. Baha Tanman ve A. Vefa Çobanoğlu, "Ottoman Architecture in Atmeydanı and Its Environs", *Hippodrom/Atmeydanı II. A Stage for Istanbul's History* (İstanbul: Pera Museum Publications, 2010), s. 35.

17 Bununla ilgili olarak bkz. Comte Marie Gabriel Auguste Florent de Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque dans l'empire Ottoman, en Grèce, dans le Troade, les îles de l'Archipel et sur l'Asie-Mineure* (Paris: Libr. J.-P. Aillaud, 1782-1822); Antoine-Ignace Melling, *Voyage pittoresque de Constantinople et des Rives du Bosphore* (Paris: P. Didot l'ainé, 1809-1819). Sultan Ahmed Camisi hafriyatından çıkan toprak Atmeydanı zeminine boşaltılmışken, Nuruosmaniye Camisi inşaatı hafriyat toprağının Antiochus Sarayı kalıntıları üzerine döküldüğü söylenir. Aynı dönemde yapılan Server Dede (ö. 1766) Türbesi'nde Bizans yapılarından alınan bazı mimari parçaların kullanılmış olması da söz konusu saray(lar)ın 18. yüzyılın son çeyreğinde inşa edilmiş olmasını akla getirmektedir. Bkz. Rudolf Naumann ve Hans Belting, *Die Euphemia-Kirche am Hippodrom zu Istanbul und ihre Fresken* (Berlin: Mann), 1966, s. 26.

18 Sinan'ın otobiyografisinde İsmihan ile Sokollu Mehmed için yapılan dört saraydan söz ediliyor: Biri Kadırga Limanı'nda, diğeri Ayasofya yakınlarındaki Ahurkapu'da (eski Nahlbend bölgesi) ve ayrıca Üsküdar (İstavroz) ile Halkalı'daki iki yazlık saray. Kadırga'daki saray için, bkz. yukarıda, 10 numaralı not. Benzer şekilde Mihrümâh ile Rüstem'in de birden fazla sarayı olmuştur: Biri Mahmudpaşa'daki Serv bölgesi (Cağal/Cığaloğlu), ikincisi Hippodrom'da (Kadırga Limanı), ayrıca biri şehir surlarının dışında (İskender Çelebi Bahçesi Kasrı olarak bilinir), diğeri de Üsküdar'da olmak üzere iki de yazlık saray. Rüstem, Sokollu, Semiz Ali Paşa (Hippodrom yakınlarındaki İshak Paşa Mahallesi'nde), Hadım İbrahim Paşa (Hippodrom yakınlarındaki İshak Paşa Mahallesi'nde), Kaptanıderya Sinan Paşa, Kapıağası Mahmud Ağa (Ahurkapu'daki Nahlbend civarında) ve Koca Sinan Paşa'nın sarayları için bkz. Gülru Necipoğlu, *The Age of Sinan. Architectural Culture in the Ottoman Empire* (London: Reaktion Books, 2005), s. 300, 332-333, 385, 392, 418, 490, 506.

19 Howard Crane, *Sinan's Autobiographies: Five Sixteenth-Century Texts. Introductory Notes, Critical Editions and Translations* (Leiden ve Boston: Brill, 2006). (İbrahim Paşa'nın) Atmeydanı Sarayı da Sinan tarafından yenilenmişti.

20 Cambridge, Trinity College Library, env. MS 0.17.2, y. 20.

21 E.H. Freshfield, "Some Sketches Made in Constantinople in 1574", *Byzantinische Zeitschrift* 30 (1929-30), s. 522.

22 1582 minyatürlerinde görülen galerilerle benzetme için: M. Baha Tanman ile A. Vefa Çobanoğlu, "Ottoman Architecture in Atmeydanı and Its Environs", *Hippodrom/Atmeydanı II. A Stage for Istanbul's History* (İstanbul: Pera Museum Publications, 2010), s. 34-35.

23 Ayasofya'nın 150 metre güneybatısında yer alan sarnıç, 6. yüzyılda İmparator İustinianos'un hükümdarlığı sırasında inşa edilmiştir. Osmanlılar yapıya Yerebatan ya da Suyabatan Sarayı adını vermişlerdi. Ancak üzerinde de saray yapısı bulunup bulunmadığı konusu oldukça muğlak kalmıştır.

24 Bkz. yukarıda, 8 numaralı not.

25 Yerebatan Sarayı ile Damad İbrahim Paşa arasındaki bağlantı için: C. BLD 5400 (25 N 1132/31 Temmuz 1720); sadrazamın sarayının Yerebatan Sarayı'na uzaklığı için: C. BLD 6861 (02 C 1148/10 Ekim 1735).

26 Mehmet İpşirli (ed.), Nâ'imâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ (Ravzatü'l-Hüseyn fi Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)* III (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), 1470 (y. 317): *bu Pazar günü Kadırga Limanı'nda olan saraydan göçüp Melek Ahmed Paşa olduğu Arslanhâne ardında Bayram Paşa sarayına nakl edip karar eyledi.* Nâ'imâ'nın Melek Ahmed Paşa'ya yaptığı muğlak gönderme söz konusu sarayın Bay-

ram Paşa'nm kendi mülkü olmadığını, askeri-bürokrat seçkinler arasında el değiştiren mîrî saraylardan olduğunu akla getirmektedir. Evliyâ Çelebi ayrıca Melek Ahmed Paşa'nın Ayasofya sarayının üç hamamı ve iki yüz odası (*hücre*) olduğundan söz eder: Orhan Şaik Gökyay, *Evliyâ Çelebi b. Derviş Muhammed Zıllî, Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi. Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini I. Kitap: İstanbul* (İstanbul: YKY, 1995), s. 133 (93b). Bayram Paşa Sarayı'nın yerinin tespiti önemlidir; çünkü bilâre buradan Alay Köşkü karşısına taşınacaktır. Bkz. not 31 ve 55.

27 "*Saray-ı Hânzâde Sultan yağni saray-ı Bayram Paşa kurb-i Ayasofya*": Orhan Şaik Gökyay, *Evliyâ Çelebi b. Derviş Muhammed Zıllî, Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi. Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini I. Kitap: İstanbul* (İstanbul: YKY, 1995), s. 133 (93b). Başka bir yerde de Hânzâde'nin, yani I. Ahmed'in kızının, Bayram Paşa'nın karısı olduğundan söz eder: *Bayram Paşa sultanı Hanzâde Sultan binti Sultan Ahmed Han* (s. 149, 105b). Evliyâ ile hemen aynı sıralarda yazmış olan Topçular Katibi, 1635'de, Bayram Paşa kaymakam iken, bir esnaf alayının önce padişahın köşkünün, sonra da Bayram Paşa Sarayı'nm önünden geçtiği anlatılır: *Topçular Katibi Abdülkadir (Kadri) Efendi Tarihi (Metin ve Tahlil)* I, Ziya Yılmazer (ed.), (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), s. 1012. Adı geçen köşk, Alay Köşkü ve Bayram Paşa Sarayı da kaymakamın resmi sarayı olmalıdır. Diğer yandan, 1681 tarihinde İhtisâb Ağası'nm tuttuğu, Suriçi'nde 15 'kol'da 3000'e yakın dükkânı kaydeden bir defterden, çevresindeki anıtsal yapılar, sokaklar ve meydanlarla birlikte işaretlenmiş olan Bayram Paşa Sarayı'nın Alay Köşkü önündeki değil, Halke Kapı Arslanhâne'sinin arkasındaki Hanzâde Sultan'a ait olan saray olduğu anlaşılmaktadır: *Beyân-ı kol-ı Ayasofya der-uhde-i Terzubaşı Musalla bin Ali. Zikr olunan on beş kolun dördüncüsü Ayasofya koludur ki, At Meydanı kurbundan ibtida olunub, andan Peykhane Yokuşu'na, andan Kadırğa Limanı'na, andan Çardaklı Hamamı'ndan Çatladı Kapu haricine, andan Tahte'l-kal'a Suku'na, andan Kemeraltı'ndan Arabacılar Karhanesi'ne, andan Valide İmareti'nden Ahur Kapu haricine, andan Bayram Paşa Sarayı'ndan Kabasakal Mahallesi'ne, andan Arslanhâne'den Saray-ı Hümayûn kurbuna, andan Cebehâne'den Ayasofya Suku'na, andan Firûz Ağa Camisi'nden Divânyolu'na, andan Acı Hamam kurbundan Cağaloğlu Sarayı'na, andan Alay Köşkü kurbunda nihayet bulur*. Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet, B 2, 4b. Abdülkadir (Kadri) Efendi, 1639'da, Bayram Paşa'nın ölümünden hemen sonra, Hanzâde Sultan tekrar evlendirildiğinde yeni kocası ile Ayasofya'nm doğusundaki kendi sarayına yerleşmişti demektedir: *Topçular Katibi Abdülkadir (Kadri) Efendi Tarihi (Metin ve Tahlil)* II, Ziya Yılmazer (ed.), (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), s. 1128. Söz konusu sarayın 1682'de hâlâ Bayram Paşa Sarayı diye biliniyor olması dikkat çekici.

28 Hristos Halkitis Kilisesi, Halke Kapısı Kilisesi olarak da bilinir. Büyük Saray'ın ana törensel girişi olan "Bronz Kapı"nın iç tarafı mermer ve mozaiklerle bezenmiş; dış yüzüne de heykeller yerleştirilmişti. Bunların en önemlisi bir İsa ikonuydu. 10. yüzyılda I. Romanos (920-944) Halke Kapısı'nın hemen yanına Soter Khristos tēs Khalkēs şapelini yaptırmıştı; ancak Hristos Halkitis Kilisesi olarak tanınan şapelin kapıyla ilişkisi belirsizdir. İoannes Tzimiskes (969-976) şapeli büyütüp tekrar dekore etmişti; ayrıca kendisine bir mezar yaptırmış ve buraya gömülmüştür: Cyril Mango, *The Brazen House. A Study of the Vestibule of the Imperial Palace* (Kopenhagen: Køobenhavn, I kommission hos Munksgaard, 1959), s. 149-169; Semavi Eyice, "Arslanhane ve Çevresinin Arkeolojisi", *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Yıllığı* XI-XII (1964), s. 23-33, 141-146; Raymond Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin. Première partie, Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique. Tome III,*

Les églises et les monastères (Paris: Institut français d'études byzantines, 1969), s. 529-530; Wolfgang Müller-Wiener, *Bildlexicon zur Topographie Istanbuls. Byzantion, Konstantinopolis, Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts* (Tübingen: Wasmuth, 1977), s. 81; Semavi Eyice, "Arslanhane", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* I (1993), s. 325-326. 17. yüzyılda Osmanlılar iki katlı olan kiliseyi Topkapı Sarayı'nın nakkaşhânesi olarak tesbit etmişlerdi. Bkz. Eremya Çelebi Kömürciyan, *İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul*, tercüme Hrand D. Andreasyan, notlar Kevork Pamukciyan (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1988), s. 4: *Burada kubbe pencereleri kapanmış olduğu halde bir Arslanhâne vardır. Vaktiyle kilise olan bu bina şimdi fil, tilki, kurt, çakal, ayı, arslan, timsah, pars ve kaplan gibi hayvanlarla doludur...biraz daha yukarıda nakkaşhâne vardır. Burada sarayın beylik nakkaşları otururlardı*; Orhan Şaik Gökyay, *Evliyâ Çelebi b. Derviş Muhammed Zıllî, Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi. Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini I. Kitap: İstanbul* (İstanbul: YKY, 1995), s. 18 (12b): *Ayasofya deyrinin cânib-i erba'asma...evvela binâ olunan kubâb-ı 'âlînin biri hâlâ arslanhâne ve nakkaşhâne olan kubbe-i nühtâkdır.* Burada *nakkaşhâne* gerçek bir binadan çok bir kuruma işaret ettiği için, binanın tam yeriyle ilgili çeşitli fikirler ileri sürülmüştür: Filiz Çağman, "Saray Nakkaşhanesinin Yeri Üzerine Düşünceler", *Sanat Tarihinde Doğudan Batıya, Ünsal Yücel Anısına Sempozyum Bildirileri* (İstanbul: Sandoz Kültür Yayınları, 1989), s. 35-46. Ayrıca bkz. Selman Can, "Arslanhane Üzerine Yeni Bilgiler," *İstanbul Üniversitesi 550.Yıl Uluslararası Bizans ve Osmanlı Sempozyumu (XV.Yüzyıl), 30-31 Mayıs 2003.* Sümer Atasoy (ed.). İstanbul 2004, s.359-369; Feza Günergun, "Türkiye'de Hayvanat Bahçeleri Tarihine Giriş", *I. Ulusal Veteriner Hekimliği Tarihi ve Mesleki Etik Sempozyumu Bildirileri. Prof. Dr. Ferruh Dinçer'in 70. yaşı anısına*, Abdullah Özen (ed.) (Elazığ, 2006), s. 185-218.

29 1687 isyanı sırasında, Alay Köşkü önünde, Soğukçeşme yanında olan mîrî saray yağmalanmıştı. Fındıklılı, Eylül sonunda sadrazam olan Siyavuş Paşa İstanbul'a vardığında Alay Köşkü karşısındaki mîrî saraya taşınmasının engellendiğini, isyancıların sadrazamı Eski Odalar yakınındaki *Maktûl* İbrahim Paşa Sarayı'na götürdüklerini anlatmaktadır: Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silâhdar Tarihi* II (İstanbul: Türk Tarih Encümeni Külliyatı, 1928), s. 299: *Alay Köşkü öninde mîrî sarâya kondurmayup Eski Odalar kurbinde sadr-ı sabık maktûl İbrahim Paşa sarâyına götürdüler.* Söz konusu saray (1536'da öldürülen) *Maktûl* İbrahim Paşa'nın Atmeydanı Sarayı'ndan başkası olamaz. Bu saray 16. yüzyılın sonraki dönemlerinde başka bir İbrahim Paşa'ya, üç kez sadrazam olan ve görevde iken savaş meydanında ölen hânedan damadı Bosnalı İbrahim'e (ö. 1601) tahsis edilmişti. [Sultanın sarayı Bosnalı İbrahim'e bağışladığını işaret eden Selânikî'dir. Bu tahsis sırasında Atmeydanı Sarayı'nın acemi yeniçeri birliklerinin yerleştirildiği kısımları hariç tutulmuştur. Mehmet İpşirli (ed.), Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî* I (971-1003/1563-1593), (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, 1989), s. 58-59: *İbrahim Paşa'ya Atmeydanı'nda olan eski İbrahim Paşa sarayının İçoğlanları sâkin olduğu yerden maadasını hibe ve temlik ettim, hüccet-i şer'iye yazılsın ve mülknâme verilsün...*] Fakat, 1687 Şubat ayı başında Siyavuş Paşa katledildiğinde, vahşice saldırıya uğrayan ailesi ile birlikte, mîrî sadrazam sarayında oturuyordu. Fındıklılı Mehmed Ağa, Siyavuş Paşa'nın öldürülmesinden ve sarayın yağmalanmasından sonra kaymakamın isyancıları sakinleştirip kendisinin sadrazam sarayına gittiğini kaydetmiştir: Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silâhdar Tarihi* II (İstanbul: Türk Tarih Encümeni Külliyatı, 1928), s. 335: *"ağa oğullarıma selâm eyle fakirhâneye buyursunlar" deyu yollayup kendü Soğuk Çeşme kurbinde mîrî sarâya gitdi.* Mustafa Cezar, Fındıklılı'ya dayanarak, Siyavuş

Paşa'nın yerleşmeye zorlandığı sarayın Kara İbrahim Paşa'nın (1683-1685) sarayı olduğunu söyler, Şehzâdebaşı'nda idi diye ekler: *Mufassal Osmanlı Tarihi* 4, İstanbul, 1960, s. 2203. Koçu'dan alıntı yapan Eyice de, Silahdâr Fındıklılı Mehmed Ağa'nın 1687 isyanıyla ilgili söylediklerini tekrarlayarak, isyancıların Sadrazam Siyavuş Paşa'nm Topkapı Sarayı civarına, yani Alay Köşkü yakınlarındaki mîrî saraya yerleşmesine izin vermediklerini, onu [Kemankeş] Kara Mustafa Paşa'nın özel mülkiyet sarayına götürdüklerini anlatır – Eyice burasının Eski Odalar yakınlarındaki Şehzâdebaşı olduğunu varsayar: Mehmet İpşirli ve Semavi Eyice, "Bâbıâli", TDV *İslâm Ansiklopedisi* 4 (1992), s. 386. Ayrıca bkz. Reşat Ekrem Koçu, "Bâbıâli" (Yangınlar), *İstanbul Ansiklopedisi* IV (1960), s. 1746-1750, 1762-1765. Fındıklılı'nın anlatımında ne Şehzâdebaşı'na, ne de hususi/özel mülkiyet ayrımına dair bir ifade bulunmaktadır. Bkz. yukarıda, 2 numaralı not.

30 Fındıklılı'nın Maktûl İbrahim Paşa'nm sarayını Eski Odalar yakınlarına yerleştirme konusunda kesin bir ifade kullanmadığı doğrudur. Söz konusu (Atmeydanı'ndaki) eski kışla ile Galatasaray'daki yeni kışlayı birbirinden ayırmak için bu ifadeyi kullanmış olabilir.

31 Nâ'imâ, Kemankeş Kara Mustafa Paşa'nın İstanbul'a varır varmaz yerleştiği sarayın yerinden söz etmez. 1644 yılındaki fîrârı için: Mehmet İpşirli (ed.), Nâ'imâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ III (Ravzatü'l-Hüseyn fi Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), s. 980 (y. 45): *tebdîl-i kıyâfet Na'llı Mescid cânibine eğerçi indi...mescid-i mezbur kurbunda bir yığın otluk var imiş, anın altında gizlenir. Bostancılar ise sarayı açtırıp girip firârını duyduklarında mescid semtinde olan alçak duvarı bulup.*

32 Cyril Mango, "Le Diippion. Études historique et topographique", *Revue des études byzantines* 8 (1950), s. 152-161.

33 Pierre Gilles (Petrus Gyllius), 1544-1550 yıllarında Osmanlı başkentinde yaşayan doğa bilimcisi, topograf, çevirmen.

34 Hayvanat bahçesi ve İncilci Yahya Kilisesi'yle ilgili Mango'nun faydalandığı yazarlar özellikle: Pierre Gilles (1561), Pierre Belon (1546-49) ve John Sanderson (1594), ayrıca Philippe Du Fresne-Canaye (1573), Stephan Gerlach (1573-1578), Fynes Moryson (1597), Pietro della Valle (1614-1615), Sieur Du Loir (1639-1641), Antiokheia Patriği Macarius (1652), Jean de Thévenot (1655-1656), Thomas Smith (1673), Joseph Pitton de Tournefort (1700) ve James Dallaway (1795) olmuştur. Bunlardan başka Franz Kauffer ile Jean-Baptiste Lechevalier'e ait haritadan (1800, 1802 ve 1812) ve 1786 yılına ait gravürlerden söz etmiştir: Sir Richard Worsley, *Museum Worsleyanum, or, A collection of antique basso relievos, bustos, statues and gems with views of places in the Levant taken on the spot in the years MDCCLXXX v.2* (London: s.n., 1794), s. 107. Bkz. Cyril Mango, "Le Diippion. Études historique et topographique", *Revue des études byzantines* 8 (1950), s. 158-159. Mango, İncilci Yahya Kilisesi'nin yeri olarak Parsel 2'de bulunan Antiochus Sarayı önünde bulunan rotundanın olduğu bölgeyi önermişti.

35 Ömer Lütfî Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri, 953 (1546) Târihli* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1970), s. 2. 1600 tarihli vakıf defterinde ise bu vakfın artık bulunmadığı kaydedilmiştir: Mehmet Canatar, *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri, 1009 (1600) Târihli* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2004), s. 2. Ayrıca bkz. İbrahim Hakkı Konyalı, *İstanbul Sarayları: Atmeydanı Sarayı, Pertev Paşa Sarayı, Çinili Köşk* (İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1942), s. 101, s. 161. Konyalı'ya dayarak: Cyril Mango, "Le Diippion. Études historique et topographique", *Revue des études byzantines* 8 (1950), s. 152-161. 1563 tarihli bir belge de Arslanhâne ile Divânyolu'na

yakın bir dükkândan söz etmektedir: İbrahim Hakkı Konyalı, *Mimar Koca Sinan* (İstanbul: Nihat Topçubaşı, 1948), s. 24.

36 Mango'nun Diippion'daki İncilci Yahya Kilisesi ile buradaki hayvanat bahçesi ile ilgili tezlerine eleştirel bir bakış için bkz. Jonathan Bardill, "The Palace of Lausus and Nearby Monuments in Constantinople: A Topographical Study," *American Journal of Archaeology* 101 (1997), s. 67-95. Bardill, İncilci Yahya Kilisesi'ndeki hayvanat bahçesi ile Firuz Ağa Camisi'nin güneyinde yer alan hayvanat bahçesinin, Mango'nun İbrahim Hakkı Konyalı'ya dayandırarak ileri sürdüğü gibi, aynı mekân olamayacağını savunur (bkz. yukarıda, 35 numaralı not). Ayrıca söz konusu kilisenin Parsel 2 üzerine yerleştirilemeyeceğini iddia eder. Daha sonra Bardill,"15. ve 16. yüzyıllarda şehrin bu bölgesinde iki hayvanat bahçesi vardır; biri Ayasofya yakınlarında, diğeri Hippodrom'un karşı tarafında, İbrahim Paşa Sarayı ile Firuz Ağa Camisi arasında. Gilles'in ziyaret ettiği hayvanat bahçesi ikisi de olamaz, ama burasını *sito prope Sophiam, olim Augustaeo apellato* diye tarif ettiğine göre, olasılıkla sözünü ettiğimiz iki manzarada da gösterilen hayvanat bahçesini ziyaret etmiştir," sonucuna varır. Bardill, Matrakçı Nasuh minyatürü ile Freshfield resminde gösterilen Bizans yapısına yerleşmiş olan hayvanat bahçesinden söz etmektedir.

37 Mango Hippodrom'u kuzeybatıdan resmeden bu iki temsili resimdeki yapıyı Diippion'daki kilise olarak tanımlamıştı: Cyril Mango, "The Development of Constantinople as an Urban Centre," *The 17th International Byzantine Congress. Main Papers* (New York: Aristide D. Caratzas Publications, 1986), s. 127-128; yeniden basımı: Cyril Mango, *Studies on Constantinople* (Collected Studies Series Cs 394) (Aldershot: Variorum, 1993).

38 Jonathan Bardill ve Brigitte Pitarakis, "Catalogue 16" *Hippodrom/Atmeydanı II. A Stage for Istanbul's History* (İstanbul: Pera Museum Publications, 2010), s. 275-277. Wolfgang Müller-Wiener de Diippion'daki İncilci Yahya Kilisesi'nin Arslanhâne olarak kullanıldığına işaret etmişti. Ancak Müller-Wiener, Freshfield resmindeki anıtsal yapıya karşılık gelen Matrakçı Nasuh minyatüründeki yapıyı Halke Kapı'daki Hristos Halkitis Kilisesi olarak tanımlamıştı: Wolfgang Müller-Wiener, *Bildlexicon zur Topographie Istanbuls. Byzantion, Konstantinopolis, Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts* (Tübingen: Wasmuth, 1977), 71 (fig. 49) ve s. 81. Oysa Matrakçı Nasuh Bâb-ı Hümayun yakınında Hristos Halkitis Kilisesi'ni de resmetmişti. Söz konusu bina İnciciyan'ın yayınladığı gravürdeki Hristos Halkitis Kilisesi ve Arslanhâne tasvirine çok benzemektedir: Gugas Indjidjian, *Géographie des quatre parties du monde* (Venice: 1804), s. 5, s. 47. Müller-Wiener eleştirisi için bkz. Jonathan Bardill, "The Palace of Lausus and Nearby Monuments in Constantinople: A Topographical Study", *American Journal of Archaeology* 101 (1997), s. 94, 130 numaralı not. Ayrıca bkz. aşağıda, 44 ve 46 numaralı notlar.

39 Jonathan Bardill, "The Palace of Lausus and Nearby Monuments in Constantinople: A Topographical Study," *American Journal of Archaeology* 101 (1997), s. 67-95; bkz. s. 93.

40 Albrecht Bergerve Jonathan Bardill, "The Representations of Constantinople in Hartman Schedel's World Chronicle, and Related Pictures", *Byzantine and Modern Greek Studies* 22 (1998), s. 2-37, fig. 9. Hippodrom bölgesinin çeşitli rekonstrüksiyonları için bkz. *www.byzantium1200.com*.

41 Nigel B. Westbrook ve Rene van Meeuwen, "The Freshfield Folio view of the Hippodrome in Istanbul and the Church of St. John Diippion," *Proceedings of the 24th International Conference of the Society of Architectural Historians Australia and New Zealand (SAHANZ)*, 2007. Bu makaleyi benimle paylaşan Nigel B. Westbrook'a minnettarım. Freshfield resminin, Hippodrom'un batısından çalı-

şılmış birkaç sahneden oluştuğuna ilişkin tezlerini önemsiyorum. Ancak 18. yüzyıl referanslarını gözönüne aldığımda Diippion'daki İncilci Yahya Kilisesi'ni Ayasofya'nın güneydoğu köşesine yerleştiren yoruma katılmakta zorlanıyorum: bkz. aşağıda, 46-49 numaralı notlar. Westbrook ve van Meeuwen'm tezinde ikna edici bulmadığım noktalardan birkaç tanesine işaret edecek olursam: (1) Mango'nun da belirttiği gibi Bizans kaynakları Diippion'un açık bir alan olduğunu göstermektedir, oysa gösterilen noktada bir açıklık söz konusu değildir; (2) Paspates'in söz ettiği kahvehâneye Osmanlı kaynaklarında da sık sık karşılaşılır; Ayverdi haritasında da işaret edildiği gibi bu kahve çıkış kapılarının olduğu bölgede idi (Ekrem Hakkı Ayverdi, *19. Asırda İstanbul Haritası* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1978 [1958]); (3) Medrese Sokağı, Cafer Ağa (Soğukkuyu) Medresesi'ne bitişik olan, bugün Alemdar Caddesi'nin doğusunda kalan yokuşun adıdır.

42 Simeon, Topkapı Sarayı'nda bir zamanlar Hrisostomos Ioannes'in Patrikhanesi olan bir kilise bulunduğunu söyler; ayrıca bu yapının ziyareti sırasında cebehâne olarak kullanılmakta olduğunu ekler. Kilisenin ilerisinde vezir ve paşaların toplantı mekânı olan Divânhâne'den söz ettiğine göre, kastettiği yapı Topkapı Sarayı'nın Birinci Avlusu'nda yer alan Aya İrini Kilisesi olmalıdır: Hrand D. Andreasyan, *Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi*, 1608-1619 (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1964). Diğer yandan, Aya İrini Kilisesi, Ayasofya'nın 537'de tamamlanmasından önce patrikhane olarak kullanılmıştı. Osmanlılar ise kiliseyi cebehâne ve yağma malı silâhların depolandığı bir anbar olarak kullanmışlardı.

43 *Topçular Katibi Abdülkadir (Kadri) Efendi Tarihi (Metin ve Tahlil)* I, Ziya Yılmazer (ed.), (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), s. 654, 664.

44 Cyril Mango ve Stephane Yerasimos, *Melchior Lorichs' Panorama of Istanbul, 1559* (Bern: Ertuğ and Kocabıyık, 1999). Sanatçının yaşamı ve eserleriyle ilgili en yeni çalışma: Erik Fischer, Ernst Jonas Bencard ve Mikael Bøgh Rasmussen, *Melchior Lorck*, c. 1-5 (Copenhagen: Vandkunsten Publishers and The Royal Library, 2009-1010). Müller-Wiener gibi yazarların da İnciciyan'ın yayımladığı gravür nedeniyle yanıldıkları ve yapıyı Hristos Halkitis Kilisesi olarak tanımladıkları akla gelmektedir. Bkz. yukarıda, 38 numaralı not. Ayrıca bkz. Nigel Westbrook, Kenneth Rainsbury Dark ve Rene Van Meewen, "Constructing Melchior Lorichs's Panorama of Constantinople", *Journal of the Society of Architectural Historians* 69/1 (2010), s. 62-87. Yazarlar, Pera surlarının doğusundan bakıldığında, eğer Mango'nun önerdiği mevkide idiyse, Hristos Halkitis Kilisesi'nin kalan bölümleri (Arslanhâne) rahatlıkla görülebiliyor olacaktı demekteler. Bkz. Cyril Mango, *The Brazen House* (Copenhagen: i kommission hos Ejnar Munksgaard 1959). Oysa İnciciyan, bir başka yerde, Ayasofya ve Atmeydanı yakınında fazla büyük olmayan, içinde Arslanhâne ve Nakkaşhâne'nin yer aldığını söylediği bu yapıyı İncilci Yahya Kilisesi olarak tanımlamış, başka rivayetlere de yer vermiştir. P. Ğ. İnciciyan, *18. Asırda İstanbul* (Tercüme ve Notlar H. D. Andreasyan), İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1976, s.58. İnciciyan bir görgü şahidi olarak bu Arslanhâne'nin 1802'de yandığını, 1804 yılında da yıktırıldığını yazmıştır.

45 Nigel Westbrook, Kenneth Rainsbury Dark ve Rene Van Meewen, "Constructing Melchior Lorichs's Panorama of Constantinople", *Journal of the Society of Architectural Historians* 69/1 (2010), s. 62-87.

46 Mango'nun, (Sir Richard Worsley'in *Museum Worsleyanum* adlı eserinin ikinci cildinde yer alan) Willey Reveley tarafından çizilen kilise resmi ile ilişkilendirdiği Khalke Kapı Kilisesi'ni, söz konusu kilisenin Theotokos Varaniotissa olduğunu iddia ederek sorgulayan bir görüş için: Neslihan Asutay-

Effenberger and Arne Effenberger, "Zur Kirche auf einem Kupferstich von Gugas İnciciyan und zum Standort der Chalke-Kirche, *Byzantinische Zeitschrift* 97/ 1 (2004), s. 51–94. Bu çalışmada literatürü bir tablo ile özetleyen önemli bir bölüm yer almaktadır. İnciciyan gravüründe Hristos Halkitis Kilisesi olarak tanımlanan yapının büyük olasılıkla Zeuksippos olduğunu ileri süren görüş için : Fırat Düzgüner, *Iustinianus Dönemi'nde İstanbul'da Yapılar, Procopius'un Birinci Kitabının Analizi* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2004), s. 72-73. Wulzinger'in Lorichs'in bakış açılarını tespit eden çalışmasını irdeleyen Westbrook ve van Meeuweh'in adı geçen panoramalarda Hristos Halkitis Kilisesi'ne dair tespitleri de kanımca şüphelidir: Karl Wulzinger, "Melchior Lorichs Ansicht von Konstantinopel als topographische Quelle" *Festschrift Georg Jacop*, T. Menzel (ed.), (Leipzig: Harrassowitz, 1932), s. 355-367. Wulzinger'in tespiti ettiği bakış açılarına göre Lorichs ve Loos tarafından Ayasofya'nın hemen sağında olarak resmedilen kilisenin aslında Bazilika'nın arkasında kalması gerekmez miydi? Her ne kadar panoramalar birleşik görünümlerden oluşuyor olsa da, Mattheaus Merian'ın 1635 tarihli "*Constantinopolitana urbis effigi ad vivum expressa quam turca*" başlıklı panoraması bu kuşkularımı desteklemektedir. Burada Ayasofya'nın bir yanında Zeughaus (Cebehâne) olarak işaretlenmiş bir yapı, diğer yanında Lorichs ve İnciciyan gravürlerinden tanıdığımız (Hristos Halkitis Kilisesi olarak tanımlanan) yapı bulunmaktadır. Öte yandan, *1720 Surnâmesi*'nde Levnî tarafından resmedilen çini kaplı Nakkaşhâne gösteren minyatürü de bu mevki ve Arslanhâne hakkında soru işaretleri uyandırmaktadır. Maalesef Seyyid Vehbi'nin *Surnâme* metni de bu konuya bir açıklık getirmemektedir.

47 Nigel Webb ve Caroline Webb, *The Earl and His Butler in Constantinople. The Secret Diary of an English Servant among the Ottomans* (London: LB. Tauris, 2009), s. 27.

48 Philipp Franz Reichsfreiherr Gudenus, *Türkische Reise 1740/1741*. Gordian, Erwein ve Ernst Gudenus (ed.). Weiz: Schodl, 1957, s. 101: "Ayasofya'nın avlusundaki kuyuyu gördüm, sonra da padişahın hayvanat bahçesini. Yeraltı dehlizleri ve tonozlar içine yerleştirilmiş olan hayvanlar bakımsızdı. Zayıf bir meşâle ışığında insana korku veriyor. Nadir görülen vahşi hayvanlara gelince, sadece üç arslan, bir kaç kaplan, bir çakal ve bir kaç kurt vardı. Bu bina önceleri İncilci Yahya Kilisesi imiş."

49 Kilisenin kubbesi Rossini panoramasında 22 numarayla işaretlenmişti: G. Curatola, "Drawings by Colonel Giovanni Francesco Rossini, Military Attaché of the Venetian Embassy in Constantinople", *Art Turc/Turkish Art. 10e Congrès international d'art turc* (Genève: Fondation Max van Berchem, 1999), s. 225-231. Sotheby's Paris'de, "Turkophilia Révélée" sergisinde, 19-22 Eylül 2011 tarihlerinde sergilenen bu panoramada söz edilen ibare: "*S Giovanni Teologo serve in pñte di serreglio per sofiere de Gran Sigre*". Ayrıca bkz. Giorgio Lombardi, "Tre vedute di Costantinopoli. XVIII secolo", *Eredità dell'Islam. Arte Islamica in Italia*, G. Curatola (ed.), (Venedik: Silvana Editoriale, 1993), s. 494-496; Tommaso Bertele, *Il Palazzo degli ambasciatori di Venezia a Costantinopoli* (Bologna: Casa Editrice Apollo, 1931), fig. 136, 137.

50 1509 depremi için bkz. Cyril Mango, "Le Diippion. Études historique et topographique", *Revue des études byzantines* 8 (1950), s. 159, 3 numaralı not.

51 Diippion'daki İncilci Yahya Kilisesi'nin, Sultan Ahmed Camisi'nin inşası sırasında (1606-1617) malzeme toplanırken yok olmasıyla ilgili Batılı seyyahların, özellikle Julian Bordier'in yazdıkları için: Jean-Pierre Grélois, "Western Travellers' Perspectives on the Hippodrome/Atmeydam: Realities and Legends (Fifteenth-Seventeenth Centuries)", *Hippodrom/Atmeydanı II. A Stage for Istanbul's History* (İstanbul: Pera Museum Publications, 2010), s. 216-218.

52 James Dallaway sözettiği binaların teşhisinde yanılmış olabilir; kendisinden önceki seyyahlardan intihâl yapmış da olabilir. Buna karşın Pierre Benon'a göndermede bulunarak onun zamanında her bir sütuna bir aslan zincirlendiğini belirtmesi önemlidir: James Dallaway, *Constantinople ancient and modern, with excursions to the Shores and Islands of the Archipelago and to the Troad* (London: T. Bensley for T. Cadell Jnr. and W. Davies), 1797, s. 98.

53 Mango 1808 yılındaki Alemdar Vakası sırasında çıkan korkunç yangının yapının son kalıntılarını da yok ettiğini öne sürer ve Diippion'un yerine bir cebeciler kışlası yapıldığını ekler. Ayrıca son kalıntıların Hippodrom girişinin kuzeydoğusuna bir kahvehane inşaatı sırasında tahrip edilmiş olabileceğini söyler. Burada bir yanılgı var gibi: bkz. aşağıda, not 55. Osmanlı kaynaklarının çapraz okunması bu bölgede bulunan çeşitli binaların teşhis edilmesinde yardımcı olabilir.

54 1741 yılındaki yangın için bkz. Baron Joseph von Hammer-Purgstall, *Osmanlı Devleti Tarihi (1740-1757)* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1983-1992), s. 35.

55 *Câbî Ömer Efendi, Câbî Tarihi (Târîh-i Sultân Selîm-i Sâlis ve Mahmûd-ı Sânî) Tahlîl ve Tenkidli Metin I*, Mehmet Ali Beyhan (ed.), (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), s. 49: *Ayasofya-i kebîr câmi'-i şerîfî kurbunda cebehâne kışlaları derûnundan âteş-i sûzân zuhûriyle külliyyen Kabasakal'a ve İshâkpaşa'ya varınca muhterik olup ve Cebehâne (41a) kışlaları ittisâlinde Arslanhâne olmağla, Cebehâne ocağına birkaç orta daha zamm ve güşâd ile Arslanhâne ve Nakkaşhâne'yi Cebehâne'ye idhâl ve Arslanhâne Fazlı Paşa Sarayı'na bâ-fermân nakl olunup, lâkin Arslanhâne-i merkûm Ayasofya'dan mukaddem binâ' olmuş bir atîk binâ olmağla, kârgirleri arasında tılsım gibi mermerden âdem tasvirleri ve dîvarlarının aralarından [i]brik gibi küpler çıkup ve taşdan âdem kafaları zuhûriyle, çok kimesneler çok sözler söyleyüp binâsına, hâcegân-ı Divân-ı hümâyûndan maktûl Tâhir Ağazâde Mehmed Emin Efendi, Binâ Emini nasb ü ta'yîn ve iki mu'anven kapulı bir kışla-i latîf binâsiyle, kendüsi dahi taltîf-i Pâdişâhî ve kışla kapuları yanlarına çifte ejder ağzı çeşmeler binâ' ve sular firâvân birle Cebehâne ocağı dahi iltıfât-ı Şâhâne ile ma'mûr olunmuştur.* (1791 ve 1795 yıllarında) Arslanhâne'deki sosyal toplantılar için: V. Sema Arıkan, *III. Selim'in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993), s. 3 ve s. 207. Ayrıca bkz: Yahya Kemal Taştan, "Sufi Şarabından Kapitalist Metaya Kahvenin Öyküsü", *Akademik Bakış* 2/4 (2009), s. 53-86. 9 Aralık 1802'de, o sırada restore edilmekte olan Cebehâne kışlasında yangın çıkar. Söndürme faaliyetini seyretmek isteyen sultan hemen buraya yakın kızkardeşi Hadice'nin, dörtyol ağzındaki konağına yerleşir; alevler Hadice'nin konağına atladığında da Bâb-ı Hümayun üzerindeki metruk kasra geçer. Hadice'nin sarayının bazı bölümleri yıkılarak yangın söndürülür; Cebehâne, Arslanhâne, Hilâthâne, Nakkaşhâne, Yazıcıbaşızade Tekkesi, Ayasofya Hamamı ile civardaki bazı evler ve dükkanlar yanar: V. Sema Arıkan, *III. Selim'in Sırkâtibi Ahmed Efendi Tarafından Tutulan Rûznâme* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1993), s. 389. Hadice'nin konağını iki yüzyıl önce burada bir sarayı olan Bayram Paşa ve Hanzâde Sultan Sarayı ile ilişkilendirmek mümkündür. Yanan binalar tamamen yıkılarak, malzeme ve arsalarından yararlanılarak yeni bir kışla yapılmıştır: (BOA.CA. 36544). Daha sonra bu kışlanın yerinde önce Dârülfünûn (1846-1862), sonra Adliye Binası inşa edilmiştir. Bu bina da 1933 yılında yanmıştır. Uzunçarşılı da bir plana dayanarak kışlanın yerini Ayasofya yakınında tespit etmiştir: Başbakanlık Osmanlı Arşivi PPK. 1960; fakat bir başka yerde Cebehâne kışlasının Yerebatan Sarnıcı üzerinde olduğunu söyler: Cevdet Adliye 21833 (Uzunçarşılı, 1988a). Bu ikinci kışla, Alemdar Vakası sırasında (1808) yeniçeriler tarafından yakılmıştır. İnciciyan bu ikinci cebehâne kışlasından söz etmez: bkz. yukarıda 45 numaralı not.

56 Mehmet İpşirli (ed.), Nâ'imâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ III (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), s. 1539 (y. 416): *Ve Alay Köşkü altında vâki' eski Halil Paşa sarayını padişah-ı âlem-penah vezîre hibe ve temlik edip bir kaç ay idi ki içine mi'marlar konup ta'mîr ü termîmine sa'y üzere idiler. Şevvalin onbeşinde (01. 07. 1654) eskiden sâkin oldukları Bayram Paşa sarayından ol saray nakl ettiler. A'yân-ı devlet cümle tehniyet-i menzil için varıp mübârek bâd dediler.*

57 Orhan Şaik Gökyay, *Evliyâ Çelebi b. Derviş Muhammed Zıllî, Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi. Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini I. Kitap: İstanbul* (İstanbul: YKY, 1995), s. 133 (93b).

58 Mehmet İpşirli (ed.), Nâ'imâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ I (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), s. 318 (y. 432-433): *Kaçan ki Temürkapu hizâsında sarây binâsına mübâşeret eyledi, cuhûda ısmarladı ki mu'temed olup tamam olunca ne kadar mal sarf olunur ise defter edip ba'dehû kendiden istifâ eyleye. Cuhûd dahi mâl-ı firâvan sarf edip tarh ve resm ve binâ cemî ân cuhûdun re'yine mufavvaz oldu. Itmâma karîb oldukta bir gün cuhûdu getirip harc defterin taleb eyledi. Cuhûd dahi eline verip paşa mutâ'ala ettikte gördü, ziyâde mal sarf olunmuş kesretinden müşme'iz olup 'Ne acep çok gitmiş' deyü sûret-i inkâr ile çîn-i cebîn gösterdi.* Sonra müteahhit intikamını alır ve paşanın suçlanmasını sağlar: *...sarâyda işleyen ameleye ta'lîm edip sarâyın serdâbesinden Sarây-ı Âmire'nin duvarı altına varınca bir hafî dehliz kazdırdı.*

59 Mehmet İpşirli (ed.), Nâ'imâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ III (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), s. 1476 (y. 326): *İstanbul'a gelip Demirkapı'nın kurbunda olan saraya nüzûl vezîre ve padişaha buluşup hedâyasın verdi.*

60 Mehmet İpşirli (ed.), Nâ'imâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ IV (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), s. 1618 (y. 96): *ve sâkin olduğu saray-ı vak'a mend Â'işe Sultan sarayıdır ki hâlâ Ayasofya yolunda merhum Köprülü-zâde Fâzıl Ahmed Paşa birkaç sarây dahi ilhâk ve ta'mîr ettiği saraya munzamm olmuştur...*

61 Mehmet İpşirli (ed.), Nâ'imâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ IV (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), s. 1582, 1585 (y. 44, 47). O sıralar paşanın hanedân üyesi karısı Ayşe Sultan, 1612 yılında evlendiği ilk kocası Nasuh Paşa'nın Üsküdar'daki sarayında yaşamaktaydı.

62 Mehmet İpşirli (ed.), Nâ'imâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ IV (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), s. 1612 (y. 87).

63 Metin Kunt, "Nâ'imâ, Köprülü and the Grand Vezirate", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi* (1973), s. 57-63.

64 Ertuğrul Oral, *Mehmed Halife. Târih-i Gılmânî*, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi (İstanbul 2000), s. 78-81 (y. 60-62).

65 Bkz. yukarıda, 60 numaralı not.

66 1762 tarihli bir belge (H. 1176) bu sarayı Mahmud Paşa Camisi'nin yakınlarında göstermektedir: "... *Mahmud Paşa cami-i şerîfi civarında Köprüli sarayı dimekle maruf saray derununda cari mâ-i lezîzi ile...*" Bkz. *İstanbul Su Külliyatı 1. Vakıf Su Defterleri. Hatt-ı Hümayun* (İstanbul: İSKİ Yayınları, 1997), s. 307-308; *İstanbul Şer'iyye Sicilleri. Mâ-i Lezîz Defterleri 5* (İstanbul: İSKİ Yayınları, 1997), s. 318.

67 Mehmed Râşid ile İsmail 'Âsım (Küçükçelebizâde), *Tarih-i Râşid/Tarih-i İsmail 'Âsım Efendi eş-şehir bi-Küçükçelebizâde* I (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1282 [1865]: 1661 yılı (H.1072), *Sultân Bayezid'de vâki' Demirkapu Sarâyı'nda âmâde-i azîmet-i râh olan sâhib-i terceme Köprülü Mehmed Paşa ...*

68 M. Kazım Çeçen, *İstanbul'un Osmanlı Dönemi Suyolları* (İstanbul: İSKİ Yayınları, 1999), s. 165-172.

69 Törenin ayrıntıları için bkz. M. Çağatay Uluçay, "Safiye Sultanın Düğünü", "Fatma ve Safiye Sultanların Düğünlerine Ait Bir Araştırma"nın parçası, *İstanbul Mecmuası* IV (1958), s. 150. Uluçay'ın nerede bulunduğunu belirtmediği bir belgede Râmi [Mehmed] Paşa'nın sarayından varış noktası olarak söz ediliyor. Mehmet Arslan, çeyiz ile gelinin geçit törenini anlatan söz konusu belgeyi tespit etmiştir: TSM D. 10592. Bkz. Mehmet Arslan, "II. Mustafa'nın Kızı Safiye Sultan'ın Düğünü Üzerine Bir Belge", *Osmanlı Makaleleri. Edebiyat, Tarih, Kültür* (İstanbul: Kitapevi, 2000), s. 567-574: *Bâb-ı Hümayun'dan çıkup Sovuk Çeşme'ye nâzil olan şah-râhdan 'ubûr idüp ve Alay Köşkü önünden Temürkapu'da Râmi Paşa Sarâyı nâmıyla müştehâr olan sarây-ı 'âlilerine nüzûl olunup...* Sonra: *Bâb-ı Hümayun'dan minvâl-i meşrûh üzere çıkup Cebehâne önünden, At Meydanı'na karîb mahalden, Sovuk Çeşme'ye müntehî olan nech-i şâhiden, Alay Köşkü önünden Temürkapu'da Râmi Paşa Sarâyı ile be nâm olan sarây-ı 'âlilerine nüzûl buyurdular...* Ayrıca bkz. Mehmed Râşid ile İsmail 'Âsım (Küçükçelebizâde), *Tarih-i Râşid/Tarih-i İsmail 'Âsım Efendi eş-şehir bi-Küçükçelebizâde* I (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1282 [1865]): 1710 (H.1122), *Süleymaniye'de vâki' kendü sarây-ı âlîlerinde vüzerâ ve ulemâya ale't-tertîb ziyâfet ü it'âm ve icrâ-yı sünnet-i velîmede ihtimâm buyurdular...* Râşid şu sözleri de ekler: *Sarây-ı Hümayuna varup Sultân hazretlerini müretteb alay ile zikr olunan Süleymaniye Sarâyı'na götürdüklerinden sonra..."* 1683 yılına tarihlenen Havass-ı Refia sicillerinde yer alan bir ifadeden anlaşıldığı üzere, Maktûlzâde Ali'ye babası Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'dan kalan söz konusu Süleymaniye Sarayı'nın ilk sahibi Siyavuş Paşa imiş. Bu bilgiyi benimle paylaştığı için Deniz Karakaş'a teşekkür ederim: *Clay Pipes, Marble Surfaces: The Topographies of Water Supply and Waste Disposal in the Outskirts of the Early Eighteenth Century Ottoman Capital*, Ph.D. dissertation, Binghamton University.

70 Ne Râşid, ne de Silahdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, Sadrazam Çorlulu Ali Paşa'nın 1710 yılında ikamet ettiği sarayın yerine dair bilgi vermezler. Uşşâkizâde de sadrazam sarayının yerini belirtmez. Çeyiz ile düğün alayını anlatan 18. yüzyılın son dönemlerine ait olduğu düşünülen bir belgede de (TSM E. 1573/2) Çorlulu Ali Paşa'nın sarayının yeri hakkında bilgi bulamıyoruz: Mehmet Arslan, "II. Mustafa'nın Kızları Ayşe Sultan ve Emine Sultan'ın Düğünleri Üzerine Bir Belge", *Osmanlı Makaleleri. Edebiyat, Tarih, Kültür* (İstanbul: Kitabevi, 2000), s. 553-565. Bu belgede Ayşe Sultan'm evlilik törenlerinde sadrazamın sarayından kısaca söz edilir: *Bâb-ı Hümayun'dan, Cebehâne önünden, Sovuk Çeşme'den Sadr-ı 'Âlî hazretlerinün sarâyına varılup...* Padişah, tören alayını izlemek için imparatorluk sarayını Temürkapu'dan terk etmiş, Harem kadınları Alay Köşkü'nde yerlerini alırlarken kendisi sadrazamın sarayına yerleşmiştir.

71 *1709 Sûrnâmesi*'nde damadın sarayından söz edilmez (TSM D. 10590, 23 S 1121): Mehmet Arslan, "III. Ahmed'in Kızı Fatma Sultan'm Düğünü Üzerine Bir Belge", *Osmanlı Makaleleri. Edebiyat, Tarih, Kültür* (İstanbul: Kitabevi, 2000), s. 527-551. Silâhdar Ali Paşa'nın geline hediyeleri bir alay ile Topkapı Sarayı'nı Temürkapu'dan terk edip kara surlarını (*sur-ı sultanî*) yokuş yukarı takip ederek Bâb-ı Hümayûn'dan tekrar saraya varmıştır: *hâs bahçeden ve Temürkapu'dan taşra şehre çıkup, Sadr-ı a'zâm Kapusu önünden Bâb-ı Hümayun'dan içerü duhûl...* Sonra çeyiz Valide Sultan'ın Eyüp'teki yalısına gönderilmiştir: *Bâb-ı Hümayun'dan taşra çıkup, Sovuk Çeşme'den Alay Köşkü'nün altından, Sadr-ı a'zâm Kapusu önünden, yukarı togrı Divân Yolu'na çıkup...* Başka bir kayıtta da çeyiz alayının bir bölümünün yokuşu tırmanamayıp Şengül Hamamı'nda durduğunu, yoluna ancak hava ka-

rardıktan sonra devam ettiğini yazar. Bu ifadeler, sadrazam sarayının Alay Köşkü'nün karşısında olduğunu açıkça göstermektedir. Daha sonraki düğün alayının da imparatorluk kapısından çıkıp Divânyolu'na ulaştıktan sonra *cihaz* alayıyla aynı güzergâhı izlediği anlatılır: *Bâb-ı Hümayun'dan taşra çıkılup, Cebehâne önünden, At Meydanı başından Divân Yolu'na ve Divân Yolu'ndan...* Uşşâkizâde ise Ali'nin sarayıyla ilgili bir şey söylemez: Raşit Gündoğdu (ed.), *Uşşâkizâde es-Seyyid İbrâhîm Hasîb Efendi, Uşşâkizâde Tarihi* (İstanbul 2005), s. 962, 972-74. Buna karşın Râşid, Silâhdar Ali'nin sarayını Râmi Paşa'nın eski sarayıyla özdeşleştirir: Bkz. aşağıda, 73 numaralı not.

72 Mehmet Topal, *Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa, Nusretname. Tahlil ve Metin (1106-1133/1695-1721)*, yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi (İstanbul, 2001), s. 727: *Dârü's-sa'âdeden alup âlây-birle Temürkapu kurbünde vâkı' vezîr-i sânî dâmâd-ı şehriyârı Silahdâr Paşa sarayına götürüp...* Ayrıca bkz. M. Çağatay Uluçay, "Fatma ve Safiye Sultanların Düğünlerine Dair Bir Araştırma", *İstanbul Enstitüsü Mecmuası* IV (1958), s. 139-148.

73 Mehmed Râşid ve İsmail 'Âsım (Küçükçelebizâde), *Tarih-i Râşid/Tarih-i İsmail 'Âsım Efendi eş-şehir bi-Küçükçelebizâde* III, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1282 [1865]: 1709 (H. 1121) *yine geldükleri tertîb üzre mâlik-i evveli Râmî Paşa merhûma nisbetle ma'rûf olup, el'ân kendü mâlik oldukları Temürkapu'da vâki' sarâya îsâl olundular.* Râşid daha önce gelinin hediyelerinin Silahdâr Ali Ağa'nın sağdıcı önderliğinde Temürkapu'dan imparatorluk sarayına getirildiğinden söz etmiştir: *sağdıc nâmıyla tebcîl olunan Vezîr-i mükerrem Kapudan el-Hâc İbrahim Paşa hazretleri ale's-seher Ahurkapu'da vâki' sarây-ı mahsûsundan alay ile süvâr olup... Temürkapu'dan Sarây-ı Hümayun'a dâhil...* Çeyiz alayı da Temürkapu'dan giriş yapmıştır: *... Kapudan Paşanın önüne düşüp vezîr-i müşârün-ileyh yine geldiği üzre Temürkapu'dan çıkup Sarây-ı Hümayuna dâhil...*

74 Bkz. aşağıda, 78 ve 81 numaralı notlar.

75 Mehmed Râşid ve İsmail 'Âsım (Küçükçelebizâde), *Tarih-i Râşid/Tarih-i İsmail 'Âsım Efendi eş-şehir bi-Küçükçelebizâde* III (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1282 [1865]): 1709 (H. 1121): *Vezîr-i müşârün-ileyhden mühr-i sadâret Sarây-ı Hümayunda alınmağla çekdiri ile kemâ-fi'l-evvel Eğriboz muhâfazasına irsâlinde ta'cîl ve Temürkapu Sarâyı'nda olan etbâ'ı ve eşyâsı iki çekdiriye tahmîl olunup...*

76 Mehmed Râşid ve İsmail 'Âsım (Küçükçelebizâde), *Tarih-i Râşid/Tarih-i İsmail 'Âsım Efendi eş-şehir bi-Küçükçelebizâde* III (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1282 [1865]): 1709 (H. 1121), *bi'l-cümle tertîb üzre ulemâ ve a'yân-ı devlet Davud Paşa Sahrâsı'nda tecemmu' ve alay-ı azîm ile Vezîria'zam hazretleri mâh-ı mezbûrun yirmi birinci günü Topkapusu'ndan derûn-ı sura dâhil ve kemâl-i ferr ü haşmet ile Dîvân Yolu'ndan Temürkapu Sarâyı'na vâsıl oldu...*

77 İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988 [1948]), s. 325-337.

78 Mehmed Râşid ve İsmail 'Âsım (Küçükçelebizâde), *Tarih-i Râşid/Tarih-i İsmail 'Âsım Efendi eş-şehir bi-Küçükçelebizâde* III (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1282 [1865]): 1709 (H. 1121): *Ta'mîr-i Sarây-ı hazret-i Fatma Sultân: Mukaddemâ Vezîria'zam-ı sâbık Bıyıklı Mustafa Paşa'nın mülkü olup el-ân paşa kapusuna kurbu olmak takrîbiyle defterdârlara mahsûs olan sarây-ı âlîde emr-i tezvîcleri musammem olan duhter-i sa'âdet-ahter-i Pâdişâhî devletlü Fatma Sultân hazretlerine ihsân ve gereği gibi ta'mîr ü termîm olunması fermân buyurulmağa, mâh-ı merkûmun on sekizinci günü Defterdâr Efendi ve hâcegân-ı dîvân yine ol havâlîde vâki' Suyabatan Sarâyı demekle ma'rûf sarâya nakl ü tahvîle mübâderet ve sarây-ı mezbûru ta'mîre mübâşeret eylediler.*

79 Mehmet İpşirli (ed.), Nâ'imâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ III* (*Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn*) (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), s. 1531 (y. 404): *Defterdâr-ı mezbur [Moralı Mustafa Paşa] Balaban mescidi etrâfında mescidden mâadâ civârında olan evleri tav'an ve kerhen alıp binâ-i azîme ihdâs ve bir sarây-ı âlî binâsına şurû' etmişti.*

80 Bkz. yukarıda, 78 numaralı not.

81 Ali Paşa'nın bu yeni saray için Kütahya'dan on bin duvar çinisi siparişi: Ahmed Refik, *Fatma Sultan* (İstanbul: Diken, n.d.), s. 11-13; Fatma Sultan sarayı hakkında, ayrıca bkz. Ahmed Refik, *Tarihde Kadın Simaları* (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, Burhanettin Matbaası, 1931), s. 59-127.

82 Bkz. aşağıda, 83 numaralı not.

83 Mehmed Râşid ve İsmail 'Âsım (Küçükçelebizâde), *Tarih-i Râşid/Tarih-i İsmail 'Âsım Efendi eş-şehir bi-Küçükçelebizâde* V, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1282 [1865]: 1720 (H. 1132), *Nakl-i hazret-i Sadr-ı 'Âlî be-sarây-ı nev-bünyâd: Sadr-ı a'zâm hazretleri İstanbul'u teşrîflerinde halîle-i celîleleri devletlü Fatma Sultân hazretleri sarâyına nüzûl buyurmuşlar idi. Lâkin sarây-ı mezbûrun hâriciyyesi ricâl-i dâire-i sadârete gâyet teng olmağla, civârında vâki' Abdurrahman Paşa Sarâyı dahi hâriciyyeye zamm ü ilhâk ve mâ-beyninde hâil olan cidârın kal'ıyla büyût büyûta ve sâha sâhaya ilsâk olundukdan sonra mâh-ı muharremü'l-harâmın ikinci günü fî-mâ-ba'd dîvân sarây-ı mezbûrun dîvânhânesinde olmak üzre Eski Vezîr Sarâyı tarafında olan kapusu güşâde ve Kethudâ bey ve Çavuşbaşı ve Tezkireci Efendiler Mektûbî Efendi ve Muhzır Ağa ve sâir ricâl dâire-i sadâret için münâsib görülen mevâzi'inde kadr-i kifâye odalar ziyâde kılındı.* Ayrıca bkz. Semavi Eyice, "İstanbul'un Kaybolan Eski Eserlerinden: Fatma Sultan Camisi ve Gümüşhaneli Dergâhı", *İÜ İktisat Fakültesi Mecmuası* 43 (Prof. Sabri F. Ülgener'e Armağan) (1987), s. 475-511; Reşat Ekrem Koçu, "Fatma Sultan Sarayı", *İstanbul Ansiklopedisi X* (1968), s. 5583.

84 Uzunçarşılı, karmaşık bir ifadeyle de olsa, Ayasofya yönünden hareketle Yerebatan caddesi takip edildiğinde önce Abdurrahman Paşa Sarayı'nın, sonra da bitişiğindeki Fatma Sultan Sarayı'nın görüleceğini söyler: İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988 [1948]), s. 252.

85 Mehmet İpşirli ve Semavi Eyice, "Bâbıâli", TDV *İslâm Ansiklopedisi* 4 (1992), s. 387.

86 Mehmed Râşid ve İsmail 'Âsım (Küçükçelebizâde), *Tarih-i Râşid/Tarih-i İsmail 'Âsım Efendi eş-şehir bi-Küçükçelebizâde* V, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1282 [1865]: 1720 (H. 1132): *alay ile Bâb-ı Hümayun'dan Soğuk Çeşme önünden Alay Köşkü'nden Şengül Hamamı Yokuşu'ndan Dîvân Yolu'yla Vezneciler içinden Süleymaniye yoluyla Ağa Kapusu kurbunda vâki' Halil Efendi Hânesi denmekle ma'rûf müceddeden Sultân-ı müşârün-ileyhâ hazretleriçün binâ olunan sarây-ı behcet-efzâya varıldı...* Sonra sultanefendi alayı taşınır: *bu tertîb ile Bâb-ı Hümayun'dan çıkılup Ayasofya'nın ve cebehânenin önünden Soğuk Çeşme yoluyla Alay Köşkü altından eski vezîr kapusu yanından Şengül Hammâmı Yokuşu'yla Vezîria'zam sarâyının önünden Cığaloğlu Sarâyı kurbundan Mahmud Paşa Câmi'i yoluyla Cebecibaşı Sebzî Efendi hânesi önünden* Dîvân *Yolu'na çıkılup Sîmkeşhâne ve Vezneciler içinden Süleymaniye kurbundan Sultân-ı müşârün-ileyhânın sarâyına nüzûl olunmağla...*

87 Bâbıâli Caddesi'nin karşı tarafında yer alan Çiftesaraylar daha sonraları Cağal/Cığaloğlu Sarayı diye anılmıştı. 19. yüzyıl sonunda burada Düyûn-ı Umumîye inşa edildi (1882); aynı binada bugün İstanbul Erkek Lisesi bulunuyor. 1735'ten 1810'a kadar civardaki kaldırım inşaatlarına ilişkin belgeler, bazı nirengi noktalarıyla birlikte göz önüne alındığında sadrazamların eski ve yeni saraylarının yerini belirlemede yardımcı olur. C.BLD. 6861 (20 Ekim 1735/2 C 1148): Sadrazam Sarayı'nın kapısından

Şengül Hamamı'na, oradan Yerebatan Sarayı köşesine, sonra Ayasofya Cebeci Kolluğu, Alayköşkü, Aydınoğlu Tekkesi, Hocapaşa ve Bahçekapısı'na kadar yapılan kaldırım onarımları; C.BLD. 708 (7 Haziran 1760/23 L 1173): [Sadrazam] Saray Kapısı'ndan Darüssaade Ağası Sebili'ne, oradan da Şengül Hamamı'ndan geçip Defterdârlık Kalem Kapısı'na kadar yapılan kaldırım onarımları; C.BLD. 3464 (17 Haziran 1778/ 21 Ca 1192): 28. Cizyeciler Kolluğu'ndan Paşakapısı önündeki [Darüssaade] Ağa[sı] Sebili'ne kadar, sonra Şengül Hamamı, oradan da dörtyol ağzında Çalıcı Mehterler Kışlası'nın köşesine kadar yapılan kaldırım onarımları; C. BLD. 3299 (28 Mart 1810/21 S 1225): Çatalçeşme'den Yerebatan [Sarayı] ahırlarına, oradan Bâbıâli'nin yanındaki 28. Cizyeciler Kolluğu'na, sonra da Şengül Hamamı'na kadar yapılan kaldırım onarımları. Bu arada Ayverdi'nin Şengül Hamamı'nın bir zamanlar Mahmud Paşa Sarayı'nın parçası olduğuna ilişkin önermesinin araştırılmaya değer olduğunu düşündüğümü kaydetmeliyim: Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri* IV (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1974), s. 608-609. Köprülü Mehmed Paşa'nın sarayının da Mahmud Paşa Camisi kompleksi civarında olması dikkate alınmalıdır. Bkz. yukarıda, 66 numaralı not.

88 İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988 [1948]), s. 251.

89 Tülay Artan, "Royal Weddings and the Grand Vezirate: Institutional and Symbolic Change in the Early 18th Century", *Royal Courts and Capitals*, Tülay Artan, Jeroen Duindam ile Metin Kunt (ed.), (Leiden: Brill, 2011), s. 339-399. Burada sıralanan nirengi noktaları ve caddeler şunlardır: *Bâb-ı Hümayun, Cebehâne [önünden], Ayasofya Hamamı [önünden], Divânyolu'na gidecek dörtyol ağzına, Bakkallar köşesi[nden dik aşağı], Soğukçeşme [Kapısı] [önünden], Alay Köşkü [altından], Şengül Hamamı yokuşundan, veziriazam ard kapısından, Sebil köşesi[nden sapılıp], Divânyolu[na çıkılup]*.

90 1728'deki düğüne ilişkin tek kayıt Küçükçelebizâde'de bulunmaktadır: 25 Mayıs 1728'de (15 L 1140), Saliha'nın çeyizi gönderilmiş; iki gün sonra Saliha Sultan'ın cihaz alayı Eyüp'teki Defterdâr İskelesi'nde yer alan sarayına taşınmıştı. Bir sonraki gün yapılan nikâhın ardından, sultanefendi Bağçekapı'dan çıkarak surların dışındaki yolu takip eden düğün alayıyla sarayına götürüldü. Yol iki saat sürmüştü: 18 Kasım'da (15 R 1140), Ayşe ile Zeynep'in nikâh törenleri Topkapı Sarayı'nda gerçekleştirilmişti. Beş gün sonra Ayşe Sultan'ın çeyizi sarayına gönderildi. Ardından 8 Aralık'ta (6 CA 1140) Zeynep'in çeyizi gönderildi, ertesi gün de düğün alayı düzenlendi.

91 Mesut Aydıner (ed.), Vak'anüvis Suphî Mehmed Efendi, *Subhi Tarihi. Sâmi ve Şâkir Tarihleri ile Birlikte (İnceleme ve Karşılaştırmalı Metin)* (İstanbul: Kitabevi, 2007), 10b: *Eski Paşa Kapusuna*. Subhi, 1739 yılında Kırım Hanı'nın İstanbul ziyareti sırasında konakladığı yeri "eski" vezir sarayı olarak belirtir; bu vesileyle o sırada terk edilmiş bulunan Fatma Sultan'm sarayından söz etmektedir; 143a: *Müsâfiraten sâkin oldukları Eski Paşa Kapusu'na varup*. Kabakulak İbrahim'in "eski saray"a ilerleyen alayı için bkz. 21a: *Paşa Kapusu'na*; 28a: *vezîria'zamlara mahsûs olan devlet-sarây-ı âliye*.

92 M. Münir Aktepe (ed.), *Şem'dâni-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târihi. Mür'i't-Tevârih* I (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, 1976), s. 95.

93 Mesut Aydıner (ed.), Vak'anüvis Suphi Mehmed Efendi, *Subhi Tarihi. Sâmi ve Şâkir Tarihleri ile Birlikte (İnceleme ve Karşılaştırmalı Metin)* (İstanbul: Kitabevi, 2007), 172b-173a. Bunun için Uzunçarşılı ayrıca *Müriüt-Tevârih ve Zeyl-i Takvimü't-Tevârih*'i alıntılar, s. 34: İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988 [1948]), s. 253, 1 numaralı not.

94 M. Münir Aktepe (ed.), *Şem'dâni-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târihi. Mür'i't-Tevârih* I (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, 1976), s. 95.

95 Tayyib Gökbilgin, "Bâbıâli", *İslam Ansiklopedisi* II (1949), 175.

96 M. Münir Aktepe (ed.), *Şem'dâni-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Târihi. Mür'i't-Tevârih* I, (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, 1976), s. 95: *ve arsâ-yı muhterikâyı Padişâh Yeni-Hamam tesmiye olunan musannâ ve mülûkî hamamı binâ ve bâkisine menâzil ihdâs olunup...*

97 Mesut Aydıner (ed.), Vak'anüvis Suphî Mehmed Efendi, *Subhi Tarihi. Sâmi ve Şâkir Tarihleri ile Birlikte (İnceleme ve Karşılaştırmalı Metin)* (İstanbul: Kitabevi, 2007), 185b.

98 "Bâbıâli" *İstanbul Kültür ve Sanat Ansiklopedisi* II (İstanbul: Tercüman Yayınları, 1982), s. 939-944; Mehmet İpşirli ile Semavi Eyice, "Bâbıâli," *TDV İslam Ansiklopedisi* 4 (1992), s. 378-389.

99 Haluk Şehsuvaroğlu, *Asırlar Boyunca İstanbul* (İstanbul: *Cumhuriyet* gazetesi, nd), s. 181-184. Bu cephenin 19. yüzyıl ortalarından bir tasviriyle karşılaştırınız: Mehmet İpşirli ve Semavi Eyice, "Bâbıâli", TDV *İslâm Ansiklopedisi* 4 (1992), s. 386.

100 Belge için yukarıda, 9 numaralı nota bakınız.

101 Siyavuş Paşa 1582-1584, 1586-1589 ve 1592-1593 yılları arasında üç kez sadrazam olmuştur. Haliç'e bakan görkemli bir cephesi ve yüz odası olan sarayı Mimar Sinan tarafından yapılmıştır. Bütün bunlar, Divân-ı Hümayun'un bileşimi ile 17. yüzyılın ortalarına doğru sadaret dâiresinde gerçekleşen değişikliklere ilişkin olarak Pal Fodor'un saptamalarıyla dikkat çekici bir şekilde örtüşüyor: Pal Fodor, "Sultan, Imperial Council, Grand Vizier: Changes in the Ottoman Ruling Elite and the Formation of the Grand Vizieral Telhis", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae Tomus* XLVII, 1-2 (1994), s. 67-85; a. g. y., "The Grand Veziral Telhis. A Study in the Ottoman Central Administration 1566-1656", *Archivum Ottomanicum* 15 (1997) s. 137-188.

102 Bkz. yukarıda, 69 numaralı not.

103 Mehmet İpşirli (ed.), Nâ'imâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ IV (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), s. 1216 (y. 398): *Vezîr-i ma'zûlün hânesi mühürlenip... Murad Paşa'nın kendi sarâyı olmamakla Ağakapısı'nda oturup tehniyet etti.* Nâ 'imâ, V. 4, s. 1217 (y. 400): *Gürcü Paşa sarâyına nakl murad ettikte avratı Latif-zâde sarâyı vermemekle Gürcü Paşa'yı Erzurum'dan arz eyledi. Andan Kadırga limanında Siyavuş Paşa ve Ahmed Paşa Sarâyı dedikleri sarâya nakl murad edip andan At-meydânı sarayına kasd edip bilâhere Cığala-zâde Mahmud meskeni olan Eski Murad Paşa sarâyını yevmî bir altın kirâ ile tutup teberru'an binâya başlayıp kendi Davud Paşa sarayına göçtü ki Koca Ferhad Paşa sarâyı dedikleridir.* Ayrıca bkz. İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988 [1948]), s. 249.

104 Sözü edilen sarayların yerleri için: Hayati Develi (ed.), *Sâi Mustafa Çelebi, Yapılar Kitabı, Tezkiretü'l-Bünyan ve Tezkiretü'l-Ebniye* (İstanbul: YKY, 2003), s. 184-185; Orhan Şaik Gökyay (ed.), *Evliyâ Çelebi b. Derviş Muhammed Zıllî, Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi. Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini I. Kitap: İstanbul* (İstanbul: YKY, 1995), s. 133 (93b).

105 İstanbul Şer'iyye Sicilleri, *Mâ-i Lezîz Defterleri* I (İstanbul: İSKİ Yayınları, 1998), s. 121-122. Bugün Suhte Sinan Camisi ve Çeşmesi (1489) Fatih Muradpaşa Mahallesi'nde bulunmaktadır. Ancak mahalle adını 1471 tarihinde yapılan Otluk Beli savaşında şehit olan vezir Has Murat Paşa'dan almaktadır.

106 1648 ve 1649 yıllarında Murad Paşa'yı saray(lar)ı ve bahçe(ler/s)ine su getirmek amacıyla Süleymaniye ve Haseki Sultan şebekelerine gelen suyu artırdığını görüyoruz: bkz. yukarıda, 105 numaralı not.

107 Mehmet İpşirli (ed.), Nâ'imâ Mustafa Efendi, *Târih-i Na'imâ IV (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007), s. 1258.

108 Ertuğrul Oral (ed.), *Mehmed Halife. Târih-i Gılmânî*, yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi (İstanbul 2000), s. 77 (y. 59): *Ol zikr itdüğümüz sarayların ednâsı At meydanı'nda olan İbrahim Paşa sarayıdır ve sarayların a'lâsı Süleymaniye Cami'nin altında Sultan Süleyman vüzerâsından Siyavuş Paşa sarayıdır. Şol mertebe saray idi ki Ayasofya ândan numûne ve nişân olur. Zamanımızda veziriazam olan Arnavud Murad Paşa tasarrufuna mâlik oldukta eski saray olmağla ta'mirine mübaşeret olundukta sarayın pencerelerin bin iki yüz saymışlar ve üç yüz odadan mütecâviz ve onbeş hamam ve üç etmekçi dükkanı içinde mevcud idi.*

109 Orhan Şaik Gökyay (ed.), *Evliyâ Çelebi b. Derviş Muhammed Zıllî, Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi. Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini I. Kitap: İstanbul* (İstanbul: YKY, 1995), 32b, 45b ve 93b: *üçyüz kâ'a-i 'azîmli ve şâhnîşinli müte'aadid hücreleri vardır ve yedi hammâmı ve elli esnâf dükkanları vardır. Cümle derya zîri pâda nümâyândır ve matbahı ve ıstâblı pâdişâh sarâyında yoktur.*

110 Mehmet İpşirli (ed.), *Selânikî Mustafa Efendi, Tarih-i Selânikî* I (971-1003/1563-1593) (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1989), s. 222. Medrese, Odun Kapısı Yokuşu'nda, Devoğlu Çeşmesi ile Hoca Hamza Mescidi'nin karşısındadır: Zeynep Ahunbay, "Siyavuş Paşa Medresesi", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* 7 (1994), s. 20-21. 1590 tarihli, sultanın vasiyetini bildiren vakfiye için VGM Defter 732, s. 290-95: Gülru Necipoğlu, *The Age of Sinan. Architectural Culture in the Ottoman Empire* (London: Reaktion Books, 2005), s. 506. Ayrıca bkz. Jacques Pervititch, *Sigorta Haritalarında Istanbul*, (İstanbul: Axa Oyak, 2000), resim 69.

111 Nigel Westbrook, Kenneth Rainsbury Dark ve Rene Van Meewen, "Constructing Melchior Lorichs's Panorama of Constantinople", *Journal of the Society of Architectural Historians* 69/1 (2010), s. 62-87. Ayrıca bkz. Avusturyalı bir sanatçının elinden 1590 tarihli, panoramik İstanbul manzaraları: Österreichische Nationalbibliothek, Ms. Codex Vindobonensis 8626.

112 Hrand D. Andreasyan, "Eremya Çelebi'nin Yangınlar Tarihi", İÜ *Tarih Dergisi* 27 (1973), s. 83.

113 Sergi kataloğu: Cornelius Loos, *Tekningar fran en expedition till Fram're orienten, 1710-1711* (Stockholm: Nationalmuseum, 1985).

114 Muzaffer Doğan, *Sadâret Kethüdalığı (1730-1836)*, yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi (İstanbul, 1995).

115 Murat Uluskan, *Divân-ı Hümayun Çavuşbaşılığı (XVI-XVII. Yüzyıllar)*, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi (İstanbul, 1998).

116 Recep Ahıskalı, *Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülküttaplık (XVIII. Yüzyıl)* (İstanbul: Tatav, 2001).

117 İ. H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988 [1948]), s. 249-261; Bernard Lewis, "Divân-ı Hümayun", *EI²*, v. 2, s. 337-339; Joel Shindler, "Career Line Formation in the Ottoman Bureaucracy, 1648-1750: A New Perspective", *JESHO* XVI, Parts I-III (1973) s. 217-237; Carter Vaughn Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte 1789-1922* (Princeton: Princeton University Press, 1980); ayrıca "Divân-ı Hümayun": Gustav Bayerle, *Pashas, Begs, and Effendis. A Historical Dictionary of Titles and Terms in the Ottoman Empire* (İstanbul: ISIS, 1997), s. 38-39.

118 Bu bölge 1660, 1693, 1718 ve 1782 yangınlarında tamamen yanmıştır.

119 Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform (1836-1856)* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1993), s. 67; Muzaffer Doğan, *Sadâret Kethüdalığı (1730-1836)*, yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi (İstanbul, 1995), s. 24.

120 Tevfik Temelkuran, "Divân-ı Hümayun ve Kalemleri", *Tarih Enstitüsü Dergisi* 6 (1975), s. 129-175.

121 Divân üyelerinin maliye bölümündeki bürokratlara nazaran gittikçe artan yükselme potansiyeline ilk işaret eden Itzkowitz olmuştur. Bu durumu Divân'ın sıkıca bağlı olduğu sadaret makamının yeni bir güç merkezi olarak ortaya çıkmasına bağlar: Norman Itzkowitz, "Eighteenth Century Ottoman Realities," *Studia Islamica* XVI (1962), s. 73-94.

122 Halil İnalcık, *The Classical Age, 1300-1600* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1973), s. 90.

123 Carter Vaughn Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire. The Sublime Porte 1789-1922* (Princeton: Princeton University Press, 1980), s. 69-91.

124 Stéphane Yerasimos'un transkripsiyonunu, parantezlerde belirtilen birkaç yer haricinde olduğu gibi korudum.

Jean-Louis Bacqué-Grammont

16. ve 17. YÜZYILLARIN ÜSKÜDAR'INA BAKIŞ*

Üsküdar'da 2007 yılında gerçekleştirilen bir sempozyum vesilesiyle, bu semtin Osmanlı dönemindeki haliyle ilgili olarak, o zamana dek hak ettikleri ilgiyi görmemiş ve aralarında karşılaştırılmamış birkaç tanıklık üzerine araştırmalar yapmaya başladık. Ve bir rastlantı eseri kendimizi, büyük bölümü yayımlanmamış, ancak pek çok yeni bilgi içeren bir seyahatnameyle ilgilenirken bulduk... Bu seyahatname başlangıç noktamızı oluşturdu ve bu sunumun kurgusunu belirledi.

Fransa Ulusal Kütüphanesi'nde 1500 sayfalık bir elyazması bulunmaktadır. Başlığı şöyledir: "İstanbul sefiri, Salignac Baronu Jean de Gontaut'nun silahşoru Julien Bordier'nin Şark seyahatnamesi." Kitabın künyesine bakıldığında, 16 Kasım 1626 tarihinde Halep'te tamamlandığını görüyoruz. Aslında, kitapta anlatılan yolculuklar 1604 yılında başlıyor ve yazarın 1612 yılında Fransa'ya dönüşüyle son buluyor. Sözü edilen yıllar boyunca, Périgord doğumlu olması dışında geçmişi hakkında neredeyse tek kelime bilmediğimiz Bordier,[1] Salignac baronu Jean de Gontaut Biron'a, nam-ı diğer yeni elçiye, İstanbul'a gelişi sırasında "av silahşoru" olarak eşlik etti. Fransız soylu tabakasının en parlak ailelerinden birinden gelen ama yoksullaşmış bir asilzade olan Jean de Gontaut Biron, müstakbel IV. Henri ile aynı yıl, 1553'de doğar. Çok genç yaşta, Henri'nin iniş çıkışlı yaşantısındaki en sadık yoldaşlarından biri olur. Öngörülülüğü ve tedbirli tavırları sayesinde, kral tarafından Limousin valisi ve diplomat olarak atandı, en sonunda da, 1604'te, François Savary de Brèves'in halefi olarak, Babıâli nezdinde elçi olmasına karar verildi. Britanyalı muadili Thomas Covell ile sürekli çekişmelerini bir yana bırakırsak, Salignac'm büyükelçiliği sakin olduğu kadar, etkili bir dönem oldu. 1610 yılında, IV. Henri'nin öldürüldüğünü öğrendikten sonra hastalanıp, birkaç ay sonra da öldü, naaşı Galata'ya gömüldü.

Sürek avında ve kuş avında yetenekli bir Salignac, kendisine bir aylık bağlamaksızm Julien Bordier'yi hizmetine almıştır. Julien, anlatıların-

dan gözlemlediğimiz kadarıyla, atlar, av köpekleri, şahinler ve akdoğanları yakından tanıyan biridir. Daha sonra anlatılacakları kavrayabilmek için, bu ayrıntı önem taşır. Ayrıca, görünen o ki, bu Périgord'lu seyahat meraklısıdır ve Salignac ona bu konuda engel olmaz; hatta ona verdiği bir görev de bu seyahatler sırasında gördüklerini dikkatle gözlemlemesidir[2]. 1607 yılında, Kırım'ı ziyaret etmesi için ona iki aylık bir izin verilir. İki sene sonra, "Macaristan'da padişahın tarafını tutan Fransız alayı"na eşlik etmek üzere, Trabzon üzerinden Erzurum'a gitme fırsatı edinir. Söz konusu alay, Wallonie ve Lorraine bölgelerinden toplanan paralı askerlerden oluşan karmaşık bir yapıya sahiptir; halen bu alayın maceralarına dair bir çalışma da hazırlamaktayız. Seyyahımız, Erzurum'un ardından Haleb'e geçer; daha sonra Salignac'm ölümünden kısa bir süre önce İstanbul'a döner. Artık kimseye bir bağlılığı kalmadığı için, Kutsal Topraklar'a yapmayı düşündüğü hac görevini tamamladıktan sonra, Fransa'ya dönmeye karar verir. Bu sırada Mısır'ı ziyaret eder ve İskenderiye'den gemiye biner. Paris'e dönmesi, yolculuklarının sona erdiği anlamına gelmez. 1622 yılında Halep'te olduğu yönünde tanıklıklar vardır. Kitabın künyesine göre de dört sene sonra Haleb'e tekrar geldiği anlaşılıyor. Bu tarihten sonra izini kaybediyoruz.

Döneminin alışkanlıklarına uygun olarak tarihi eserleri hiç utanmadan aşırdığı ve bilgisi dahilinde olmayan coğrafya ve tarih konularında ölçüsüz şekilde ahkâm kestiği birkaç bölümü dışarıda bırakırsak, Bordier'nin seyahatnamesi zevkle okunmaktadır. Her şeyden önce, son derece keyifli biridir; meraklıdır, insan ilişkilerine düşkündür. Seyahatnamenin kahramanı, son derece sempatik biri olmalı; çünkü çaldığı kapıların çoğunun önünde açıldığına tanık oluyoruz. Kendisi ayrıca, anlatısının birçok noktasında değerli bir tanık olarak beliriyor. Örneğin, Salignac dönemin Osmanlı yöneticileriyle yaygın bir ilişki ağı kurmayı başarmıştı. Bordier'nin de ziyaretlerinde ona sık sık eşlik ettiğini görüyoruz. Üsküdar'a elçinin yanında gittiğinde İran'a karşı savaşa girmek için hazırlık yapan Osmanlı ordusunun toplandığı muhteşem ordugâhta, av köşkünde ve Asya yakasındaki padişahın tazı çiftliğinde gördükleri avcı bir diplomat ve silahşoru için doğal bir merak konusu olmuş olmalıdır.

Bordier'nin tanıklığının kalitesini daha iyi değerlendirebilmek için, 16. yüzyılın ilk yarısından itibaren Üsküdar'a gitmiş olan gezginlerin anla-



Resim 1. İstanbul manzarası (Nicolas De Fer, 1696)

tılarından birkaç bölümü bir araya getirmenin önemli olduğu kanısındayız. Amacımız, insanların bu bölgeye ilgilerini uyandıran şeyleri gözlemlemek ve bunların başka kaynaklar tarafından teyit edilip edilmediğini öğrenmekti. Dolayısıyla, çok değerli merhum Stefanos Yerasimos'un bize bıraktığı gezginler kataloğuna başvurduk.[3] Ancak, bu kaynaklardan derlediğimiz Üsküdar betimlemeleri karşısında biraz hayal kırıklığına uğradık: İsmi belirtilen 26 yazar arasında, sadece 10'u bu semte fazla da önem taşımayan birkaç satır ayırmış. Diğer beşinin yapıtlarına ise erişemedik. On biri ise, Bordier'nin seyahatnamesinde ısrarla üzerinde durduğu ve bizim de az önce sözünü ettiğimiz iki noktayı teyit etmektedir: Doğu seferine çıkmadan önce Osmanlı ordusunun toplandığı ordugâh ve padişahın tazı çiftliği. Bu sonuncusu Üsküdar'daki sarayın müştemilatında bulunuyordu ve bu konu-

da bildiğimiz tek Avrupalı tanık –ki o da pek fazla ayrıntı vermez– 1640'lı yıllarda İstanbul'da yaşamış olan Du Loir'dır. Dolayısıyla, çalışmanın kronolojik kapsamını o döneme dek uzatıyoruz; söz konusu hususlara dair farklı seyahatnamelerde yazılanları kısaca tanıtacağız.

***

Osmanlı ordusunun Anadolu'ya sefere çıkması gerektiği zaman toplandığı mevki, öncelikle iki görsel tanık –Pierre Jacques Gassot ve Jean Chesneau– tarafından dile getirildi. Bu kişiler, Kanuni Sultan Süleyman'ın davetlisi olarak 1548 yılındaki İran seferi sırasında ona eşlik etmesi talep edilen Fransa büyükelçisi Gabriel d'Aramon'un yanında bulunmaktaydı. Bu kısa bilgilerden, söz konusu mevkiin Üsküdar'daki saraydan çok uzakta olmadığı, tepenin eteklerinde, biraz geride bulunduğu anlaşılıyor. Buna karşılık, Julien Bordier'nin tanıklığını okuduğumuzda, genel olarak gözümüzden kaçan bir şeyi fark ediyoruz: Burası sıkı bir düzene göre kurulmuş gerçek bir çadır kenttir. Birbirine sıkı sıkıya bağlanmış bezden çadır dizileri arasındaki asli ve tali yollar, yağmur sularını boşaltmak üzere çukurlarla çevrelenmiştir. Bordier'nin bu çadır kente duyduğu hayranlık, böyle bir yerle daha önce Avrupa'da hiç karşılaşmamış olmasından ileri geliyor. Padişaha ve ordunun başkomutanlarına ayrılmış olan çadırların zenginliği göz kamaştırır. Araştırmamız, Osmanlı kaynaklarında ne bu konuda, ne de her bahar döneminde Bordier'nin tanık olduğu türden bir askeri toplanmanın vuku bulduğuna dair benzer tanıklıklara erişmeye imkân vermedi.

Üsküdar'daki sarayın günümüzdeki Salacak ve Harem mahalleleri arasında uzanan bir yarın üzerine kurulu olduğu ve farklı müştemilatları barındırdığı (içlerinde, Kavak Deresi'nin güney kıyısındaki aynı ismi taşıyan Kavak Sarayı da bulunur) bilinmektedir. Bu binanın içinde, *Tazıcılar Köşkü* ve *Tazıcılar Ahırı* da yer almaktadır.[4] Bordier'nin refakat ettiği Salignac'm tazıcıbaşıyı ve zağarcıbaşıyı (hünkârın av köpeklerine bakan kişi) mahallerinde ziyaret ettiği yer burasıdır. Av köpeklerinin eğitildiği ve tedavi edildiği bu binalara dair elimizde başka bir betimleme bulunmuyor. Ancak, şunu özellikle belirtelim ki, bu konuda bize bilgi sağlayan kişi konusunda son derece uzman birisiydi. Bu hayvanların eğitilmeleriyle ilgili olarak birkaç

itirazda bulunsa da, yaşam koşulları karşısında büyülendiğini gizlemiyordu. Üzerleri kilimlerle ve koyun postlarıyla örtülü devasa sofalar, buğday ekmeğinden yapılma bolca besin, üzerlerine konan örtüler, üşümemeleri için ısıtılan mekân ve onlara gösterilen titiz özen onu çok etkiliyordu. Bu durum dönemin Avrupalı hükümdarlarının av hayvanlarını koydukları kulübelerin bu derece özenli olmadığının bir işareti olarak algılanabilir. Kaldı ki Bordier, genç ve av tutkunu olan I. Ahmed[5] döneminde yazmaktadır. Oysa I. Ahmed'den ziyade torunu IV. Mehmed av hayvanlarına verdiği değerle tanınan padişahtır. Nitekim, IV. Mehmed'in av hayvanlarının daha da istisnai şartlardan istifade ettiği düşünülebilir.[6]

Nihayet, Üsküdar'daki saray Bordier'nin ilgisini çekmemiş olsa da, otuz yıl kadar sonra bu sarayı ziyaret eden Du Loir tarafından yapılan bir betimlemenin elimizde bulunduğunu söyleyelim. Ama, söz konusu saray acaba Kavak Sarayı değil miydi? Her halükârda, Sultan İbrahim'in saltanatının başında, bu mekânlar neredeyse terk edilmiş haldeydi.[7] Du Loir'ın, "içinde çok az daire" bulunan koskocaman bir saraydan söz ederken, aslında nereyi kastettiğini sorgulayabiliriz.

Sonuç olarak, burada aktardığımız tanıklıklar, onları aynı konuda Osmanlı kaynaklarından edindiğimiz bilgilerle sistematik bir şekilde kıyasladığımızda bir anlam ve yarar ifade edecektir.

Julien BORDIER
[ÇADIRDAN KENT]

Üsküdar'daki Heybetli Gösterisini Yapmadan Önce Türk Ordusunun Hazırlıkları

[y.° 123a, Cilt I, bölüm 42]

Her sene, deniz ve karadaki Türk ordularının ilkbahar döneminde araziye çıkması, uygulanagelen bir âdettir. Ancak, bizim ordularımız gibi bunu bir heyecan veya gürültü patırtı içinde yapmazlar. Müteveffa Salignac Senyörü ile İstanbul'da ikâmet ettiğimiz beş-altı yıl içinde gördüğümüz kadarıyla, çok daha büyük bir düzen içinde hareket ederler; savaşa gidecek yerde zevkli bir gezintiye çıktıkları görüntüsü sergilerlerdi.

Bu büyük Türk imparatorluğunun bütün idare ve iktidarının bağlı olduğu ve adı birinci manasına gelen vezir-i azam, ki bundan sonra ona serdar, yani baş kumandan diyeceğim, Türklerin "asker" dedikleri bütün kara ordusunun başında olup onu yönetir, buyurdu denen emirlerini bütün beylerbeyi, paşa, sancakbeyi, ağa ve diğer subaylara ilettiği anda, birden bire etraf atlılar ve askerlerle kaynamaya başlar ve bunlar eğer sefer İran'a ise[8] Üsküdar'daki, yok eğer Macaristan'a ise (...)'deki[9] buluşma noktasına gitmeye hazırlanır.

Savaşta ilk hazırlık yapanlar ordu pazarı[10] veya orduyu izlemesi gereken zanaatkârlardır

İlk harekete geçenler pazarcılar, yani, ordu mensubu zanaatkârlar ve subaylardır. Bu grup, İstanbul sokaklarında bir ay boyunca arz-ı endam eyler, ardından da ordu Üsküdar denen mevkide bir araya gelir. Ordu alayı denen bu hazırlığa, atları, develeri, katırlarıyla gelen her tür tüccar, terziler, ayakkabıcılar, kasaplar, fırıncılar katılır, her meslek erbabı önünde at üzerindeki bir tezgâhta elinden çıkmış olan bir kaç parça sergileyerek ordunun ihtiyacını karşılamak üzere her yere gitmeye hazır olduklarını göstererek geçit resmi yaparlar. Bütün bu kişilere padişah tarafından ücret ödenir ve her tür vergi ve haracdan muaf tutulurlar.

Üsküdar, İran seferine çıkacak ordunun ilk buluşma noktası

Ordunun sefere çıkma tarihi yaklaşırken –ki bu genellikle haziran ayında olur.[11] Serdar da Üsküdar'a geçmek üzere gayet zengin bir maiyyet eşliğinde İstanbul'dan çıkar. Üsküdar, ilk buluşma noktasıdır. Limanında, Anadolu'da sefer olacaksa binmesi ve boğazı geçmesi için 30 ila 40 kadırga bulunur. Bu buluşma mekânı, güzel ve geniş ve güzel Üsküdar kasabasıyla Kadıköy kasabası arasında yer alır. Burası orduya yaraşır, gerçek bir dinlence nqktasıdır. Hem denize yakın hem de zarar verebilecek her hangi bir bataklık bulunmayan kuru ve gayet geniş bir çayırdır ve içinde hem insanlara, hem atlara, develere ve diğer hizmet hayvanlarına yarayacak çeşmeler ve yer yer dereler bulunur.

Türkler, ordugâh kurmayı mükemmelen bilirler

Serdar bu mevkie gelmeden önce, ordugâhın çadırları ve otağları çoktan kurulmuş ve gerilmiş olur. Hatta kendininki de ilk kurulanlardan

olup, Türklerin otağ ve giyimlerinde kullanmayı pek sevdikleri çok çeşitli renkler sayesinde, akla gelebilecek en güzel görüntüyü oluşturur. Türkler, ordugâh kurmayı çok iyi bilirler ve düşmanlarından uzak bir noktada bulunduklarında, ordugâhlarının zemininde geniş ve dar sokaklarla patikalar oluştururlar. Ancak, düşmana yakın olduklarında, sonra anlatacağım üzere farklı bir yöntem kullanarak ordunun nüvesini oluşturan yeniçerilerin çadırlarının hepsini her zaman ortada, kapıkulu sipahilerininkileri ise onların çevresine kurup, kanatlarda hiç çadır bulundurmazlar.

Padişahın çadırlarının bulunduğu yerler

Bilmek gerekir ki padişahın, ya da padişah olmayınca serdarın çadır ve otağları, ordunun başlıca ve en büyük nüvesini oluşturan yeniçerilerin bulunduğu mevkiin ortasına kurulur. Ordugâhın kurulduğu mekânın geniş ya da dar oluşuna göre çevresi bir mil ya da daha fazladır. Bu çevre, altı-yedi ayak yüksekliğinde bir duvarı andırır [124a] ve çadırlar gibi envai çeşit renkte kalın pamuklu bezlerden yapılmıştır. Çadırlar iplerle öylesine naharetli bir şekilde bağlıdır ki, ne bir insan ne de bir hayvan, kapıcılar tarafından korunan kapı ve geçişlerden geçmeden giremez.

Bu etrafı çevrili olan yerde birkaç gösterişli ve zengin otağ bulunur. Bunların bazıları yuvarlak, serdarın divanda her türlü insanı huzura kabul ettiği odalar oluşturan kare ve dikdörtgen şekillerdedir.

Ordu için çok elverişli olan pamuklu çadır bezi ve halatlar

Bu muhteşem otağların zenginliği anlatmakla bitmez; daha önce de söylediğimiz gibi çadırlar, ıslandığı anda hafifleyip kuruyabildiğinden bu işe çok elverişli olan pamuklu bezden yapılmıştır. Halatlar da aynı şekilde olup yumuşak ve kolay eğilip bükülen, kenevirden yapılanlar gibi sertleşmeyen, karışmayan ve burulmayan cinstendir. Çadırların tepelerinde yağmura ve diğer olumsuz hava şartlarına dayanmak için iki ayak mesafede ikinci kat bir bez daha vardır. Çadırın dışında da akan yağmur sularını toplamak için birer ayak genişlik ve derinlikte küçük bir hendek vardır; öyle ki içeriye bir damla bile su girmez.

Türklerin gayet zengin çadır ve otağları

Bu otağlar dışarıdan hayranlık uyandırıyorsa, diyebilirim ki içleri de öyledir, zira kadife, diba, ipek, atlas gibi her tür nakışa uygun kumaşlardan küçük parçalarla çeşitli kıvrımlar, çiçekler, yapraklar, meyvalar ve benzer hoşluklar en iyi şekilde işlenmiştir. Çadırın içerideki zemini tamamen hasır kaplıdır ve üzerine güzel ve nadide halılar serilmiş, onların da üzerinde de vezirin oturması ya da yaslanması için diba, kadife, atlas veya çiçekli ipekliden iri minderler mevcuttur. Paşalar ve önemli kişilerin divan toplantıları için çadırlar vardır. Yemek yedikleri ya da dinlendikleri diğer çadırlar da daha az güzel ve zengin değildir. Bunların içi odalar, bekleme odaları, salonlar, esvaplıklar gibi birkaç bölüme ayrılmıştır. Subayların ve kıymetli atlarının da vardır ve bunlar o kadar iyi düzenlenmiştir ki, en küçüğe kadar herkesin kendi evindeki kadar güzel dairesi bulunur. Ayrıca kır havasında tarif edilemeyen bir hoşluk var. Tek bir bey, paşa ya da önemli kişi yok ki kendi çadırı olmasın, gerçi aynı derecede zengin ve süslü değiller, zira genellikle vezir ve serdarlara padişah bir seferde kullanmış olduğu kendi çadırlarını ihsan eder. Fakat hepsi de görülmeyye değerdir. Sipahilerin, yeniçerilerin çadırlarından yeri geldiğinde söz edeceğiz.

Serdar burada bir ay ya da beş hafta kalır ve bu süre içinde imparatorlugün işlerini yönetir. Bu arada birliklerin bazıları her yönden buraya yönelirken diğerleri bütün ordunun toplanacağı ve duruma göre bazen İstanbul'dan 15-20 gün mesafede yere yürürler. Orada beylerbeyleri atlılarıyla toplanıp, serdarı beklerler; o ise Üsküdar'daki ikameti esnasında sarayın en önemli kişilerini kabul eder: Paşaları, beyleri, müftüyü, kazaskerleri, defterdarı, hatta elçileri bile. Ben buna birkaç kere müteveffa Efendim Salignac ile birlikte şahit oldum, zira kendisi hem serdarı, hem de o zamanlar büyük dostu Halil Paşa olan Yeniçeri Ağasını görmek için oraya sıkça giderdi. Daha da önemlisi, kendisi gibi büyük bir kumandana yaraşacak şekilde ordunun düzenini merak ettiği için giderdi.

İstanbul'dan sefere gitmek için ayrılan askerlerin çok kötü bir âdeti

Çadırların toplanıp oradan ayrılma vaktinden üç gün önce yeniçerilerin ve sipahilerin kötü bir alışkanlığı söz konusudur. Karşılaştıkları Hıristiyan-

lardan, Yahudilerden, Rumlardan ve Ermenilerden, ama özellikle hepsinden çok nefret ettikleri Yahudilerden, zorla para alırlar. Dolayısıyla onlarla olabilecek bu tatsız karşılaşmalardan kaçınmak iyi olur, zira sefere çıktıkları ve son bir yardım rica ettiklerinden başka bahane göstermeye bile ihtiyaç duymazlar.

[PADİŞAHIN TAZI AHIRI]

[184a] ELÇİ BEYİN ÜSKÜDAR'DA PADİŞAHIN AV MAİYYETİNİ ZİYARETİ

[Salignac] padişahın irili ufaklı av kuşlarını gördükten sonra, bununla yetinmeyip tazı ve zağarlarını da merak etti.[12] Padişah, İstanbul'un karşı yakasında Anadolu'da daha önce bahsi geçen çok büyük bir kasaba olan Üsküdar'da bulunan çok ferah bir sayfiyesinde tazı ve zağarlarını, hatta iri gece nöbet köpeklerini burada tutuyor. Elçi Bey bunları görmek istediğinden tercümanlarını Tazıcıbaşıyla Zağarcıbaşma yollayarak köpekleri görmek ve kendileriyle tanışmak istediğini bildirdi, onlar da aykırı davranmayıp tanışmaktan çok mutlu oldular.

Böylece Elçi Bey buradaki görevlilerin sözünü aldıktan sonra maiyyetinin büyük kısmıyla oraya gitti. Gayet geniş ve bir çayır kadar yeşil, pırıl pırıl akan derelerin bulunduğu Üsküdar Sarayı'nın geniş duvarının kapısında Tazıcıbaşı ile Zağarcıbaşı tarafından bütün maiyyetiyle birlikte büyük nezaketle karşılandı. Türk tarzı nezaketin el verdiği kadarıyla selamün aleyküm ve aleykümüs'selamdan sonra Elçi Beyi hiç de yabana atılmayacak kadar güzel olan en ilginç yerleri gezdirmeye koyuldular. Özellikle sarayın ikinci duvarın içinde kalan binaları gezdirdiler ki bunlar birkaç bölümdür. Bir kısmı deniz kenarında, yeri geldiğinde uzunca bahsedilecek olan diğer bir kısmı ise içeride her mevsimde yemyeşil olan güzel ve ferah koruların arasında yer almaktadır.

Oradaki güzel ve hoş yerleri gezdikten sonra Tazıcıbaşı bizi kendi evine götürdü. Yeşillikler içindeki bu ahşap binada elçi sofada ve halılarda oturup dinlendi, kendisine Türklerin geleneksel içecekleri olan kahve ve şerbet ikram edildi. Kısa bir müddet sonra da köpeklerin gayet rahat ettiği biri büyük, birkaç odaya götürüldü. Türkler, at, köpek ve kuşlara çok iyi idare etmeyi biliyorlar, ama onları eğitmeyi değil. Bu büyük oda alçak tavanlı ve iki yanın-

da karşılıklı yerleştirilmiş iki ocak bulunuyor. Kışın burada her zaman hafif bir ateş yakıp havayı ılık tutuyorlar. Duvar boyunca üç ayak genişliğinde ve bir o kadar yükseklikte sofa dedikleri masa ya da banklar var, üzerleri tamamen kalın hasırlar, onların da üzerinde halılar, onların da üzerinde birbirinden üç adım mesafede koyun postları atılmış. [184b] Tazılar genellikle bunların üzerinde üstlerine büyük atlara yapıldığı gibi üstleri iyi bir yünlüden rengârenk ve hoş desenli şeritlerden dokunmuş örtülerle örtülmüş şekilde yatıyor. Köpekler beraber olmasın ya da birbirlerine saldırmasın diye yerlerinin iki ayak üstünde bulunan büyük bir kancaya tutturulmuş zincirlerle bağlılar. Bütün gün orada duruyorlar; sadece sabah ve akşam birer kere Acemioğlanlar[13] gelerek onları gezmeye ve boşalmaya götürüyorlar, küçük fırçalarla tüylerini fırçalayarak kirlerini gayet iyi yıkıyorlar, sonra da çıplak elleriyle sıvazlıyorlar. Köpekler böylece tertemiz ve pırıl pırıl olduktan sonra tekrar örterek yerlerine geri getiriyorlar. Her birinin yerinin önünde sabah akşam değiştirilen suyla dolu küçük bir tekne bulunuyor. Onlara kuru ekmek veriliyor, ama bu iyi cins bir buğdaydan yapılmış oluyor. Hastalanırlarsa çorba ve etle besleniyorlar ve hastalıklarını diğerlerine bulaştırmamaları için başka bir yere konuyorlar.

Altmıştan fazlasını gördüğümüz bu tazı cinsinin güzelliği dillere destandır. Bunların tabii olarak ipek gibi uzun tüylerle çevrili uzun kulakları, bir parmak uzunluğunda tüylerle alacalı kuyrukları ve aynı şekildeki dirsek ve dizleri var. Avlanmalarından bahsedildiğinde söyleneceği üzere avları ortaya çıkaranları var. Yavru tazılar serbestçe besleniyor; tüyleri büyük özenle fırçalanıyor ve temizleniyor.

Zağarların mekânı

Tazıları gördükten sonra Zağarcıbaşı bizi zağar denilen köpekleri görmeye götürdü. Duvarla çevrili, geniş, çimle kaplı bir alanda istedikleri gibi dolaşıyorlar, zira bağlı değiller. Bunlar da Acemioğlanlar tarafından fırçalanıp temizleniyor. Bu yerde birçok küçük kulübeler nevcut, hepsinde bir buçuk ayak yükseklikte sofalar ve bunların üzerlerinde de daima temizlenen ve iyi beslenmiş olan köpeklerin yattıkları yünlü koyun postları bulunuyor.

Bütün bunları gördükten sonra Elçi Bey Tazıcıbaşı ve Zağarcıbaşına teşekkür etti, Acemioğlanlara para dağıttı ve karşılıklı binlerce teşekkürden

sonra Galata'ya döndüğünde, dostları Çakırcıbaşı ve Şahincibaşı'nm[14] yardımıyla kendi at, köpek ve kuş takımını eğitmeye karar verdi. İkisi ona iki av kuşu, bir tazı ve Fransa'dan getirttiği cins köpekleri[15] eğitmeleri için iki ya da üç yaşlı zağar verdiler.

ÜSKÜDAR SARAYI

Sieur Du Loir'ın Yolculukları (...),
Paris, François Clouzier, 1654.

[s. 69] Üsküdar Sarayı sadece Bostancılar[16] ve onlara komuta eden bir Baltacı[17] tarafından korunuyor. Saray, Acem tarzında yaprak desenleriyle bezeli ahşap bölmelere ayrılmış bağımsız köşklerden oluşuyor. Duvarlar iç tarafta kumaş yerine çinilerle kaplı. Diğerlerinden daha güzel olan bir dairede duvarlar yerden tavana kadar büyük aynalarla kaplı ve burada kıymetli taşlarla süslü bir şamdan bulunuyor. Bu odada bize Sultan Murad'm mızrak ve okları için hedef olarak kullandığı yarım parmak kalınlığındaki demir parçalarını gösterdiler. Kendisi öyle güçlü ve ustaydı ki, bunları yer yer neredeyse delmişti. Bahçede binası pek görkemli bir köşk var ve sadece padişahın yaz eğlencelerinde [70] kullanılıyor. Ortadaki havuz ve etrafındaki su olukları sıcakların verdiği rahatsızlığı hoş bir şekilde azaltıyor. Size bir sarayı tasvir ettiğime göre Türklerin evlerini ihtiyaçlarına uygun olarak nasıl döşedikleri hakkında bir fikir vermek için mobilyalardan da söz etmem her halde yerinde olur: Yer bir taban halısıyla kaplı, pencerelerin kenarında sofa dedikleri, yer halısından daha zengin bir başka halıyla kaplı sahne gibi bir yükselti bulunuyor. Bu sofa boyunca iki üç ayak genişliğinde ve diğerlerinden de daha kıymetli halılarla örtülü ufak minderler var. Türkler bu halılar üzerinde Fransa'da terzilerin bacaklarını kavuşturarak çalışmalarına benzer şekilde bağdaş kurarak oturuyor ve sırtlarını duvara, mevsime uygun olarak kadife, ipek veya başka kumaşlarla kaplı büyük minderlere yaslıyorlar.

Yataklarından bazılarını bizim Chartreux keşişlerinin yaptığı gibi gerçek anlamda bir yüklük olan dolaplara kaldırıyorlar. Bunlara [Fransızcada] "*alcove*" deniyor ve bu kelimenin kökeni Arapçada uyumak anlamına gelen

"el Khaub"dan geliyor.[18] Yatmakta kullandıkları döşekleri sofaların üzerine yayıyor ve üstüne bizimkine benzer nevresim geçirilmiş yorganlar koyuyorlar.

[71] Üsküdar Sarayı'nın İstanbul sarayından sonra en büyüklerinden biri olmasına rağmen o kadar az daire var ki, padişahın sayfiyeye giderken şatafatlı bir hayat sürmediğini ve yanında çok fazla kadın getirmediğini anlamak kolaydır. Bana kadınları ayrılmış tek bir oda gösterdiler ki, görevde olmayanların bunu kullanmaları için Fransa'da içoğlanları ve uşaklar gibi bir arada karma karışık bir şekilde uyuyor olmaları gerekir. Kadınlara ayrılmış bölmelerin birinden diğerine pancurlarla kapalı koridorlardan geçilerek gidiliyor. Bu sayede kendileri görünmeden odada kimin olduğunu görebiliyorlar.

Bahçelerin süsü evlerin içine uymuyor. Burada şekilli çiçek yatakları yok ve bahçede çiçek yerine mutfakta kullanılan bitkiler ekiliyor. Ne bitkiden çitler, ne de bodur ağaç görmek mümkün. Görülen tek ağaç türü selvi ve çamdır ve bunlardan o kadar çok var ki, zaten avlusu olmayan ev pek az olduğu gibi, bu ağaçlardan bulunmayan avlu adeta yok gibi. Üsküdar Sarayı'nın bahçesinde ilginç pek bir şeye rastlamadım; dikkati çeken tek şey, üstü örtülü geçitler; bunlar Fransa'daki *"boule"* oynanan halka açık parklara benziyor; bana bunların saray kadınları için yapıldığını söylediler. Kadınların görülmesinden öyle korkuyorlar ki dizilmiş haldeki bostancılar kadınları iki taraftan da gizlemek için parlak kırmızı renkli uzun çarşafları gerili tutarken **[72]**, haremağaları da bu bostancıların onları seyretmek için çarşaflarda delik açmaları ihtimaline karşı onları göz hapsinde tutuyor. Eğer bir erkek bahçede bulunduğu sırada karşısına ansızın bir kadın çıkarsa derhal kendini yüzüstü yere atması ve eğer onu kaybetmek istemiyorsa başını hiçbir şekilde ondan yana çevirmemesi gerekir.

Bir Antoloji Denemesi

Pierre Jacques GASSOT

Jacques Gassot'nun Venedik'ten İstanbul'a yaptığı seyahat (...) [*Le discours du voyage de Venise a Constantinople* (...) *par maistre Jaques Gassot* (...)],

Paris, Antoine le Clerc, 1550, y.° 16a.

Mayısın ikinci günü [1548] İstanbul'a doğru yola çıktık; Boğaz'dan geçtik; bugün Anadolu (Natolia) denen Küçük Asya'ya girdik. Üsküdar'a yerleştik. Çadırlarımız limanın yakınlarında güzel bir yere kuruldu. Eskiden Kalkedonya denen bu yerden padişahın sarayının tamamı, bütün İstanbul kenti ve Batıya doğru yönelen kanal rahatlıkla gözüküyor.

Jean CHESNEAU

Kralın Osmanlı topraklarına elçisi d'Aramon'un kâtiplerinden asilzade Jean Chesneau tarafından yazılmış seyahati [*Le voyage de Monsieur d'Aramon, Ambassadeur pour le Roy en Levant, escript par noble homme Jean Chesneau, l'un des secrétaires dudict seigneur ambassadeur*], yayınlayan ve notlayan M. Ch. Schefer, Paris, Ernest Leroux, 1887, s. 38, 59-60.

1548 yılı Mayıs ayının ikinci günü, İstanbul'dan yola çıktık, Boğaz'dan geçtik, bugün artık Anadolu (Natolia) denen Küçük Asya'ya girdik. Üsküdar'a yerleştik. Çadırlarımızı, limanın yakınlarında, eskiden ismi Kalkedonya olan güzel yere gerdik. Burada dört gün kaldık ve böylesi bir yolculuk için gereken tüm erzakımızı temin ettik. (...)

Padişah, yeniden İran şahına savaş açmaya hazırlanıyordu ve bunun için de askerlerini toplayıp, 3 Eylül 1553 günü İstanbul'dan ayrıldı; boğazı aştı; Türkler tarafından yeniden inşa edilmiş ve genişletilmiş güzel ve geniş bir köy olan Üsküdar'ın tepelerinden Küçük Asya'ya girdi. Çadırları buraya, Kadıköy yakınlarına kurulmuştu. Burada üç-dört gün kadar kalarak bütün ordusunun geçmesini bekledi.

Pierre BELON

Yabancı ülkelerle ilgili bazı ilginç ve unutulmaz gözlemler [*Observations de plusieurs singularitez, & choses memorables de divers pays estranges*], Paris, 1555, s. 358–359.

Türkiye'deki tazılar, bizimkiler kadar heybetli değildir; cüsseleri bizim kırma dediğimiz köpekler kadardır; tüylü kuyrukları, Girit tazıları gibi düşük kulakları vardır ve bizim de yaptığımız gibi tasmayla dolaştırılırlar. Keklik avında kullandıkları İspanyol tipi köpekleri de vardır.

André THEVET,

Doğu'nun Kozmografyası. [*Cosmographie du Levant. Édition critique*, Franck Lestringant (ed.)], Cenevre, Droz, 1985, s. 78.

(Kadıköy hakkında): Padişah, dinlenme amaçlı olarak burayı ziyaret eder. İstanbul'un bu kadar yakınındaki bu semtin havası son derece ılımandır ve buranın çevresinde güzel bahçeler ile çok leziz sular da bulunur.

Philippe du FRESNE-CANAYE

Philippe du Fresne-Canaye'ın Doğu Seyahatı [*Le Voyage du Levant de Philippe du Fresne-Canaye*],

M. H. Hauser tarafından yayımlanıp, not eklenmiştir,

Paris, 1897, s. 90.

Ardından Üsküdar'a geçtik. Burası padişahın en muhteşem ve şehvetli sarayları bulunan büyük bir şehirdir ve padişah her gün üç-dört kayıkla buraya geçip hoşça vakit geçirir. Buradaki tüm bahçelerde köpekler, atlar ve avcı kuşlar bulunur. Tazılara çok büyük bir özenle bakılır. Her biri bir zincire bağlıdır ve altında beyaz [bir örtü] vardır. Hepsinin uzun ve tüylü kulakları, çoğunun da kuyruğu ve ayakları boyanmıştır ve bu onlara çok hoş bir görünüm kazandırır.

Salomon SCHWEIGER

Reyβbeschreibung auβ Teutschland nach Constantinopel u. Jerusalem (...), Nuremberg, Christoff Lochner, 1639, s. 135, 136.

Von dem Markflecken Scutari (...).

Üsküdar, Anadolu yakasında, padişah sarayının karşısına denk gelen yerde kurulmuş gayet geniş ve iyi düzenlenmiş bir alışveriş yeridir. Bir zamanlar burası önemli bir sanayi ve ticaret kentiydi ve "Khrysopolis" –"Altın Şehir"– adı ile bilinirdi. (...) Günümüzde büyük ve güzel bir pazardır ve adı da Üsküdar'dır (...)

Burası, soylu atların satıldığı bir pazar yeri olmakla ün salmıştır. İran, Ermenistan, Karaman ve Arabistan'dan getirilen iyi cins atlar burada

pazarlanır ve Türkler de bu dayanıklı, güçlü ve iyi koşan atlara çok değer verirler. En ucuz at 100 *düka*'ya satılır, nitelikleri yüksek olan atlar ise üç yüz, dört yüz, hatta beş yüz *düka*'ya alıcı bulur. (...)

Üsküdar ve Kadıköy arasında padişahın güzel bir sayfiye bahçesi var. Ayrıca Üsküdar'ın ilerisinde, Karadeniz sahilinde de bir bahçe bulunuyor. (...)

Üsküdar'da tutsak Hıristiyanların barındırıldığı bir bina var, burası padişahın annesine aittir. Valide Sultan aynı yerde kendisi için de bir konut ve güzel bir cami yaptırmıştır.

CARLIER de PINON

Doğuya Seyahat [*Voyage en Orient,* E. Blochet'ın tarih ve coğrafyayla ilgili notlarıyla], Paris, Ernest Leroux, 1920, s. 90.

Anadolu'da, yani Küçük Asya'nın kıyısında, İstanbul'daki sarayın tam karşısında Üsküdar adı verilen, Rumların ve Türklerin yaşadığı bir kasaba vardır. Burası çok güzel bir yer olduğu için pekçok Türk beylerinin burada sayfiye evleri ve bahçeleri bulunmaktadır. Halen tahtta olan Sultan Murad'ın kadını burada güzel bir cami yaptırmıştır. **[91]** Burada Anadolu'dan getirilen Türk atlarının satılması bir âdet haline gelmiştir.

Jean PALERNE

İskenderiye'den İstanbul'a. Osmanlı İmparatorluğu'nda bir seyahat. 1581–1583 [*D'Alexandrie à Istanbul. Pérégrinations dans l'Empire ottoman. 1581–1583*]

Yvelise Bernard tarafından giriş ve not bölümleri yazılmıştır,
Paris, L'Harmattan, 1991, s. 272, 273.

Padişah sık sık burada her tür ağacın ve muhteşem yolların bulunduğu güzel bir bahçede gezintiye çıkar. Bahçelerin kumandanı konumunda olan Bostancıbaşı'nın sorumluluğu altındaki bu bahçenin ve padişahın bütün diğer bahçelerinin meyvaları özenle toplanıp satılır ve buradan elde edilen para, sadece barış zamanında, yiyecek harcamalarını karşılamak üzere kullanılır, zira insanın adil bir şekilde hayatını idame ettirebileceği ve bun-

dan daha haklı herhangi bir kazanç ve gelir olmadığı düşünülür; o yüzden de bu bahçelerin bakımına özen gösterir (...)

Köye gelince burada her milletten insan yaşamaktadır; zira İstanbul'dan Asya'ya ya da Asya'dan Avrupa'ya giden herkes buradan geçer; ayrıca karadan Haleb'e, Şam'a giden bütün kervanların buluşma yeri de burasıdır. Bu nedenle padişahın annesi, Valide Sultan, burada cami ile birlikte bir kervansaray yaptırmıştır ve bu benim Doğu'da gördüklerim arasında en büyük ve görkemlilerinden biridir. Valide Sultan hem camiin bakımı hem de buradan geçen milleti ne olursa olsun herkesin ve atlarının üç gün süreyle ihtiyaçlarının karşılanması için büyük gelirler vakfetmiştir.

Burada herbirinde iki yüz kadar atm kalabileceği iki büyük ahır vardır; güzel avlusunun ortasındaki mermer havuzun etrafında birbirinden ayrılmış iki yüz küçük bölme bulunan dört güzel bina yer almaktadır. Sütun ve kemerlerin taşıdığı güzel revakları, arkasında ise iki bina daha vardır ve onun arkasındaki tepede de tümüyle mermerden yapılmış cami bulunmaktadır. Güzel avlusu, imamların yaşadıkları odaları, hamamları ve kurşunla kaplı kubbesiyle cami o kadar iyi düzenlenmiştir ki, bu kervansarayda kadınlar ve yoksullar da dahil bütün yolculara hizmetin en iyisi verilmektedir (...)

Burası bahçeleri yönünden de pek hoştur, tıpkı Boğaz kıyılarında olduğu gibi burada da çok sayıda güzel selviler ve başka ağaçlar bulunmaktadır. O kadar ki, herkes burada bir ev yapma hevesine kapılmış ve kıyı boyunca Karadeniz'e kadar büyük bahçeleri olan sayfiye evleri, yalılar inşa edilmiştir.

FRANÇOIS de PAVIE

Forquevauls senyörü François de Pavie'nin 1585'te Türklerin topraklarına ve çeşitli Avrupa ülkelerine yaptığı seyahatın raporu [*Relations de François de Pavie, seigneur de Forquevauls, d'un sien voyage fait en l'an 1585 aux terres du Turc & aux divers lieux de l'Europe*], elyazması, Paris, Fransa Ulusal Kütüphanesi, yeni Fransız belgeleri, n° 6277, y. 192b-193a.

Burada padişahın İran'a yollayacağı ordunun başına Ferhat Paşa'yı[19] getirdiğinde yapılan töreni de gördüm. Kendisine limana kadar pek çok atlı ve piyade ihtişamlı bir törenle refakat etti ve orada onları Boğaz'ı geçe-

rek ordunun ordugâhının kurulduğu Üsküdar'a geçirecek olan kadırgalara binmek üzere donanma komutanı Kılıç Ali Paşa[20] karşıladı.

Bugün Üsküdar olarak adlandırılan yer, eskiden Megaralıların kurmuş olduğu Kalkedon adında büyük bir kenti idi. Bugün önemini çok kaybetmiş olan bu şehir, Anadolu yakasında denize inen bir vadi üzerine kurulmuştur; İstanbul ile arasında iki mil kadar olan Boğaz vardır. Burada, padişahın annesi Valide Sultan, büyük paralar vakfedilmiş güzel bir cami yaptırmıştır.

John SANDERSON

John Sanderson'un Doğu'daki Seyahatları 1584–1602 [*The Travels of John Sanderson in the Levant, 1584–1602* (...)], (der.), Sir William Foster, Londra, Hakluyt Society, 1931, s. 38.

O sırada gördüğüm hayvanlar arasında üç fil vardı. Ayrıca padişahın köpekleri ve onlara bakma tarzları görülmeye değer; zira herbirinin sanki koca bir at gibi birkaç bakıcısı vardır ve üzerlerinde altın, mor, kırmızı renklerde kumaşlardan yapılmış örtüler vardır. Kaldıkları yer ise, Anadolu'da, Karadeniz'den dört mil kadar uzaklıktadır ve son derece temizdir.

Reinhold LUBENAU

Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau, herausgegeben von W. Sahm, I, Mitteilungen aus der Stadtbibliothek zu Königsberg i. Pr., Königsberg, Ferd. Beyers Buchhandlung, 1914, s. 223–224.

Üsküdar'ın ötesindeki dağda Türk hükümdarının İran'a karşı sefere çıktığı zaman karargâh kurduğu yer görülür. Türk hükümdarının İran ile savaşmak üzere gönderdiği ordular da İstanbul'dan hareket edip denizi aşarak bir mil kadar mesafede bulunan Üsküdar'a gelirler ve oradan itibaren karadan yola devam ederler. Üsküdar'da dolaşmak, orada çok sayıda bulunan askerlerden dolayı hiç güvenli değildir. Özellikle de yurt dışından gelen Hıristiyanlar, o yöreyi gezip görmek için karşı tarafa geçtiklerinde, kaçırıldıkları ve esir olarak satıldıkları sık rastlanan olaylardandır. (...)

Çeviri: Ümit Sevgi Topuz

Kaynakça

Giovan Francesco ALCAROTTI, *Del Viaggio di Terra Santa* (...), Novare, 1596, s. 215.

Anonim, *Description de la ville de Constantinople et autres lieux sujets au Grand Turc avec une singulière description des officiers de son sérail* (...), elyazması, Fransa Ulusal Kütüphanesi, FF 6121, f. 2-18.

Hans Jacob BREUNING, *Orientalisches Reyss des Edlen und Besten Hans Jacob Breuning von und zu Buochenbach* (...), Strazburg, 1612.

Augier Ghislain de BUSBECQ, *Ambassades et voyages en Turquie et Amasie de M^r. Busbequius* (...), Paris, 1646.

Augier Ghislain de BUSBECQ, *Itinera Constantinopolitanum et Amasianum ab Augero Gislenio Busbecquio* (...), Anvers, Christophe Plantinus, 1582.

Hans DERNSCHWAM, *Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553/55) nach der Urschrift im Fugger-Archiv herausgegeben und erläutert von Franz Babinger*, Studien zur Fugger-Geschichte herausgegeben von Jacob Strider, Siebentes Heft, Munich-Leipzig, Duncker ve Humblot, 1923.

Ekrem KÂMİL, "Hicri onuncu, miladi onaltıncı asırda yurdumuzu dolaşan Arab seyyahlarından Gazzi-Mekki seyahatnamesi", *Edebiyat Fakültesi Tarih Semineri Dergisi*, İstanbul, 1937.

Costantino GARZONI, "Relazione dell'Impero Ottomano del Senatore Costantino Garzoni stato all'Ambasciera di Costantinopoli nel 1573", Eugenio Alberi, *Relazioni degli Ambasciatori Veneti al Senato* (...) içinde, Seri 3, c. 1, Floransa, 1840, f. 207.

Diego GALAN, *Cautiverio y trabajos de Diego Galan, natural de Consuegra y vecino de Toledo, 1589 a 1600*, Madrid, 1913.

Pierre GILLES, P. Gylli de Constantinopoleos Topographia, Leyden, Elzevir, 1632.

Bertrandon de LA BROQUIÈRE, *Le Voyage d'Outremer de Bertrandon de La Broquière, premier écuyer tranchant et conseiller de Philippe le Bon, duc de Bourgogne, publié et annoté par Charles Schefer*, Paris, 1892, s. 140.

Pierre LESCALOPIER, *Voyage fait par moy, Pierre Lescalopier l'an 1574 a Venise, a Constantinople par mer jusques a Raguse et le reste par terre et le retour par Thrace, Bulgarie, Walach, Transylvanie ou Dace, Hongrie, Allemagne, Friul & Marche Trevisane jusques a Venise*, elyazması, Montpellier Üniversitesi Tıp Fakültesi Kütüphanesi, n° H 385, s. 37.

Nicolas de NICOLAŸ, *Les navigations, pérégrinations et voyages faits en Turquie* (...), Anvers, G. Silvius, 1576.

Marcantonio PIGAFETTA, *Itinerario di Marc'Antonio Pigafetta gentil'huomo vicentino*, Londres, 1585, s. 118.

Guillaume POSTEL, *De la République des Turcs* (...), Poitiers, Enguilbert Marnef, 1560.

Ludwig von RAUTER, in Reinhold Röhricht et Heinrich Meisner, *Deutsche Pilgerreisen nach dem Heilige Lande*, Berlin, 1880.

Notlar

* Bu çalışma, Bilimsel Araştırma Ulusal Merkezi (Paris) ve Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü'nün (İstanbul), 7192 sayılı Ortak Araştırma Birimi (*Unité Mixte de Recherche*) dâhilinde "Tarih ve Osmanlı tarihine yardımcı bilim dalları" (*Histoire et sciences auxiliaire de l'histoire ottomane*) adlı araştırma programı çerçevesinde gerçekleştirilmiştir.

Üsküdar tarihine dair Türkçe yazılmış başlıca kaynaklar, Mehmet Nermi Haskan'a (*Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, 3 cilt, İstanbul, Üsküdar Belediyesi, 2001), Âlim Kahraman'a (*Türk Edebiyatında Üsküdar*, İstanbul, Kaknus Yayınları, 2003), İbrahim Hakkı Konyalı'ya (*Abideleri ve Kitabeleriyle Üsküdar Tarihi*, İstanbul, Türkiye Yeşilay Cemiyeti, 1976) aittir. Ayrıca, Üsküdar Belediyesi tarafından organize edilmiş ilk dört sempozyumun tutanaklarına bakmak da yararlı olacaktır. Bu kapsamda, sekiz cilt yayımlanmıştır. Bkz. *Üsküdar Sempozyumu IV. 3–5 Kasım 2006, Bildiriler*, (der.) Coşkun Yılmaz, Üsküdar Belediyesi, 2007. Araştırmanın daha kısaltılmış bir versiyonu, aynı dizinin –1-5 Kasım 2007 tarihleri arasında gerçekleşen– V. Sempozyumu'nun Tutanakları içinde (*Beşinci Uluslararası Üsküdar Sempozyumu, 1–5 Kasım 2007. Bildiriler, II*, (der.) Coşkun Yılmaz, İstanbul, Üsküdar Belediyesi, 2009, s. 533–548, yayımlandı. Bununla birlikte, bizim hazırlamış olduğumuz Türkçe çeviri yerine, Fransızca versiyonu, "Quelques aspects d'Üsküdar d'après des voyageurs européens du XVI^{e} et du début du XVII^{e} siècle" (16. yüzyıl ve 17. yüzyılın başındaki Avrupalı gezginlerin gözünden Üsküdar) başlığı altında yayımlanmış, ancak bu baskıdaki hataları düzeltme olanağımız olmamıştır. Sonuçta, bir dizi hata yapılmış, eserin okunması ve anlaşılması çok zorlaşmıştır. Dolayısıyla, bu yazıyı yeniden ele almak, bize daha mantıklı geldi. Ayrıca, Stefanos Yerasimos hayatta olsaydı, sona eklediğimiz antoloji denemesini okumaktan büyük zevk alırdı. Üsküdar'ın İstanbul'un tam karşısında, Boğaz'm Asya yakasında bulunduğunu; Antik çağda Kalkedonya olarak anılan Kadıköy'ün kuzeyinde konumlandığını anımsatmak isteriz. Bu semt, Avrupalılar tarafından uzun süre Scutari –hatta, onu Arnavutluk'taki Scutari'den, yani günümüzün İşkodra'sından ayırt edebilmek için– Asya Scutari'si olarak anılmıştır.

1 Kendisi, o dönemde Charles-Emmanuel de Savoie Nemours'un (1567–1595) hizmetinde bulunduğunu belirtir. Nemours, 1585 yılından itibaren Nemours dükü olur. Aynı zamanda Henri de Guise ve Charles de Mayenne'in üvey kardeşidir. Öte yandan, Salignac'tan herhangi bir şekilde maaş almamaktadır. Bu da, zengin bir aileden geldiğini veya ismini anmadığı ama ona gelir sağlayan birkaç ek işi daha olduğunu göstermektedir.

2 Moskova Devlet Üniversitesi'nden birkaç meslekdaşımla birlikte metnin bu bölümünün baskısını hazırlıyoruz.

3 *Les voyageurs dans l'Empire ottoman (XIV^{e}-XVI^{e} siècles). Bibliographie, itinéraires et inventaire des lieux habités*, (Osmanlı İmparatorluğu'nda 14-16.yüzyıllar arasında yaşamış gezginler: Kaynakça, Rotalar ve Yaşanan Bölgelerin Envanteri), Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Seri VII, n° 117, Ankara, 1991.

4 Mehmet Nermi Haskan'ın *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar* (III, s. 1370) kapsamında sunduğu krokiye göre.

5 Bkz. Joseph de Hammer, *Histoire de l'Empire Ottoman depuis son origine jusqu'à nos jours*, (Başlangıcından Günümüze Dek Osmanlı İmparatorluğu Tarihi), VIII, s. 183 ve d.

6 *Le Sérail des empereurs turcs. Relation manuscrite du sieur de La Croix à la fin du règne de Mehmed IV.*, (der.) Corinne Thépaut-Cabasset, Paris, CTHS Yayınları, 2007, s. 197-198 : "Tazılara günde iki adet ekmek verilirdi; haftada bir kez de keçi eti yerlerdi. Güzellikte dünyada eşi benzeri olmayan köpeklerdi bunlar. Hele Kıbrıs'ta bulunanların kulakları ve kuyrukları, İspanyol tazıları gibi alacalı olup iyi av takip ettikleri izlenimini verirlerdi. Türkler, av hayvanlarının bakımını büyük bir titizlikle üstlenir, onları sabah akşam dışarı çıkarırlar. Tüylerini korumak için de sürekli üzerlerini örterler. Eğer onları bir yarışmaya sokmak isterlerse, üç gün boyunca çiğ yumurtanın sarısıyla beslerler. (...)

Padişahın köpeklerinin tümünün üstü örtülüdür; ama padişah bir yere görkemli bir giriş yaparken ve bu hayvanlar da söz konusu törene katılmış ise, üzerlerine altın yaldızlı, şatafatlı giysiler, altın ve gümüşle işlenmiş tulumlar giydirilirdi. Hayvanların av sırasında gösterdikleri üstün başarıların samur kürklerle, değerli taşlarla süslü kamalarla ödüllendirildiği söylenir. Ama, anladığım kadarıyla aslında ödül, o av hayvanını yetiştiren kişiye verilmektedir."

7 Evliya Çelebi'nin Üsküdar hakkında 1640'lı yıllarda yaptığı betimlemede, bu saraydan söz edilmez. Bkz. Orhan Şaik Gökyay (ed.), *Evliyâ Çelebi b. Derviş Muhammed Zıllî. Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi. Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu – Dizini*, I, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 201–205. Öte yandan, Avrupa ikonografyasmın incelenmesi de, insanı hayalkırıklığma uğratmaktadır. Bu kaynaklardan sadece, Nicolas du Fer'in 1696 yılında yaptığı "Konstantinopolis Manzarası"nı koruduk. Burada, "Üsküdar'daki saray" ve surları betimlenir. Onu, "Üsküdar" semtinin kuzeyinden ayıran devasa çorak arazi, büyük olasılıkla, daha önce sözünü ettiğimiz askeri üsse karşılık gelmektedir. Bununla birlikte, saraya ait betimlemenin kurgusal olduğu görülmektedir. Tıpkı, Topkapı Sarayı, Ayasofya veya Tophane'deki top döküm tesisleri gibi çok bilinen yapılarda olduğu gibi...

8 Bordier, dönüşlü fiili hep çoğul halde kullanıyor.

9 Metinde bir boşluk var. Normal şartlarda, Avrupa'ya bir sefere çıkılacağı zaman, İpsala bölgesinde, Meriç nehrinin ağzındaki ovada toplanılırdı. İstanbul'dan gelen birlikler, burada, Anadolu üzerinden Çanakkale'yi geçerek gelen birliklerle buluşurdu.

10 Doğru adlandırma "ordu pazarı" olmalıdır.

11 Genelde askeri birlikler Aya Yorgi yortusunda toplanırlardı (23 Nisan) ve eğer sefer uzamaz ise, Aya Dimitrios'ta terhis edilirlerdi (23 Ekim). Dolayısıyla, Üsküdar'daki ordugâhta bir aydan uzun süre kalırlardı.

12 Osmanlıcada tazı ile kastedilen avı kovalayan köpekler; zağar ile kastedilen ise bekçi köpeklerdir.

13 *Acemioğlan*, acemi yeniçeri.

14 Türkçede çakır akdoğan tepeli şahin, şahin ise göçebe şahin için kullanılır.

15 Julien Bordier aynı eser, y. 183a: *Efendim Salignac, savaş ateşi yandığında savaşın, barış zeytin dalını yeşerttiği zaman ise avın erdemli hareketlerine tabii olarak en çok adınmış olan Fransa asilzadelerinden biri olarak, İstanbul elçiliği göreviyle Paris'ten ayrılırken arabamıza biri erkek, biri dişi o zamanın en iyi cins av köpeğini almamızı istedi çünki soylarını sürdürmek istiyordu ve elçiliğe ulaşmamızdan bir süre sonra bu gerçekleşti. Zira Türklerden köpek almak çok zor iştir (...)*

16 İmparatorluğun bahçelerini korumakla görevli yeniçeri.

17 İmparatorluk sarayının Enderûn ile dış suru arasındaki bölümü olan Birûn'u korumakla görevli asker.

18 Yazarın "uyku" anlamına geldiğini söylediği *h'âb* kelimesi aslında Farsçadır. Gerçi *Alcôve* kelimesinin Arapça'dan geldiği doğrudur, ama kökeni *al-qubba*, yani "kubbe" kelimesidir.

19 Ferhâd Paşa (?-1595), iki kez, Doğu ordusunun serdarı olarak atanmıştır: 1582 yılında ve 1586 yılında. İki kez de veziriazamlık görevi yapmıştır.

20 Kılıç Alî Paşa (1500'e doğru- 1587), 1571'den ölümüne dek kapudan-ı derya olarak görev yapmıştır.

Evangelia Balta

BULGAR SORUNUNUN YAŞANDIĞI DÖNEMDE, EVANGELİNOS MİSAİLİDİS'İN YAYINLADIĞI MİKRA ASİA YANİ ANATOLİ ADLI KARAMANLICA GAZETE

İoannis Gennadios'un (Atina 1844-Londra 1932) Gennadios Kütüphanesi'ne ait koleksiyonundaki *Scrapbook 76.2* kapsamındaki "Konstantinopolis Basını" isimli dosyada, 1842-1895 yılları arasında İstanbul'da okunan değişik gazete ve dergilerin eski sayıları arasında, *Mikra Asia yani Anatoli* (Küçük Asya yani Anadolu)[1] adlı Karamanlıca gazetenin üç sayısına da rastlanmıştır.[2] Bu zamana kadar, söz konusu gazeteye dair sadece birkaç dolaylı bilgiye erişebildik. İşte bu metinde, elde ettiğimiz bulguları sergileyeceğiz ve bu bulguları, 2007 yılında İstanbul'daki Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nden eriştiğimiz ilgili belgelerle desteklemeyi ihmal etmeyeceğiz.[3] Bu makale, Evangelinos Misailidis'in *Anatoli*'sine adanmıştır ve *Karamanlıca Çalışmalar Konusunda Birinci Uluslararası Konferans* (*First International Conference of Karamanlidika Studies, Lefkoşa, 11–13 Eylül 2008*) dahilinde sunulması tasarlanmış bir dizi araştırma kapsamında yer almaktadır.[4]

Yayını "1851'den milli felaket yıllarına kadar" süren söz konusu uzun ömürlü gazetenin tarihinin incelenmesi bir dizi araştırmanın gerçekleştirilmesini gerektirmektedir. Tarihi belgelerin ışığında, yayınma ara verdiği dönemler, bu aralara neden olan olaylar, yıllar içinde gazetenin ismindeki değişikliklerin tespit edilmesi ve editör-redaktör hiyerarşisindeki değişimlerin ayrımına varılması araştırılmalıdır. Bu çalışmada, gazetenin, Osmanlı iktidarına ve bütün bu süreç boyunca ilişkileri her zaman mükemmel olmayan ekümenik patrikhaneye karşı takındığı siyasi tutumla doğrudan bağlantılı olaylar temel alınacaktır. Buradaki amaç, İstanbul'daki Rum camiası üzerindeki tesir gücünün ortaya çıkarılması; bir diğer deyişle, Kapadokya bölgesindeki Türkçe konuşan halklar dışında, Rum Ortodoks cemaati ve diğer Ortodoks topluluklar üzerinde bir etkisinin olup olmadığının incelenmesidir. *Anatoli* gazetesinin, Rum Ortodoks milletinin yeniden düzenlenmesi

sürecinde izlediği siyasi tercihlerine dair edindiğimiz bilgiler yeterli değildir. Bu gazetenin, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki hassas dönemde oluşan çıkar birliktelikleri ve iktidar ağları içinde takındığı tutum hakkında bilgimiz de bulunmamaktadır. Aynı şekilde, gazetenin, Osmanlı İmparatorluğu'nun geçtiği farklı modernleşme süreçlerine yönelik bakış açısına dair bilgilerimiz de oldukça kısıtlıdır.

Aşağıda okuyacağınız araştırma, temel olarak, Manouil Gedeon'un yazılarını tekrarlamaktan ziyade, Karamanlıca yayınlanan bu büyük gazetenin tarihindeki boşluklara ve bu konuda gerçekleştirilmesi gereken sistematik araştırmalara dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, Karamanlıca basın envanterine bibliyografik bir katkı olmaktan ziyade, burada güttüğümüz amaç, patrikhanenin denetimi konusunda verilen mücadeleler sırasında İstanbul'daki Türkçe konuşan Anadolulların tutumlarını mercek altına alan ve ekümenik-Ortodoks çizgisindeki ulus-öncesi Ortodoks milletin, "*phyletizm*"[5] ideolojisine (yani, ulusal kiliselerin kurulması ve bu kiliselerin daha sonra siyasi açıdan yeniden belirlenmesi) geçiş sürecindeki konumlarına ışık tutan araştırmaların önemini de vurgulamaktır.[6]

Etnik-milliyetçilik mücadelelerinde Anatoli ve Karamanlılar

Anatoli gazetesi, Bulgar sorunu hakkında 1870'li yıllarda yaşanan mücadelelere, farklı bir bakış açısından ışık tutmaktadır; çünkü –konuya dair tarihsel yaklaşımda o zamana dek bilinmeyen bir boyut olan– İstanbul'daki Türkçe konuşan topluluğun görüşlerini yansıtır. İmparatorluğun başkentine yerleşmiş Anadolu kökenli topluluklar, İstanbul'daki Rumca konuşan topluluğun gölgesinde yaşamlarını sürdürmekte ve Anadolu'da doğdukları topraklarla güçlü bağlarını korumaktaydı.[7] Bu halkın kendini ifade etme aracı ve rehberi, –merkezi İstanbul'da bulunan Kaisareia Komitesi'nin de onayını alarak– 1852 yılından itibaren, *Anatoli* isimli bu gazete olur.[8] Matbaasında Karamanlıca yayınların[9] da basılmasını sağlayan gazetenin editörü Evangelinos Misailidis,[10] K. Adosidis ve Anadolu kökenli başka aydınlarla birlikte, Rum Ortodoks milletinin geçirdiği reform sürecine aktif biçimde katılır. Bunun sonucunda, gazetenin basımına ara verilmesi ve Patrik Antimos'la onun Bulgar sorununa yaklaşımını eleştiren makalelerin eşlik

ettiği bir *Anatoli* gazetesinin ortaya çıkması, Türkçe konuşan Anadolulu Ortodoksların bu konudaki inançlarının, patrikhanenin uyguladığı taktiklerle uyuşup uyuşmadığının bir yansıması olarak okunabilir.

Anatoli gazetesi üzerine yapılan bir çalışma, aynı zamanda, Türkçe konuşan Rum Ortodoks topluluğun önceki dönemde gerçekleşen ve ekümenik patrikhanenin içindeki başlıca kutuplar, yani patrik, Kutsal Sinod Meclisi ve İstanbul mahallelerinden temsilcilerin katıldığı, yakın bir zamanda oluşturulan Karma Konsey arası ilişkilere yeni bir boyut kazandıran olaylar karşısındaki tutumu hakkında da bir fikir verecektir. 1860'lı yıllardan itibaren, "Kilise egemenliğinden yana olanlar" ile "reform yanlıları"nın, etnik-merkezci model olan Ortodoks ekümenlikten yana tavır belirlemelerine yol açan reform süreci başlamıştır.[11] Rum milletinin içindeki geleneksel hiyerarşilerin tersine dönüşü, laiklerin itibarlı bir konuma erişmesi ve taraflar ile kişiler arasındaki siyasi düşmanlıklar, şiddetli sürtüşmelere yol açtı. Bu sürtüşmelerin ifade etiği katı "kilise yanlısı" veya "laik" anlayışın gerisindeki başlıca odak noktası ise, D. Stamatopoulos'un da doğru bir şekilde dikkat çektiği gibi, çok başka ve çok temel birçok soruyla ilintiliydi: Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rum Ortodoks toplulukların gelişimi.[12] Bu çerçeveden bakıldığında, *Mikra Asia yani Anatoli* gazetesinin yayınlanma tarihçesi, İstanbul'daki Türkçe konuşan Rum toplulukların yönetici elitlerinin, imparatorluk bünyesindeki Ortodoks toplulukların "millileştirilmesi" sürecini etkileyen olaylar silsilesine dair görüşlerini ortaya çıkarmaktadır. Doğrudan Anadolulu topluluğu ilgilendiren bir süreçten söz edilmektedir; zira bu insanlar, Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde Rumca dışında bir dil kullanan diğer Ortodoks topluluklar örneğini izleyerek, Yunan dili ve kültürü konusunda eğitim almaya (sadece bu topluluğa özgü bir şekilde) başlıyordu ve bu eğitimden faydalanmaları da kendilerinden zaten talep ediliyordu. Nihai hedefleri ise, "Helenleşme" veya "yeniden Helenleşme" olarak ifade ediliyordu.[13] İki Milli Merkez olan İstanbul ve Atina, dernekleri de teşvik ederek, onları Yunan etnisine eklemlemeye çalışıyordu.[14] M. Gedeon, "Türkiye'de Helenizmin inşası için, 1872 ve 1873 yılları arasında çok sayıda dernek yoğun mücadele verdi," yorumunda bulunmaktadır.[15]

Birkaç yıl önce, 1869 yılında, İzmir'e yerleşmiş olan Anadolulu tüccarlar, Anadolulların maddi ve manevi durumlarına karşı Patrikhane nezdinde süregelen kayıtsızlığa karşı çıkmışlar; E. Misailidis'in Karamanlıca yayınladığı *Anatoli* gazetesini, bu konudaki hassasiyetini oldukça etkin bir şekilde dile getirmesinden dolayı övmüşlerdi. *Anatoli* gazetesinin editörünün, patrikhanenin milli meclislerine (bu toplantılara "bizim millet"ten sayılan gazetelerin yayıncıları iştirak ederlerdi) katılımını yasaklayan Patrik VI. Gregorios'a karşı yönlendirilen uzun bir protesto metni hazırlanmıştı. E. Misailidis'in böylesi bir dışlanmaya konu olmasının ardında yatan başlıca nedenlerin şu şekilde olduğu düşünülmektedir:

a) Patrik, Bay Misailidis'e, bu şekilde bir eziyet uygulamak istiyor, keza Misailidis, kiliseye karşı şiddetli muhalefette bulunuyor ve gerek kilise gerekse kilise mensupları tarafından ardı arkası kesilmeyen suiistimallere açıkça karşı çıkıyor ve
b) *Anatoli* gazetesi, Türkçe yazılmaktadır ve bu yüzden de milli bir gazete sayılmaz. Yani, Bulgar sorununun en hararetli döneminde, tüccarlar, patrikten, "Milli Meclis kelimesinden ne anladığını ve buraya davet edilmeye kimlerin hakkı olduğunu" kendilerine açıklamasını talep etmektedirler. Taleplerine şunu da eklemeyi ihmal etmezler: "Yani, Milli Meclise davet edilenler, sadece Rumca konuşanlar mı yoksa idari açıdan sultana ve kilise açısından patrikhaneye bağlı başka diller de konuşan Ortodokslar mıdır? Patrikler, *Anatoli* gazetesinin Türkçe yazılmasına tahammül edemiyorlar. Peki, Kızılırmak kıyısında yaşayan Hıristiyanların günümüzde hangi dili konuştuğunu sanıyorsunuz? Bay Misailidis'in gazetesini Rumca yayınlamasını ve böylelikle, hemşerilerinin büyük bölümüyle iletişiminin kopmasını, anlaşılmaz hale gelmesini mi istiyorlar? Onların çıkarlarına yarayacak olan, Anadolu'nun her daim ölümün karanlığında ve gölgesinde kalmasıdır. (...) Zavallı Anadoluluları vergiye tabi tutma sanatını çok iyi bilirler. Ancak, onların eğitimi ve durumlarının iyileştirilmesi için bu paranın en az onda biri kadar bir miktarının harcanması gerektiğini de biliyorlar mı acaba?"[16]

Bu metin, bildiğim kadarıyla, Anadolu'daki Türkçe konuşan Ortodokslara hitap eden ve "manevi idaresi altındaki Ortodokslar arasında, etnik ve dilsel ayrımcılığa giden" patrikin uyguladığı politikaya "kırmızı kart" gösteren ilk metinlerden biridir. Ayrıca, bir konuyu daha belirtmeliyim: On yıl kadar önce, 1839 yılında, aynı patrik VI. Gregorios, İncil'in başka bir dile çevrilmesinin "Ortodoks Kilise'nin inançları ve görüşüne karşı olduğu"nu savunuyor ve Platon Moshas'ın *Ortodoks Eğitim* adlı eserinin Türkçe çevirisinin Kaisareia Metropoliti Paisios tarafından yayınlaması önüne sürekli engeller koyuyordu. Hem de, metropolitin amacının, bölgesindeki Ortodoks inancını güçlendirmek olmasına rağmen![17]

1871 yılında, bir yandan Bulgar sorununun, Eksarhhane'nin 1870 Şubat'ında yayınladığı bir fermandan sonra şiddetlendiği, bir yandan da Patrik VI. Gregorios'un Babıâli ile, ekümenik sinodun Bulgar sorununun geldiği yeni aşama konusunda istişarede bulunması için, kendilerini göreve çağırmak konusunda müzakere ettiği bir sırada, İstanbul'da yaşayan binlerce Kapadokyalı, patrikhane önünde gösteri yapıp Bursa doğumlu Efstatios Kleovoulos'un Kaisareia Metropoliti olarak atanmasını talep ettiler.[18] Gerek reform karşıtlarının gerekse hizipçilerin saygısını kazanmış olan ve hasta patrikin vekili olduğunda, Hristakis Zographos ile Aleksandros Karatheodoris aracılığıyla patrikhaneye iletilen Eksarhhane kurulmasına dair fermanı kabul etmeyen Efstatios Kleovoulos, 1864 yılında yayınladığı *Bulgarcılık*[19] adlı eseriyle, Bulgar sorununun teorisyeni haline gelmişti. Bu eserinde, bir Bulgar etnisinin mevcudiyeti ve haklarına dair bir propaganda yayan ve *halk, ırk ve millet*in siyaset ve kilise düzeyinde ayırt edilmesi gerektiğini iddia eden Bulgarcılarm saldırılarını geri püskürtmekteydi. Bu kişileri, ekümenik kilisenin zihniyetine yabancı, *phyletist*'ler olmakla suçluyordu. Üstelik "hiçbir şekilde, herhangi bir özel siyasi hak talep etme olanakları bulunmamaktadır. Dört yüzyıl boyunca, Rum milletine mensup Osmanlılara verilen haklardan yararlanmışlardır (...), çünkü Rum milleti, hükümetin resmi söylemine göre, herhangi bir ırk olarak değil, tüm Ortodoks tebaayı içeren bir birlik, inanç ve kilise tarafından ayrışmaz bir bütün olarak kabul eder" şeklinde bir beyanda bulunmuştur.[20] Katı bir kilise yanlısı olarak, Babıâli'nin, Bulgar sorununa müdahil olmak yoluyla, Sultan II. Mehmed'in

kiliseye vermiş olduğu ayrıcalıkları ihlal ettiğini düşünüyordu. Kiliseyle yolların ayrılmasından önce gerçekleşen genel kurullar sırasında, etnik-milliyetçilik ilkesinin Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde Ekümenik Patrik tarafından kabulü durumunda, Rusya'daki Ortodoks toplulukların da bu ilkeyi benimsemesinin önüne hiçbir şeyin geçemeyeceğini savunuyordu.

VI. Antimos'un 1871 yılı Eylül ayında, ekümenik sinodun uğradığı başarısızlığın ardından görevinden ayrılan VI. Gregorios'un yerine seçilmesi de,[21] Anadolulu laik temsilciler tarafından desteklenmişti. Bu desteğin karşılığında da, Kaisareia metropolitliği makamına Efstatios Kleovoulos getirilmişti.

Halk tarafından talep edilen aday[22] Efstatios Kleovoulos'un seçilmesi gecikti ve ancak, Antimos'un patrik olmasından sonra gerçekleşti. K. Kalliadis, Efstatios Kleovoulos'un cenazesinde (1876) yaptığı hüzünlü anma konuşmasında şunları aktarmıştır:

> Tüm taşralılar, onun, Büyük İsa Kilisesi'nin metropoliti seçilmesini tek ses ve tek yürekle talep ettiler. Kilise, uzun süreden beri, konuşmaktan ziyade susmayı tercih ettiğim, ancak sizin de gayet iyi bildiğiniz nedenlerden dolayı, Kaisareia sakinlerinin, haklı ve aydınlık taleplerini karşılamayı reddetmiştir; ama onların sebatı öyle büyük boyutlara erişmiştir ki, daha büyük skandallara yol açmamak için Kilise de karşılarında boyun eğmek durumunda kalmıştır ve hazretleri VI. Antimos'un üçüncü kez Patriklik makamına geçirilmesinin hemen ardından, 30 Eylül 1871 tarihinde, Kutsal Sinod Meclisi, Patrik vekili Efstatios Kleovoulos'un, Kapadokya bölgesinde Kaisareia metropoliti olması için oylama yapmıştır.[23]

Metropolit, 1872 Temmuz'unda görevinin başına geçmeden önce, İstanbul'da, 1872 yılı başında, "Kapadokya Eğitim Kardeşliği"ni kurar ve kuruluş tüzüğünü *Anatoli* gazetesinin matbaasında Yunan alfabesiyle hem Türkçe hem Rumca basar.[24] İstanbul'da ikamet eden Kapadokyalıları içeren Kapadokya Eğitim Kardeşliğinin amacı, okulları mali açıdan desteklemek ve Kapadokya köylerinde eğitimi yaygınlaştırmaktı. Efstatios Kleovoulos'un ba-

kış açısı, başka bir dil konuşan "kardeşler" arasında Yunan dilini ve kültürünü yaygınlaştırmayı savunarak dönemin talepleriyle örtüşüyordu.

Temmuz ayının sonunda ve 1873 Ağustos ayı başında, İstanbul'daki gazeteler, Zincidere'deki Ayios Ioannes Manastırı'na veya Kapadokya Eğitim Kardeşliği'ne ilişkin sorunların ele alınışı konusunda Kaisareia halkının memnuniyetsizliğini konu alan röportajlar yayınlar:[25]

> Efstatios Kleovoulos'un kırsaldaki destekçilerinin (ki onlar, yıllar boyu eşi benzeri olmayan bir gayret ve bağlılıkla onun için mücadele etmişlerdi), çok sevdikleri yeni metropolitlerine karşı besledikleri hayranlık ve sevginin yok olması için kısa bir süre yetmişti.

Kutsal sinod meclisine bir protesto metni gönderilir; metni Kapadokya'nın Kaisareia kırsalının 500 sakini imzalamıştır ve temel olarak, Kleovoulos'un kendini, bu çevrede oturanların mutlak efendisi saydığı suçlamasını içeriyordu.[26] Kaisareia metropoliti olarak kısa süren görev süresi (1871-1876) boyunca gerçekleşen olaylar hiç bilinmez ve incelenmeleri ilginç olabilir; çünkü Kapadokya'da düzenli eğitim sistemi bu dönemde başlamıştır.

Mikra Asia yani Anatoli

15 Eylül 1873 tarihinde, bir Cumartesi günü (5 *Şaban* 1290), ΜΙΚΡΑ ΑΣΙΑ γιάνι ΑΝΑΤΟΛΗ (*Mikra Asia yani Anatoli*), ΕΦΗΜΕΡΙΣ ΕΘΝΙΚΗ (Milli Gazete) isimli yeni bir gazetenin ilk sayısı satışa sunulur. Gazete, salı ve cuma günleri yayınlanmaktadır. Dört sayfa ve beş sütundan oluşan bu gazetenin hazırlandığı bürolar ve basıldığı basımevi, "*Uzun Çarşı Sokağı 138 Numara, Tamburacı Han, Konstantinopolis*" adresindeydi. Gazetenin direktörü Evangelinos Misailidis idi. Gazete başlığının altında, abonman ücretinin, İstanbullu okurlar için 8, kırsaldakiler için 10 ve dış ülkelerde yaşayanlar için 12 mecidiye olduğu yazılıydı. Gazeteye ilan vermek, satır başına 4 kuruş ve iki dilli metinler için ise 8 kuruştu. Bir nüshasının fiyatı ise, 3 kuruş olarak belirlenmişti.

Numaralandırılmış ilk sayının üzerinde, beklenildiği üzere "İLK SENE" yazacağı yerde, "23. SENE" *(23νδζού σενέ)* yazılıydı ve sayı rakamı

1'in yanında, parantez içinde "(1823)" tarihi bulunmaktaydı. Büyük olasılıkla, Evangelios Misailidis, yeni gazetenin, önceki gazetenin bir devamı olarak görülmesini istemişti. Aslında, *Mikra Asia yani Anatoli*, –aşağıda sözünü edeceğimiz gibi– dağıtımı yasaklanan *Anatoli* gazetesinin adını çağrıştırmaya özen gösteriyordu. 5 Şubat 1874 tarihli sayısındaki numaralandırmanın, *Anatoli* gazetesinin devamı şeklinde gerçekleşmesi bir tesadüf değildir. Böylelikle, gazetenin öncülüne gönderme yapılmaktadır.

Mikra Asia yani Anatoli gazetesinin ilk sayısı, Yunanca yazı karakterleri kullanılmak suretiyle, Rumca ve Türkçe olmak üzere iki dilde basılmıştır. Ama aslında, sadece ilk ve dördüncü sayfalar iki dildedir. Geri kalanları, Yunan yazı karakterleri kullanılarak Türkçe basılmıştır. Büyük olasılıkla, kasıtlı bir jest söz konusuydu ve yeni gazetenin imajının, Karamanlıca olarak basılan ve dağıtımına yasak getirilen öncülü *Anatoli*'den farklılığının ortaya konmasına yönelikti. I. Gennadios koleksiyonundaki diğer iki nüsha (no. 12/1834 [23 Ekim 1873] ve no. 1862 [5 Şubat 1874]), Yunanca yazı karakterleriyle, sadece Türkçe basılmıştı. Birinci editör (*müellif-i evvel*) olarak künyede adı geçen Evangelinos Misailidis'in yanında, ikinci redaktör (*müellif-i sani*) olarak İoannis Serafimidis'in ismi göze çarpmaktaydı. Ancak, kendisi hakkında herhangi bir bilgimiz bulunmamaktadır.

Gedeon şöyle yazmıştır:

> 1873 Ağustos'unda, "*Mikra Asia yani Anatoli*" isminde, haftada iki kez yayınlanan yeni bir gazete, yayın hayatına başlamıştır. Büyük yazı karakterleriyle hazırlanan ve (eskiden olduğu gibi) Türkçe ve Rumca basılan söz konusu gazete, Patrik VI. Antimos Koutalianos'un eylemlerine karşı şiddetli bir muhalefet yürütmektedir. Kilise hakkındaki makaleleri hep ben yazardım ve herhangi bir maddî karşılık da almazdım. Zira Misailidis'e ve vatanı uğruna yaptıklarına çok büyük saygı duyardım. Özellikle de, gençliğinde, Frigya, Karya ve Attalia [Antalya] yolculuğunda Lebas'a eşlik ettiğini öğrendiğimde, ona olan saygım bir kat daha artmıştı. Bir yıl sonra, *Anatoli* gazetesi ikiye bölündü: Biri Türkçe, biri de Rumca basılmaya başladı. Rumca basılan nüshanın ismi "*Mikra Asia*" idi ve G. Polikroniadis'in[27] yerine,

yöneticiliğini ben yürütmekteydim. Basım ve redaksiyon sorumluluklarımdan kurtulmuştum; zavallı gazeteyi, bir yıl içinde şirketi iflasa sürükleyen bir dolandırıcının ellerine teslim ettim.[28] İki yıl sonra, "*Anatoli*"yi iki ayrı yayın şeklinde böldük. Biri siyaset ağırlıklı ve Türkçe, diğeri ise Kilise ile ilintili konuları ele alan ve Rumca basılan iki ayrı gazete... Rumca olanın editörlüğünü ve redaktörlüğünü 24 Şubat-3 Mayıs 1877 tarihleri arasında bizzat ben yürüttüm. Bu dönemde, Osmanlı-Rus savaşının ilan edilmesinin hemen ardından, birkaç gün boyunca, gazetenin basımını askıya almıştım. Ama 31 Mayıs'tan beri polis tarafından, "sözde" dostane bir nedenle arandığım için, 1 Temmuz günü gizlice Atina'ya kaçtım.[29]

Başka bir ortamda, Rus yanlısı hislerini gösterme fırsatı yakalayan Gedeon, *Mikra Asia*'nın Rumca (kiliseyi konu alan) basımında görev aldığı yıllardan söz edecektir:

> Ortodoksluğa yakın bir zihniyetin olgunlaştırdığı, Bulgarların Kilise ile yollarını ayırmalarını önlemeye çalışan ve uzman hukukçu Marko Balabanov ile işbirliğine giden *Mikra Asia*'nın Rumca versiyonunda yazı yazmakla sorumluydum. Hıristiyanlık karşısında duyulan aşkı yansıtan bir şekilde yazma önerisini bana kendisi vermişti. Ben Misailidis'in *Mikra Asia*'sında yazarken, o "*Viek*" (Yüzyıl) isimli Bulgarca bir gazete çıkarıyordu. Ne yazık ki, *Mikra Asia*'nm idaresini ve yazımını, daha sonraları onu yıkıma sürükleyen bir dolandırıcıya teslim etmek zorunda kaldım.[30]

Mikra Asia'nın Karamanlıca basımının tam olarak hangi tarihlerde durdurulduğu bilinmemektedir. Bir diğer deyişle, Misailidis'in, gazetesine *Anatoli* başlığını ne zaman verdiğine dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Gedeon'a göre, eğer *Anatoli* gazetesinin iki versiyonunun da (Yunanca yazı karakterleriyle Türkçe siyasi nüsha ve kilise konularında Rumca yayınlanan nüsha) basımına 1877 yılında başlanmışsa, Misailidis'in, gazetesinin eski ismini kullanmaya başladığı dönem de aynı yıla rastlamaktadır. 1877 yılı İstan-

bul basınında yapılan bir anket, hipotezimizi doğrulayabilecek niteliktedir. Bu konu, aynı zamanda Karamanlıca yayınlanan *Anatoli* gazetesinin tarihçesi üzerine yapılan araştırmanın eksiklikleri arasında belirtilmektedir. Her halükârda bir hususu anımsamakta yarar var: 1875 tarihli her iki Osmanlıca belgede de,[31] Evangelinos Misailidis'in, *Mikra Asia* ve *Asya-yı Suğra* adlı gazetelerin editörü olduğu belirtilmektedir. Böylelikle, o dönemde halen Rumca yayınlanan *Mikra Asia* ve ondan ayırt edilmek için *Asiai Souggra* ya da *Mikra Asia*'nın Arapça tercümesi olan *Asiai Sagir*[32] adıyla yayınlanan bir Karamanlıca versiyonunun dağıtımda bulunduğu teyit edilmiş olmaktadır.

Mikra Asia'nın Karamanlıca ve Rumca nüshalarının basımına ilişkin olarak M. Gedeon'un eserinden alıntılandırılan bilgilerde, *Anatoli* gazetesinin yayınlanmasının 1873 yılı Haziran ayında yasaklanmasına ve onun yerine *Mikra Asia yani Anatoli* ismiyle yeni bir gazete çıkarılmasına dair herhangi bir atıfta bulunulmamaktadır.[33] Bununla birlikte, Evangelinos'un torunu olan Petros Misailidis'in[34] bir eserinde şöyle bilgilere rastlanır:

> Türklerin sansürü sonucunda, *Anatoli* gazetesinin ve onunla beraber Bulgarca *Tourtsia*[35] ve Ermenice *Sadai Hakikat*'ın[36] basımı, 30/11.8.1873 tarihinde tamamen sonlandırılmıştır. Bu duruma, 27/9.8.1873 tarihli "Shizma'ya yani Bulgar Kilisesi'nin ayrılma sürecine son verilmesi ve Eksarhhane'yle barışılması" başlıklı makalesi neden olmuştur. Bu makalede, –Kiliselerin ayrışmasına dair Kutsal Sinod belgesinin (Συνοδικός Ὅρος[37]) iptal edilmesinin planlanmasının milletin çıkarlarına ters ve tehlikeli bir durum olduğundan söz edilmektedir. Makalenin içeriği, halkların arasına nifak tohumu ektiği şeklinde yorumlanmış ve Osmanlı İmparatorluğu yönetiminde yaşayan halklar arasındaki iyi ilişkileri ve huzuru sarsacağından korkulmuştur.

P. Misailidis'e göre, *Anatoli* gazetesinin basımının 1873 yılı Ağustos ayında sona erdirilmesiyle birlikte, gazetenin ikinci evresi (1851-1873) de son bulmuştur.[38]

P. Misailidis, eserinde başvurduğu kaynaklardan söz etmez ve ne yazık ki, *Anatoli* gazetesinin eski nüshalarını içeren koleksiyonda[39] veya kü-

tüphanelerden edindiğimiz sayılarda, gazetenin yayınının durdurulma sebebi olan bu tartışmalı makalenin içeriğini incelememizi sağlayacak olan, 1873 yılı sayıları bulunmamaktadır. Bununla birlikte, aynı dönemde, İstanbul basınında, *Anatoli* gazetesinin yayınının yasaklanmasına ve gazetenin geçmişine dair bazı bilgiler bulunmaktadır.

Aslında, 1865 yılı Aralık ayında, *Anatoli* gazetesinin Rumca nüshası,[40] tam da o sene dağıtımına başlanmasına rağmen, basım ve dağıtımdan kaldırılmıştır. Evangelinos Misailidis, redaktörü ve direktörü; Petros Pournaras editörü, Απόκρυφα Κωνσταντινούπολεως [Konstantinopolis'in Sırları][41] adlı romanıyla tanınan yazar ve şair Hristoforos Samartzidis de baş redaktörüdür. Böyle bir karar verilmesinin ardında yatan neden ise şu cümleydi:

> Kilisemiz ve inancımız paçavraya dönmüştür... Maddi boyutlarıyla sınırlandırdığımız günden beri kiliselerimiz, boyalı levhaların istiflendiği depolara benzemiştir. Yasa ve Ruh'un gölgeleri, yerlerini, putlara, resimlere ve rezilliklere bırakmışlardır.

Bu satırlar, *Anatoli* gazetesinde patrikhaneye yönelik olarak kaleme alınmış oldukça sert eleştirel makaleye aitti. Patrik III. Sofronios, hazırladığı basın bildirisinde, Misailidis'i küfürbaz olarak nitelendirmiş; *Anatoli* gazetesinde yayınlanmış olan söz konusu makalede kiliseye dair getirilen eleştirilere ise herhangi bir yanıt vermemiştir. İstanbul Rum cemaatinin üyeleri, patrike destek verdiklerini gösteren mektuplar yazmak için birbirleriyle adeta yarışmışlardır.[42] İşte, Evangelinos Misailidis de, bu tepkiden dolayı, halkın önünde özür dilemiş ve gazetesinin Rumca baskısını durdurmuştur.

Anatoli gazetesinin basımına son verilmesi

11 Temmuz 1873 tarihli *Konstantinoupolis* gazetesinin "Dehşet verici bir haber" başlığı altındaki başmakalesinde, önceki pazartesi günü yayınlanan *O Anatolikos Kirykas* gazetesinde[43] çıkmış bir haber aktarılmaktadır:

> Ekümenik Patrikhane ile Bulgar Eksarhhanesi arasında sürüncemede kalan sorunlar, yakında çok önemli bir uzlaşı evresine girecek.

Konstantinoupolis gazetesindeki makale ise, kulaktan kulağa dolaşan söylentilere geçerlilik sağlamak istemediğini yazıyor ve Patrik Antimos karşıtı düşüncelerini yansıtacak şekilde, şu sonuca varıyordu:

> Ekümenik Patrik Antimos'u maddi karşılıklar önererek istifaya ikna etmeye çalışan Ortodoks hemşerilerimizin,[44] *Anatolikos Kirykas*'daki tebliğlerden gördükleri kadarıyla, Antimos, kendi isteğiyle istifa etmek yerine, ismini devam ettirmek için tüm yollara başvuruyor.[45]

Birkaç gün sonra, 30 Temmuz günkü baskıda, aynı gazete, patrikin 28 Temmuz 1873 tarihli ve patrik vekili D. Evelpidis imzalı resmi yalanlama metnini yayınladı. Söz konusu metin, yayınlanması için kentin tüm gazetelerine gönderilmişti ve temel olarak, "*Konstantinopolis Kilisesi'nin Bulgar Eksarhhanesi karşısındaki tutumunun, Kutsal Sinod Meclisi tarafından kutsanan zihniyet tarafından belirlenmiş, kararlaştırılmış ve kilise yasalarına uygun çözümle tamamen örtüştüğü*"nü kesin bir dille vurgulamaktaydı. patrikin ilettiği yalanlamanın beraberinde, aşağıda aktardığımız metin de bulunmaktaydı; keza bu metinde de bazı olaylara ışık tutulmaktadır:

> Meslektaşımız *Anatoli* gazetesinden tüm derlediklerimizi ve Ekümenik Patrikhane ile Bulgar sorununu yeniden gündeme getirmek amacıyla yapılacak olan müzakereleri haber veren sıra dışı bir ek şeklinde basılanları[46] bu metinde yeniden aktarmak istemiyoruz. Keza, Patrik Vekili, aşağıdaki yalanlama metnini gazetelere iletmiştir; Babıâli de, *Anatoli* gazetesini, yayınını tamamen durdurmak suretiyle, çok ağır bir şekilde cezalandırmıştır.
>
> Bilgimiz dahilinde olduğu kadarıyla, şayet Babıâli, Patrikhane'den gelen resmi bir mektup aracılığıyla, saygıdeğer meslektaşımıza karşı böyle bir önlem almış ise ve kentimizdeki iki yabancı gazetede Ortodoks kilisesi mensuplarına karşı yürütülen saldırılar ve sert eleştiriler (güya bu eleştiriler, kendilerine kırsal kesimden iletilmekteydi) ve başkent dışında görev yapan Tanrı hizmetkârlarına karşı bolca sarf edilen inanılmaz hakaretler karşısında Babıâli'nin takındığı aşırı kayıtsızlık ve gevşekliğini yeniden düşündüğümüzde, bunun karşısında duydu-

ğumuz şaşkınlığı ve Patrikhane'nin bu girişimi karşısındaki hayranlığımızı gizlemek olanaksız. Ekümenik Patrikhane'nin memnuniyetini kazanmak için *Anatoli* gazetesine böylesine sert bir yaptırım getiren Babıâli'nin, meslektaşımız aleyhine alınan bu kararı, onun farklılığını ortaya koyan "inanç ve düşünce özgürlüğü" doğrultusunda içselleştirdiği tutumu ışığında değiştirmek için elini hızlı tutacağını umuyoruz.

30 Temmuz tarihli *Neologos* gazetesi de, patrikhanenin yalanlama metnini yayınlamış ve *Anatoli* gazetesini temelsiz söylentiler yaymakla suçlamıştı. Gazete, ayrıca, kesin bir dille şunu da vurgulamaktan kaçınmamıştı:

> Kilise'den ayrılmak isteyenler ile Ortodoksluk arasında, hepsinin pişman olup kararlarından vazgeçmeleri ve yaptıkları her şeyi yadsımaları dışında herhangi bir uzlaşı yolu bulunmamaktadır.[47]

Buna karşın, *Byzantis* gazetesinin tutumu farklıdır. D. Ksenis, 30 Temmuz baskısına patrikten gelen yalanlama metnini koymasına karşın, patrikhane tarafından uygulanan yöntemler karşısındaki memnuniyetsizliğini de şu cümlelerle ifade etmektedir:

> Gün geçmiyor ki gazetelerde ittifaklar, müzakereler veya şu ya da bu çözüm veya sorun hakkında sözde haberler ve açıklamalar yayınlanmasın. Buna karşın, bu tür yayınları yalanlamak için şimdiye kadar hiçbir hükümet, halkın arasına resmi olarak inmemiştir.

Yazı, şu cümlelerle sona ermektedir:

> Kiliseyi ilgilendiren üst düzey bir konu hakkında yalan haber veya gerçeği saptırmış bilgiler yayınlayanları tüm gücümüzle kınıyoruz. Ancak, Kilise'nin de sürekli yalanlama metinleri yayınlamasını ve bu metinlerde ölçüsüz ifadeler kullanmasını gerekli görmüyoruz. Keza, Kutsal Sinod Meclisi'nin kararları, Bulgarların doğru yolu seçmeleri durumunda, Kilise ile yollarını birleştirmeleri seçeneğini reddetmemektedir. Ancak, böylesi bir geri dönüş de, ancak müzakereler yoluyla gerçekleşebilir."[48]

Bununla birlikte, Kutsal Sinod Meclisi ile Karma Konsey'in ağustos ayında birlikte gerçekleştirdikleri ve Patrik'in istifa etmesini talep eden "Rum Milleti Komitesi"nin raporunu incelemek üzere düzenlenen bir konferans sırasında, Ganos ve Hora metropolitinin tanıklığı üzerine, Patrik Antimos'un, Eksarhhane ile uzlaşı yollarını görüşmek üzere Hariciye Nazırı Raşid Paşa ile bir araya geldiği kanıtlanmıştır.[49] "Rum Milleti Komitesi" veya "Halkın Komitesi," üyelerini loncalar arasından seçmekteydi ve Patrik'in yetersizliği gerekçesiyle görevinden uzaklaştırılması yolunda imza topluyordu. Komite, Patrik aleyhine düzenlenen ve *Byzantis* gazetesi tarafından "edepsiz" olarak nitelendirilen gösterilerde ön sırada yer almaktaydı.[50] İçişleri Bakanı, Halk Komitesi'nden, muhalefet dozunu azaltmasını talep etmiş ve şu vaatte bulunmuştu:

> Hükümet, Rum milletinin ulusal düzeydeki ve Kilise ile ilgili sorunlarının çözümüne ilişkin olarak halkın taleplerini karşılayacak tedbirler alacaktır.

Aynı dönemde, Matbuat Müdürü Nüzhet Bey, Yunan-Bulgar sorununa ilişkin olarak yayınlarında daha sakınımlı bir dil benimsemelerini önermek üzere Rum gazetelerinin direktörleriyle görüşmekteydi. Onlara, "iyi niyetli siyaset anlayışı, Rum basınının bu sorunun müzakeresine ve Patrikhane ile Eksarhhane arasındaki ilişkilerin ortaya çıkmasının ardından ortaya çıkan sıkıntılı sürece katılmaktan imtina etmesini gerektirmektedir"[51] şeklinde imalı bir uyarıda bulunuyordu.

Tüm ağustos ayı boyunca ve Antimos'un görevinden kendi rızasıyla ayrıldığı 29 Eylül gününe kadar olan dönemde, Rum Ortodoks cemaatinde oldukça gergin bir hava hâkimdi. Dönemin basınından takip edildiği kadarıyla, cemaatin büyük bölümü, "milletin güvenini yitirdiği" gerekçesiyle Antimos'un hemen görevi bırakmasını talep ediyordu"[52] Antimos'un görevde kalmasını sonuna kadar savunan tek gazete *Neologos* oldu ve diğer gazetelerin Patrik'ten rüşvet aldığına dair suçlamalara muhatap oldu. Bu yüzden de, uzun bir makale aracılığıyla, gazetenin Bulgar sorunu konusunda izlediği ve önceki sekiz yıl boyunca benimsediği politikayı anımsa-

tıp savunmak zorunda kalmıştı.[53] Eylül ayı başında, Rumlar, topluca yollara dökülüp, Fener rıhtımında, Stravrodromi'de, Samatya'da, Antimos yandaşı *Neologos* gazetesinin baskılarını yakmaya ve sultanı, milleti, milletin aydınlarını (λογάδες) alkışlamaya, Patrik'in istifasını talep etmeye başladılar.[55] Antimos'u, Pan-Slavizm yanlılarının Makedonya ve Trakya'daki kilise ve okullara el atması karşısında sessiz kalmakla suçluyorlardı. "Halkın Komitesi," Patrik'e bir mektup göndermiş ve "Kandilli'deki yuvasında dinlenmeye çekilip, Patriklik görevini bırakmasını, çünkü bu konuda telafisi olmayan her sonucun, onun üzerine yükleneceği"ni belirtmişti."[56]

Eski Anatoli gazetesinin izinden giden Mikra Asia yani Anatoli

Bu gergin atmosfer içinde, 15 Eylül 1873 tarihinde (yani Antimos'un görevi bırakmasından sadece birkaç gün önce), *Mikra Asia yani Anatoli Ulusal* gazetesinin dağıtımına başlanması, gazetenin tarihçesinde yeni bir süreci başlatmıştır. Gazetenin isminin altında kullanılan "milli" sıfatına dikkat çekmek gerekiyor: Aslında, bu başlık, gazetenin anlamsal içeriği hakkında soru işaretleri doğurmuştur. Acaba "Rum milleti"ne dair bir anlam mı içermektedir, yoksa eşdeğeri "Bulgar milleti"nden ayırt edilebilmesi için "Yunan milleti"ni mi belirtmektedir? Bu yeni gazeteden elimizde yeterince nüsha olsaydı, makalelerin ideolojik içeriğini incelemek suretiyle, gazetenin editörü E. Misailidis tarafından dile getirilen "ulusal" kelimesinin anlamsal içeriği hakkında kesin bir yargıya varabilirdik. Bildiğim kadarıyla, söz konusu sıfata, Konstantinopolis'teki dönemin diğer gazetelerinin altbaşlıklarında rastlanmıyor. Sadece, K. Spanoudis tarafından çıkarılan *Proodos* (İlerleme) adlı gazetede, 20. yüzyılın ilk yıllarında kullanılmıştı.

Mikra Asia yani Anatoli'nin ilk sayfasına kısa ve oldukça titizce hazırlanmış bir not eklenmiştir. Hem Rumca hem Türkçe (ama Rumca yazı karakterleriyle) hazırlanan bu not, gazetenin yeni baskısının dağıtıma girmesiyle ilgilidir. Not, imzalı olmasa da, büyük olasılıkla Evangelinos Misailidis tarafından yazılmıştı ve okurlarına, adını anmadığı bir yayın organının, ardında otuz senelik bir tarihi bırakarak bir ay önce yayınına son verildiğinden söz ediyordu. Keza, kamuoyunun dikkatini, "Patrikhanelerde oynanmaması gereken bir drama konusuna" çekmek istiyordu. Yine gazetenin ilk

sayfasında basılan Türkçe notta, drama yerine "opera" kelimesi kullanılmıştır. Kelime tercihleri ise oldukça bilinçlidir. Aslında, birkaç gün önce, *Anatolikos Astir*'de de, "Kilise'nin onuru ile Hrisostomos'ların, Gregorios'larm ve Gennadios'ların tarihi ve şanlı tahtını" aşağılayan gösterilere ve saçma eylemlere atıfta bulunarak, şu şekilde yazılmıştı: *"Doğrusunu söylememiz gerekirse, kendimizi kendi elimizle dünya karşısında rezil ettik."*[57] Haber, editörün, önceki gazetenin siyasi çizgisini izleyeceğine dair beyanıyla son bulmaktadır.[58] *Anatoli* gazetesinin dağıtımının askıya alınmasına yol açan olaylar dizisi, metinde kanımca bilinçli olarak açık ve net bir şekilde açıklanmamıştır. Gazetenin yaşadığı onca maceranın ardından, Misailidis, artık fazla göze batmamak ve İstanbul'daki Rumca gazetelerin editörlerinden, "Yunan-Bulgar sorunu"nu[59] ele alırken "iyi niyetli" davranmalarını talep eden Basın Konseyi'nin uyarılarına uygun davranmak zorunda bırakılmıştır.[60]

Yeni gazetenin iç sayfalarında Türkçe yayınlanan, "Patrikhane" isimli makalenin redaktörünün ileri sürdükleri de, oldukça ılımlı ve sakınımlı bir dilde kaleme alınmıştı.[61] Makalenin yazarı –ki büyük olasılıkla, E. Misailidis'in ta kendisidir, ama M. Gedeon olma olasılığını da göz ardı etmiyorum– elbette, Antimos'un patriklik görevinden uzaklaştırılması konusuna değinmektedir; ama aynı zamanda kuruma karşı saygısızlığa varan taşkınlıkları kınamayı da ihmal etmemektedir. Metnin ilk paragrafında, kısaca, *Anatoli* gazetesinin yayınlanmasına son verilmesi hikâyesinden söz etmektedir: Gazetenin basımı yasaklanmıştır, çünkü Patrik Antimos tarafından gerçekleştirilen ayaklanma çağrısı söylentilerine tepki göstererek, hep izlediği çizgiden ayrılmamayı –yani, sesini yükselterek, kilise ve milleti kurtarmak için herkesin çabalaması gerektiğine okurlarını inandırmayı– tercih etmiştir. Bununla birlikte, Devlet-i Âliye, tebaaları arasında dirlik düzenlik sağlama çabasında, gazetenin niyetini yanlış yorumlamış ve bu makaleyi, halkın arasına nifak tohumları ekme çabası olarak değerlendirmişti.

Redaktör, patriklik mevkisinde bulunan kişinin isminin Antimos veya Sofronios[62] olmasından bağımsız olarak, her Hıristiyanın, –milletin ve vicdanın sığınağı ve koruyucusu olarak tabir edilen– patrikliğin onurunu korumak için mücadele etme ödevinin bulunduğunu belirtmektedir. Keza, redaktörün başvurduğu gerekçelendirmeye yeniden başvurursak, eğer vatan

toprakları parçalanırsa, bunun ardından ne millet ne de vicdan ayakta kalabilir. Bir diğer ifadeyle, gazetelerde yer alan demagojileri, gereksiz alkışları, "yaşasın!" nidalarını, aforozları, upuzun retoriksel söylemleri ve polemikleri kınamaktadır. Kendisini, yasalara uygun prosedürleri izlemeyi tercih edenler arasında konumluyordu, çünkü bizzat altını çizdiği gibi, bu konuda belirli yasalar ve kurallar bulunmaktadır. Makalenin yazarının görüşüne göre, Patrik Antimos'un, yerine kilisenin başına daha deneyimli birinin geçmesi için görevinden uzaklaşması, tartışmasız bir gereklilikti. Bununla birlikte, Antimos'un istifasının veya görevden uzaklaştırılmasının şekli –görevini başarıyla yapıp yapmamasından bağımsız olarak– kutsal tahtın otoritesini zedelemeden gerçekleşmeliydi. Böylesine hassas durumlarda, kişisel çıkarların olduğu kadar, gereksiz düşmanlıkların ve taraf tutma gibi yaklaşımların bir yana bırakılması gerektiğine inanıyordu. Ulusal Karma Konseyin, koşulların gerektirdiği düzeyde bulunamadığını göz önünde bulundurarak, Genel Meclis'in göreve çağrılması ve bu üzücü duruma bir son verebilmek için her şeyin yapılması gerektiğine dikkat çekiyordu.

Demek ki, söz konusu metin, Bulgar Kilisesi'nin Rum Ortodoks Kilisesi'nden ayrılmasının yarattığı çatışma doğurucu ilişkilerin[63] çerçevesini çizmekte, E. Misailidis'in görüşlerini aktarmakta ve gazeteyi destekleyip Misailidis tarafından temsil edilen sosyal grubun bakış açısını yansıtmaktadır. Konstantinopolis'teki Türkçe konuşan Ortodoks topluluğun, uzun süredir ekümenik patrikhane tarafından temsil edilen ve Misailidis'in yazdıkları aracılığıyla tercihlerini bazen net bazen dolaylı olarak beyan eden duruşunu resmetmektedir. Daha açıklayıcı olmak gerekirse:

1. VI. Antimos'un, görevini artık gereğince yerine getiremediği, yani Bulgar sorununu, ılımlı bir strateji aracılığıyla ("Bulgar" kavramına kiliseden bir nevi bağımsızlık tanıyarak) çözemediği düşünülmektedir. Ama bir soru halen yanıtsız kalmaktadır: Misailidis niçin Rum Ortodoks Kilisesi'nden ayrılmanın iptal edileceğine dair "ihbar" niteliğinde bir makale yayınlamıştır? Hem de kendisi, Bulgarların ayrılmasına karşı tutumu ve Rus yanlısı duyguları herkesçe bilinen M. Gedeon ile[64] mesleki işbirliğinin

de ispatladığı gibi, bu ayrılmaya muhalif kesim arasında konumlanmışken... "*Anti-phyletismos*" şeklinde ifade edilen ideolojisi mi ağır basmıştır, yoksa –aklıma daha fazla yatan bu seçenektir– kilisede Antimos'a muhalif kesimlerin etkisi altında mı kalmıştır?

2. Büyük olasılıkla, o da, Gedeon da, Antimos'tan sonra yerine II. Ioakim'in patrik olmasından yanaydı. Keza, bu yeni patriğin, Ruslara yakınlaşmak suretiyle, Bulgar Kilisesi'nin ayrılmasının sonuçlarını yatıştıracak yetkinlikte olduğunu düşünüyorlardı.
3. Özellikle, ekümenik patrikin vicdan ve millet için adeta bir "yurt" oluşturduğu üzerinde duruyordu. Karamanlıca metinde, "millet" kelimesini kullanmaktaydı; "etnisite" değil.[65] Buradaki ifade biçimi, ekümenik patrikin "şef"likten kaynaklanan doğasına ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "millet"in tarihsel gerçekliğine atıfta bulunmaktadır. Görünüşe bakılırsa, bu metnin yazarı, Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde Ortodoks Ekümeniklik ideolojisine inanmayı sürdürmektedir.

Böylelikle, bibliyografyada yer almayan Karamanlıca *Mikra Asia yani Anatoli* gazetesinin ilk sayısının analizi Bulgar Kilisesi'nin ayrılmasının ardından gelen olaylar dizisinin yarattığı hassas süreçte E. Misailidis'in *Anatoli* gazetesinin belirleyici rolünü aydınlatmak üzere gerekli araştırma odağını yaratmış ve dönemin tarihsel arka planındaki gizli bir boyut olan, İstanbul'da yaşayan Anadolulların (Karamanlılar) varlığını ortaya çıkarmıştır. Ortada yepyeni bir soruna yol açacak bir konu bulunmaktadır ve istikrarlı bir görünüme kavuşması için olabildiğince titiz bir araştırmayı gerektirmektedir. Bir diğer deyişle, Misailidis'in Patrikhane üzerine yazdığı Karamanlıca makalenin bir cümlesini yineleyerek –konusunda öncü olmasını dilediğim– bu çalışmayı sonlandırmak gerekirse, "bu kadarlıkla iktifa olunmuşdur."

Çeviri: Menekşe Tokyay

Notlar

1 Bulgar Eksarhhanesi'nin kınanması konusunda görüşünü bildirmesi için Kutsal Sinod Meclisi'nin göreve çağrılmasını konu alan *Mikra Asia yani Anatoli* isimli gazetenin örnekleri ve örneğin *Anatoli* gazetesinin 28 Ağustos 1872 tarihli 1730. sayısının nüshası ve *Neologos*'un tarihi belirsiz olan 29 Ağustos tarihinde verdiği ilave, İoannis Gennadios tarafından koleksiyonunda saklandı. Kendisi, büyük olasılıkla, Yunanistan'ın İstanbul Sefareti'nde ikinci kâtip olarak çalıştığı dönemde bu nüshalara sahip oldu. Bu göreve, 1873 yılı Mayıs ayında atanmıştı ve 1874 yılına dek de görevini sürdürdü. Bkz. *Theatis* (17.4.1873). Ioannis Gennadios'un koleksiyonundaki albümler için bkz. Fofo Mavrikiou ve E. I. Finopoulos, "Η συλλογή Λευκωμάτων του Ιωάννη Γενναδείου" [İoannis Gennadios'un Albüm Koleksiyonu], *Kathimerini-Epta Imeres*, Pazar 7 Nisan 1994, s. 16–18.

2 Karamanlıca ve Rumca yayınlanan Ανατολή [*Anatoli*], *Μικρά Ασία γιάνι Ανατολή* [*Mikra Asia yani Anatoli*], *Αρμονία (Armonia)*, *Ανατολικός Αστήρ (Anatolikos Astir)*, *Αυγή (Avyi)*, *Βυζαντίς (Byzantis)*, *Διογένης (Dioyenis)* (ve Fransızca baskısı: *Diogène*), *Εκκλησιαστική Αλήθεια (Ekklisiastiki Alithia)*, *Επτάλοφος (Eptalophos)*, *Ημέρα (Imera)*, *Ημερησία (Imerisia)*, *Ημερησία Επιθεώρησις (Imerisia Epitheorisis)*, *Ηχώ (Iho)*, *Θεατής (Theatis)*, *Θράκη (Thraki)*, *Κωνσταντινούπολις (Konstantinoupolis)*, *Μέλισσα (Melissa)*, *Μένιππος (Menippos)*, *Μεταρρύθμισις (Metarythmisis)*, *Μώμος (Mômos)*, *Νέα εφημερίς (Nea Ephimeris)*, *Νεολόγος (Neologos)*, *Νεολόγος της Ανατολής (Neologos tis Anatolis)*, *Ομόνοια και Νεολόγος (Omonia kai Neologos)*, *Οθωμανικός Μηνύτωρ (Othomanikos Minytor)*, *Πατρίς (Patris)*, *Πρόοδος (Proodos)*, *Σάλπιξ (Salpix)*, *Το Έθνος (To Ethnos)*, *Τηλέγραφος (Tilegraphos)*, *Τηλέγραφος του Βοσπόρου (Tilegraphos tou Vosporou)*, *Ταχυδρόμος (Tachydromos)*, *Τύπος (Typos)* gazetelerinin nüshalarından söz edilmektedir. Dostum Nikos Chrysidis'e özellikle teşekkür etmek isterim; zira kendisi benim, ismi geçen Koleksiyon Albümü ile tanışmamı sağladı. Ayrıca, Gennadios Kütüphanesi Direktörü Maria Georgopoulou'ya ve kütüphane görevlisi İrini Solomonidi'ye sonsuz teşekkürü borç bilirim; kendileri, birçok konuda bana gereken kaynakları sağlamışlardır. Bugün, söz konusu kaynaklara erişim, Gennadeion Kütüphanesi'nin websitesinde, *The Collections / Gennadeion Digital Library* başlığı altında mümkündür.

3 Söz konusu arşiv üzerine araştırma yapmak için bkz. Evangelia Balta, "Evangelinos Misailidis'in Yunanca ve Karamanlıca Yayınlarına Osmanlı Kaynaklarının Tanıklığı," *Toplumsal Tarih* 188 (2009), s. 24-30.

4 Foti Benlisoy ve Stefo Benlisoy, "Reading the identity of '*Karamanli*' through the pages of *Anatoli*" ve Şehnaz Şişmanoğlu-Şimşek, "The *Anatoli* newspaper and the heyday of the Karamanli Press", Evangelia Balta ve Matthias Kappler (ed.), *Cries and Whispers in Karamanlidika Books*, Karamanlıca Araştırmaları Üzerine Birinci Uluslararası Konferans (Lefkoşa, 11-13 Eylül 2008), Harrassowits Verlag, Wiesbaden 2010, s. 93-108 ve 109-124.

5 Phylétisme (kökeni ırk anlamında olan Grekçe *φυλή* phyli). Bu terim Bulgar meselesi zamanında Bulgarların dil ve milliyet esasları üzerine kurulmuş olan patrikhane dışında kendi kiliselerinin tesisini öngören taleplerini ifade etmek için yaratılmıştır.

6 1872 yılında Bulgarların patrikhaneyle bağlarının kopmasına neden olan olaylar dizisini kapsamlı şekilde inceleyen eserler şu şekildedir: P. Matalas, *Έθνος και ορθοδοξία. Οι περιπέτειες μιας σχέσης. Από το "Ελλαδικό" στο Βουλγαρικό Σχίσμα* [Millet ve Ortodoksluk. Bir ilişkideki ani değişiklikler.

"Helen" usulü Kopuş'tan, Bulgar usulü Kopuş'a], Heraklion, Editions Universitaires de Crète, 2002, s. 163 vd; D. Stamatopoulos, *Μεταρρύθμιση και εκκοσμίκευση. Προς μια ανασύνθεση της ιστορίας του Οικουμενικού Πατριαρχείου τον 19ο αιώνα* [Reform ve sekülerleşme. Ekümenik Patrikhane'nin bileşiminin 19. yüzyılda yeniden düzenlenmesi], Atina, Editions Alexandreia 2003, s. 160 vd.; ve A. Antonopoulos, *Οι Έλληνες της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας και το Ανατολικό Ζήτημα 1866-1881. Η μαρτυρία του Νεολόγου της Κωνσταντινούπολης* [Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rumlar ve Anadolu sorunu, 1866-1881. İstanbul'da yayınlanan *Neologos* adlı gazeteden tanıklıklar], Atina, Neos Kyklos Konstantinoupoliton – Tsoukatou Yayınları, 2007, 202 vd.

7 Aynı dönemde yaşamış olan hekim A. G. Paspatis, Kapadokyalıların, iş bulmak ve gerek aileleri için para kazanmak gerekse memleketlerine döndüklerinde yaşlılıkları için birikim oluşturmak üzere gittikleri İstanbul'da nasıl zor şartlar altında yaşadıklarını betimlemektedir. Bkz. A. G. Paspatis, *Υπόμνημα περί του Γραικικού νοσοκομείου των Επτά Πύργων* [Yedikule'deki Rum Hastanesi hakkında hatırat], Atina 1862, s. 139, 159 vd.

8 Bkz. *Tilegraphos tou Vosporou* isimli gazete, no. 431 (22.3.1852).

9 *Anatoli*'nin matbaası tarafından, Bulgar sorunu açısından kritik önemdeki senelerde (1864-1872) basılmış Karamanlıca kitapların isimleri de oldukça anlamlıdır. İçlerinde, hukuk üzerine yazılmış eserler, yardım derneği tüzükleri, dini kitaplar, ansiklopedik eserlerin yanı sıra, Karamanlıca okurların büyük rağbet gösterdiği ünlü roman *Temaşa-yı Dünya* bile bulunmaktadır.

10 1862 yılında, Evangelinos Misailidis, Ortaköy mahallesinin bir sakini olarak, Karma Konsül'ün dört laik üyesini seçmekle görevlendirilen, İstanbul'un önde gelen kişileri arasında yer almaktaydı. Karma Konsül üyeleri, eskiden olduğu gibi, "eşraf" arasından seçilmek yerine, kentin farklı çevrelerinde gerçekleşen seçim süreçleri çerçevesinde belirlenirdi. Bkz. D. Stamatopoulos, *a.g.e.*, 424 ve burada aktarılan bilgilerin kaynağı olan, *Anatolikos Astir*, no. 19 (7 Şubat 1862). On yıl sonra, 1872 yılı Temmuz ayında, Misailidis, beraberinde Hadji Anestis Tsivoglou, Andreas Kyriakidis Kaisareos ve Dimitrios Tsolakidis ile İstanbul'daki loncalar konusunda Veziriazam Mithat Paşa'ya bir rapor sunarlar. Bu raporda, Sultan II. Mehmed tarafından kiliseye verilen ayrıcalıklara riayet edilmesi istenmektedir. Söz konusu rapor, temel olarak, Babıâli'nin Bulgar sorununa müdahil olmamasını talep etmektedir. E. Misailidis de, Konstantinopolis'teki orta sınıf kesimlerin hareketlendirilmesi sürecinde rol oynar; keza etnik-milliyetçiliğin engellenmesi konusunda Yerel Sinod Meclisi'nin çalışmalarını, bu konuda kaleme aldığı bir rapor aracılığıyla hızlandırmak istemektedir. Raporu daha sonra, Patrik VI. Antimos'a sunmuştur. Bkz. *Neologos*, no. 1088 (14-26 Ağustos 1872) ve *Anatoli*, no. 1730 (28 Ağustos 1872). Aynı yılın ekim ayında, Patrik, kendisine, tüm loncaları dolaşarak, yıllık aidatlarını ödemelerini sağlamalarını emreder. Bkz. D. Stamatopoulos, *a.g.e.*, s. 469.

11 D. Stamatopoulos, "Jerontizm" yanlıları ile "Kiliseye ilişkin sorunların denetiminin kilise mensupları tarafından gerçekleştirilmesi" görüşünde olanlar için "kilise yanlısı" terimini kullanmaktadır. Bkz. D. Stamatopoulos, *a.g.e.*, s. 19–32.

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

13 Bkz. Evangelia Balta, "*Gerçi Rum isek de Rumca bilmeyiz*. Triptik'in Kimlik Macerası: Vatan, Din ve Dil," *Türk Kültür İncelemeleri Dergisi* 8 (2003), s. 25-44.

14 Kyriaki Mamoni, "Σωματειακή οργάνωση του Ελληνισμού στη Μικρά Ασία, Α΄" [Küçük Asya'da Helenizm'in Korporatif Örgütlenişi, I] *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της*

Ελλάδος [Yunanistan Tarihi ve Etnolojisine dair Toplumsal Bülten] 26 (1983), s. 63-114. Aynı yazardan: "Σωματειακή οργάνωση του Ελληνισμού στη Μικρά Ασία, Β΄. Σύλλογοι της Ιωνίας," [Küçük Asya'da Helenizm'in Korporatif Örgütlenişi, II. İyonya Dernekleri], *Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος* [Yunanistan Tarihi ve Etnolojisine dair Toplumsal Bülten] 28 (1985), s. 57-166. Aynı yazardan: "Σωματειακή οργάνωση του Ελληνισμού στη Μικρά Ασία, Γ΄. Σύλλογοι Καππαδοκίας και Πόντου" [Küçük Asya'da Helenizm'in Korporatif Örgütlenişi, III. Kapadokya ve Pont Krallığı Dernekleri], *Δελτίον Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* [Küçük Asya Çalışmaları Merkezi Bülteni] 6 (1986–1987), s. 155-225. Ayrıca bkz. Kyriaki Mamoni-Lida Istikopoulou, "Σωματειακή οργάνωση του Ελληνισμού στη Μικρά Ασία, Δ΄, Σύλλογοι Κιλικίας, Μυσίας και Παφλαγονίας. Προσθήκες στα Δημοσιεύματα Α΄, Β΄, Γ΄, Επίλογος" [Küçük Asya'da Helenizm'in Korporatif Örgütlenişi, IV, Kilikya, Mysie ve Paflagonya Dernekleri. I, II ve III. sayıların ilaveleri, Sonuç], *Δελτίον Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* [Asya Çalışmaları Merkezi Bülteni] 14 (2004), s. 67-112.

15 M. Gedeon, *Αποσημειώματα ενός χρονογράφου, 1800-1913* [Bir Vakanüvisin Notları, 1800-1913], Atina 1932, s. 202.

16 Bkz. *Konstantinoupolis* adlı gazete, no. 741 (31 Aralık 1869).

17 Kyriaki Mamoni, "Ο πατριάρχης Γρηγόριος ΣΤ΄ και η καραμανλίδικη μετάφραση της *Ορθόδοξης Διδασκαλίας* του Πλάτωνος Μόσχας από τον Παΐσιο Καισαρείας" [Patrik VI. Gregoire ve Platon Moshas'ın *Ortodoks Eğitim* adlı eserinin, Kaisareia Metropoliti Paisios tarafından çevrilmesi], *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* [Küçük Asya Çalışmaları Merkezi Bülteni] 7 (1988-1989), s. 129-140.

18 Efstatios Kleovoulos hakkında daha fazla bilgi için bkz. A. Levidis, *Ιστορικόν δοκίμιον διηρημένον εις τόμους τέσσερις και περιέχον την θρησκευτικήν και πολιτικήν ιστορίαν, την χωρογραφίαν και αρχαιολογίαν της Καππαδοκίας* [Kilise ve Siyaset tarihine dair dört ciltlik Tarihsel Deneme, ülkenin betimlenmesi ve Kapadokya arkeolojisi], cilt I, Εκκλησιατική Ιστορία [Kilise Tarihi], Atina, 1885, s. 215-227 ve M. Gedeon, *Αποσημειώματα*, *a.g.e.*, s. 82-85. Bu konuda, ayrıca bkz. P. Matalas, *a.g.e.*, s. 214-223 ve D. Stamatopoulos, *a.g.e.*, s. 465, not 19.

19 *Ο Βουλγαρισμός προ του Ιστορικού, του Εθνοπολιτικού και του Εκκλησιαστικού βήματος*, [Tarihin, Milli Siyasetin ve Kilisenin mahkemesi karşısında Bulgarcılık] Konstantinopolis, 1864. Kendisi, ayrıca, şu eserin de yazarıdır: *Επιστολιμαίον Υπόμνημα της του Χριστού Μεγάλης Εκκλησίας προς τα λοιπάς ορθοδόξους αυτοκεφάλους αγίας Εκκλησίας περί της κατά τα έτη 1868-1870 πορείας του κατά Βουλγάρους εκκλησιαστικού ζητήματος* [İsa'nın Büyük Kilisesi'nden, bizim Kutsal Kilisemizdeki diğer Ortodoks otosefali üyelere gönderilmiş, Kilise ile ilgili olarak Bulgarlarla 1868-1870 yılları arasında yaşanan soruna ilişkin izlenen yöntemi konu alan mektuplardan oluşan hatırat], Konstantinopolis, 1870. Bu konuda, ayrıca bkz. M. Gedeon, *Έγγραφα Πατριαρχικά και Συνοδικά περί του Βουλγαρικού ζητήματος, 1852 – 1873* [Bulgar sorununa ilişkin olarak Patrikhane ve Kutsal Meclisler tarafından derlenen belgeler, 1852-1873], Konstantinopolis, 1908, s. 276-298.

20 *Ο Βουλγαρισμός*, *op. cit.*, s.122-123.

21 Kendisi daha önce iki kez patriklik görevinde bulunmuştur: İlki 1845-1848 yılları, ikincisi ise 1853-1855 yılları arasında. Bkz. B. N. Stavridis, *Οι Οικουμενικοί Πατριάρχαι, 1860-σήμερον* [1860 yılından günümüze Ekümenik Patrikler], Selanik, Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών, [Makedonya Çalışmaları Topluluğu] 1977, s. 198-207.

22 *Δημαίτητος* [*dimaititos*] kelimesi, M. Gedeon tarafından kullanılmıştır. Bkz. M. Gedeon, *Αποσημειώματα, a.g.e.*, s. 83.

23 Bkz. *Τα κατά την μνημόσυνον τελετήν της αδελφότητος Ξηροκρήνης επί τω θανάτω του αοιδίμου Μητρ. Καισαρείας Ενσταθίου Κλεοβούλου* [Ardında çok güzel anılar bırakan Metropolit Efstatios Kleovoulos'un ölümünün üzerine, Ksirokrini Kardeşliği Derneği tarafından düzenlenen anma törenine dair], Konstantinopolis, 1876, s. 33. Cenaze töreninde konuşmak üzere söz alanların arasında, *Mikra Asia* gazetesinden Ev. Misailidis'in de bulunması, Efstatios Kleovoulos'u ne kadar derinden önemsediğinin bir göstergesidir.

24 Bkz. Evangelia Balta, *Karamanlidika, Nouvelles additions et compléments. I*, Atina, Küçük Asya Çalışmaları Merkezi, 1997, no. 36.

25 Bkz. *Neologos* isimli gazete, no. 1375 (11/23 Ağustos 1873).

26 Bkz. *Konstantinoupolis* isimli gazete, no. 1387 (30 Temmuz 1873).

27 M. Gedeon, Polihronidis'in, 1874 ağustosunda, *Mikra Asia*'nın idaresini üstlendiğini, ama neredeyse derhal bu görevinden ayrıldığını aktarır. Bkz. M. Gedeon, *Αποσημειώματα*, op. cit., s. 27-28. *Μικρά Ασία, Εφημερίς του Λαού* [*Mikra Asia, Halkın Gazetesi*] hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. P. Christopoulos, *Εφημερίδες αποκείμενες στη Βιβλιοθήκη της Βουλής (1789–1970). Περιγραφικός κατάλογος* [Meclis Kütüphanesi'ne ait gazeteler (1789-1970), Açıklayıcı Katalog], Atina 1993, s. 231 ve S. Tarinas, *Ο Ελληνικός Τύπος της Πόλης, Α΄ Μέρος – Εφημερίδες* [İstanbul Rum Basını, İlk bölüm - Gazeteler [İstanbul], İho yayınları, s. 88–89.

28 Misailidis tarafından, *Neologos* gazetesinde 19 Ağustos 1875 tarihinde yayınlanan suçlamaya bakılırsa, Panayiotis Gogos'dan söz edilmektedir. Bkz. S. Tatinas, *a.g.e.*, s. 89.

29 M. Gedeon, *Αποσημειώματα, op. cit.*, s. 12-13. M. Gedeon ve E. Thomas, *Anatoli* gazetesinin redaktörleriydi. Gazetenin sahibi ise, E. Misailidis idi. Bu gazete hakkında daha fazla bilgi için bkz. P. Christopoulos, a.g.e., s. 31 ve S. Tarinas ; a.g.e. s. 34-35. Eleftherios Thomas, ayrıca şu çalışmayı da gerçekleştirmiştir: *Οι Φαναριώται Ιστορική πραγματεία. Συνέταξεν Ελευθέριος Θωμά*, [Fenerli Rumlar. Tarihi Antlaşma. Eleftherios Thomas tarafından kaleme alınmıştır], Konstantinopolis 1878 (Bkz. Iliou-Polemi, no. *1878.474). Söz konusu olan, İstanbul'un fethinin ardından gelen ilk senelerden itibaren Fenerli Rumların eylemlerine ve Osmanlı İmparatorluğu bünyesindeki rolleri ve verdikleri hizmetlere dair 44 sayfalık bir çalışmadır. Eser, Aleksandros Mourouzis'in eline geçen ve sultan tarafından verilmiş iki fermanın Rumca tercümelerini içermektedir. Çalışma, Georgios Zarifis'e ithaf edilmiştir. İstanbul'daki Başbakanlık arşivlerindeki Osmanlıca belgelerde, Maarif-i Nezaret'e ait bir hizmet belgesine eriştim. Söz konusu belge, E. Misailidis'in, Fenerli *Rumlar* isimli kitabı basma izni talebine yanıt veriyor. Belge, izlenecek usul konusunda kendisini bilgilendiriyor. Bkz. BOA, MF. MKT 31/167 (22 Şaban 1292 /23 Eylül 1875). Belge, çalışmanın EK Bölümünde yayınlanmıştır. Kitap, nihayetinde, üç sene sonra, ne matbaanın ismi ne de Maarif-i Nezaret'in izni doğrultusunda basıldığına dair küçük bir ibare olmaksızın, yayınlanmıştır. Bunun şöyle bir anlamı olabilir: İzin, ne kadar çok istenmiş olsa da, alınamamıştır ve kitap gizlice basılmıştır. 1874 yılında, Eleftherios Thomas, Konstantinopolis'teki yapılar üzerine bir dizi araştırmaya başlamak istemiştir. Ve araştırmasına şu ismi vermeyi düşünmüştür: "Αρχαιολογία Κωνσταντινουπόλεως" [Konstantinopolis Arkeolojisi]. İlk sayı, Hipodrom Meydanı'ndaki Dikilitaş'a ayrılmıştır. (*Ο εν τω Ιπποδρομίω οβελίσκος*, υπο Ελευθερίου Θωμά, τεύχος Α΄. Εν Κωνσταντινουπόλει 1874), [Hipodrom meydanındaki Dikilitaş,

Eleftherios Thomas, sayı 1, Konstantinopolis, 1874] (bkz. Iliou-Polemi, no. *1874.71). Şu ana değin, Yunan Kütüphanesinde bu serinin başka herhangi bir sayısının herhangi bir izine dahi erişmemiz olanaklı olmamıştır. 1876 yılında, Eleftherios Thomas, *Οι εν Παρισίοις Ελληνισταί και ο Βρουνέ δέ Πρελ* [Brunet de Presle] υπό Ελευθερίου Θωμά. Μετατύπωσις Πανόπης. Εν Σύρω 1876 [Paris'teki Helenistler ve Brunet de Presle, *Eleftherios Thomas*. Yeniden basım Panopis, Syros-Yunanistan 1876] isminde bir eser yayınlar. (Bkz. Iliou-Polemi, no. *1876.492) ve İmparatoriçe Evdokia'nın *Hestia* dergisinde yayınlanmış bibliyografyası (cilt. 2, no. 28, s. 435-438). 1877 yılında, Thomas, *Akathistos Hymnos* (Bkz. *Ζακύνθιος Ανθών* [Closerie de Zante] cilt. 2 no. 21 (1877), s. 295-299) üzerine bir çalışma yayınlar. 1878 yılında, yani Fenerli Rumlar üzerine araştırmasının basıldığı sene, aynı zamanda ana başlığı *Βυζαντινόν πανόραμα* [Bizans Panoraması] olan bir derginin basımına başlanacağını da haber verir. Üç sayfadan oluşan bu anons, 14 Mart 1878 tarihli Yunan Meclisi Kütüphanesi'nin bir baskısına ilişik olarak verilmiştir ve başlığı şu şekildedir: *Βυζαντινόν πανόραμα: σύγγραμμα περιοδικόν εκδιδόμενον κατά δεκαπενθήμερον υπό Ελευθερίου Θωμά τη συμπράξει διαπρεπών λογίων, εν Κωνσταντινουπόλει, 1878*: [Bizans Panoraması: Eleftherios Thomas tarafından, saygın bilim adamları işbirliğinde, iki haftada bir yayınlanacak düzenli araştırma, Konstantinopolis, 1878]. Editörün ismi belirtilmemiştir; sadece, abone olmak isteyenler için bir yazışma adresi verilmiştir: Galata, Pemptopazaro, no. 10 Ömer Sokağı. Bu yeni derginin yayınlanacağına dair verdiği haberde kullandığı sözcükler oldukça simgeseldir: *"Günümüz koşullarında, bir derginin yayınlanacağına dair verilen haber, oldukça gereksiz görülebilir ve kanımca, birçoğunuz beni kutlayacağınız yerde, daha şimdiden erken taziye dileklerinizi sunacaksınız. Çünkü çabalarım yine başarısızlıkla sonuçlanacak. Ama bu tür düşünceler karşısında hiçbir zaman yılgınlığa kapılmam; ortaya bir zar attım ve işimi şansa bırakıyorum. Tek güvencem, çok büyük gayretler eşliğinde aktarılan edebiyat kültürünün gereğini artık kavramış olan kamuoyunun desteğini kazanmamdır..."* Derginin ilk sayısının 15 Nisan [1878] günü çıkacağını belirtmektedir. Derginin sonunda gerçekten yayınlanıp yayınlanmadığını bilemiyoruz. Gerçekleştirdiğimiz araştırmada, dergiye dair herhangi bir sayıya rastlayamadık. Büyük olasılıkla, basım aşamasına geçemeden, sadece duyuru düzeyinde kalmış olabilir.

30 M. Gedeon, *Μνεία των προ εμού, 1800–1863–1913* [Benden önce gerçekleşen şeylerin anımsanması], Atina 1936, s. 224–225.

31 Çalışmanın Ek bölümünde yayınlanan BOA, MF. MKT 31/126 (1292 Ş 16) ve MF. MKT 33/51 (1292 Z 21) bu belgeler, E. Misailidis'in, Konstantinopolis'teki Zaptiye Nezareti'ne, oğulları Teagenis ve Hristos tarafından idare edilmek üzere, Galata'da ikinci bir basımevi açma izni istediğini ortaya çıkarmaktadır. Talebi, Babıâli'ye iletilmiştir. Babıâli'den bu konuda, bir fikir alınması gerekmektedir, çünkü matbaa nizamnamesi, bir matbaa sahibinin ikinci bir matbaa açabilme durumunu açıkça belirtmemektedir.

32 Bkz. 57 sayılı notta sözü edilen Karamanlıca metin (yayınlandığı gazetenin ismi ise: *ΜΙΚΡΑ ΑΣΙΑ γιάνι Ασιάι Σαγήρ* (*Mikra Asia yani Asya-i Sağir*) idi). Buna ilaveten, 1875 yılında, Misailidis, Rumca yayınlanan *Mikra Asia*'nın direktörü P. Gogos'u, "*Mikra Asia ve Asya-i Suğra*'nın çıkarlarını zedelemek ve ağır bir şekilde zarar vermek"le suçlamaktadır. Bkz. *Neologos* isimli gazete (19 Ağustos 1875).

33 D. Stamatopoulos, bu düşüncelerini Gedeon'un ifadelerine dayandırmaktadır. "Ανατολή / Μικρά Ασία, γιάνι/ δηλαδή/ Ανατολή" [Anadolu / *Mikra Asia yani Anatoli*], Loukia Droulia ve Gioula

Koutsopanagou (ed.), *Εγκυκλοπαίδεια του ελληνικού τύπου, 1784-1974, Εφημερίδες, περιοδικά, δημοσιογράφοι, εκδότες* [Helenik Basın Ansiklopedisi, 1784-1974, Gazeteler, Dergiler, Gazeteciler, Editörler], cilt: I, Atina, 2008, s. 204-205.

34 Bkz. *Προσφυγικός Κόσμος* isimli gazete [Mültecilerin Dünyası] (no. 2682, 7 Ağustos 1982). P. Misailidis, eserinde, söz konusu gazetelerin (*Anatoli* gazetesinin Karamanlıca ve Rumca nüshaları), Girit'te yeni kurulan Herakleion Halk Kütüphanesi'ne bedelsiz olarak gönderildiğinden söz etmektedir. Aynı şekilde, İstanbul'da yayınlanan Rumca gazeteler de (*Pharos tou Vosporou, Neologos, Konstantinoupolis, Anatolikos Astir, Theatis* ve *Typos*), büyük olasılıkla, D. Vikelas'ın gayretleri sayesinde, bu şekilde ücretsiz gönderilmekteydi. Bununla birlikte, Vikelaia Kütüphanesi'nde bu gazetelere ilişkin en ufak bir ize dahi rastlanmamaktadır.

35 *Byzantis* isimli gazetenin, 684 numaralı sayısında (9 Ağustos 1873), *Tourkia* gazetesine ilişkin şu bilgiye rastlanmaktadır: "Tourkia gazetesinin, 182 numaralı sayısında yayınladığı "Elmina'da İngiltere" başlıklı baş makalenin, İngiltere Kraliçesi'nin hükümetine kötü imalarda bulunduğuna karar verilmiştir. İmparatorluk hükümeti gibi, Babıâli'nin müttefikleri ve dost güçlerine karşı böylesi imalar ve ifadelerin, İngiltere'yi etkilemeyeceği düşünülmüştür. Gazete sorumlusu Sayın Redaktör, benzeri bir durumun yeniden ortaya çıkması durumunda, yasa gereği öngörülen cezalarla karşılaşacağı konusunda önceden uyarılmıştır. Söz konusu kınama, ilk kez, Tourkia gazetesinin sorumlu redaktörü Bay Vordeanos'a karşı gerçekleştirilmiştir. Bab-ı Ali, 7/19 Ağustos 1873. Basın Direktörü NUZHET."

36 Bibliyografyaya göre, Mikayel Ekserdjian'a ait *Seda-i Hakikat* isimli gazete, 1870 yılından, yasaklandığı 1873 yılına dek yayınlanmış. Bkz. Hasmik Stepanyan, *Ermeni Harfi Türkçe Kitaplar ve Süreli Yayınlar Bibliografyası (1727–1968)*, Turkuaz Yayınları, 2005, s. 570-571. Başvurduğum Rumca gazetelerde, *Seda-i Hakikat* isimli gazeteye getirilen yayın yasağına dair herhangi bir referansa rastlamadım.

37 "Sen Sinod Meclisi Belgesi" (Συνοδικός Όρος), 1872 yılında Yerel Sinod Meclisi tarafından oluşturulan ve Bulgarların *phyletizm*'inin kınandığı, Bulgar Eksarhhanesinin "uzlaşılabilir," partizanlarının ise "ayrılıkçı" olarak nitelendirildiği bir belgedir.

38 P. Misailidis'e göre, *Şark* [Anadolu] adlı gazetenin İzmir'de yayınlanması, *Anatoli* gazetesinin tarihçesinin ilk ayağını oluşturur. *Şark* hakkında daha fazla bilgi için bkz. Evangelia Balta, "Karamanli Press (Smyrna 1845 - Athens 1926)," *İzzet Gündağ Kayaoğlu Hatıra Kitabı Makaleler*, Oktay Belli, Yücel Dağlı, M. Sinan Genim (ed.), Türkiye Anıt Çevre Turizm Değerlerini Koruma Vakfı, İstanbul 2005, s. 32.

39 Iordanis Pampoukis'in, Küçük Asya Çalışmaları Merkezi'nde (KMS, Atina) bulunan koleksiyonundan edinilen mikrofilmlerin fotokopileri, aşağıdaki seneleri kapsamaktadır:
1851 (no. 29-49)
1852 (no. 59-84, 87, 90, 92-95, 97-98)
1853 (no. 99-104, 106-149)
1854 (no. 151-176, 179-193, 195-201)
1855 (no. 203-253)
1856 (no. 254-259, 261-265, 267, 269, 271-275, 277, 279-306)
1857 (no. 307-316, 318-321, 323-324, 335-338, 340-342, 344-351, 353-354, 356-357)
1862 (no. 571, 572-603)
1863 (no. 604-610, 611-613, 614-617, 619-676)

1866 (no. 1001-1039)
1867 (no. 1040-1072)
1995 yılında, İstanbul'daki Doğu Enstitüsü'nde (Orient-Institut), *Anatoli* gazetesinin 5 cildi bulunmuştur. Söz konusu ciltler, 1888, 1890, 1892-1894 yıllarını kapsamaktadır. 2008 yılında, Ankara Milli Kütüphane'de, üçüncü sınıf öğrencim Elif Bayraktar sayesinde, 1891-1899 yılları arasındaki sayılar da ortaya çıkarılmıştır. Bu nüshaların numaralandırılmış nüshaları, KMS Kütüphanesi'nde saklanmaktadır. Koleksiyoncu S. Tarinas, 1912 yılına ait bazı sayıların nüshalarının kendisinde bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. S. Tarinas, *Ο ελληνικός τύπος της Πόλης, Α΄Μέρος. Εφημερίδες*, [İstanbul], [İstanbul Rum Basını, İlk Bölüm. Gazeteler], Iho Yayınları, 2007, s. 142. *Anatoli* gazetesinin diğer ciltlerini ortaya çıkarmak için araştırmalarımı sürdürmekteyim. 1870-1890 yılları arasına ait ciltler, henüz bulunamadı. *Anatoli* gazetesi üzerine şu ana kadar yapılmış en iyi bibliyografya çalışması, P. Misailidis'e aittir. 1982 yılı Temmuz-Kasım ayları arasında *Προσφυγικός Κόσμος* [Mültecilerin Dünyası] adlı gazetede, birçok bölümü yayınlanmış ve derleme nüshaları broşür halinde elden ele dolaşmıştır: P. Misailidis, *Ιστορικές σελίδες του περασμένου αιώνα. Ανατολή* [Geçen yüzyılın Tarih Sayfaları. Anadolu] [Atina] tarihsiz. A. Antonopoulos, atıfta bulunduğu bilgileri, söz konusu broşürden alıntılandırmaktadır. A. Antonopoulos, *a.g.e.*, s. 29-31.

40 76/2 Koleksiyon Albümü'nde, *Anatoli* gazetesinin Rumca bir nüshası bulunmaktadır [(16.12.1865), no. 49] ve okurları, ofisi Galata'da bulunan günlük bir gazete olduğu ve her nüshanın "20 para"ya satıldığı konularında bilgilendirmektedir. Gazetenin basımının askıya alınması konusunda bkz. M. Gedeon, Αποσημειώματα, *a.g.e.*, s.11-12.

41 19. yüzyıl Helenik bibliyografyanın elektronik kataloğunda, (Philippos Iliu'nun eserinin incelendiği atölye çalışması) (http://www.benaki.gr/bibliology/search_simple.asp) hem edebi hem de pedagojik eserlerin nüshaları derlenmiştir. Gazetecilik yaşantısına dair anılar için bkz. Samartzidis, bkz. M. Gedeon, Αποσημειώματα, *a.g.e.*, s. 37-38.

42 D. Stamatopoulos, *a.g.e.*, s. 449. Ayrıca, Sophronios'un mektubunun yayınlandığı gazete için bkz. *Anatolikos Astir* isimli gazete, no. 322 (3 Ocak 1866/16 Şaban 1282).

43 Bu başlık altında herhangi bir Rumca gazeteye rastlanmamıştır. Bu durum, beni şöyle bir varsayıma yöneltmektedir: Belki de, söz konusu gazete Bulgarca basılmıştır. *Neologos* gazetesinin 1394 sayılı (4/16 Eylül 1873) nüshasında, Bulgarca gazetelerden *Anatolikos Tachydromos* ve *Anatolikos Chronos*'a göndermede bulunulmaktadır. O dönemde İstanbul'da yayınlanan Bulgarca gazeteler arasında bir araştırma yapılarak, *Anatoli* gazetesine ilişkin olayların aydınlatılacağı ve Bulgar sorununun çözümüne dair olası ittifaklar hakkında ek bilgiler temin edileceği şüphe götürmez. Bununla birlikte, M.Gedeon, *Viek* gazetesinde Markos Balabanov ile işbirliği yaptığına dair bilgi vermektedir.

44 Maliye Komisyonu'nun emri doğrultusunda, Sarantis Archigenis isimli hekim, patriklik görevinden uzaklaşması için Antimos'a verilecek mali destekleri toplamaktaydı. D. Nikolaidis'in, bu konuya dair, 1/13 Ağustos 1873 tarihinde yayınlanmış *Konstantinoupolis* isimli gazetenin, yasaklanmadan önceki son sayısında yaptığı yorumlar ise oldukça iğneleyicidir. Sarantis Archigenis bir ay sonra ölür. Bkz. *Byzantis*, no. 698 (13 Eylül 1873).

45 Bkz. *Konstantinoupolis* isimli gazete, no. 1378 (11 Temmuz 1873, Çarşamba).

46 *Konstantinoupolis* gazetesinin, Meclis Kütüphanesi'ndeki derlemesinde, söz konusu ek belge bulunmamaktadır. Patrike karşı yürütülen muhalefetten edinilen bilgiler doğrultusunda, *Anatoli* ga-

zetesi, 27 Temmuz 1873 tarihli sayısında "Bulgar Kilisesi'nin ayrılma sürecinin iptali ve Bulgar Eksarhhanesi'yle uzlaşı" isimli bir makale yayınlar.

47 Bkz. *Neologos* isimli gazetenin 1365 sayılı baskısı (30/11 Ağustos 1873).

48 Bkz. *Byzantis* isimli gazetenin 680 sayılı baskısı (30/11 Ağustos 1873).

49 Bkz. D. Stamatopoulos, *a.g.e.*, s. 345.

50 Bkz. *Byzantis* isimli gazetenin 699 sayılı baskısı (17 Eylül 1873).

51 Bkz. *Konstantinoupolis* gazetesinin son sayısı (1/13 Ağustos 1873). Bu sayıda, gazetenin basımına son verileceğine dair haber verilmektedir. Çünkü Matbuat Müdürü Nüzhet Bey'in takririne göre "dost Rusya"yı küçük düşürmüştür. Keza, gazetenin müdürü, D. Nikolaidis, Rusya tarafından, Kudüs Patrik'i Cyrille II'nin aforoz edilmesinin ardından, Besarabya'daki Kutsal Kabir topraklarına Kasım 1872'de el konduğunu ihbar etmiştir. Bu konuda bkz. D. Stamatopoulos, *a.g.e.*, s. 346. Mayıs, haziran ve temmuz ayları boyunca, *Konstantinoupolis* gazetesinin, Pan-Slavizm karşıtı makaleler yayınladığını da belirtmekte yarar var.

52 *Byzantis* isimli gazetenin bu dönem yayınlanan makalelerine atfen.

53 Bkz. *Neologos* isimli gazetenin 1394 sayılı baskısı (4/16 Eylül 1873).

55 Bkz. *Byzantis* isimli gazetenin 696 sayılı baskısı (10 Eylül 1873) ve 698 sayılı baskısı (13 Eylül 1873).

56 Bkz. *Byzantis* isimli gazetenin 695 sayılı baskısı (6 Eylül 1873).

57 Bkz. *Byzantis* isimli gazetenin 698 sayılı baskısından alıntı (13 Eylül 1873).

58 Burada, Türkçe olarak tam karşılığını aktarıyorum:
"Bir Aylık Muayene: Hususât-ı milliyemizin tedbirsizlikle idaresinden dolayı teneffûz iden bedhâh ruzigârden naşi Patrikhanemizde oynanılması caiz olmayan "Opera" hakkında ref-i sadâ itmekliği faraiz-i zimmet add iderek, asr-ı atikde Cezuitlerin [= Cizvitlerin] meclis-i diniyelerinin hükm-ü karakuşu [= hükm-i Karakuşî] tarzı şu Patrikhanemizin aleyhimizde virmiş oldığı ilâm bir mahı tecavüz eyledi, bizlerin ise efkâr-ı umumiyi tenvir itmekden başka bir maksadımız yok idi.
Her ne hal ise şimdilik bunları ber tarâf iderek, Varuh tarzı bir mahdan mütecaviz uykudan sonra yine gazetacılık farâizinin âfâkına rucu' ideriz. Bu sırada gerek Milletce gerek Ekklisiace hususlarımızda ve gerek Düvel-i Garbiyenin Politikasında azîm tebeddulât görürüz. İşte bu babde erbâb-ı mutalâamızın ezhânını tenvîr itmek, ve tebeddülât-ı malûmenin ahvâl-i sahihasını anlatmak üzere bu günden bir ay zarfında âfâk-ı Politikade tekevvün iden ahvalin muayenesine devam ideceğiz.
Ancak buna teşebbüs itmezden evvel derece-i ulyâde bulman teşekkürât-ı âcizanemizi Saltanat-ı seniyeye izhâr ve ibrâz itmeğe mefrûruz [=mefrûz], zira Gazetacılığı zîr-i destinde ârâmsâz olan akvâm-ı şarkiyeyi selamet limanına irişdirici bir fener add itmekle, ve bu babde al-ed devam otuz seneden beru bezl itmekde oldığımız zahmet ve mihnetlerimizi tasdik buyurmakle, yine Gazetamızın MIKR-ASIA yani Asya-ı Sağir unvanı ile devamına musaade buyurdılar; ve bizim dahi bundan böyle de şimdiyedeyin devam ittiyimiz taalimatden dûr olmayacağımız misillu, Gazetamızın dostlarının ve hamilerinin dahi böyle hüsn-ü teveccuhlarını diriğ buyurmayacaklarına kavien ümid ideriz. Gelelim şimdi muayene-ı Politikanın vasfına."

59 Bu sorunu bu şekilde isimlendiren de bizzat konseyin direktörüdür.

60 Bulgar sorununu, "Yunan-Bulgar" sorunu şeklinde nitelendirmek, –belki de ilave bir nedenden dolayı– oldukça anlamlıdır. Çünkü Makedonya ve Trakya'nın denetimi için Yunanlıların ve Bulgarların arasındaki siyasi ve askeri çekişmeden yararlanmak, giderek daha belirgin bir tercih halini almaktaydı.

61 Karamanlıca metnin bütününü aktarmanın faydalı olacağına kanaat getirdim (bkz. Ek); keza söz konusu metin, bu kritik süreçlerde İstanbul'daki Türkçe konuşan topluluğun görüşlerine dair bir kaynak teşkil etmektedir. Bu vesileyle, dostlarım Sabri Koz, Veli Aydın, Sinan Kuneralp ve Dimitris Pahtitis'e teşekkür etmeyi borç bilirim. Kendileri, bu metnin anlamının çözülmesinde bana oldukça yardımcı olmuşlardır.

62 Sophronios'a atıfta bulunmanın, keyfî olduğuna inanıyorum. Böylelikle, patrik aleyhine yapılan eleştirel yaklaşımlar nedeniyle 1865 yılında yayınına son verilen Rumca *Anatoli* gazetesi anımsanmak istenmiştir. Bkz. Not: 42.

63 Karamanlıca metinde, makalenin yazarının, topluluk içi ilişkiler karşısındaki hoşnutsuzluğu, aşırı canlı bir şekilde aktarılmıştır.

64 M. Gedeon, Αποσημειώματα, *a.g.e.*, s. 30-31, 45. Bulgar Kilisesi'nin ayrılmasına dair görüşleri, yazarı belli olmayan şekilde yayınlanmış bir eserde ortaya konmaktadır: Μία σελίς εκ της ιστορίας της συγχρόνου εκκλησίας. Σκέψεις ενός ορθοδόξου [Çağdaş Kilisenin tarihinden bir sayfa. Bir Ortodoks'un izlenimleri], Atina 1874. Ayrıca bkz. D. Stamatopoulos'un araştırması, "Ο Μ. Γεδεών και η επαναδιοργάνωση του οικουμενιστικού μοντέλου" [M. Gedeon ve Ekümenik modelin yeniden düzenlenmesi], bulunduğu cilt: Τα άφθονα σχήματα του παρελθόντος: μνήμη Άλκη Αγγέλου. Ζητήσεις της πολιτισμικής ιστορίας και της θεωρίας της λογοτεχνίας [Geçmişe dair birçok şekiller: Alkis Angelou'nun Anısına. Kültürel tarih ve Edebiyat Teorisi üzerine Sorgulamalar], Ορακτικά Ι' Επιστημονικής Συνάντησης [X. Bilimsel Buluşmalar Bildirisi], 3-6 Ekim 2002, s. 377-387.

65 Bkz. Daha önce, yeni gazetenin isminin altında "ulusal" ibaresinin kullanılmasına dair söylenenler.

Ekler

MF. MKT 31/167
(22 Ş 1292 / 23.9.1875)

Muvakkat Ruhsatname

Evalinoz Misailidi kadim Fenerlilerin ahvaline dair tertib eylediği Fanariyot nâm kitabın tab'ını istid'a eylediğinden kâr ve zararı tarafına âid olmak ve matbu'mdan iki nüshasını maarife vermek ve kangı fenne müteallik olduğu levhasının bâlâsına ve tab' olunacak matbaanın isim ve mahalli ve tâbi'inin ismi ve ma'arifîn ruhsatıyla basıldığı ve tarîh-i tab'ı nüsha-i matbu'asının üstüne basılmak ve ba'de't-tab' neşr olunmazdan evvel matbû' iki nüshasının ziri tahtım ve tekrar Meclis-i Ma'arife irae ve takdim ile nazar-ı teftişten geçirilip ber vech-i meşruh basıldığı ve bir gûne ilave de vuku' bulmadığı anlaşıldıktan ve iki nüshadan bir nüshası meclisin mührüyle tasdik ile merkûme verildikten sonra neşri içün başkaca ruhsat almak şartıyla yalnız tab'ı zımnında iş bu muvakkat ruhsat i'tâ kılındı.

Fi 12 S sene 92
Fi 10 Eylül 91
İşaret olundu



MF. MKT 31/126
(1292 Ş 16 / 17.9.1875)

Zabtiyye nezâret-i celilesine Syazeni ile Hristo Bey isminde bulunan oğullarının taht-ı idarelerinde olmak üzere Galata tarafından dahi bir matbaa küşadını Asya-yı suğri ve Mikra Asya nâm gazetelerin sahib-i imtiyâzı Evangelinoz Misailidi imzâsıyla i'tâ olunan arz-ı hal leffen irsal savb-ı vâlâ-yı asafîleri kılındı usul ve emsaline tevfikan icabının icrâsıyla keyfiyetin işarı ve mezkûr arzuhalin dahi iade ve tisyârı babında emr ü fermân hazret-i men-lehü'l-emrindir.

Fi 16 Şaban sene 92
Fi 4 Eylül sene 91

موقعه خدمتنامه

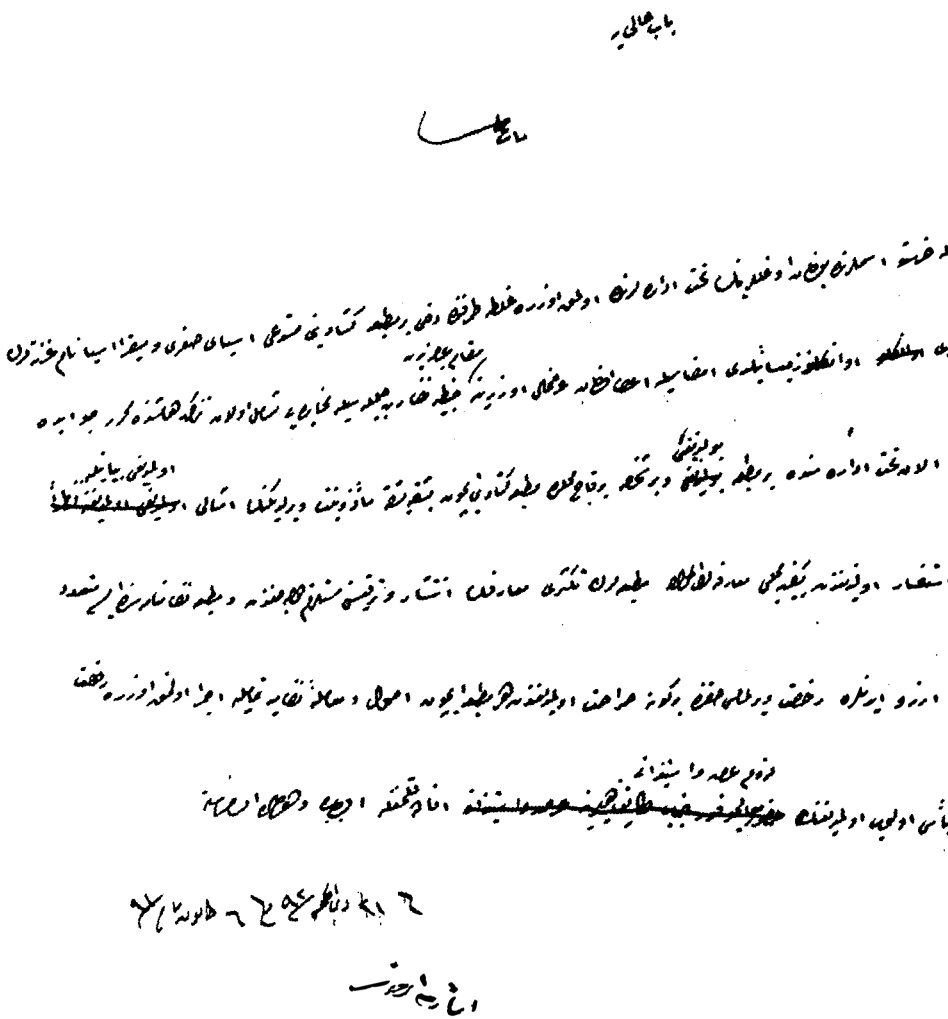


MF. MKT. 33/51
(1292 Z 21 / 18.1.1876)

Babıâli'ye
Yazıldı

Syazeni ile Hristo isimlerinde bulunan oğullarının taht-ı idarelerinde olmak üzere Galata tarafında dahi bir matbaa küşadını müsted'i Asya-yı suğra ve Mikra Asya nâm gazetelerin sahib-i imtiyazı Evangelinoz Misialdi imzasıyla i'tâ olunan arzuhal üzerine makam-ı aciziyyeden zabtiye nezareti celilesiyle muhabereyi şamil olan tezkire hamişinde muharrer cevabda müsted'i mûma ileyhin el-an taht-ı idaresinde bir matbaa bulunduğu ve bir şahsa birkaç mahalde matbaa küşadıyçün başka başka mezuniyet verildiğinin emsali olmadığı beyanıyla icrâ-yı icâbı istifsâr olunduğundan keyfiyet meclis-i maarife lede'l-havale matbaaların teksiri maarifin intişar ve terakkisini müstelzem olduğundan ve matbaa nizâmnamesinde ise müteaddid matbaa küşadını arzu edenlere ruhsat verilmemesi hakkında bir gûne sarahat olmadığından her matbaa içün usul ve muamele-i nizâmiye tamamıyla icrâ olunmak üzere ruhsat itasında be's olup olmadığının lüzum-ı arz ve istizanı ifade kılınmağla ol babda ve her halde emr ü ferman.

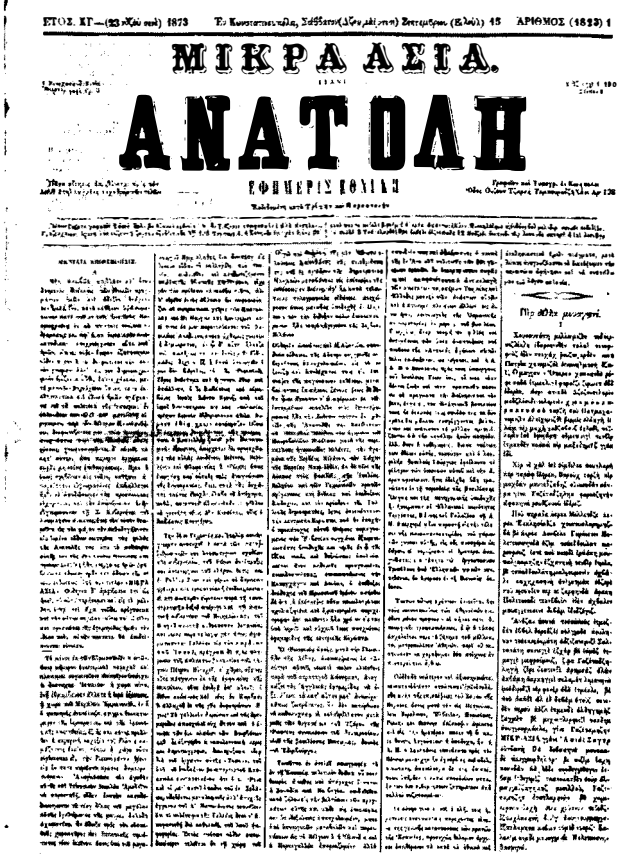
Fi 21 Zilhicce sene 92
Fi 6 Kanun-ı sani sene 91
İşaret olundu



1/1823 sayılı ve 15.9.1875 tarihli **Μικρά Ασία γιάνι Ανατολή**'den alıntılandırılan bir Makale

Patrikhane

Anatoli gazetası Patrik Antimos Efendi'nin Kebir ve Şerif Sinodos'da cümlenin ittifakı ile karar virilen "Şizmayı" bozmak üzere olduğuna dair cereyan itmiş olan şaiyaların tesiri ile telaşa düşerek öteden berü ittihâz itmiş olduğu meslek, milk ü millete hizmet itmek olduğundan, cümleden evvel zaif sesini çıkararak, filvaki böyle bir niyet var ise, melhûz olan tehlikeden millet ve Eklisianın beri ve hali idilmesi çaresine bakılmasını millete ihtare musaraat eylediğinden, bu hahişine suiniyet nazarı ile bakılub Devlet-i Aliye'nin niyet-i hayriyesi umum tebaası beyninde hüsnü ittifakın devamı hususuna matuf bulunduğundan ittifak-ı ummumiye *Anatoli*'nin hararet ve hahişle yazmış olduğu bend halel 'irâs ider mütallâası ile külliyen lağvına karar buyurulmuş. Doğrusu şu niyet-i hayriyeye binaen "*Anatoli*"nin kapatdırılması, büsbütün perüşaniyetimizi mucib olduğu halde şükraniyetten başka bir hissiyatımızı câlib olmamış ise de, yetmiş yedi defa kusur edeni af etmekle, mükellef olan Patrik Efendi ile Sinodosun "*Anatoli*"nin terbiyesini ve kapanmasını müstedi takrîr takdîm itmeleri cümle ile beraber esef ü kederimizi mucib olmuşdur. Hâl böyle iken, Ikumenikon Patriarhion kürsüsünde oturan zat her kim ise, şahsiyata bakmayarak, şurasını kemal-i keder ve teessüf ile deriz ki, encamki Patrikhane Vukuatı her Ortodoks Hıristiyanın derununu dağım dağım dağlayacak derecelere varmış ve bu hâl-i pürmelal hâliya devam etdiğinden, a'lâ ve ednâ cümle Hıristiyanların borcu ve vazifesi şu derde bir dermân bulunması çaresine bakmak ve bu uğurda kaderince gayret ve hizmet etmekdir. Evvet! Her bir Hıristiyan bunu farz ve şart-ı a'zam bilmeli ki, Millet ve Mezhebimizin melce ve penahı olmuş ve bu iki azim ve aziz hasais-i mahsusamızı vikaye itmiş olan Ikumenikos Tronos'un muhafaza-i şân u şerefî içün her şeyden ziyade hizmet itmelidir. Bu Aziz Tronosu el yevm zabt iden Antimos mu yoksa Sofronios mu, asla şahsiyata bakmayarak, ol makamın hakaret görmesine kattiyen kail ve razı olmamalı, ve bu makamın haysiyetine halel geldiğini görüb işittikde bir vechile ve hiç bir sebebe mebni musamahayı tecviz itmemeli. Bu Tronos



ΜΙΚΡΑ ΑΣΙΑ.

ΑΝΑΤΟΛΗ

millet ü mezhebimizin ocağıdır. Ocak dağılur ise, millet ve mezheb de kalmaz, buralarını tefekkür ve teemmül ile ana göre, her bir Hıristiyan gayret ü hizmetini ve halisane fedakârlığını artırmalıdır. Bunun için geçenlerde Patrikhane'de ve Eklisia deruninde vuku bulan nümayişati kabul ve tahsin idenlerden değiliz. Bilakis cümleden evvel takbîh idenlerdeniz. Ikumenikos Patriarhis ip harcı olmuş olsa dahi, bu missillu harakaretle düşmesini isteyenlerden olamayız, millet var, milletin vekilleri var, nizam var, kanun var,

bunların iktizasına göre icra-i icabı temenni idenlerdeniz. Halbuki millet vekilleri borçlarını îfâ ittiler mi? Nizâm ve kanûn cari midir? deyu sual olunur ise ma et teessüf hayır cevabını virmeye mecbûruz. Yine tekrar ideriz ki, iş şahısda değildir, asıl düşünülecek madde Tronos'un şeref ü haysiyetidir. Hrisostomoslar, Griogorioslar, Fotioslar ve nice zevât-ı kirâmın şeref ü celalini arşa kadar ref ü i'lâ itmiş oldukları ve millet ü mezhebimizin melce ve penâhı bildiği Ikumenikos Tronostur. Hörmet ü riayet ve akl u fikr ve gayretimiz bu Tronosa doğru çevrilmelidir. Allah aşkına olsun! Hususi interesoları, mucibsiz adaveti ve taraftarlığı bertaraf idelim. Validemiz Eklisianın hali gün be gün diger-gûn olmaktadır. İadeyi şeref ü iclâli her neye mevkuf ise ana teşebbüs idelim. Hususa ki bu esnada ağ-yardan maada yaranımız da nazar-ı husumetle bakmakda ve harekât u sükûnâtımızi teftîş ü tedkîk itmektedir. Patrik Antimos Efendi'nin azli ile bir ehl-i iktidara Ekklisia dümeninin teslim olunması tereddüd kabul iden mevâdden değil ise de istifası ve yahod azli, nâlayik olduğu halde her nasıl ise, uhdesine virilmiş olan Aziz Tronosun şeref ve haysiyetine halel gelmiyerek icrası çaresine bakılmalıdır. Milletimiz vekilleri mükellef oldukları ağır vazifenin icra olunmamasından husûla gelecek ağır vehim mesuliyeti düşünmelidirler. El çırpışmakle Zito ve Kato çağırmakle halimiz islah olmaz, bilakis bedter oluyor, mufassal ve mevzûn nutk u makaleler ve fesâhat ve belagat isbat itmekle, yarelerımız kapanmayor. Mikton Etnikon Symvulion vazaifini ifa itmeyor ise, Millet Meclisi düşünşün. Millet Meclisinin salahiyeti yok ise, Geniki Synelefsis toplansın, ne icab ider ise, icra olunsun ki, şu acınacak hâle bir netice virülsün. Bir de umum Hristiyanlar Ekklisia icinde ve sokak ortasında numâişât itmekle ağ-yar ü düşmene karşu gülünç oldığımızı derpiş-i nazara alarak, bu makûle yakışıksız hallerden ictinâb iderek, kemal-i sabr ü tehammül ile Ekklisiamızın ıslâh-ı ahvâline muntazır olmalıdır. Patrikhane Vukuatı bunda[n] sonra çıkacak nushamızda tafsîlen beyân olınacağmdan, bu nushade bu kadarlıkla iktifa olınmışdır.

Nathalie Clayer

KEÇİ SÜTÜNDEN BİRAYA: OSMANLI SONRASI ARNAVUTLUK'TA SOSYAL DÖNÜŞÜMLER VE BESLENME

Stefanos Yerasimos anısına hazırlanan bu derlemeye benim yapacağım katkı, kendisinin gerek Balkan tarihi, gerekse beslenme ve gastronomi tarihine olan ilgisiyle ilintili olacak. Birkaç yıl önce, bir seminer sırasında, 1915 doğumlu (yani, Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Balkan Savaşı sırasında bozguna uğramasının ardından bir Arnavut prensliğinin varlığının uluslararası düzeyde tanınmasından birkaç ay sonra) genç bir Arnavut kızın otobiyografisine dair bir analiz sunmuştum.[1] Genç kızın 22 yaşındayken, 1937 yılında kaleme aldığı bu metin, yirmili ve otuzlu yıllarda Arnavutluk'ta bir bölgeden bir başkasına gidişini, ardından öğrenimini sürdürmek üzere Amerika'ya göç edişini anlatıyor. Çarpıcı olan, kendisinin gerek tanığı gerekse aktörü olduğu bu sosyal dönüşümleri betimleyişi sırasında, sistematik olarak, sofra alışkanlıkları, içki ve yemek etrafında gerçekleşen sosyalleşmeler ile beslenme biçimlerine değiniyor olmasıdır. Acaba bu onun kadın oluşunun bir yansıması mıdır? Belki de. Her ne olursa olsun, söz konusu tanıklık, birlikte yaşama/beslenme ve Osmanlı-sonrası dünyada meydana gelen sosyal dönüşümler arasındaki ilintinin analizi için paha biçilmez bir fırsat sunmaktadır. Arnavut yazar Nexhmie'nin (bundan sonra Türkçe karşılığı Necmiye) bakış açısı, elbette oldukça özgündür; zira o dönemde Arnavutluk'ta ortaöğrenimini bitirmiş sayıları bir elin parmağını geçmeyen birkaç genç kızdan biridir kendisi...

Eşsiz bir profil

Necmiye Zaimi nasıl bir çevreden gelmektedir? Genç kız, yeni yeni oluşmakta olan orta sınıf olarak nitelendirebileceğim Libohovalı bir ailede dünyaya gözlerini açmıştır. Libohova, Osmanlı döneminde Yanya vilayeti sınırları dahilinde yer alan bir kasabadır; ardından, Arnavutluk Devleti'nin güneyindeki Gjirokastër iline bağlanmıştır. Osmanlı döneminde birçok kadı

ailesi, Gjirokastër'den olduğu gibi bu kasabadan da çıkmıştır.[2] Zaimi ailesi (*zaim*den gelmektedir), isminden de anlaşılacağı gibi, toprak sahibi bir ailedir. Necmiye'nin büyükbabasının toprak sahibi olduğu, ancak kendini alkole verdikten sonra tüm bu toprakları kaybettiği biliniyor.[3] Necmiye'nin babası, Mustafa Zaimi, okula gitmiştir (mektebe veya medreseye mi gittiği ise bilinmiyor) ve Kuran'ı ezbere öğrenmiştir. Daha sonra, Osmanlı'nın son yıllarında Yanya vilayetindeki Sayada[4] limanında (artık, Arnavutluk-Yunanistan sınırının diğer tarafında kalmıştır) ve bölgedeki başka birçok yerde on yıl kadar maliye memurluğu yapmıştır. Yeni Arnavutluk Devleti kurulunca, Vlorë yakınlarındaki Krip tuzlalarının denetçiliği görevine atanmış, ayrıca Vlorë'deki bir otele de yatırım yapmıştır. Necmiye'nin annesi ise, sığır yetiştiricisi Hayredini ailesinden gelmektedir.[5]

Necmiye, Libohovë'deki aile evinde ilk aylarını geçirdikten sonra, 1916'dan itibaren mesleki nedenlerle Vlorë bölgesinde bulunan babasına eşlik etmiş. Annesi öldüğünde ise, bir süre kız kardeşinin yanına, Tirana'ya gitmiştir. Ardından, Orta Arnavutluk'ta Tirana yakınlarında Kavaja adlı kentin bir Protestan okuluna gönderilmiştir; çünkü Zaimi ailesi, benzeri yeni oluşan orta sınıf aileler gibi, eğitime çok önem vermektedir.[6] Necmiye, bu okuldaki öğrenimini tamamladıktan sonra, başkentteki Ana Kraliçe Enstitüsü denen bir kız okuluna öğretmen olarak atanmayı başarmıştır. Ancak, birazdan değineceğim sorunlardan dolayı, Amerikalı kız arkadaşlarının yardımıyla, babasının ve diğer yakınlarının tüm itirazlarına rağmen, 1937 yılında ABD'ye gitmeyi başarır. Orada Columbia Üniversitesi'nde gazetecilik eğitimi alacak ve Ortadoğu uzmanı bir gazeteci olacaktır.[7]

Necmiye'nin, ABD'ye gelişinin hemen ardından kaleme aldığı yaşam öyküsü, özünde bir özgürleşme anlatısıdır. Bu anlatıda, Arnavut kökenlerini ve geçmişini belirtmekte; içinden çıktığı toplumda artık ona yabancı gelen ve onu oraları terk etmeye iten şeylerin altını çizmektedir. Her ne kadar biranın çıkardığı ses ve dudaklarına, ardından burun ucuna yayılan köpük, Krip'teki çobanın hazırladığı keçi sütünü içtiği günleri anımsatsa da,[8] gençliğini ve yeniyetmeliğini sona erdiren diğer olayları, dışarıdan bir gözlemci olarak betimlemektedir. Böylece, bir yandan, içki ve yemek etrafında gerçekleşen sosyalleşme ve Osmanlı-sonrasında Güney Arnavutluk'ta

meydana gelen sosyal dönüşümlere dair öğeleri sunmakta; diğer yandan da beslenmenin, diğer bölgelerde yaşayan Arnavutlar veya Protestan misyonerlerle ilişki kuran güneyli Arnavutlar için ötekilikleri ortaya çıkaran bir yönünün olduğunu göstermektedir.

Osmanlı-sonrası Güney Arnavutluk'ta İçki ve Yemek Etrafında Oluşan Toplumsallık

Kitaptaki birçok bölüm, dönemin Güney Arnavutluk sofra âdetlerine ışık tutmaktadır. Kitabın ilk bölümünün konusu, evlendiğinde henüz on beş yaşında olan kızkardeşinin 1921'e doğru gerçekleşen düğün yemeğine dairdir. Evlilik, Tirana'da memur olan bir aile dostu tarafından ayarlanmıştır. Damat, Libohova kökenli Çano ailesinden gelen, Osmanlı döneminin ünlü bir kadısının oğludur. Delikanlı, Türkiye'de okumuş, ardından zengin olmak için gittiği Amerika'dan yeni dönmüştür.[9] Necmiye, müstakbel damadın kız tarafının ailesine yaptığı ilk ziyareti ve gelinin çeyizinin hazırlanışını betimledikten sonra, kadınlar ve çocuklar için verilen yemeği anlatmaya koyulur. Bu esnada erkekler başka bir yerde içki içip dans etmektedirler. Gelin ve damat ise, birbirlerini farklı odalarda beklerler. Kadınlar yemeği, alçak ve uzun bir masada yemektedir. Söz konusu yemek konuk sayısının fazlalığından ötürü, iki servis halinde yapılır. Menüde çorba, farklı et yemekleri, ardından hazım amaçlı yenen sarımsaklı yoğurt, yoğurtlu kabak dolması ve *kabuni* denen, pirinçli, et suyu içeren ve üzerine kuru meyvelerin serpiştirildiği ünlü bir tatlı bulunmaktadır.

Bu satırları 1937 yılında yazan ve artık özgürlüğüne kavuşmuş olan genç kızın özellikle dikkat çektiği olgular arasında, farklı cinsiyetten olanların bu denli kesin bir şekilde birbirinden ayrı tutulmasının yanı sıra, "öncelik hakkı" denen unsur var: yemekte en yaşlı kadınlara öncelik verilmekte ve gelinin annesi tarafından kesilen et parçalarının en iyileri onlara sunulmaktadır. Çatal ve bıçak gibi "Batı medeniyeti"ne ait simgelerin olmayışı da, Necmiye'nin altını çizdiği bir diğer unsurdur. Kadınlar, yemek yemek için, sadece tahta kaşıklardan yararlanmakta ve hepsi çorba kâsesine topluca üşüşmekte, öbür yemekleri ise ellerini kullanarak yemektedirler. Ancak, çatal-bıçak olmayışı, masada davranma kurallarının olmadığı anlamına

gelmez. Kadınların parmaklarıyla yemek yerken uymak zorunda oldukları bazı zorunluluklar bulunmaktadır: parmaklarını büküp, yemeği başparmak ve işaret parmaklarıyla çok narince alırlar; sadece en yaşlı olan kadınlar, bu kuralları hiçe sayabilip yemeklerine ellerini daldırabilirler![10]

Yazar, kitabında, gerek Balkanlar'da, gerekse Türkiye ve Ortadoğu'da sık rastlanan bir pratiğe de birkaç kez değinmektedir: evde ağırlanan konuklara bir fincan kahve, bir bardak su ve meyve veya sebzeyle yapılmış reçel ikramı âdettendir. Sultanın sarayına kadar uzanan ve çok resmi durumlarda görülebilecek tören,[11] sosyal ilişkilerin temel öğelerinden birini oluşturmaktadır. Bu tören ve ona eşlik eden ziyaret sebebi işin görüşülmesi ve tamamlanması (örneğimizde, müstakbel damadın genç kızın ailesine takdimi) konukların ve ev sahibinin sosyal statüsünün ortaya çıkarılmasına izin vermektedir. Necmiye'nin babasının mali durumu iyileştikçe, bu ziyaretlerin sayısı da artmıştır. Yerel düzeyde önemli ve hatırı sayılır bir beyin gelişi, devasa bir reçel kâsesi, tatlı kaşıkları, gümüşten kaşıklıklar ve su bardaklarıyla dolu, bir siniyle ikramda bulunmak için fırsat yaratır. Bu denli önemli sosyal statü, bazı kuralların çiğnenmesini de sağlamaktadır. Necmiye'nin yazdıklarına bakılırsa, bey, kahveyi küçük yudumlarla höpürdeterek içebilir ve alışılagelenden farklı olarak, kimse onu ayıplamaz. Buna karşılık, kahvesini höpürdeterek içen kadınlar için, bu durum bir utanç kaynağıdır. Amerika'dan dönen müstakbel damat ise, kahve ikramını geri çevirme hakkını kendinde görmektedir.[12]

Öte yandan, Necmiye, evde geçen sade bir akşam yemeğini de anlatır. Menüde şunlar bulunmaktadır: kavrulmuş soğan, sarımsak ve domatesle yapılmış patlıcan dolması, yoğurt, zeytin, peynir dilimleri. Necmiye, kendisiyle arasına mesafe koymak amacıyla olsa gerek, bu tür aile içi toplumsallık anlarının farklı boyutlarını vurgulamaktadır. Öncelikle, "din"in ağırlığına dikkat çeker. Çocuklar, yüzlerini ve ellerini yıkamadan ve özellikle babalar namazını bitirmeden, yemek sofrasının bulunduğu odaya giremezler. Şöyle yazar Necmiye: "Bol bol seyahat etmiş, Kuran'ın değerini düşüren düşüncelerle ilişki halinde olmuş olan" bu "fanatik dindar," yemeğe *bismillah* ile başlar ve herkesin yemeğe başlaması için bu sözcüğü sessizce yinelemesi şart koşulur. Öte yandan, aile içinde, sofra kurallarına karşı ya-

pılan her kabahat, "günah" addedilir. Anne baba, bu kuralların Kuran'ın emri olduğunu sürekli yineler durur. Peki, tüm bunların aslı nedir? Gülme! Eğlenme! Az konuş! Ne olursa olsun hiçbir şeyin üstüne dayanma! Ekmeği ağzına sol elinle götürme! Yarı dolu bir bardağa su ekleme! Ekmeği yanlış yönde koyma! Kaşıkları çukur tarafları masaya gelecek şekilde ters çevirme! Ağzında sıcak yiyecek varken su içme! Necmiye'nin vurguladığı gibi, tüm bunların Kuran'la yakından uzaktan ilgisi yoktur. Yegâne nedenleri, hijyen kuralları ve sofra âdetleridir ve bu âdetler, Güney Arnavutluk Müslüman çevrelerinde bir şekilde Müslümanlıkla bağdaştırılmıştır.

Zaimi ailesinde yemek yeme şekli de, aile içinde bir tür "öncelik hakkını" ortaya koymaktadır: Baba, masanın en başına oturur;[13] büyük oğlan onun sağma geçer; kız ise soluna. En genç erkek çocuk ise, annenin yanma oturur. Yemek bir *sofra* (yuvarlak ve alçak masa) etrafında yenmekteyse de –yani, Batı tarzı yüksek bir masa değil– çatal kullanımı, Arnavutluk'ta alışıldık olmadığı için, bir lüks olarak algılanır ve bir ailenin sosyal statüsünün yükselmekte olduğuna dair bir işarettir.[14]

Beslenme ve ötekilik

Necmiye, annesinin ölümünün ardından, kendisine o zamana dek yabancı gelen bağlamlara girmeye başlar ve tüm bunlar, Atlantik Okyanusu'nu geçmeden önce gerçekleşir. Orta Arnavutluk'ta Tirana'ya taşınması, farklı lehçede konuşan ve farklı âdetleri olan diğer Arnavutlarla ilişki kurmasına yol açar. Özellikle de, Protestan bir okula gitmesi, tamamen yeni bir dünyaya adım atmasına aracı olur. Dahası, tüm bu ötekilik halleri otobiyografisine beslenmeye dair farklı deneyimler şeklinde yansıyacaktır.

Necmiye, başkentte bir süre evinde yaşadığı eniştesinin ailesi sayesinde, herşeyden önce daha geniş bir aile yaşantısıyla (birçok erkek kardeş çekirdek aileleriyle tek çatı altında, birlikte yaşar) karşı karşıya gelir. Yemekler, büyük bir sofra etrafında yenir; katılanların sayısı çok daha fazladır.[15] Tirana, ayrıca, gelişmekte olan kentin "modern" öğeleriyle karşılaşma noktasıdır (örneğin, erkekler artık, bir yandan çalgı çalıp dans eden çingeneleri izleyip, bir yandan turşu ve Arnavut ciğerinden yapılmış mezenin eşlik ettiği, rakı içtikleri meyhanelerde buluşmaktadırlar).[16] Özellikle, bu kente

gelmiş olması Kuzey Arnavutluk'la karşılaşma anlamına gelmektedir. Necmiye, beylerin eşlerinin onu davet ettiği bir matem törenini[17] betimlerken, kendisine tamamen yabancı olan bir dünyayı anlatmaktadır. Üstelik, onun gibi Güney Arnavutluk'tan gelen Toskların, okuma ve yazma bilmelerinden ötürü, Geglerden üstün kabul edildiğini belirtir. Hatta, kendisi, şalvar yerine etek giymeyi tercih ettiği için "modernleşen Tosklar"dan biri olarak kabul edilmektedir. Tören, devasa bir odada yapılır. Gegler (yani Kuzey Arnavutluk'ta yaşayanlar) bu odayı yemekleri hazırlamanın yanı sıra konuklarını kabul etmek ve düğün yapmak için de kullanmaktadırlar. Konuklar ve yerel halktan kadınlar arasındaki fark çok belirgindir. Konuklar etek giydikleri için sandalyeye, diğerleri ise yere otururlar. Tören sırasında, tahıl ve envai çeşit kuru meyve temelli bir tatlı olan aşure, –ki Necmiye bunun tadını bilmemektedir– bakırdan yuvarlak kaplarda sunulmak üzere, odanın farklı yerlerine konur. Kadınlar, tahta kaşıklarını bu kaplara daldırarak aşureden yerler; yanında da limonata içerler. Necmiye'nin yaşadığı ötekilik hali, aynı zamanda dinsel bir boyuta sahiptir; zira iki gün ve bir gece boyunca kaynatılan aşurenin altı hoca tarafından, Kuran'dan ayetler okunarak kutsandığı ve bu ayetler okunmadan yenemeyeceği söylenmektedir. Sözkonusu durum Ramazan'da tutulan oruçtan farklı olarak, *matem* orucuyla ilintilidir.[18]

Kitapta Necmiye'nin heyecanla anlattığı deneyimler ise, Kavaja'daki küçük bir kentte senelerce eğitimini sürdürdüğü Arnavut-Amerikan Protestan Okulu'nda başına gelenlerdir. Burası, eğitmen adaylarını köy okullarına yönelik olarak yetiştirmek amacıyla kurulan bir yatılı okuldur. Okul yönetimi, "entelektüel" ailelerin kızlarını buraya çekme yollarını araştırmaktadır. Gerçekten de, genç Arnavut hükümetinin üst düzey memurları ve bakanları, kızlarını bu okula yollamaktadırlar. Okul, 1926-1939 yılları arasında, yüz mezun vermiştir.[19] Buraya gelirken, kendisine bir memur olan erkek kardeşinin arabayla eşlik ettiği Necmiye, yeni okul döneminin başlangıcında, arkadaşlarının büyük çoğunluğunun, onun gibi arabayla gelişini anlatır.[20] Yani, okula öğrenci alımı, daha çok, hali vakti yerinde çevrelerden yapılmaktadır. Müfredatın içeriğine bakıldığında, öğretmen yetiştirmekten ziyade, disiplin, ahlaki değerler, ev işleri ve İngilizce konularına birincil önem atfetmek suretiyle, iyi aile kızları yetiştirilmesinin amaçlandığı izlenimi edinilmektedir.[21]

Necmiye açısından, bu okula gitmek başka bir dinle karşılaşmakla eşdeğerdir. Tabii bu durum önceden Müslüman olmayan kimseyle karşılaşmadığı anlamına gelmemelidir.... Örneğin, hizmetçileri Ortodoks bir Hıristiyan imiş. Ancak, bu okulda öğretilen Hıristiyanlık, yeme ve içme ritüelleri etrafında oluşan bir toplumsallığın içine sızmaktadır. Nitekim, ilk yemek sırasında, sıra halinde yemek odasına giren genç kızlar, müdirenin Tanrı'ya ve İsa'ya yönelttiği kısa bir duayı okuması bitene kadar, masanın önünde ayakta beklemektedirler. Necmiye gibi başka Müslümanlar da (ancak okulda Hıristiyan öğrenciler de var), bu durum karşısında şaşkınlığa düşmektedirler. Necmiye, otobiyografisinde şöyle yazar: "Başlangıçta, böyle bir ortamda bulunmak bizi endişelendiriyordu, dahası Allah'ın büyük defterine biz Müslümanlar için, her yemekte bir günah kaydedip, etmediğini sorguluyorduk."[22] Elbette ortada bir sorun daha vardır: domuz eti yenmesi. Okul yönetimi, domuz etini sadece Hıristiyan öğrencilere vermekte; Müslüman kızlara ise koyun verilmektedir. Ama, böyle karışık bir ortamda bu kuralın çiğnenmesi olasılığı da mevcuttur ve bu olasılık gerçekleştikçe de, Kavaja'daki küçük kentin koyu Müslüman çevrelerinde okula dair bir kuşku doğmaya başlamış, söylentiler ailelerin kulağına dek gitmiştir. Aslında, Necmiye ve okul arkadaşlarından biri, yanlarında oturan bir kızın tabağından bir lokma domuz eti almaya cesaret etmişler ve her ikisi de yediklerinden hoşnut kalmışlar. Böylesi bir yasağın, aslen Kuran'da bulunmadığına, çok sıcak bir havada yediği domuzdan hazımsızlık sorunu yaşayan Arap bir hoca tarafından uydurulduğuna dair okul arkadaşının[23] anlattıkları karşısında ikna olan Necmiye, bundan cesaret almıştır. Bir sonraki yemek sırasında, her ikisi de, domuz yemek istediklerini iletmişler ve Necmiye'nin yazdığına göre "sanki Hıristiyanmışçasına" mideleri bayram etmiştir. Onların bu hareketini birçok Müslüman sınıf arkadaşı da izlemiştir. Onun fikrinde bu kuralın çiğnenmesi, din değiştirmeyle bağdaştırılmıştır. Sonunda bu yaşananlar, büyük olasılıkla ailelerin duruma müdahale edip, kızlarını okuldan geri çekmekle tehdit etmelerine ortam hazırlamıştır.[24] Necmiye tarafından anlatılan bir diğer olay ise, din değiştirme düşüncesine aslında pek de uzak olmadıklarını, okul bağlamında yeme ve içme ritüelleri etrafında şekillenen toplumsallığın, onları böyle bir seçeneğe yönelttiğini göstermektedir. Müdirenin doğum günü dolayısıyla, herkesin katılacağı, duaların

ve dini şarkıların okunacağı, kurabiye yenirken Amerika'dan ithal edilen çay içileceği bir kutlama düzenlenir. Ancak, "doğum günü kutlaması" gibi bir uygulama, Müslüman öğrenciler için yeni bir şeydir. Onların bildikleri tek kutlama örneği, düğünler ve Paskalya'dır. Kısacası, Müslüman kız öğrenciler, bu kutlamadan çok olumlu biçimde etkilenmişlerdir. Öyle ki, Necmiye'nin kız arkadaşlarından biri, kulağına eğilip, "keşke ben de Hıristiyan olsaymışım" demiştir.[25]

Konunun dinsel boyutlarının ötesinde, okula gitmek, genellikle bir yeni kültürle –Amerikan kültürü– bir buluşma hatta şok etkisi yaratmıştır. Necmiye'nin 1937'de kaleme aldığı otobiyografisinde, bu şok halinin, sadece yatılı okul yaşantısıyla kısıtlı olmayıp, özellikle yeme-içme ritüelleri çerçevesinde yaşandığı da belirtilmektedir. İlk yemek, oldukça zor geçmiştir, çünkü yemekler, genellikle ellerini veya çamaşırları yıkamak için kullanılan büyük leğenlerin içinde gelmiştir! Elmalar kabukları soyulmadan getirilmiştir; ki meyveler, onların âdetlerine göre, hiçbir zaman bu şekilde yenilmezdi. Dilimlenmiş ekmekler ve peynirler de, masanın üzerine gelişigüzel atılmış şekilde konmuştur. Süt ve şekerle pişirilen makarnalar veya üzerine şeker serpiştirilmiş elmalı salatalar gibi tuzlu-tatlı yemekler de, onları çok şaşırtır. En fecisi de, Amerika'dan ithal edilen havuçlardır. Bu tür havuçları ilk kez gördüklerinden ne olduklarını dahi anlayamamışlar; bir anlık reddedişin ardından, genç kızlar, rendelenmiş havuçlarını yemek zorunda kalmışlardır. Tabağındaki havuçları, kucağındaki beresinin içine kurnazca saklayan Necmiye ise, sert bir şekilde azarlanmış ve iki koca kaşık hintyağı yutmakla cezalandırılmıştır.[26] Amerikan okulundaki eğitmenler, Necmiye ve arkadaşlarına, beslenmeyle farklı tür bir ilişki kurmalarını, özellikle, Arnavutluk'ta temel besin maddelerden biri olan ekmeği daha az yemeyi, böylece Arnavutların genel eğiliminin aksine, zayıf olmayı öğretmeye çalışmaktadır.[27]

İçme ritüelinin yarattığı toplumsallığa ilişkin olarak anlatılan son olay ise, Necmiye'nin anlatısında önemli bir yere sahiptir; zira Amerika'ya gidişinin kökeninde yatmaktadır. Olay, Tirana'da geçmektedir. Necmiye, Arnavut-Amerikan okulundaki eğitimini tamamlayıp, bu kente dönmüştür. Orada, öğretmenlik yapma imkânlarını araştırmış ve babasının hiç onaylamamasına rağmen, Mustafa Zaimi'nin kızı, Gani Çano'nun baldızı, savcı-

nın yeğeni hakim Sulo'nun ve hakim Libohova'nın kuzeni, vb. olmasının verdiği ayrıcalıkla, Tirana'daki Ana Kraliçe Enstitüsü'nde öğretmen olarak işe başlamıştır. Burası, sadece kızların gittiği bir ortaokuldur. Kurallar, hem öğrenciler hem de öğretmenler için oldukça katıdır. Burada okuyan 300 genç kızın namusunu korumak söz konusudur. Necmiye ise, kişisel özgürlüğüne düşkünlüğünden ötürü, birçok yanlış adım atmıştır: tenis oynamış, meyve toplamak için bir ağaca tırmanmış ve özellikle günün birinde bir delikanlıyla halka açık bir kafede limonata içerken görülmüştür! Söz konusu delikanlının, öz erkek kardeşi olması, onu ve ailesini karalamaya niyetli olan kamuoyu açısından pek de önemli değildir. Toplum içinde adeta elinin kolunun bağlandığını hisseden Necmiye için bu, bardağı taşıran son damladır. O andan itibaren, Amerika'ya gitme yollarını araştırmaya başlayacak, gitmek için gereken harçlığı kazanmak üzere İngilizce dersleri verecek, Amerikalı kız arkadaşlarıyla mektuplaşacak ve sonunda, bir süre sonra Amerika'ya gitmeyi başaracaktır.[28]

Sonuç

Özünde bir özgürlük anlatısı olan Necmiye Zaimi'nin kitabı, sosyal ilişkiler ve Arnavut toplumunun iki savaş arası dönemde yaşadığı bazı dönüşümlere dair değerli bir tanıklığı, Arnavutluğun güneyinde yaşayan Müslüman bir memur ailesinde yetişmiş ve öğrenimini bir Amerikan kolejinde yapmış bir genç kızın duyguları aracılığıyla aktarmaktadır. Yazarın mizacı, yücelttiği köken ve yazarak haklı kılmaya çalıştığı toplumdan kopuş öyküsü nedeniyle taşıdığı tüm öznelliklere rağmen, eser ve özellikle beslenme ve sofra âdetlerine ilişkin bölümleri, birçok açıdan bana ilginç gelmektedir.

Her şeyden önce eserde din, ahlak ve öncelik hakkı kurallarının taşıdığı ağırlık ortaya konmaktadır. Bununla birlikte, bireylerin sosyal statülerinin yükselmesiyle birlikte, kuralları çiğneme eğilimlerinin de arttığı gösterilmektedir. Elbette sofra âdetleri, değişen sosyal ilişkilere ve farklı bağlamlara ışık tutmaktadır. Nitekim, Necmiye de, kendini bir anda tamamen farklı sofra kurallarıyla karşı karşıya bulabilmektedir: geleneksel bir düğün, yemekte çatal kullanabilen bir çekirdek aile ortamı ve eniştesinin geniş ailesi bu farklı kuralların örnekleridir.

Kitap ayrıca, ülkenin güneyinden gelip yeni başkente yerleşen göçmenlerin karşısına çıkan çifte soruna dair oldukça ilginç bir tanıklık sunmaktadır. Kuzey ile, buranın insanları ve âdetleriyle yüzleşme ve gelişmekte olan bir kentsellikle karşılaşma bu çifte sorunu özetlemektedir.

Yabancıların kurduğu ortaokullara gitmek ise, gençlerde (oğlanlarda daha önce, kızlarda daha sonra) kültürel bir şok ve her ne kadar sosyal baskıyla dizginlense de, din değiştirme olasılığına zemin hazırlamaktadır. Bunu izleyen zihniyet farklılığı, yeni kuşakları –özellikle de Necmiye gibi bazı genç kadınları– pek hoş olmayan, hatta Necmiye açısından dayanılmaz görünen durumlarla karşı karşıya bırakmaktadır. Çünkü, otuzlu yıllarda sosyal açıdan yükselmekte olan aileler ve hatta Ana Kraliçe Enstitüsü gibi yeni kurumlar bile, kendilerini, belirli bir ahlaki düzenin garantörü olarak görmekte, böylece Necmiye gibi genç bir kadının aklına estiği gibi özgürleşmesinin önünde bir engel oluşturmaktadır.

Çeviri: Menekşe Tokyay

Notlar

1 Nexhmie Zaimi, *Daughter of the Eagle. The autobiography of an Albanian Girl*, New York, Ives Washburn, 1937.

2 Bkz. N. Clayer "Les cadis de l'après *Tanzimat*: l'exemple des cadis originaires d'Ergiri et Libohova," *Turcica*, 32, 2000, s. 33-58 ve N. Clayer, "Investing in the intellectual capital: The kadı of Gjirokastër and Libohova and their descendants," *Proceedings of the second international symposium on Islamic Civilisation in the Balkans*, Tirana, Arnavutluk, 4-7 Aralık 2003, İstanbul, IRCICA, 2006, s. 115-124.

3 Bkz. N. Zaimi, *Daughter, a.g.e.*, s. 42-43.

4 Necmiye, yanlışlıkla "Sajalla" olarak yazmıştır (s. 43).

5 N.Z., *Daughter*, s. 45-46.

6 Büyük erkek kardeşi, Tirana'da bulunan Amerikan Teknik Okulunda okumaktadır.

7 Oğlu Erik Margolis'in tanıklığına göre, Necmiye, Arnavut-Amerikan derneklerinin etkinliklerinde sık sık yer almış ve 1997 yılında hayata gözlerini yummuştur. (Bkz. http://www.albasoul.com/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=1944).

8 N.Z. *Daughter*, s. 47.

9 N.Z. *Daughter*, s. 11-14 ; 20.

10 N.Z. *Daughter*, s. 27-35.

11 Hélène Desmet-Grégoire, *Les Boissons non alcoolisées en Turquie. Approche ethnologique*, Document

de travail, n°11-12, Kasım 2002, CNRS-EHESS, s. 64-65.

12 N.Z. *Daughter*, s. 21, 74-75, 102 ve 106.

13 Masa her ne kadar yuvarlak olsa da, Necmiye bu şekilde yazmıştır.

14 N.Z. *Daughter*, s. 56-58.

15 N.Z. *Daughter*, s. 160-163.

16 N.Z. *Daughter*, s. 164-167.

17 Matem, Hz. Hüseyin'in şehit düşmesinin anısına, muharrem ayının ilk günlerinde özellikle Bektaşiler tarafından tutulan bir yas dönemidir.

18 N.Z. *Daughter*, 169-175. Özellikle belirtelim ki, bu orucu tutmaları onların Bektaşi oldukları anlamına gelmemektedir. Nitekim, A. Degrand, 20. yüzyılın başlarında bölgede yaşayan "gerçek Müslümanların" da aşure yapmaya başladıklarına dikkat çekmektedir. (A. Degrand, *Souvenirs de la Haute-Albanie*, Paris, 1901, s. 234).

19 Iliaz Gogaj, *Instituti Shqiptaro-amerikan i Kavajës dhe Charkes Telford Ericksoni*, Tiranë, Logoreci, 2006, s. 148-149.

20 N.Z. *Daughter*, s. 215.

21 I. Gogaj, s. 159-160.

22 N.Z. *Daughter*, s. 217.

23 Bu kişinin isminin Shpresa olduğunu belirtelim. Arnavutçadaki anlamı, "umut"tur. Demek ki, onun ailesi, Necmiye'ninkiler kadar dindar değildir.

24 N.Z. *Daughter*, s. 222-224.

25 N.Z. *Daughter*, s. 224-225, 228.

26 N.Z. *Daughter*, s. 217-221.

27 N.Z. *Daughter*, s. 228-229.

28 N.Z. *Daughter*, s. 242-259.

Étienne Copeaux

HARİTATÜR: TÜRK KARİKATÜRÜNDE COĞRAFİ HARİTA

Bu çalışma, Laurent Mallet tarafından 1997 yılı şubat ayında, IFEA'da (*Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü*) düzenlenen "Günümüz Türkiye'sinde Basın Karikatürleri" konulu bir seminer çerçevesinde sunulmuş olup daha önce yayınlanmamıştır. Her ne kadar geç kalınmış olsa da, söz konusu çalışmayı sunma fırsatını kendime tanıyorum; çünkü gerek zihnimde gerekse anılarımda bu çalışmanın sahip olduğu anlam, aynı zamanda 1990-1994 yıllarında, IFEA'da tez danışmanım olan Stefanos'un yanında geçirmiş olduğum seneleri temsil etmesidir. Bu çalışma aracılığıyla Enstitü'deki "Yerasimos yılları" sırasında Türkiye'de egemen olan siyasi atmosfere gidebiliriz.

Harita, İmge, Haritatür

Benim önerim; tek ortak noktası Türkiye haritasının grafiksel olarak kullanımını gerçekleştirmek olan ve Fransızca "*caricarture*" olarak nitelediğim (Türkçede; "*haritatür*") İstanbul basınında yayınlanan karikatürlerin incelenmesidir. Daha önceleri, bir dünya görüşünü analiz etmek amacıyla, Türkiye'deki okullarda okutulan tarih kitaplarındaki haritaların semiyolojisi üzerine çalışmıştım.[1] En sık kullanılan harita şekillerini saptayıp, özne ile harita alanı, ardından harita ile ona eşlik eden metin (ders) arasındaki ilişkileri kurarak, haritayı, bir coğrafi veya tarihsel bilginin aktarım aracı olmaktan ziyade, salt bir "imge" olarak kavramaya çabalamıştım.

Harita, bir fotoğraf görüntüsü değildir. Ada halinde olan ülke veya bölgeler hariç, idari bölgelerin uzaydan da olsa fotoğrafı çekilemez. Çünkü, "idari bölge" kavramı siyasi sınırları içerir ve bu sınırlar da çoğu kez maddi değildir. Aynı şekilde, bir çizgiler bütününün, okurun imgeleminde "Türkiye"yi –veya başka bir ülkeyi– çağrıştırması için, bazı işaretleri okuyup yorumlamayı sağlayacak bir görsel eğitimden geçilmiş olması gerekmektedir.

Öncelikle, bir ülke veya bölgenin dış hatlarını tanımlayan çizgi, temel olarak alınır. Bu çizginin kendi başına bir anlamı yoktur; ona anlam

yükleyen, bizzat kendi şeklidir. Bir ülkenin gerçek sınırları ve harita üzerinde betimlenmesi arası süreçte, görselleştirmenin bir sadeleştirme işleminden geçmesi gerekmektedir. Bu işlem, belli bir aşırılığa vardırılabilir. Örneğin, eşkenar altıgen şekli, belli bir bağlamda Fransa'yı çağrıştırmaktadır. Öyle ki, bu ülke genellikle "Hexagone" (altıgen) olarak adlandırılır, "hexagonal" (altı köşeli) sözü ise Fransız ile eşanlamlıdır.

Bu sözü edilen durum, öncelikle okul sıralarında, ardından medya ortamında oluşturulan ve şekillerin belirli sınırlar dahilinde (yani, toprak parçasının tanınabilirliğini belirleyen sınırlara uyularak) sadeleştirilmesini içeren bir kültürün ürünüdür. "Altıgen," Fransa'nın bir betimleme şekli olarak kabul edilebilir; çünkü yeterince karakteristik özellikleri içeren bir geometrik şekil söz konusudur. Ama bu şekil, Fransa vatandaşı olmayan bir kişi için herhangi bir anlam ifade etmez. Altıgen işaretinin "Fransa" ile bağlantılandırılmasını sağlayan belli bir bağlamın dışında, bu şeklin hiçbir anlamı bulunmamaktadır. Bu bağlamın dışına çıkıldığında, herhangi bir altıgen, hiçbir şekilde Fransa'yı; yatay düzlemde uzatılmış bir dikdörtgen de hiçbir zaman Türkiye'yi betimlemeyecektir.

Bununla birlikte, bir altıgen, bir dikdörtgen veya herhangi başka bir şekil üzerinde, bir coğrafi şeklin ülkeyle bağlantılı bir kavramla ilişkilendirilmesini sağlayacak bir işaret bırakılması durumunda, söz konusu basitleştirme işleminin aşırı bir noktaya varması mümkün olabilir. Bu işaretin, hem özgün, hem de harita üzerinde rahatlıkla tanınabilecek bir öğe olması gerekmektedir. Tıpkı, okul öğrenimi sırasında veya medya aracılığıyla aktarılan ve ezberde tutulanlar gibi... Örneğin, 1987 yılında Sümerbank reklamlarında kullanılan logoda bir kalp resmi (Şekil 1) bulunmaktadır. Bu kalp resmi, görüntünün *üst ve sol kısmında* Marmara Denizi ve Trakya'nın sınırlarının yer alması nedeniyle Türkiye ile ilişkilendirilmiştir. Keza, hem Marmara Denizi hem de Trakya, Türkiye'nin coğrafi haritasında *üstte ve sol bölümde* (kuzeybatı) konumlanmaktadır. Bu sınırlar, imgenin tanımlanması için bir referans noktası sunmaktadır ve "kalp" şeklinin sadece söz konusu referans noktasına olan konumundan dolayı, kalp ile Türkiye'yi imgelerde bağdaştırmak mümkün olabilmektedir. İmgenin böylelikle oluşturmuş olduğu "sahte harita"nm özelliği, onu bir metafora dönüştürmektedir:



Şekil 1. Sümerbank tarafından kullanılan reklam duyurusundan bir resim, 31 Aralık 1987



Şekil 2. Nuri Kurtcebe tarafından çizilen bir karikatür, *Cumhuriyet* gazetesi, 16 Nisan 1996

Türkiye bir kalptir. Aynı şekilde, kalbe ilişkin değerler de (hayat, aşk, sağlık, merkez) Türkiye imgesine ve oradan da Sümerbank'a aktarılmıştır.

Ama, verilen mesajın etkili olabilmesi için, okurun Marmara Denizi'nin ve Trakya'nın sınırlarını daha önceden biliyor olması ve bunun için de belirli bir eğitim düzeyinde bulunması gerekmektedir. Zira, görselin bir bölümünün anlaşılması, bütününün kavranmasından daha zordur; çünkü harita bilgisinin verdiği görsel belleği ve analiz kapasitesini gerektirir. Bu reklam görselini hazırlayan kişinin, görselin anlaşılmasını sağlayacak bir referans noktası oluşturmak için haritanın başka bir öğesinden yararlanması pek kolay olmazdı; çünkü Türkiye'nin güney, doğu ve kuzey sınırları, Marmara ve Trakya'ya oranla hemen ayırt edilememektedir. Bunun yanı sıra, Marmara sınırlarının yeğlenmesi, sıradan bir tercih olarak görülmemelidir; zira söz konusu bölge, İstanbul ile birlikte Türkiye'nin ekonomik açıdan kalbi ve en zengin bölgesidir. Bununla birlikte şekil 2'de, Batı kıyıları ve Kıbrıs Adası'nın çevresi çok daha net sınırlarla çizilmiş; böylelikle dönemin Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in üzerinden geçip ayaklarıyla kırdığı camdan bir Türkiye tasvir edilmiştir. Kıbrıs Adası'nın fark edilmesini sağlayan görsel ipuçlarının niteliği, adanın zımni bir şekilde Türkiye topraklarına ilhak edildiği izlenimini vermektedir.

Aynı şekilde, bir coğrafî haritanın bir imge haline bürünebilmesi için, yeterince özgün bir alanı temsil etmesi gerekmektedir. Örneğin, reklamlarda *Texas Instruments* için logo olarak başvurulan Teksas haritasının kullanılması, basit bir dikdörtgen şeklindeki Kolorado haritasının kullanılmasından daha kolaydır. Bir adanın kenarları siyasi değişikliklerden bağımsız olduğu için, Korsika Adası'nın biçimi, logo olarak kullanılabiliyor. Kıbrıs Adası'nın harita üzerindeki şekli ise, basında çıkan karikatürlerde sık sık kullanılan görsel bir sembol haline gelmiştir. Her halükârda, bir ülke veya bölge şeklini alan çizgisel bir işaret, ancak söz konusu şeklin (görsel bellekle ilişkili olarak) ve bu şeklin içerdiği yan anlamın (bu durumda, Türkiye) kişinin belleğine nüfuz etmesini sağlayacak öğretici bir sürecin devreye girebilmesi koşuluyla bir "imge" olarak nitelendirilebilir. Bunun dışında, aynı eğitici süreç sayesinde ve ardından medya aracılığıyla, belirli bir yan anlam yüklü bazı kavramlar (özellikle de "vatan" kavramı), hedeflenen objeye hızlıca eklemlenirler. Böylelikle, haritanın yarattığı zihinsel temsil artık sadece coğrafî ve entelektüel bir içeriğe sahip olmakla kalmaz; "duygusal öğe" noktalarına da dokunmaya başlar.

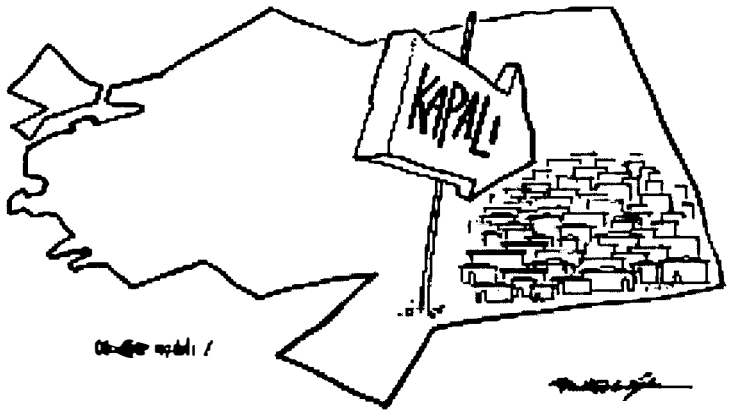
Türkiye'de, alanı Anadolu ile sınırlı tutulan tarihsel haritalar, okullarda okutulan tarih kitaplarında gösterildiği şekliyle tüm Avrasya'ya yayılmış olan topraklardan çok daha anlamlı görünmektedir. Anadolu'nun harita üzerindeki imgesi, resmi söylem uyarınca, Anadolulu Türk milletinin temellerinin atıldığı önemli tarihi devirlere karşılık gelmektedir: Burada söz konusu olan; Hitit devri (M.Ö. 2000), Selçuk beylikleri dönemi (13. yy) ve (1923 yılından itibaren) cumhuriyet dönemidir. 1923 yılından önce hiçbir devletin "Türkiye" adını taşımaması ve hiçbir üniter devletin şu anda geçerli olan Türkiye sınırları dahilinde egemenlik sürmemesi nedeniyle, genç cumhuriyetin daha uzak bir geçmişe dayandırılması gerekmekte idi. Türkiye'de okullarda okutulan tarihsel haritalarda, Anadolu imgesi, açık bir şekilde "Türklük" ile bağdaştırılmaktadır. Çünkü Anadolu hiçbir zaman Türk olmayan bir bütünün parçası olarak (Büyük İskender'in imparatorluğu, Doğu Roma İmparatorluğu) veya Türk olmayan bir toprağı içerecek şekilde (Frank krallıkları, Ermenilerin yaşadığı Anadolu toprakları) betimlenemez. İşte, Türkiye imgesine tarihin ve entelektüellerin yüklediği anlamlar, şematik olarak bu şekilde betimlenebilir.

Türkiye topraklarına belirli bir anlam yükleyen duygusal öğe ise, tüm ders kitaplarında 1985'ten bu yana var olan semboller (harita, Atatürk portresi, İstiklal Marşı'nın sözleri, bayrak, Gençliğe Hitabe, Öğretmen Marşı'mn metni) ve 1993 yılından beri "Türk dünyası"nı betimleyen harita çerçevesinde edindiği konumdur. Sözü edilen harita; bayrak aracılığıyla "millet" ile, Atatürk portresi aracılığıyla "Kemalizm" ile ilişkilendirilir. Bunların her alanda ve her düzeyde olacak şekilde tüm ders kitaplarındaki varlığı, okul dersliklerinde, kamu hizmetinde kullanılan bazı alanlarda ve kışlalarda duvarda asılı oluşu, şekillerin belleğe tamamen yerleşmesini sağlamıştır (Bkz. Şekil 3 ve 20).



Şekil 3. Askeri birlikteki erlere okuma-yazma öğretmek için kullanılan kılavuz kitap *Er Alfabesi*'nden bir resim (tarih belirtilmemiş [50'li yıllar]).

Haritanın, bir "logo" olarak gazetelerde, siyasi içerikli afişlerde ve özellikle de, "harita-bayrak" kavramının mucidi olan yurtsever eğilimli betimlemelerce sınırlandırılmış bir toprak parçasının kırmızı olarak renklendirilip, üzerine beyaz ay yıldız iliştirilerek kullanılmasıyla birlikte, bir "imge" haline gelmesi ön plana geçer. Örneğin, 1990'lı yıllarda *Akşam*, *Sabah* veya *Türkiye* gazetelerinde yapılageldiği üzere... Harita-bayrak üzerinde, Türkiye'nin genel hatlarıyla dikdörtgenimsi sınırları sayesinde, harita girintili çıkıntılı bir bayrağa dönüşmektedir. "Toprak" ile "millet" kavramlarını birbirine karıştırma işte bu düzeye ulaşmıştır ve Şekil 3'ün de gösterdiği üzere, haritanın görselliğindeki vatansever anlamı sürekli güçlendirilmektedir. Nitekim, söz konusu süreç bilinçaltına işlenecek kadar eski olduğu için, sadece haritanın sınırlarına bakarak bayrak imgesinin anımsanması, harita-bayrağın tüm ders kitaplarında görünür kılınması için aslında çok güçlü olasılıklar bulunmakta.



Şekil 4.
Semih Balcıoğlu, *Cumhuriyet*, 17 Eylül 1996. "Okullar açıldı!" Levhanın üzerinde "Kapalı" yazıyor.

Haritadan "imge" aşamasına geçiş süreci, kuşkusuz her ülkede yaşanmaktadır. Bunun karikatürde veya mizahi çizimde kullanımı, sadece Türkiye'ye özgü bir durum değildir; ama bu ülkede "milliyet" kavramının kişiselleştirilmiş şekilde betimlenmesine rastlanmaması, tezat bir şekilde bu süreci teşvik etmektedir. Tıpkı Fransızların Marianne'ı[2] veya ABD'nin Sam Amca'sı gibi... Bildiğim kadarıyla, "*Türk*" figürünü bir insan tiplemesi çerçevesinde resmetmeye yarayacak karikatür türü de bulunmamakta. Oysa, bir *Fransız*'ı, başında bir bere, elinde bir somun ekmek ile resmederek gülünç duruma düşürmeniz olasıdır. Türkiye'de "bayrak" ve "Atatürk portreleri," bir karikatüre aktarılarak alay edilebilmesi kolay olmayan, "kutsallaştırılmış" simgelerdir. Bu durumda, geriye sadece harita kalıyor ve haritanın sınırları aracılığıyla da Türkiye'nin "kişiselleştirilmesi"...

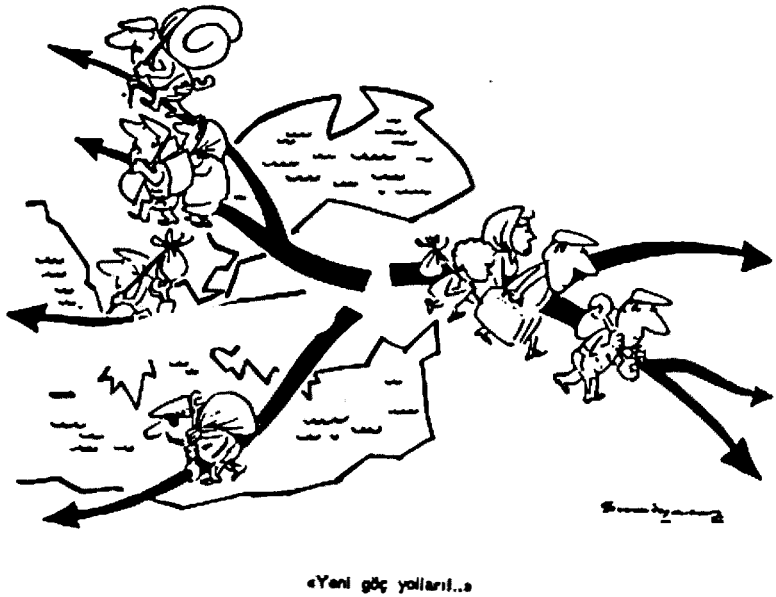
Benzeri simgelerin analizi sırasında, her ne kadar üstü kapalı olsa da ortak bir bilginin paylaşıldığı varsayımına dayanan karikatür türünün dikkate alınması gerekmektedir. Umberto Eco'nun ifadesine göre, "karikatürist, ideal bir okura yönelmekte; bu okurla aynı kodları paylaşmakta ve bu kodları paylaştığının da bilincinde olmaktadır. Etkili bir söylem geliştirilmesi için bu koşulların oluşması gereklidir; yoksa mizahi çizimlerde öne sürülen mizah unsuru anlaşılamaz." Sözü edilen "kodlar," tüm millet tarafından da paylaşılabilir; siyasi çizgisiyle öne çıkan bir gazetenin okurlarında olduğu gibi daha sınırlı kesimler tarafından da... Örneğin, aşırı



Şekil 5. Ali Ulvi'nin bir karikatürü, *Cumhuriyet*, 16 Mart 1996

milliyetçi *Türkiye* gazetesinde yabancı düşmanı stereotipler buna örnek verilebilir. Bazıları tarafından mizahi ve eğlenceli olarak kabul edilenler, diğerleri tarafından saçma ve zevksiz olarak görülebilir. Sadece ve sadece çizer ile okur arasında ortak referanslar bulunması durumunda, karikatürde gizli olan öğenin ortaya çıkmasıyla birlikte, sürpriz, mizah ve hatta kahkaha hissi ortama yayılabilir. Aynı şekilde, mizahi çizimler de, söz konusu görüntünün içerdiği simgenin anlamını ortaya çıkarmaya dayanan bir oyun gibidir. Bu özelliğinden dolayı, görüntü hiçbir zaman ön planda değerlendirilmez; içerdiği anlamı öne çıkaracak şekilde geri plana itilir.

Böylelikle, harita artık sadece coğrafi bir şekil olmaktan çıkar; bir sembol halini alır. Ama, karikatür söz konusu olduğunda sembollerin bile kendi içinde anlamları gizlidir ve kendiliğinden hareketlenirler. Bir haritanın başka bir işaretler sisteminin içine yerleştirilmesi durumunda, karikatürist, içerdiği yan anlamlar çok daha karmaşık olan bir grafiksel öğenin kullanılması riskini almak zorunda kalır. Bu birleşmenin etkili ve mizahi olabilmesi için tüm hünerini ortaya koyması artık onun işidir. Ama, görsel açıdan, söz konusu simgenin, haritacılığa özgü bazı simgesel özellikleri kendi içinde barındırdığına dikkat çekmek gerekir: Alışıldığı gibi, haritalarda sol Batıyı, sağ ise Doğuyu temsil eder. Çizer, Batı (Avrupa, çağdaşlık, demokrasi, ilerleme) ve Doğuyu (Arap-Müslüman, Ortadoğulu, yoksulluk, siyasi İslam, gerileme) içeren tüm bu yan anlamları taşımakta olan kodlarla oynayabilir. Nihayet, çi-



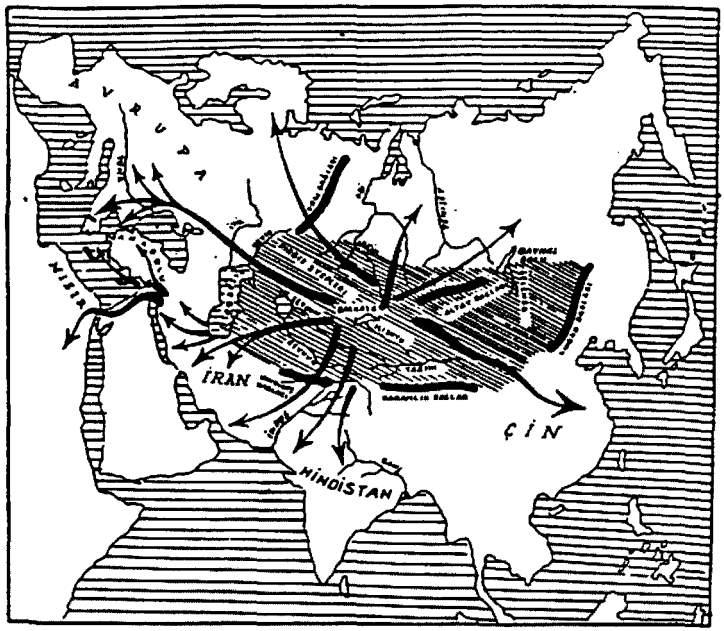
Şekil 6. Suat Yalaz (tarih belirtilmemiş): "Yeni Göç Yolları"

zer tarafından istenmiş olsun veya olmasın, toprak ile ilgili bir öğenin ortaya çıkışı veya gizlenmesi de bir anlam ifade edebilir. Aynı şekilde, sınırlara bir belirginlik de verilmiş olabilir, belirsiz de bırakılmış olabilir...

Haritanın karikatürde farklı kullanım biçimleri

Karikatür, güncellikle en yakından ilgili olması gereken ifade biçimlerinden biridir. Günlük bir gazete için çalışan çizer, çalışmasının önemini yitirmesini önlemek için, süregelen güncel olaylar karşısında zamanında tepki vermelidir. Öte yandan, çizer ile okuru arasında geliştirilen ve mizahın ortaya çıkması için gereken ortak referansları, söz konusu sanat dalını daha içe kapalı ve bazen yabancılar için anlaşılmaz hale getirebilir. Aynı şekilde, inceleyeceğimiz karikatürlerin hangi olaylara referans verdiğini kısaca anımsamak da gerekmektedir.

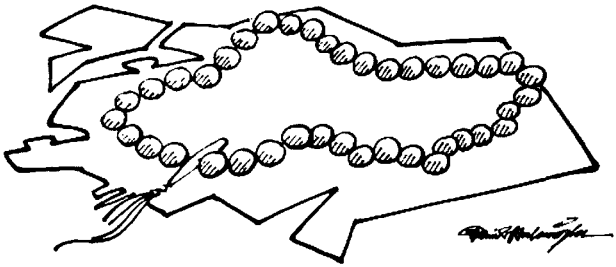
Şekil 13 ve 25'teki karikatürlerde önerilen simgeleri anlamak için, Ocak-Şubat 1996 döneminde Türkiye ve Yunanistan arasında süregelen an-



Şekil 7.
Bir tarih kitabındaki harita, "Orta Asya ve Türklerin Göçleri," Akşit ve Oktay, *Lise 1* 1981, sf. 24

laşmazlık bağlamında ortaya çıkan bir olayı anımsamak gerekiyor: Türk sınırlarına yakın ıssız bir adanın (Kardak Adası) kimin egemenlik alanına girdiği sorusu ciddi bir krize yol açmıştır. "Yunanlı," geleneksel giysileri içinde bir Yunan askeri olarak tasvir edilir çoğu zaman... Suç ortağı "Kürt" ise, mutlaka sırtında bir silah kuşanmış olarak iç düşman rolündedir. Yunanlı ve Kürt, karikatür sahnesinin önemli kişilikleri arasındadır. Bir türlü çözülemeyen Kıbrıs sorununun yarattığı heyecanlar ise, 1996 yılının yaz dönemi (sınırın Rum tarafında meydana gelen ve kötü sonuçlara yol açan bir olay) ve 1997 yılının Ocak ayındaki (adanın güney kısmına füze yerleştirilmesi projesi) iki büyük krizle birlikte, Yunanistan-Türkiye arasındaki geçimsizlik çerçevesinde ele alınır. Bu çerçevede söz edilebilecek üçüncü anlamlı öğe ise, şu anda en şiddetli aşamalarından birini yaşamakta olan Güneydoğu Anadolu'daki Kürt ayaklanmasına karşı sürdürülen savaştır.

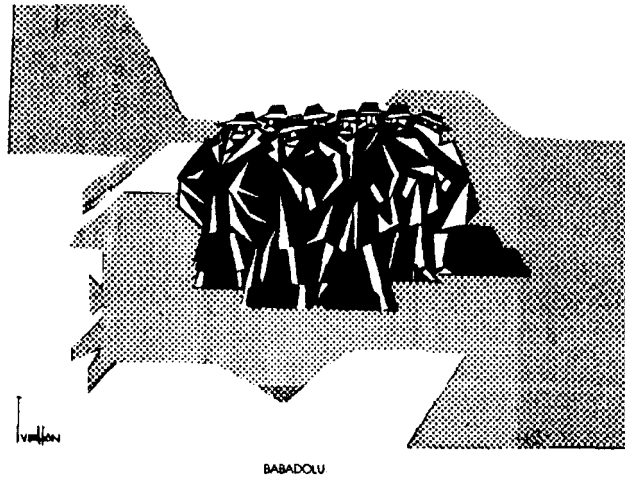
Sonuç olarak, dönemin siyasi tarihi de oldukça karışıktır: 1996 yılının ilk yarısında merkez sağ tarafından kurulan koalisyonlar (Mesut



Şekil 8.
Semih Balcıoğlu'nun bir karikatürü,
Yeni Yüzyıl, 12 Ocak 1996

Yılmaz ile birlikte), bir önceki yılın aralık ayında gerçekleşen seçimlerde çoğunluk oyunu almasına rağmen İslamcı Refah Partisi'ni iktidardan indirmeyi amaçlamaktadır. 1996 yılının temmuz ayında, hükümeti kurma görevi Necmettin Erbakan (Refah Partisi) ve Tansu Çiller'e (DYP) verilerek, Refah ve Doğru Yol partilerini bir araya getiren bir koalisyon kurulur. Bunun üzerine, karikatüristler Erbakan-Çiller ikilisini ve bir araya gelip ülkeyi "İslamcı" bir rotaya doğru yöneltmelerini mercek altına alır. Bu dönemden itibaren, Kemalist ideoloji ve laiklik her zamankinden daha çok ele alınmaya ve adeta İslamcılığın panzehiri gibi görülmeye başlanır. 1996 yılının kasım ayında, Susurluk ilçesi yakınlarında bir trafik kazası meydana gelir ve bunun ardından, devlet, aşırı sağ ve mafya üçgeninde dönen tezgâhlar olduğu gibi açığa çıkar. 1996-1997 kış döneminde sivil toplum, daha önceye kıyasla hiç olmadığı kadar ön planda yer almaktadır ve gerek bu karanlık ilişkilerin ortaya çıkarılması, gerekse bu durumun Güneydoğu'da süregelen savaş üzerindeki etkilerinin aydınlatılması için kitlesel eylemlerde bulunmak üzere yeni yollar aranmaya başlanır. Bu sırada, aynı zamanda, İslamcı akımlarla laik akımlar arasında süregiden bu acımasız mücadele, 28 Şubat sürecine yol açar. Burada önerilen "haritatürler," Türkiye'nin yakın tarihindeki bu çok özgün tarihsel bağlam çerçevesinden ele alınmalıdır.

Bir tipoloji çizilmesi için mevcut derlemede yeterince kaynağa sahibiz. Bu tipolojinin ise iki ölçütü bulunmakta: **İlk ölçüt**; Harita, karikatürist tarafından kullanılan grafik şekil ve karikatür görselinin kapladığı alan arasındaki mekânsal ilişkidir: Karikatür, sadece Türkiye haritasını temsil



Şekil 9.
Turhan Selçuk'un bir karikatürü,
Milliyet, 30 Kasım 1996

edebilir, veya karikatürde kullanılan imajın içindeki nesnelerden sadece birini teşkil edebilir. **İkinci ölçüt** ise; haritalaştırılan nesnenin kendine özgü doğasıdır: Haritadaki imaj bir haritayı mı (gösterge) temsil etmektedir, yoksa başka bir şeyin metaforu mudur (ikincil anlam)? Bu iki ölçütü karşılaştırdığımızda, Türkiye haritasını sahneye çıkaran dört karikatür kategorisi elde etmekteyiz:

a- Harita, tüm görselin alanını kaplamaktadır. Karikatür ise, sadece bir haritadan ibarettir. Diğer bir deyişle, karikatür, gülünç bir şekilde, bir fenomenin belirli bir mekâna yerleştirilmesine yardımcı olan bir görsel halini almıştır;

b- Harita, mekânın sadece bir bölümünü kaplamaktadır. Karikatür resminde ise, diğer nesnelerin yanı sıra bir harita da bulunmaktadır. Karikatür, bir harita değildir; ama harita sadece "harita"yı temsil etmektedir;

c- Karikatürist, Türkiye'yi bir nesne ile (ev, insan vücudu, toprak, vb.) simgeselleştirmektedir. Ancak, bu nesne de kendi başına bir harita şeklini almakta ve ülkenin tanınırlığını sağlamaktadır;

d- Sonuç olarak, haritanın salt şekli, başka bir nesne ile benzerliğini ön plana çıkaracak şekilde kullanılmaktadır.

1 – Harita, bir harita olarak kalır: Mekânın sınırlandırılmasına yardımcı olur.

Bu ilk durumda (Şekil 4, 5 ve 6), *gösterge* olarak kullanılan şey, karikatürün tüm görsel alanını kaplayan haritadır. Mizah unsuru olan durum ise, söz konusu haritanın içerdiği yan anlamlardır; ki benzeri bir duruma coğrafi haritalarda rastlamak olanaklı değildir. Haritatür, haritayı gülünç bir duruma sokar; içerdiği işaret kodlarının anlamını coğrafya bilimi tarafından öngörülmeyen bir şekle çevirir. İki durum söz konusu olur:

İlk durumda, karikatür tamamen bir haritadan ibarettir. Mizah ise, okur tarafından oldukça iyi bilinen, ama açıkça ifşa edilmeyen bir haritanın yorumlanmasından kaynaklanır. Mizah, ancak karikatüristin referans verdiği gizli model okur tarafından biliniyorsa kendini gösterir.

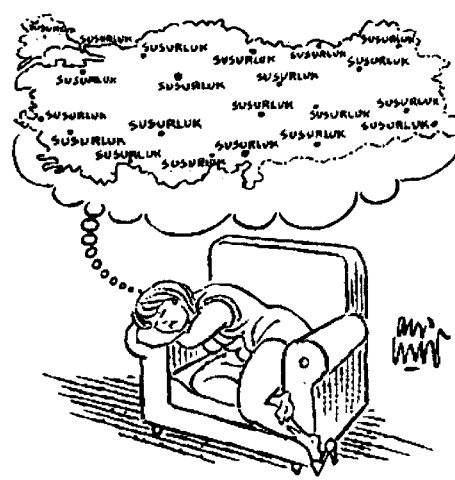
Örneğin, Suat Yalaz'ın çizimindeki mizah (Şekil 6), Türk olmayan biri tarafından algılanamaz. Ne çizim, ne de göçle ilgili durumun komik bir yanı yoktur. Ama, Türk bir okurun zihninde, karikatürü görür görmez, tarih kitaplarında okutulan ve tüm medeniyetlerin Türk kökenli olduğunu kanıtlamak üzere tasarlanmış "Türklerin tarih öncesi göçleri" imgelemi (Şekil 7) canlanır.[3] Bu bağlamda, kahramanca, kurucu nitelikte bir olaydır göç... Türk medeniyetinin bir üstünlüğünü ve önceliğini kurmaya yönelerek, 20. yüzyılın Türkçü kültüralist söyleme başvuran tarihi bir efsanedir. Böylelikle mizah ortaya çıkar; Suat Yalaz resmi söylemi gülünç bir hale getirir; efsaneyle dalgasını geçer ve kahramanlığa değin bir anlatıyı Anadolu'nun yoksulluğuna dair hüzünlü bir kahramanlık destanına dönüştürür. Ama, çizimde görünen modern görünümlü göçebeleri hariç tutarsak, bu karikatür grafiksel olarak "yeni göçler" haritasından başka bir şey değildir aslında...



Şekil 10. Ali Ulvi'nin bir karikatürü, *Cumhuriyet*, 2 Ekim 1996

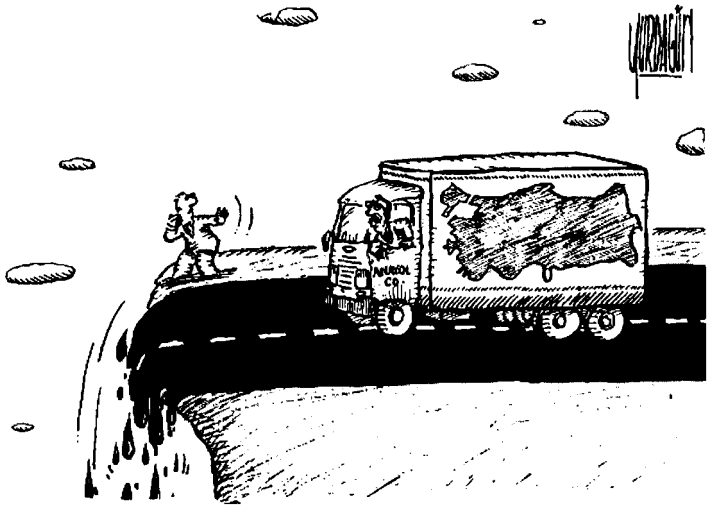
Buna benzeyen, ama mizahi açıdan farklı olan bir düzine görüntü derledim. Tüm bu görüntülerin ortak noktası, bir olayı mekânsallaştırmaları oldu. *Yabancı düşmanı* yönüyle bilinen *Türkiye* gazetesinde çizerlik yapan Yurdagün, çizimlerinde genellikle belirli bir yöntem izler. Örneğin, 28 Mart 1996 tarihindeki çiziminde, Türkiye ve Balkanlar'ı çerçeve içine alan bir harita üzerinde, Türkiye'nin Avrupa Birliği tarafından sürekli reddedilmesini resmeder. Temsil edilen kişilikleri tanımak için "harita" üzerindeki konumlandırılmalarına bakmak gerekmektedir: Bir Türk'ün pazarladığı mallar, Avrupa'dan gelen ve Trakya'ya tam yaklaşmışken vazgeçip geri dönen bir Yunan eşeği tarafından sürülen bir kervan tarafından reddedilir. Çizimdeki hiçbir unsur (ne giyim tarzı, ne de başka bir şey) bu kişinin Türk olduğunu ele vermez. Tek ipucu, harita üzerindeki konumlandırılmasıdır.

Bu görüntülerin çoğu, ülkenin güneydoğusunun bir özelliğini konumlandırır. Güneydoğu bölgesi, bu tür betimlemelerde, içerdiği yoksullukla, okulların kapatılmasına yol açan çatışma ortamıyla (Şekil 4) ve terörizmle (Şekil 5), Kürt sorunuyla ön plana çıkmaktadır. Buna karşılık, diğer görüntülerde, toprakların genelindeki bir sorunun bölüşümünü vurgulamak için harita kullanılır. Örneğin, İslamcılığın her yere yayılması, şekil itibariyle ülkeye benzetilen bir tespih ile simgeselleştirilir (Şekil 8). Veya, yeraltı dünyasının yaygınlaşması (Şekil 9) resmedilir. Tüm bu durumlarda, mizah unsuru; konumlandırmanın bizzat kendisinden, konumlandırılan nesneden veya gizli bir öğeye verilen üstü örtülü referanstan kaynaklanır.



Şekil 11. Ali Ulvi'nin bir karikatürü, *Cumhuriyet*, 25 Aralık 1996

İlkinin bir değişkeni olan ikinci durumda ise, mevcut haritanın bir sahne içine yerleştirilmesi söz konusudur. Tıpkı, Kemalist eğilimli *Cumhuriyet* gazetesinde yer alan iki karikatürde olduğu gibi... Bu durum, söz



Şekil 12.
Yurdagün tarafından çizilen bir karikatür, *Türkiye*, 8 Mayıs 1996

konusu haritaların "harita olma" özelliğini yok etmemektedir. Burada mizah konusu olan, belirli bir anlamla yüklü olan ve harita-dışı bir nesneyle ilişkilendirilen coğrafi bir düşlemden ileri gelmektedir. Şekil 10'da yer alan sahnede, İslamcı eğilimli Başbakan Necmettin Erbakan'ın bürosunda duvara asılı bulunan haritada, Türkiye'ye ilişkin gerçek dışı, ama yine de çok belirleyici bir konumlandırma önerisi getirilmektedir: Türkiye'nin Arabistan Yarımadası'na palamarla bağlanmış olduğu haritaya, Arap ülkeleri arasından sadece Erbakan'm yakınlık duyduğu ülke isimleri (Suudi Arabistan, İran ve Afganistan) yerleştirilmiştir. Bu durumda resim, harita biliminin anlamsal kodlarını saptırmakta ve Türkiye'nin düşlemsel bir şekilde konumlandırılması, "Doğu"nun başat yönlendirmesinin ikincil rolünü –ki burada, İslamcılık ve modernizmin reddiyle ilgilidir– ortaya çıkarmaktadır. Aynı açıklama, başbakanın ofisini aydınlatan mum konusunda da geçerlidir. Şekil 11'deki Türkiye haritası, büyük olasılıkla Tansu Çiller olması gereken bir kadının kâbusu olmaktadır: Harita, konumlandırma işlevini korumaktayken bu işlevle alay edilmektedir, çünkü tüm yer adları birbirine karışarak tek bir noktaya –devlet, mafya ve aşırı sağ arasındaki ilişkileri ortaya çıkaran ve 1996 yılının Kasım ayında gerçekleşen "Susurluk" kazasına– odaklanmaktadır.



Şekil 13.
Yurdagün tarafından çizilen bir karikatür, *Türkiye*, 27 Temmuz 1996

2 – Ortaya konan harita Türkiye'yi temsil eder

Diğer bir durumda, harita, bir olayı ciddi veya alaycı bir şekilde konumlandırmaya yönelik olarak tasarlanmamıştır. Tek işlevi, söz konusu ülkeyi temsil etmesidir. Tıpkı okullarda okutulan tarih kitaplarındaki harita-bayraklarda olduğu gibi, Türkiye'yi simgelemektedir. Belirli bir konuma yerleştirilmiş basit bir şekilden ibaret olan bu ülke biçiminin yerine başka herhangi bir sembol veya isim de yerleştirilebilir. Bu durum, Yurdagün'ün bazı çizimlerinde göze çarpar. Bunlardan en özgün olanı ise, zamanın başbakanı Mesut Yılmaz'ın uçuruma doğru sürdüğü kamyondur: Kamyonun üstüne gelecek şekilde çizilen haritanın yerine "Türkiye" ismi rahatlıkla getirilebilir (Şekil 12). Bu örneklere, bir Yunanlının (Şekil 13) veya Erbakan-Çiller ikilisinin (Şekil 14) Türkiye haritası üzerine gölgelerini düşürmelerinin resmedildiği çizimleri ekleyebiliriz. İlk örneği ele alırsak, Yunan piyade eri Avrupa'nın güneşinin Türkiye üzerinde parlamasını önlemektedir. İkinci örnekte ise, Erbakan ve Çiller Kemalizmin güneşini örtmektedir. Her iki durumda da, yararlı bir öğenin yayılmasına engel olan zararlı bir gücün temsili söz konusudur. Söz konusu yararlı öğenin "güneş" ile (Avrupa, Atatürk), felaketle ilişkili şeylerin de "karanlık" ile özdeşleştirilmesi sonucunu doğurur. Güneş olarak mahrum edildiği öğe, Marianne



Şekil 14. Nuri Kurtcebe'nin bir karikatürü, "Güneşimden Kaç!" *Cumhuriyet*, 28 Temmuz 1996

veya Sam Amca'ya eşdeğer simgesel önemdeki bir kişilik olabilir. Ama, bu rolü fiilen sadece harita üstlenebilir. Unutmayalım ki; Şekil 14 söz konusu olduğunda, harita aynı zamanda bir kişiliğe de bürünmektedir. Şekil 10'la kıyaslandığında, başbakana açıkça daha "İslamcı" nitelikler yüklenmiştir: Dua takkesi ve mutat abdestlerde giyilen nalın... Şekil 15'te olduğu gibi, simgesel alanda çizimin sağ –diğer deyişle, "Doğu," geri kalmış olarak nitelendirilen "Ortadoğu"– bölümünde konumlandırılmıştır. Harita biliminde geçerli olan betimleme kuralları soluklaşıp, mizahi çizimin bir göstergesi halini alırlar.

Ülkenin bu görsel kimliğini tespit etme işinde, ulusal bayrak veya Atatürk portresi de aynı simgesel rolü oynayabilir mi acaba? Bu soruya verilebilecek herhangi bir örneğe henüz rastlamış değilim: Bayrak, Atatürk portresi kutsallaştırılmış simgelerdir. Toprak da aynı şekilde... Ama, toprağın harita üzerinde betimlenmesi mümkündür. Bu durumda, harita bir boşluğu dolduruyor.

3 – Türkiye haritası, başka bir şeyi simgelemektedir

Bu üçüncü kategoride, ikinci dereceden ilginç bir düzeye erişilmektedir. Önceki örneklerde, harita, sadece ve sadece Türkiye'yi betimlemekte idi. Burada ise, haritanın "coğrafi harita" olma özelliğini yitirmiş olma özelliği kullanılarak, metaforik bir kullanımını sağlayacak diğer nesneler de yanma iliştirilmektedir: Türkiye bir ev olmaktadır veya toprak, vücut, insan... Ayırt edici öğeler, toprağın belirtilmesi için "çiçekler" (Şekil 13); insanın belirtilmesi için "kollar," "bacaklar," "yüz," çizgi romanda kullanılan "balon" (Şekil 14, 16 ve 17); çürümekte olan bir bedenin belirtilmesi için "solucanlar" (Şekil 18) veya metinsel bir öğe "çiftlik"



Şekil 15.
Bülent tarafından çizilen bir karikatür, *Hürriyet*, 15 Ağustos 1996

(Şekil 20'deki çizim türünün yurtsever imgesiyle alay etmek üzere, Şekil 19) olabilmektedir.

Sonuç olarak, bazı çizimlerde Türkiye bir nesne halini alır ve tek işlevi üzerinde sınanan etkinin betimlenmesidir. Sert ve dayanıklı bir nesne de söz konusu olabilir veya sadece –ve genellikle– kırılgan bir nesne de... Doğu ile Batı arasındaki karşılaşmalar yüzünden çökmek üzere olan bir köprü (Şekil 21), iri yapılı bir cumhurbaşkanı olan Demirel tarafından kırılan bir cam yüzeyi (Şekil 2), İslami eğilimli Başbakan Erbakan'ın doğuya doğru çekiştirdiği bir hah (Şekil 15), aynı Erbakan'm yine doğuya doğru sürmek istediği bir otomobil (Şekil 22), Erbakan ve Çiller'in dilimlerini ucuz fiyatla elden çıkarmaya çalıştıkları bir pasta (*Cumhuriyet* gazetesi, 7 Ağustos 1996) ve sonuç olarak, tanımlanamayan bir nesne, sadece etkiyi betimlemeye yarayan salt bir yüzey ve hatta İslami bir kişilik olduğu nalınlarından anlaşılan kravatlı bir kişi tarafından üzerine pislenen veya devlet eliyle kullanılan mafyalar tarafından üzerine işenen bir nesne (Şekil 23 ve 24).

Tüm bu örnekler, Türkiye'nin harita üzerindeki imgesinin ulaştığı yüksek simgesellik derecesini gözler önüne sermektedir. Türkiye'yi tanımak için okurun çok derin bir kavrayışa sahip olmasına gerek yoktur; imge ülkenin betimlenme şeklinde kendini tamamen ortaya koymaktadır.





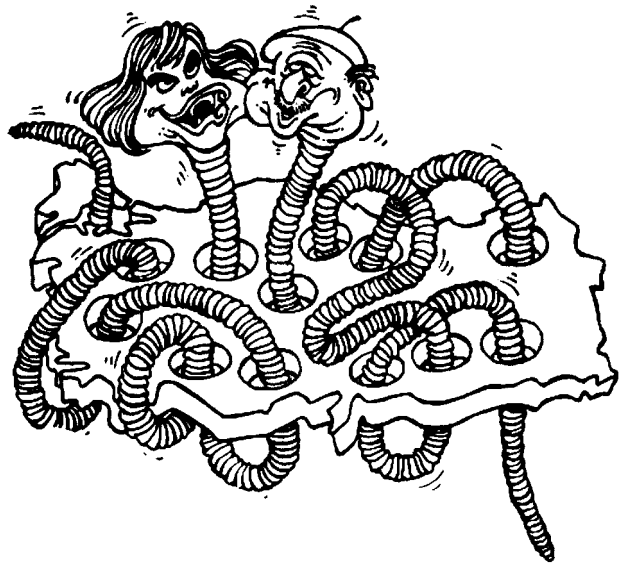
Şekil 16. Nuri Kurtcebe'nin bir karikatürü, *Cumhuriyet*, 14 Temmuz 1996

Şekil 17. Semih Balcıoğlu'nun bir karikatürü, *Yeni Yüzyıl*, 5 Ocak 1996

Mizahın güçlü olabilmesi ve karşı taraftan bir tepki alabilmesi için, okul sıralarında alman eğitim yeterli olmamaktadır. Basında çıkan çizimler, kendilerine özgü kodları ("Susurluk" ismi, nalınlar, vb.) oluşturmuşlardır ve bu kodların öğrenilmesi, ancak günlük gazetelerin takibiyle mümkün olacaktır.

4 – Harita, tamamen başka bir şeyden söz etmek için kullanılan bir şekildir

Bir ülkenin şekli hangi düşlere sürükleyebilir ki insanları? Bu konuda Fransızların "altıgen" sayesinde şansları var. "Fransa'nın bir yüzü var," derdi bana bir öğretmenim. "İngiltere'ye karşı kararlı bir alnı, Seine Nehri'nin ağzına doğru çatılmış kaşı, hiç bitmeyecekmiş gibi duran Britanya'nın burun ve ağız bölümünde Gironde Körfezi olmak üzere, kınayıcı bir eda ile dudak bükmektedir. Gözleri, elbette Paris olacaktır. Peki, ama Türkiye? Dikdörtgeni andıran şeklinin, harita-bayraklar dışında herhangi bir yerde kullanıldığına rastlamadım. Ama, çok yakınlarında bulunan Kıbrıs Adası, içerdiği garip şekillerle, bazı burunların bir yengecin vücudundan çıkan kıskaçlar gibi sivrildiği oval şekliyle ve özellikle de Türk tarafına uzanan Karpaz Yarımadası'yla birçok çizere esin kaynağı olmaktadır. Adanın bütünü ve bağlantılı parçalarına yönelik bazı yorumlar türetilmek-



Şekil 18.
Nuri Kurtcebe'nin bir karikatürü, *Cumhuriyet*, 18 Haziran 1996

tedir: Türkiye'ye çevrilmiş bir makineli tüfek, hatta bir tankın üzerine yerleştirilmiş füze (Şekil 25 ve 26). Tüm bu betimlemelerde, söz konusu ada, Yunanlı düşmanın elindeki bir askeri koz olarak algılanmaktadır. Bundan dolayı da, bu düşmanla savaşılması gerekliliği iletilmektedir. Bu bakış açısı, tamamen Türk askeri doktrinine uygun düşmektedir: Adadaki "düşman" varlığı, denizlerdeki dolaşımı, Türk tarafının güvenliğini ve Türkiye'nin bütününü tehdit etmektedir. Türk ordusu, işte tam da bu doktrine uygun olarak 1974 yılından beri Kıbrıs'ta konuşlanmıştır. Böylelikle, bir önceki imgenin tamamen tersine çevrilmesi mümkündür: Türkiye'nin Ortodoks ülkeleri tarafından kuşatılması karşısında "Türk olarak kalan Kıbrıs," cesur bir direnç öğesi olarak kabul edilebilir mi? Adanın, kıskaçlarını Hıristiyan saldırganlara doğru tehditkâr bir şekilde yönelten akrep olarak resmedilmesinin ardında yatan simgesel anlam, işte budur. Akrebin ölümcül kuyruğu ise, Karpaz Yarımadası olarak betimlenmiştir (Şekil 27).

Kıbrıs Adası'nı konu alan haritatür sayısı çok fazladır. Bu durum, Türkiye ve Kıbrıs'ın, birçok Türk'ün gözünde ayrılmaz bir çift olarak algılandığının işaretidir. Türk haritacılığı üzerine kaleme aldığım eserim-



Şekil 19.
Semih Balcıoğlu'nun bir karikatürü, *Yeni Yüzyıl*, 24 Nisan 1996: "Çiftlik"

de de gösterdiğim üzere, Ada'nın Türkiye'nin kartografik alanında ortaya çıkması, rastlantısal değildir. Şekil 3 veya 20'deki çizerlerin bunu özellikle belirtmesini gerekli kılacak herhangi bir teknik neden bulunmamaktadır. 1950'li yıllardan bu yana ve özellikle de 1974'ten beri, grafiksel olarak Türkiye topraklarına ilave edilmiş bu küçük toprak parçasının ihtiyatlı varlığına (Şekil 20'ye bakın; ne kadar da kurnazca çizilmiş!) Türk kamuoyu alıştırılmıştır. Ancak, çözümsüz kalmış olan bu sorun, tıpkı ayakkabının içine giren bir taş parçası gibi sürekli tehditkâr ve sivri bir şekilde durmaktadır. Okullarda okutulan ders kitaplarında ve yurtseverliğe ilişkin alanlarda Kıbrıs'ın sık sık betimlenmesi ise, karikatürsel çizimleri kolaylaştırmaktadır.

Türkiye'nin Karakterleri

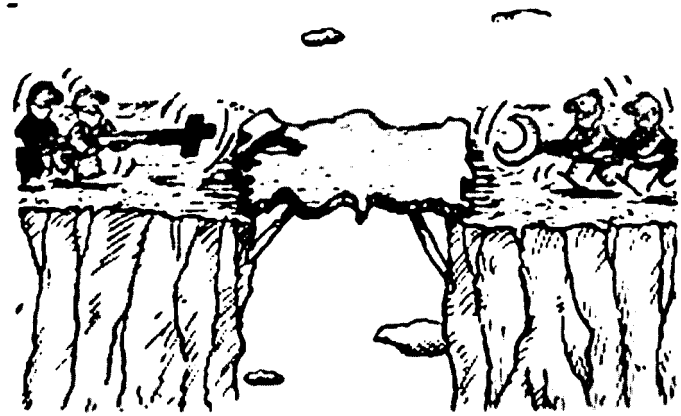
Buraya kadar şunu anlamış olduk: Harita, fiziksel (deformasyonlar, düşsel coğrafyalar) ve bilimsel dönüşümlere uğramaktadır. "Harita" özelliğinden "ülkenin sembolü olma" özelliğine geçmekte; bu özellikle de bir



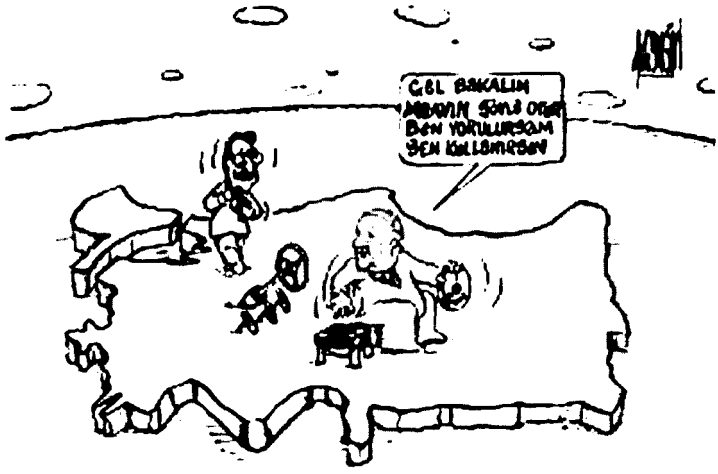
Şekil 20.
"Ne Mutlu Türküm Diyene!" İlkokullarda kullanılan bir Türkçe kitabından alıntı yapılan bir görsel, *İlkokul Türkçe Ders Kitabı*, 1995, s. 15

ülkenin haritası olma şeklini ve imgesini taşıyan ama tamamen farklı bir şey tarafından (bir ev, bir insan, bir nesne) simgeselleştirilmektedir. Bununla birlikte, bu dönüşümler, bu başkalaşmalar, kullanılan imge haritanın bilimsel özelliğini hiçbir zaman tamamen ortadan kaldırmamaktadır. Tıpkı, harita üzerindeki imgenin kendi içinde bazı nitelikleri taşıması gibi bir durumdur söz konusu olan: Bir ölçüde deformasyon veya sadeleştirmeye maruz kalabilen "Şekil" ve "Yönlendirme."

Gözlemlediğim kadarıyla, bu duruma genellikle uygun davranılmıştır. Bir diğer deyişle, harita bilimsel nesnesini kullanan karikatürler, içerdikleri kodların niteliklerine göre sağ (Doğu) veya sol (Batı) imgelerini kullanmaktadır. Sağa doğru her hareket Doğu'yla, yani İslam ve duraklama fikirleriyle ilişkilendirilmekte; çizimin sol bölümü ise Batılı, Avrupalı ve ilerlemeci fikirlere karşılık gelmektedir. Türkiye haritasını sağa doğru çeken veya yönlendiren güçler, genellikle İslami eğilimli Başbakan Necmettin Erbakan'dır (Şekil 15 ve 22). İslama ilişkin bir referans olduğunda,



Şekil 21.
Yurdagün tarafından çizilen bir karikatür, *Türkiye* gazetesi, 24 Ağustos 1996



Şekil 22.
Yurdagün tarafından çizilen bir karikatür, *Türkiye* gazetesi, 10 Şubat 1996: "Gel bakalım muavin; şöyle otur. Ben yorulursam, sen kullanırsın!"

çizimin sağ bölümüne; Hıristiyanlığa dair bir konu olduğunda ise sol bölümüne (Şekil 21) iliştirilmektedir. Türkiye üzerine gölge düşüren Yunanlı da, Avrupa'yı simgeleyen güneş de çizimin sol bölümünde yer alır (Şekil 14). Paradoksal bir durumu da anımsamakta yarar var: Avrupa bir karikatürde Türkiye'nin ilerlemesini önlüyor; onu Doğuya doğru döndürüyordu (*Türkiye* gazetesi, 21 Şubat 1996). Bu çizimde Avrupa sağ bölümde resmedilmişti; çünkü Türk-İslam" sentezi düşüncesini temsil etmekte olan bu gazetenin karikatüristi, bu düşünceyi gerileticiı bir etmen olarak kabul ediyormuş.



Şekil 23.
Nuri Kurtcebe'nin bir karikatürü,
Cumhuriyet,
29 Şubat 1996

Nihayetinde, aynı fikirler silsilesi çerçevesinde Türkiye, yüzü Batıya dönük bir imaj sergilemektedir. Bir insan yüzüyle birlikte resmedildiğinde veya ayakta beklerken ya da yüzerken çizildiğinde, –hayati önemdeki– "başı" her zaman Batıya doğru çevrilmiş bir şekildedir (Şekil 14 ve 16). Devinim halinde betimlendiğinde ise, "önde gelen bölüm," Şekil 22'de tam karşıtı görüldüğü üzere, yine "Batı" olmaktadır. Bu tespit, ilerlemenin, Avrupalılığa doğru gidişin ve Batının sembolü olan Türkiye'nin Batı bölgesinin zihni tasavvuru ile başlıca sorunlu bölge olan ve haritalarda bireysel bir varlığı olup, kendiliğinden bir kimliğe büründürülmüş olan güneydoğu arasındaki zıtlığı ortaya çıkarmaya yardımcı olmaktadır. Haritatürlerde, Türkiye'ye ve onun dünya üzerindeki konumuna dair bir algı ortaya konmaktadır. Buna şaşırmamak gerekir; ama bu algının ne kadar sık yinelendiğini ve beklenmedik bir şekilde başka alanlara aktarıldığını gözlemlemek ilginç olacaktır.

Elbette, bu haritatürler, 1996 yılı Türkiye'si hakkında zaten bildiğimiz şeyler hakkında bize yeni bir şey öğretmemektedir. Bu döneme ait medya kaynaklarını 2009 yılında yeniden incelediğimde, o zamanlardaki

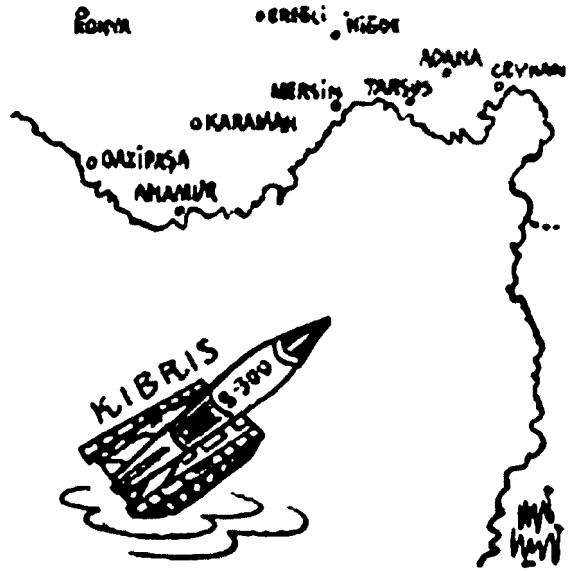


Şekil 24.
Ercan Akyol'un bir karikatürü, "Ne yaptıysak, vatan için..." *Milliyet*, 21 Şubat 1996



Şekil 25.
İsmail tarafından çizilen bir karikatür, *Zaman*, 17 Ağustos 1996

aşırı siyasi tansiyonu fark edip, adeta irkildim. O zamanlarda tanıtılan basın çizimleri, Türkiye'nin yaşadıklarına kıyasla oldukça sevimli kalmaktadır. Bu çizimleri seçmemdeki gerekçe ise onların içerdikleri anlamlar veya ulaştırmak istediği anlamlar veya verdikleri mesajdan daha çok ardından bir araştırma yapmayı sağlayacak tek bir grafiksel ölçüt oldu. Ayrıca, buradan alınacak dersler, siyasi veya tarihsel olmaktan ziyade "göstergebilimle" ilişkili



Şekil 26.
Ali Ulvi'nin bir karikatürü,
Cumhuriyet, 10 Ocak 1997

olacaktır. Çizerler, tüm ülkede tanınan grafiksel bir basmakalıp örnek seçerek, onu kendi düşlemlerine uygun olarak kullanıp yeniden yorumladılar. Çalışmaları karşısındaki biricik sınırlama ise, kodların içerdiği anlamları çözme konusunda okurun yeteneği ve kapasitesi olmuştur. Gözlemlerimden yola çıkarak, bu çizimlerde önemli olanın, imgenin ve kullanılan dilin yeknesaklığı olduğunu fark ettim. Böylelikle, söz konusu öğeler yeniden tanınıp, anlaşılabilmektedir. Bu yöndeki tercihler, bilinenden yola çıkarak okurun daha ileri noktalara taşınmasını sağlayan yeni öğelerin eklenmesini sağlamaktadır. Başlangıçtaki harita yeknesak bir şekilde kullanıldıkça, eklemlenen öğelerin anlamları da zenginleşecektir. Bu öğelerin bir araya gelişi ne kadar beklenmedik olursa, içerdikleri anlamların çözülmesi de o derece ilginç olacak ve sonuç itibariyle etkili bir mizah ortaya konacaktır. Bir işaretin birçok ifade aracı ve birçok bağlamda gezinmesini gözlemledik: Ders kitaplarında okutulan coğrafyadan yurtseverliğin (veya milliyetçiliğin) ifadesine, alaycılığı belirten bir ifadeye dek... Harita, ülkenin ve rejimin içerdiği simge deposunda bir boşluğu doldurur gibidir... Ama, önemli olan,



Şekil 27.
Yurdagün tarafından çizilen bir karikatür,
Türkiye, 3 Mayıs 1993

sadece ülkenin kişiselleştirilmesine hizmet etmesi değil, aynı zamanda kendilerini sol çizgide tanımlayan çizerlerin, bu imgenin kutsallığının giderilmesine yardım etmesindedir. Çünkü, haritanın içinde yatan kod ile alay edildikçe, küstahlık mümkün hale gelir.

Çeviri: Menekşe Tokyay

Notlar

1 Bu çalışma, *Une vision turque du monde à travers les cartes*, Paris, CNRS- Editions, 2000; Özet versiyonu olarak, "Manuels scolaires et géographie historique: le cas turc," *Hérodote*, no. 74-75, 1994, s. 196-240; Türkçe olarak, "Bir Haritanın Tarihi," *Defter*, s. 32, 1998, s. 82-89 ve s. 33, 1998, s. 115-122 başlıkları altında yayınlanmıştır.

2 Fransa'nın horoz dışındaki öteki simgesi olan Marianne, 1848 devriminin ardından "İkinci Cumhuriyet" döneminde kendini göstermiş; 1875 yılının ardından gelen 'Üçüncü Cumhuriyet' döneminde ise, söz konusu kadın figürü Fransa Cumhuriyeti'nin amblemlerinden biri haline gelmiştir.

3 Bkz. Semih Balcıoğlu ve Ferit Öngören, *50. Yılında Türk Mizah ve Karikatürü*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1973, s. 323. Ayrıca, bkz. "Orta Asya ve Göçler," Emin Oktay ve Niyazi Akşit, *Tarih Lise 1*, 1981, s. 24.

Edhem Eldem

ÖLÜMÜNE KOPYA

Osmanlı Mezar Taşı Geleneğinde Metin Aktarımı Hakkında

Bugün genellikle herhangi bir yaratıcılıktan yoksun olduğundan dolayı burun kıvrılan ve sadece aslın kullanılamadığı ortam veya miktarlarda onun sadık bir görüntüsünü vermekle mükellef görülen "kopya" ya da "suret" olgusu, geleneksel Osmanlı kültüründe bazen çok daha "asil" bir konumda, hatta kültürün vazgeçilmez bir unsuru ve aracı olarak kullanılmaktaydı. Bunun herhalde en belirgin örneğini edebiyat metinlerinin istinsahı oluşturuyordu. Matbaanın yokluğunda –ve kullanılmaya başlamasından sonra bile uzun süren emekleme döneminde– yazı yoluyla bilginin aktarımının tek yolunu oluşturan istinsah, kökünden de anlaşılacağı gibi, nüsha çıkarmaktan, yani kopyalamaktan başka bir şey değildi. Ancak, günümüzde baskın bir şekilde kullanılan metin kopyalama tekniklerinin –matbaa, teksir, fotoğraf, fotokopi, tarama vs.– aksine, istinsah ister istemez daha "esnek" bir niteliğe sahipti. İstinsahın altında aslına sadakat ilkesi her ne kadar yatıyor idiyse de, müstensihin dikkati, kabiliyeti, hat becerisi, bilgisi, hatta keyfine göre kopyanın aslının şeklinden uzaklaşmasına, bazen de içeriğinin bile değişmesine neden olabiliyordu. Başka bir deyişle, istinsah türündeki geleneksel kopyalama yöntemleri, Batıda geliştirilen "modern" kopyalamanın katılığından uzak, değişiklik, sapma, tahrif, türetme, yorum gibi serbestilere çok daha açık yöntemler olarak gelişmişti.

"Üst" kültürde üretilen özgün çalışmaların aktarımında sakıncalı olarak görülebilecek bu serbesti, "alt" kültürde çok daha dinamik, hatta üretken, bir nitelik kazanabilmekteydi.[1] Alt kültürün başlıca dayanağı ve beslenme zemini olan halk geleneği ise, her ne kadar bazı yazılı kaynaklara dayanabilmekte ve bazı yazılı aktarım yöntemleri kullanabilmekte idiyse de, esas itibariyle baskın bir şekilde sözlü yöntemlere başvurmaktaydı. Dolayısıyla, üst kültürde nispeten katı bir aktarım ve çoğaltma yolu olan istinsahın yerini alt kültürde, çok daha esnek –ve sıkça sözlü yöntemlere

dayanan– kopyalama yöntemleri almaktaydı. Bunun sonucunda ortaya çıkan ürünler ise, bu serbesti ve esnekliğin yardımıyla, asıl ve asil modelin bir tekrarı olarak algılanabilse de, belirli ölçülerde yaratıcılık içeren bir üretim sürecini beraberinde getirmekteydi.[2] Bu anlamda, genellikle geleneksel ve tekrarlayıcı olarak nitelenen alt kültürde aslında "yaratıcı tekrar" veya "tekrara dayanan yaratıcılık" türünden bir üretim tarzından bahsetmek mümkündür.[3] Bütün mesele "geleneksel" sanatçının yaratıcılığının kabul edilmiş geleneğin normlarının dahilinde kalıp, üst kültürden alınan unsurların belirli ihtiyaç ve âdetlere uyum gösterebilmesiydi.[4]

Osmanlı kültüründe kopyalamaya dayalı yaratıcılık sürecinin çeşitliliğinin ve zenginliğinin en somut şekilde izlenebildiği alanlardan biri mezar taşı edebiyatıdır. Bu edebi türe biraz aşinalığı olanların pek iyi bildikleri gibi, ölmüş olan yakınlarının mezar taşma özgün bir şiiri kendileri yazabilen veya yazacak birinin emeğini satın alabilen bir azınlığın dışında kalan büyük çoğunluk, kısıtlı bir kitabe seçimiyle karşı karşıya bulunmaktaydı. Bu kısıtlı seçim yelpazesinin bir ucunu ölenin kimliğini veren basit bir künye oluşturuyor idiyse, diğer ucunda ölümle ilgili ve genellikle iki veya dört mısradan oluşan nispeten basit şiirler yer alabilmekteydi. Nadiren aruz vezninde, genellikle de hece veznindeki bu küçük şiirler birkaç işlevi yerine getirmekteydi. Her şeyden önce, edebi veya yarı edebi bir şekil sayesinde mezar taşına bir ölçüde zarafet ve asalet getirerek, öleni kuru bir künye ile bir duaya mahkûm olmaktan kurtarıyorlardı. Bunun ötesinde, söz konusu olan ölüme duygusal bir boyut getirmekteydiler, zira bu şiirlerin arasında yapılacak bir seçim sayesinde mezar taşı, ibret dersi, ölümün kaçınılmazlığı, ölenin gençliği, kalanların duyduğu acı vs. gibi çeşitli duygu ve düşünceleri dile getiren bir araç haline gelebilmekteydi.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu şiirler genellikle basit, kolay anlaşılır, akılda kalacak türden yapıtlardı. Bu özellikleri ise bu şiirlerin kolayca kopyalanarak aktarılmalarını, dolayısıyla da zaman ve mekân içinde rahatlıkla hareket edebilmelerini sağlıyordu. Yalın bir dile ve basit bir yapıya dayanmaları, bu aktarımın sözlü bir şekilde –ezber yoluyla– yapılmasını temin ediyordu. Bunun sonucunda ortaya çıkan "ölüm edebiyatı" halk kültürünün yaşayan bir parçası olarak, neredeyse fıkra veya türkü gibi ağızdan

kulağa dolaşan ve nispeten kısıtlı imkânlara sahip kişilerin bile yararlanabildiği bir kaynak haline gelebiliyordu.

Sözü daha fazla uzatmadan, bu konudaki bazı tespitlerimize dayanarak,[5] seçmiş olduğumuz bazı şiirler sayesinde bu kopyalama sürecinin somut örneklerini ortaya koyup incelemeye çalışacağız. Bu örneklerden maksadımız, bu kopyalama sürecinin bir taraftan tek bir modeli çoğaltma ve yayma işlevini yerine getirirken, diğer taraftan bu çoğaltmanın değişen ölçüdeki farklar ve varyasyonlar sayesinde "tekrar içinde özgünlük" olarak nitelendirebileceğimiz bir yaratıcılık sürecine açık olduğunu göstermektir. Vereceğimiz üç örneği ise özellikle basitten karmaşığa uzanan bir skala üzerinden seçmeye özen gösterdik.

İlk ve en basit örneğimiz, iki mısradan oluşan ve yalın bir dua veya temenniyi içeren bir şiir tipinin ikinci mısraıyla ilgilidir. Bu küçük şiirin ilk mısraı genellikle "fenādan beḳāya eyledi rıḥlet" (ölümlü dünyadan ölümsüz dünyaya gitti) şeklini almaktadır. İkinci mısra ise temenni veya dua niteliğindeki "éde ḳabrini Ḥaḳ ravża-i cennet" (Tanrı onun mezarını cennet bahçesi etsin) sözünden ibarettir. İki mısra da gayet basittir: 11 heceden oluşan vezinleri ve vasat bir dini bilgiye sahip Türkçe konuşan herhangi bir Osmanlının rahatlıkla kavrayabileceği bir ifadeyle bu basmakalıp formüle İstanbul'da olduğu kadar Rumeli veya Anadolu'nun kent ve kasabalarında, hatta köylerinde sıkça rastlanmaktadır. Ancak, bu formülün bütün basitliğine rağmen, ikinci mısraın en az altı varyantını tespit etmek mümkündür (bkz. Ek I).

Bu varyantların ilki (1a, "éde ḳabrini Ḥaḳ ravża-i cennet") bir tür arketip vazifesi görmekte ve tespit edilebilen bütün benzer kitabelerin ezici çoğunluğunu oluşturmaktadır. Diğer dört varyant ise (1b, 1c, 1d, 1e) çok daha seyrek rastlansa da, olabilecek en basit yöntemle, yani mısraı oluşturan kelimelerin sırasının değiştirilmesiyle elde edilmektedir. Bir önceki mısraın sonunda yer alan "rıḥlet" kelimesiyle kafiye oluşturması için yerini değiştiremeyen "ravża-i cennet" kelimeleri dışındaki bütün diğer kelimeler bir çeşit permütasyon yoluyla aynı mısradan farklı türevler sağlamaktadır. 1f örneğindeki mısra ise arketipi oluşturan mısrada yer alan "ḳabrini" kelimesinin yerine aynı sayıda heceden oluşan ve aynı olmasa bile benzer manaya gelen "maḳāmın" kelimesinin getirilmesiyle elde edilmiştir.

Kabul etmek gerekir ki, bu varyasyonların ne kadar yaratıcı olduğu tartışmaya açıktır. Molière'in *Kibarlık Budalası*'nda M. Jourdain ile felsefe hocasının şairane (!) denemelerinin gülünçlüğünü hatırlatan bu kelime oyunlarının[6] bilinçli bir farklılık yaratma arzusundan kaynaklanmaktan çok, sözlü aktarımın tabiatından menkul kaymalardan oluştuğunu düşünmek daha doğru olacaktır. Ancak daha çok tesadüfî nitelikte de olsalar, bu varyasyonlar, Osmanlı halk kültürünü besleyen kopyalama sürecinin ve bu sürecin esnekliğinin en basit bir ifadesini oluşturmaktadır.

Daha bilinçli ve zengin bir örnek olarak, "ziyāretden murād bir du'ādır / bugün bana ise yarın sañadır" mısralarından oluşan beyti vermek mümkündür. Osmanlı ölüm edebiyatının belki de en popüler ürünü olan bu iki mısralık şiirin bu denli yaygın bir kabul ve kullanım gördüğünü anlamak zor değildir. Bu basit beytin, kafiyesi, lisanının basitliği, özetlediği ibret ağırlıklı mesajı ve belki de en önemlisi, ölüyle ziyaretçi arasında kurguladığı senli-benli ilişki sayesinde çok cazip bulunarak, bir tür *best seller* muamelesi görmüş olması şaşırtıcı değildir. Bu cazibenin ve yaygın kullanımın doğrudan neticesi olarak da, bu iki mısraın en az 22 değişik varyantını tespit etmek mümkündür (bkz. Ek II).

Bu basit formülün verimliliğinin işareti olan bu yoğun kopyalama işleminin en ilginç özelliklerinden biri, zaman ve mekân açısından yaygınlığıdır. Sadece kendi tespitlerimize dayanarak bu formülün Hicrî 1148 (Miladî 1735) yılından bu tür formüllerin artık neredeyse ortadan kalktığı 1965 yılına kadar kullanılmış olduğu gerçeği zamana dayanıklılığının en bariz ispatıdır. Coğrafî dağılımına bakıldığında ise, İstanbul'un hemen hemen her mezarlığında rastlanan bu beytin, Sinop, Diyarbakır, Aydın, Koçarlı, Menemen, Babakale, Travnik, Mostar, Saraybosna gibi yerlerde de yaygın bir şekilde kullanılmış olması dikkat çekicidir. Ancak bunların da ötesinde "yarın sanadır" formülünün bazen dini ve kültürel sınırları bile aşmayı başarmış olması belki de popülaritesinin en çarpıcı işareti olarak algılanmalıdır. İstanbul'da bulunan Acem mezarlığındaki bir taşta bu formülün Farsça tercümesiyle (2s) Balıklı Rum Ortodoks mezarlığında Karamanlıca (Yunan harfli Türkçe) transkripsiyonuna (2r) rastlanmış olması bu "transkültürel" boyutu en iyi ifade eden örneklerdir.

Formülün kopyalanarak yayılma şekline bakıldığında, varyant oluşturma sürecinin "ravza-i cennet" formülündekinden daha zengin ve esnek olduğu göze çarpmaktadır. Varyantların bir tipolojisini oluşturmaya çalışacak olursak, birkaç ana kategorinin bulunduğundan bahsetmek mümkündür. Bunların ilki, formülün temel kelimeleri üzerinde yapılan oynamalarla ilgili olanıdır: baskın olarak kullanılan "murād" kelimesinin yerine "maḳṣād" kelimesi veya türevleri, "ziyāret"in bazen rastlanan alternatifi "ʿalāmet," veya çok daha istisnai kelime ikameleri –"yarın" yerine "érte," "baña" yerine "bize"– veya eklemeleri –"étmeden" fiili (2r) veya "ḫayır " kelimesi (2h)– örneklerinde olduğu gibi. Bu tür oynamalarda esas olan –istisnalar hariç–, alternatif kelimenin mana ve vezin açısından yerine konduğu kelimeyle eşdeğer olmasıdır. Bu sayede, şiirin özü muhafaza edilmekle birlikte belirli ölçüde bir "yenilik" getirilmiş olmaktadır. Kelime ikamesi diye tanımladığımız bu yöntemin zaman ve mekân içinde bazı yoğunlaşmalar göstermesi ise, kopyalama işleminin bazı yöresel özellikler gösterdiğini, hatta belki modaya benzetilebilecek bazı akımlara bağlı geliştiğini düşündürmektedir. 20 tipindeki "ʿalāmet"li versiyonun bütün örneklerinin 1176-1221 yılları arasında Babakale'de ve "maḳṣād"lı örneklerin neredeyse tamamının 1211-1232 tarihleri arasında Mostar'da bulunması, "baña" yerine "bize" kelimesinin kullanımının 1236 ve 1245 tarihlerinde sadece Travnik ve Saraybosna'da görülmesi, bu kümeleşmenin tipik örneklerindendir. Daha istisnai örneklerde ise "taşralılık" unsuru daha da belirgin bir hal almaktadır: Aydın'da görülen "érte" kullanımıyla Mostar'da rastlanan "ḫayır duʿā" ifadesindeki gibi...

Kelime ikamesinin arkasındaki dinamikleri kesin bir şekilde anlamak güçtür. Bu yöntemi doğrudan doğruya bir yaratıcılık olarak görmek herhalde abartılı olacaktır. Ancak belirli türdeki bir varyantın yaratıldığı noktada, bilinçli bir seçimin –"érte" gibi yöresel bir ifade şekline uyum uğruna bile olsa– devreye girdiğini, sonra da alternatif bir model olarak kopyalanageldiğini tahmin etmek mümkündür. Formüllere büyük esneklik getirse de aynı türden bir yaratıcılığı pek içermeyen ikinci türetme yöntemi, özellikle birinci mısradaki cümle yapısının bazı ikincil unsurları üzerinde yapılan oynamalardan ibarettir. En sık rastlanan "murād bir duʿādır" şekli yerine

"murād du'ādır," "murād olan du'ādır," "murād olan bir du'ādır," "murād hemān du'ādır," "murād hemān bir du'ādır," "murād her dem du'ādır" veya "murād ancaḳ du'ādır" gibi varyantlar ve bu varyantların "'alāmet" veya "maḳṣād" varyantlarına uygulanması formülün çok farklı şekiller almasına neden olmuştur. Bunların birçoğunun aslında mısraın hece adedini azaltarak veya çoğaltarak veznini bozduğu bile söylenebilir. İşin ilginci, bu beytin asıl vezninin büyük bir ihtimalle · – – – / · – – – /· – – şeklindeki aruz vezni olduğu ve dolayısıyla en doğru şeklinin "ziyāretden murād olan du'ādır / bugün baña ise yarın sañadır" olması gerekirken, en çok kullanılan şeklinin 10'luk hece veznine uyarlanmış "ziyāretden murād bir du'ādır / bugün baña ise (bañaysa okunarak) yarın sañadır" olmuş olması, sözlü bir kültüre uyumun en bariz işaretidir. Yaratıcılıktan oldukça uzak olarak görebileceğimiz bu çeşitlemelerin aslında özgünlük içermediklerini söylemek yanlış olacaktır. Örnek vermek gerekirse, tespit ettiğimiz bütün "murād du'ādır" şeklindeki bitişlerin Babakale'de, bütün "ancaḳ" kullanımlarının Travnik ve Saraybosna'da, bütün "her dem" kullanımlarının Mostar'da yer alıyor olması, bu tür varyasyonların bile yerellik/yöresellik olgusuna dayanan bir özgünlükten kaynaklandığını göstermeye yeterlidir.

Nihayet, aynı formülün en karmaşık türevlerine bakacak olursak, buradaki olgunun gerçek manada bir yaratıcılık ve özgünlük kaygusuna dayandığı rahatlıkla göze çarpacaktır. 2t, 2u ve 2v'de örneklerini verdiğimiz bu sistemde temel formül sadece bir nüve veya ilham kaynağı olarak kullanılmakta, formülün ana fikrinin ve kısmen de başlıca terimlerinin etrafında inşa edilen tamamen özgün bir şiire dönüştürülmektedir. Bu anlamda, formülün ne kadar değiştirilse de baskın kalan anonim özelliğinin yerini, şiiri yazan kişinin yaratıcılığı ve dolayısıyla da mezar taşının adına dikildiği kişinin kimliği almaktadır.

İnceleyeceğimiz son örnek, kopyalama-çoğaltma-türetme yöntemleri açısından en gelişmişidir. Bu gelişmişliğin bariz işaretleri olarak, söz konusu şiirin uzunluğunu, aruz veznine (genellikle) dayanmasını, nispeten daha sofistike bir lisan kullanımını ve türetme şekillerinin zenginliğini saymak mümkündür. Aslında, daha önceki örneklerde olduğu gibi, bu kalıbın da dayandığı ve en sık rastlanan şeklini oluşturan bir arketip bulunmakta-

dır. Failatün / failatün / failatün / failün (– . – – / – . – – / – . – – / – . –) vezni üzerine inşa edilmiş bir dörtlüden oluşan bu arketip, Osmanlı ölüm edebiyatının özellikle genç yaşta ölen kişiler için revaçta olan gençlik, ağlama, hayata doymamışlık, murada ermemişlik, kısa ömür gibi temalarını ecel, hasret, ayrılık ve fani dünyanın geçiciliği gibi daha genel temalarla birleştiren ve ölünün ağzından söylenmiş bir şiir halini almaktadır:

āh ile zār ḳılaraḳ tāzeligime ṭoymadım
اه ايله زار قيلەرق تازەلكمه طويمدم
çün ecel peymānesi ṭolmuş murādım almadım
چون اجل پيمانەسى طولمش مرادم المدم
ḥasretā fānī cihānda ṭūl-i ʿömr sürmedim
حسرتا فانى جهاندە طول عمر سورمدم
firḳatā taḳdīr bu imiş tā ezelden bilmedim
فرقتا تقدير بو ايمش تا ازلدن بيلمدم

Şiirin en yalın halini oluşturan bu dörtlünün türetilme şekli, mevcut dört mısraın veya aynı kalıptan üretilmiş alternatif mısraların bir araya getirilmesiyle elde ediliyordu. Ek III'te verdiğimiz elliden fazla mısra bu yöntemin temelini oluşturmaktaydı. Aslında bu mısraların arasında altı başlıca tip (1-6) ve en azından dört tipin altında da çeşitli varyantlar olduğu göze çarpmaktadır (1a-1d; 2a-2c; 3a-3c; 4a-4c). Her varyantın, daha önceki örneklerde gördüğümüz gibi, kelime veya yapı değişiklikleriyle elde edilebilen türevlerine rastlamak mümkündür. Bazı uç örneklerde ise, yeri itibariyle belirli tipteki mısraların işlevini gören, ama tamamen farklı bir şekilde kaleme alınmış (x harfiyle belirttiğimiz) "serbest" mısralar da yer alabilmekteydi.

Bundan sonrası, bir tür yap-boz oyunundaki gibi, eldeki alternatif mısraların az veya çok adedini, az veya çok farklılıklarla dizerek bir şiir oluşturmaktan ibaretti. Daha önce de belirttiğimiz gibi, en sık rastlanan şekil 1a2a3a4a dizisinden oluşan dörtlüydü. Ancak alternatif diziler oluşturmak gayet kolaydı: bunlar 1b2b3b4b türünden bir şekil alabilecekleri gibi, 1-2-1-2 gibi tekrarlardan, veya 1-2-4-3 gibi düzeni değiştirilmiş dizilerden de oluşabilmekteydi. Kitabeyi daha kısa tutmak isteyenler 1-2'den oluşan bir beyit,

daha iddialılar ise 5, 6, 7, hatta 8 mısra kullanmaya kadar gidebiliyorlardı. Bu tür uzatılmış şiirlerde 1-2-3-4-1-2-3-4 gibi bir düzen aranabileceği gibi, çok daha serbest yapılar, hatta kitabeyi yazan kişi tarafından ölenin özel durumuna uydurulan "özgün" mısraların araya girdiği şiirler oluşturulabiliyordu (bkz. Ek IV ve V).

Çeşitli kaynaklardan elde ettiğimiz 3.000'in üzerinde mezar taşı kitabesinin arasından seçerek burada sunduğumuz birkaç örnek,[7] yüzyıllar boyunca süregelmiş karmaşık ve çok boyutlu bir olgu hakkında ancak çok sınırlı ve yüzeysel bir fikir vermektedir. Ancak amacımız sadece bu olgunun bir boyutunu oluşturan "kopyalama" işlemini ortaya koyarak, bu işlemin geleneksel bir kültürde belirli klişelerin tekrarlanarak yayılmasında ne denli önemli bir rol oynadığını vurgulamaktı. İşin bizce ilginç yanı, bu kopyalama işleminin, aslında bugün anladığımızdan çok farklı olarak, gayet esnek nitelikte olduğu ve dolayısıyla sapmalara, türevlere, hatta bazı durumlarda gerçek bir yaratıcılığa ne denli açık olduğudur. İlk bakışta basit bir çoğaltma olarak algılanabilecek bu süreç, daha yakından bakıldığında birçok varyasyona, çeşitlemeye ve hatta özgünlüğe dönüşebilen bir üretim tarzına dönüşebilmekteydi. Bir nevi ölüm *prêt à porter*'si olarak nitelendirebileceğimiz ana şablonlar, mezarlıktan mezarlığa, yöreden yöreye, dönemden döneme nakledilirken, kişilerin kendi tercihleri veya eğilimlerine göre az veya çok farklı görünümlere ve şekillere bürünebiliyordu.[8] Kitabeler üzerinde yaptığımız bu çalışma mezar taşlarının diğer temel unsuru olan şekil üzerinde de gerçekleştirilebilirdi. Zaman ve mekân içinde mezar taşlarının genel görünümünde görülen değişimler, bu değişimlere neden olan modalar ve taş modellerinin yayılması gibi olgular incelenecek olsaydı, kitabelerde vurguladığımız türden bir "yaratıcı kopyalama" olgusunun ortaya çıkacağı muhakkaktır.

Dikkati çekmek istediğimiz son nokta, kopyalama işleminin ürünü olarak ortaya çıkan kopyalara nispeten rahat bir şekilde ulaşılırken, bu işlemi gerçekleştiren "kopyacılar"a ne denli uzak kaldığımızdır. Sözlü bir kültürün yazılı ürünleri olan mezar taşlarına bakarak varsaydığımız bütün bu işlemlerin, tercihlerin, ilhamların gerçekte nasıl ortaya çıktıklarına ve yayıldıklarına dair elimizde elle tutulur hemen hemen hiçbir belge ve

bilgi bulunmamaktadır. Komşunun mezar taşma imrenen baba, müşterilerine ezberden onlarca şiir teklif edebilen taş ustası, İstanbul veya başka bir kente yaptığı bir seyahatte gözüne çarpan bir kitabeyi ezberleyen kişi, yarım yamalak eğitimi sayesinde bilinen şiirleri hafifçe değiştirerek uyarlamaya cesaret eden kasabalı, uygun düşen bir kitabeyi tavsiye eden köy veya mahalle imamı... gibi insanlar, kopyalama sayesinde imparatorluğun bir ucundan diğer ucuna uzanabilen ve mütemadiyen yenilenen bir kültürün aracıları ve yaratıcıları konumundaydılar. Günümüzde Türkiye mezarlıklarını kaplayan ve ölenlerin isimleriyle doğum ve ölüm tarihlerini biteviye tekrarlayan tekdüze mermer taşlar, modernitenin katı kopyalama anlayışının asırlardır süregelen sözlü gelenekten kopuşunun belki de en açık ifadesidir.

Ek I – "Ede kabrini Hakk ravza-i cennet" türetmeleri

1a	éde ḳabrini Ḥaḳ ravża-i cennet	ایده قبرنی حقّ روضهٔ جنّت
1b	éde Ḥaḳ ḳabrini ravża-i cennet	ایده حقّ قبرنی روضهٔ جنّت
1c	Ḥaḳ éde ḳabrini ravża-i cennet	حقّ ایده قبرنی روضهٔ جنّت
1d	ḳabrini Ḥaḳ éde ravża-i cennet	قبرنی حقّ ایده روضهٔ جنّت
1e	ḳabrini éde Ḥaḳ ravża-i cennet	قبرنی ایده حقّ روضهٔ جنّت
1f	éde maḳāmın Ḥaḳ ravża-i cennet	ایده مقامن حقّ روضهٔ جنّت

Ek II – "Bugün bana ise yarın sanadır" türetmeleri

2a	ziyāretden murād du'ādır	زیارتدن مراد دعادر
	bugün baña ise yarın sañadır	بوکون بکا ایسه یارین سکادر
2b	ziyāretden murād bir du'ādır	زیارتدن مراد بر دعادر
	bugün baña ise yarın sañadır	بوکون بکا ایسه یارین سکادر
2c	ziyāretden murād olan du'ādır	زیارتدن مراد اولان دعادر
	bugün baña ise yarın sañadır	بوکون بکا ایسه یارین سکادر
2d	ziyāretden murād olan du'ādır	زیارتدن مراد اولان دعادر
	bugün baña ise érte sañadır	بوکون بکا ایسه ایرته سکادر

2e	ziyāretden murād olan bir duʿādır bugün baña ise yarın sañadır	زیارتدن مراد اولان بر دعادر بوکون بکا ایسه یارین سکادر
2f	ziyāretden murād hemān duʿādır bugün baña ise yarın sañadır	زیارتدن مراد همان دعادر بوکون بکا ایسه یارین سکادر
2g	ziyāretden murād hemān bir duʿādır bugün baña ise yarın sañadır	زیارتدن مراد همان بر دعادر بوکون بکا ایسه یارین سکادر
2h	ziyāretden murād ḫayır duʿādır bugün baña ise yarın sañadır	زیارتدن مراد خیر دعادر بوکون بکا ایسه یارین سکادر
2i	ziyāretden murād ancaḳ duʿā bugün baña ise yarın saña	زیارتدن مراد انجق دعا بوکون بکا ایسه یارین سکا
2j	ziyāretden murād ancaḳ duʿādır bugün bize ise yarın sañadır	زیارتدن مراد انجق دعادر بوکون بزه ایسه یارین سکادر
2k	ziyāretden maḳṣad duʿādır bugün baña ise yarın sañadır	زیارتدن مقصد دعادر بوکون بکا ایسه یارین سکادر
2l	ZİYARETTEN MAKSAT BİR DUA BU GÜN BANA İSE YARIN SANA	(Latin harfleriyle yazılmıştır.)
2m	ziyāret maḳṣadı her dem duʿādır bugün baña ise yarın sañadır	زیارت مقصدی هر دم دعادر بوکون بکا ایسه یارین سکادر
2n	maḳṣad-ı ziyāret bir duʿādır bugün baña ise yarın sañadır	مقصد زیارت بر دعادر بوکون بکا ایسه یارین سکادر
2o	ʿalāmetden murād duʿādır bugün baña ise yarın sañadır	علامتدن مراد دعادر بوکون بکا ایسه یارین سکادر
2p	ʿalāmetden murād bir duʿādır bugün baña ise yarın sañadır	علامتدن مراد بر دعادر بوکون بکا ایسه یارین سکادر
2q	ʿalāmetden murād olan duʿādır bugün baña ise yarın sañadır	علامتدن مراد اولان دعادر بوکون بکا ایسه یارین سکادر
2r	ziyāret étmeden murād bir duʿādır bugün baña ise yarın sañadır	ZIAPET ETMETEN MIPAT ΠIP TOATIP ΠOYΓKOYN ΠANA IΣE ΓIAPIN ΣANATIP
2s	maḳṣūd ez ziyāret ki yek duʿā-st emrūz men-est ve ferdā bā tū-st	مقصود از زیارت که یک دعاست امروز من است و فردا توست

2t ey zā'ir mevtāyı ziyāretden murād bir du'ādır

ای زائر موتایی زیارتدن مراد بر دعادر

bugün baña ise yarın muḥaḳḳaḳ sañadır

بوکون بکا ایسه یارینه محقق سکادر

meyl étme dünyā-yı kāẕibe ṣoñ yoḳdur

میل ایتمه دنیای کاذبه صوکی یوقدر

ḥayy' lā-yemūt olan ancaḳ cenāb-ı Ḥaḳdır

حیّ لایموت اولان انجق جناب حقدر

2u üçyüz altı şehr-i Ṣa'bānıñ onunda bu ḳabre defnim 'ibret-nümādır

اوچیوز التی شهر شعبانک اوننده بو قبره دفنم عبرتنمادر

nöbet-édersin sevinme bugün nöbet baña ise yarın elbet sañadır

نوبتیدرسین سوئمه بوکون بکا ایسه یارین البت سکادر

2v zā'ir burası maḳber-i merdān-ı Ḫudādır

زائر بوره‌سی مقبر مردان خذادر

ārām-geh-i 'uşşāḳ maḥall-i şühedādır

ارامکه عشّاق محل شهدادر

geçme oḳu bir fātiḥa hem nā'il-i feyż ol

کچمه اوقی بر فاتحه هم نائل فیض اول

bugün baña ise yarın elbetde sañadır

بوکون بکا ایسه یارین البتده سکادر

Ek III – "Ah ile zar kılarak" misra tipleri

1a āh ile zār ḳılaraḳ tāzeligime ṭoymadım

اه ایله زار قیله‌رق تازه‌لکمه طویمدم

āh ile zār ḳılaraḳ gencligime ṭoymadım

اه ایله زار قیله‌رق کنجلکمه طویمدم

āh ü zār kılaraḳ tāzeligime ṭoymadım

اه و زار قیله‌رق تازه‌لکمه طویمدم

āh ile zār ḳılarım gencligime ṭoymadım

اه ایله زار قیله‌رم کنجلکمه طویمدم

pāre pāre olaraḳ vāh gencligime ṭoymadım

پاره پاره اوله‌رق واه کنجلکمه طویمدم

āh ne yazıḳ oldı baña genclige ṭoymadım

اه نه یازق اولدی بکا کنجلکه طویمدم

āh ġurbet elde ḳaldım tāzeligime ṭoymadım

اه غربت الده قالدم تازه‌لکمه طویمدم

1b āh kim bu ʿālem içre ben de şādān olmadım

اه کیم بو عالم ایچره بن ده شادان المدم

āh kim bu ʿālem içre ben de şād olmadım

اه کیم بو عالم ایچره بن ده شاد اولمدم

āh kim bu ʿālem içre rāḥat-i cān bulmadım

اه کیم بو عالم ایچره راحت جان بولمدم

1c bu cihān bāġına geldim bir mürüvvet görmedim

بو جهان باغنه کلدم بر مروّت کورمدم

şu cihān bāġına geldim bir mürüvvet görmedim

شو جهان باغنه کلدم بر مروّت کورمدم

şu cihān bāġına girdim bir lezzetin ṭuymadım

شو جهان باغنه کیردم بر لذّتن طویمدم

bu cihān bāġına geldim Ḥaḳḳa çok tażarruʿ eyledim

بو جهان باغنه کلدم حقّه چوق تضرّع ایلدم

1d bāġ-ı gülistānda tāzeligime ṭoymadım

باغ کلستانده تازه‌لکمه طویمدم

bu bāġ-ı gülşende tāzeligime ṭoymadım

بو باغ کلشنده تازه‌لکمه طویمدم

1x ḳurretü'l-ʿayn nihālimle efendime ṭoymadım

قرّة العین نهالمله افندمه طویمدم

2a çün ecel peymānesi ṭolmuş murādım almadım

چون اجل پیمانه‌سی طولمش مرادم المدم

çün ecel peymānesi ṭolmuş murād almadım

چون اجل پیمانه‌سی طولمش مرادم المدم

2b çāresiz bir derde düşdüm defʿe imkān bulmadım

چاره‌سز بر درده دوشدم دفعه امکان بولمدم

çāresiz bir derde düşdüm def'ine imkān bulmadım

چاره‌سز بر درده دوشدم دفعنه امكان بولمدم

çāresiz derde düşdüm def'ine imkān bulmadım

چاره‌سز درده دوشدم دفعنه امكان بولمدم

çāresiz bir derde düşdüm bir 'ilācın bulmadım

چاره‌سز بر درده دوشدم بر علاجن بولمدم

çāresiz bir derde düşüb dünyā murādı almadım

چاره‌سز بر درده دوشوب دنيا مرادى المدم

nā-gehān bir derde düşdüm def'e imkān bulmadım

ناكهان بر درده دوشدم دفعه امكان بولمدم

çāre olmaz derde düşdüm def'e imkān bulmadım

چاره اولماز درده دوشدم دفعه امكان بولمدم

2c derdime dermān aradım bir 'ilācın bulmadım

دردمه درمان ارادم بر علاجن بولمدم

derdime dermān çoḳ aradım bir 'ilācın bulmadım

دردمه درمان چوق ارادم بر علاجن بولمدم

3a ḥasretā fānī cihānda ṭūl-i 'ömr sürmedim

حسرتا فانى جهانده طول عمر سورمدم

vāh ḥasretā fānī cihānda ṭūl-i 'ömr sürmedim

واه حسرتا فانى جهانده طول عمر سورمدم

3b geçdi 'ömrüm şu cihānda görmedim ṣıḥḥat yüzin

كچدى عمرم شو جهانده كورمدم صحّت يوزين

geçdi 'ömrüm görmedim ṣıḥḥat yüzin

كچدى عمرم كورمدم صحّت يوزين

geçdi 'ömrüm görmedim ṣıḥḥat yüzin dünyāda ben

كچدى عمرم كورمدم صحّت يوزين دنياده بن

ḥāṣıl-ı 'ömrüm ġam ile geçdi bir an gülmedim

حاصل عمرم غم ايله كچدى بر ان كولمدم

3c yaḳdı yandırdı vücūdum şehrini ḳahr-ı elem

ياقدى ياندردى وجودم شهرنى قهر الم

yaḳdı yandırdı vücūdum şehrini derd-i verem

ياقدى ياندردى وجودم شهرنى درد ورم

3x emr-i Bārī böyle imiş ecel érişdi baña

امر باری بویله ایمش اجل ایرشدی بکا

dār-ı dünyāda bıraḳdım bir evlādım yādigār

دار دنیاده براقدم بر اولادم یادکار

dürlü derdler ile bu dehr-i fānīden rıḥlet eyledim

دورلو دردلر ایله بو دهر فانیدن رحلت ایلدم

yigirmi yedi yaşında ḥayfā érişdi vaʿdem

یکرمی یدی یاشنده حیفا ایرشدی وعدم

yigirmi altı yaşında iken tekmīl-i enfās eyledim

یکرمی التی یاشنده ایکن تکمیل انفاس ایلدم

daʿvet-i Ḥaḳ érişecek bu misāfir-ẖānede

دعوت حقّ ایریشه‌جک بو مسافرخانه‌ده

4a firḳatā taḳdīr bu imiş tā ezelden bilmedim

فرقتا تقدیر بو ایمش تا ازلدن بیلمدم

firḳatā taḳdīr-i Ḫudā bu imiş tā ezelden bilmedim

فرقتا تقدیر خدا بو ایمش تا ازلدن بیلمدم

firḳatā taḳdīr-i İlāhī bu imiş tā ezelden bilmedim

فرقتا تقدیر الهی بو ایمش تا ازلدن بیلمدم

4b bir misāfir gibi geldim ben de mihmān olmadım

بر مسافر کبی کلدم بن ده مهمان اولمدم

terk édüb māl ü emlāki ġayri mihmān olmadım

ترک ایدوب مال و املاکی غیری مهمان اولمدم

4c gül gibi ṣoldum cihānda ne oldıġım bilmedim

کل کبی صولدم جهانده نه اولدیغم بیلمدم

gül gibi ṣoldum cihānda ne oldum deyü bilmedim

کل کبی صولدم جهانده نه اولدم دیو بیلمدم

gül gibi ṣoldum ġurbetde ne oldıġım bilmedim

کل کبی صولدم غربتده نه اولدیغم بیلمدم

ḳardaşa ḥasret ḳalub n'oldıġım bilmedim

قرداشه حسرت قالوب نولدیغم بیلمدم

4x vaż'-ı ḥaml oldı mevtime sebeb buymuş bilmedim

وضع حمل اولدی موتمه سبب بویمش بیلمدم

on iki yıldır nikāḥlı idim murāda érmedim

اون ایکی یلدر نکاحلی ایدم مراده ایرمدم

5a yā İláhī sen bilirsün ġayri sendendir meded

یا الهی سن بیلرسون غیری سندندر مدد

yā İláhī ben bu ḥālimi 'arż sendendir meded

یا الهی بن بو حالمی عرض سندندر مدد

6a yüzimi dergāhıña sürmekden a'lā bulmadım

یوزمی درکاهکه سورمکدن اعلا بولمدم

yüzimi dergāha sürmekden a'lā bulmadım

یوزمی درکاهه سورمکدن اعلا بولمدم

Ek IV – "Ah ile zar kılarak" türetmeleri dağılım tablosu

2 mısra	3 mısra	4 mısra	5 mısra	6 mısra	7 mısra	8 mısra
1b2b	1a3a4a	1b2c1a2a	1c2c2a3a4a	1c2c1a2a3a4a	1b2c3x1xa2a3a4a	1a2a3a4a1b2b3b4b
		1 c2c1a2a	1b2b2b4a1a4c	1c2c3a4a1a2a		1b2b3b4b3x4c5a6a
		1 a2a3a4a		1a2b3c4c3x4a		
		1 a2b3c4c		1a2a4a3b4b4x		
		1b2c3b4b		1b2b3x4a5a6a		
		1c2c3b4b				
		1d2a3a4a				
		1a2a4x3a				
		1b2b5a6a				
		1b3b3x4b				
		2b1a3x4c				

Ek V – "Ah ile zar kılarak" türetmeleri

1a āh ile zār ḳılaraḳ tāzeligime ṭoymadım

اه ایله زار قیلەرق تازەلکمه طویمدم

2a çün ecel peymānesi ṭolmuş murādım almadım

چون اجل پیمانەسی طولمش مرادم المدم

3a ḥasretā fānī cihānda ṭūl-i ʿömr sürmedim

حسرتا فانی جهانده طول عمر سورمدم

4a firḳatā taḳdīr bu imiş tā ezelden bilmedim

فرقتا تقدِیر بو ایمش تا ازلدن بیلمدم

1a āh ile zār ḳılaraḳ tāzeligime ṭoymadım

اه ایله زار قیلەرق تازەلکمه طویمدم

2a çün ecel peymānesi ṭolmuş murād almadım

چون اجل پیمانەسی طولمش مراد المدم

4x vaż'-ı ḥaml oldı mevtime sebeb buymuş bilmedim

وضع حمل اولدی موتمه سبب بویمش بیلمدم

3a ḥasretā fānī cihānda ṭūl-i ʿömr sürmedim

حسرتا فانی جهانده طول عمر سورمدم

1a āh ile zār ḳılaraḳ tāzeligime ṭoymadım

اه ایله زار قیلەرق تازەلکمه طویمدم

2a çün ecel peymānesi ṭolmuş murādım almadım

چون اجل پیمانەسی طولمش مرادم المدم

3a ḥasretā fānī cihānda ṭūl-i ʿömr sürmedim

حسرتا فانی جهانده طول عمر سورمدم

4a firḳatā taḳdīr bu imiş tā ezelden bilmedim

فرقتا تقدِیر بو ایمش تا ازلدن بیلمدم

1b āh kim bu ʿālem içre ben de şādān olmadım

اه کیم بو عالم ایچرەبن ده شادان المدم

2b çāresiz bir derde düşdüm defʿine imkān bulmadım

چارەسز بر درده دوشدم دفعه امکان بولمدم

3b geçdi ʿömrüm şu cihānda görmedim ṣıḥḥat yüzin

کچدی عمرم شو جهانده کورمدم صحّت یوزین

4b bir misāfir gibi geldim ben de mihmān olmadım

بر مسافر کبی کلدم بن ده مهمان اولمدم

1a āh ile zār ḳılaraḳ tāzeligime ṭoymadım

اه ايله زار قيله‌رق تازه‌لكمه طويمدم

2a çün ecel peymānesi ṭolmuş murādım almadım

چون اجل پيمانه‌سى طولمش مرادم المدم

4a firḳatā taḳdīr bu imiş tā ezelden bilmedim

فرقتا تقدير بو ايمش تا ازلدن بيلمدم

3b geçdi ʿömrüm şu cihānda görmedim ṣılḥat yüzin

كچدى عمرم شو جهانده كورمدم صحّت يوزين

4b bir misāfir gibi geldim ben de mihmān olmadım

بر مسافر كبى كلدم بن ده مهمان اولمدم

4x on iki yıldır nikāḥlı idim murāda érmedim

اون ايكى يلدر نكاحلى ايدم مراده ايرمدم

1a āh ile zār ḳılarım gencligime ṭoymadım

اه ايله زار قيله‌رم كنجلكمه طويمدم

3a ḥasretā fānī cihānda ṭūl-i ʿömr sürmedim

حسرتا فانى جهانده طول عمر سورمدم

4a firḳatā taḳdīr-i Ḫudā bu imiş tā ezelden bilmedim

فرقتا تقدير خدا بو ايمش تا ازلدن بيلمدم

1a āh ile zār ḳılarım gencligime ṭoymadım

اه ايله زار قيله‌رم كنجلكمه طويمدم

3a ḥasretā fānī cihānda ṭūl-i ʿömr sürmedim

حسرتا فانى جهانده طول عمر سورمدم

4a firḳatā taḳdīr-i İláhī bu imiş tā ezelden bilmedim

فرقتا تقدير الهى بو ايمش تا ازلدن بيلمدم

1b āh kim bu ʿālem içre rāḥat-i cān bulmadım

اه كيم بو عالم ايچره راحت جان بولمدم

3b ḥāṣıl-ı ʿömrüm ġam ile geçdi bir an gülmedim

حاصل عمرم غم ايله كچدى بر ان كولمدم

3x daʿvet-i Ḥaḳ érişecek bu misāfir-ḫānede

دعوت حقّ ايريشه‌جك بو مسافرخانه‌ده

4b terk édüb māl ü emlāki ġayri mihmān olmadım

ترك ايدوب مال و املاكى غيرى مهمان اولمدم

1b āh kim genc yaşımda ben de şādān olmadım

اه كيم كنج ياشمده بن ده شادان اولمدم

2c derdime dermān aradım bir ʿilācın bulmadım

دردمه درمان ارادم بر علاجن بولمدم

3x yigirmi altı yaşında iken tekmīl-i enfās eyledim

يكرمى التى ياشنده ايكن تكميل انفاس ايلدم

1x ḳurretü'l-ʿayn nihālimle efendime ṭoymadım

قرّة العين نهالمله افندمه طويمدم

2a çün ecel peymānesi ṭolmuş murādım almadım

چون اجل پيمانه‌سى طولمش مرادم المدم

3a ḥasretā fānī cihānda ṭūl-i ʿömr sürmedim

حسرتا فانى جهانده طول عمر سورمدم

4a firḳatā taḳdīr bu imiş tā ezelden bilmedim

فرقتا تقدِير بو ايمش تا ازلدن بيلمدم

1b āh kim bu ʿālem içre ben de şādān olmadım

اه كيم بو عالم ايچره بن ده شادان اولمدم

2c derdime dermān aradım bir ʿilācın bulmadım

دردمه درمان ارادم بر علاجن بولمدم

3b geçdi ʿömrüm görmedim ṣıḥḥat yüzin

كچدى عمرم كورمدم صحّت يوزين

4b bir misāfir gibi geldim ben de mihmān olmadım

بر مسافر كبى كلدم بن ده مهمان اولمدم

1b āh kim bu ʿālem içre ben de şādān olmadım

اه كيم بو عالم ايچره بن ده شادان اولمدم

2c derdime dermān aradım bir ʿilācın bulmadım

دردمه درمان ارادم بر علاجن بولمدم

1a āh ile zār ḳılaraḳ tāzeligime ṭoymadım

اه ايله زار قيلەرق تازەلكمه طويمدم

2a çün ecel peymānesi ṭolmuş murādım almadım

چون اجل پيمانه‌سى طولمش مرادم المدم

1b āh kim bu ʿālem içre ben de şādān bulamadım

اه كيم بو عالم ايچره بن ده شادان اولمدم

2b çāresiz derde düşdüm def'ine imkān bulmadım

چاره‌سز درده دوشدم دفعنه امکان بولمدم

1b āh kim bu 'ālem içre ben de şādān bulamadım

اه کیم بو عالم ایچره بن ده شادان بولمدم

2b çāresiz bir derde düşdüm def'ine imkān bulmadım

چاره‌سز بر درده دوشدم دفعنه امکان بولمدم

5a yā İláhī sen bilirsün ġayri sendendir meded

یا الهی سن بیلرسون غیری سندندر مدد

6a yüzimi dergāhıña sürmekden a'lā bulmadım

یوزمی درگاهکه سورمکدن اعلا بولمدم

1b āh kim bu 'ālem içre ben de şādān bulmadım

اه کیم بو عالم ایچره بن ده شادان بولمدم

2b çāresiz bir derde düşdüm bir 'ilācın bulmadım

چاره‌سز بر درده دوشدم بر علاجن بولمدم

4a firḳatā taḳdīr bu imiş tā ezelden bilmedim

فرقتا تقدیر بو ایمش تا ازلدن بیلمدم

1a āh ne yazıḳ oldı bańa genclige ṭoymadım

اه نه یازق اولدی بکا کنجلکه طویمدم

4c gül gibi ṣoldum cihānda ne oldığım bilmedim

کل کبی صولدم جهانده نه اولدیغم بیلمدم

1b āh kim bu 'ālem içre ben de şādān bulmadım

اه کیم بو عالم ایچره بن ده شادان بولمدم

2b çāresiz bir derde düşdüm def'e imkān bulmadım

چاره‌سز بر درده دوشدم دفعه امکان بولمدم

3b geçdi 'ömrüm görmedim ṣıḥḥat yüzin dünyāda ben

کچدی عمرم کورمدم صحّت یوزین دنیاده بن

4b bir misāfir gibi geldim ben de mihmān olmadım

بر مسافر کبی کلدم بن ده مهمان اولدم

3x emr-i Bārī böyle imiş ecel érişdi bańa

امر باری بویله ایمش اجل ایرشدی بکا

4c ḳardaşa ḥasret ḳalub n'oldığım bilmedim

قرداشه حسرت قالوب نولدیغم بیلمدم

5a yā İláhī ben bu ḥālimi ʿarż sendendir meded

یا الهی بن بو حالمی عرض سندندر مدد

6a yüzimi dergāhıña sürmekden aʿlā bulmadım

یوزمی درکاهکه سورمکدن اعلا بولمدم

1b āh kim bu ʿālem içre ben de şād bulmadım

اه کیم بو عالم ایچره بن ده شاد بولمدم

2b nā-gehān bir derde düşdüm defʿe imkān bulmadım

ناکهان بر درده دوشدم دفعه امکان بولمدم

3x dürlü derdler ile bu dehr-i fānīden rıḥlet eyledim

دورلو دردلر ایله بو دهر فانیدن رحلت ایلدم

4a firḳatā taḳdīr-i İláhī bu imiş tā ezelden bilmedim

فرقتا تقدیرالهی بو ایمش تا ازلدن بیلمدم

5a yā İláhī sen bilirsün ġayri sendendir meded

یا الهی سن بیلرسون غیری سندندر مدد

6a yüzimi dergāha sürmekden aʿlā bulmadım

یوزمی درکاهه سورمکدن اعلا بولمدم

1a āh ne yazık oldı bañа gencligime ṭoymadım

اه نه یازق اولدی بکا کنجلکمه طویمدم

2b çāresiz bir derde düşdüm bir ʿilācın bulmadım

چاره‌سز بر درده دوشدم بر علاجن بولمدم

3c yaḳdı yandırdı vücūdum şehrini derd-i verem

یاقدی یاندردی وجودم شهرنی درد ورم

4c gül gibi ṣoldum cihānda ne oldıġım bilmedim

کل کبی صولدم جهانده نه اولدیغم بیلمدم

3x dār-ı dünyāda bıraḳdım bir evlādım yādigār

دار دنیاده براقدم بر اولادم یادکار

4a firḳatā taḳdīr bu imiş tā ezelden bilmedim

فرقتا تقدیر بو ایمش تا ازلدن بیلمدم

1a āh ne yazık oldı bañа gencligime ṭoymadım

اه نه یازق اولدی بکا کنجلکمه طویمدم

2b çāresiz bir derde düşdüm defʿe imkān bulmadım

چاره‌سز بر درده دوشدم دفعه امکان بولمدم

3c yaḳdı yandırdı vücūdum şehrini ḳahr-ı elem

یاقدی یاندردی وجودم شهرنی قهر الم

4c gül gibi ṣoldum cihānda ne oldığım bilmedim

کل کبی صولدم جهانده نه اولدیغم بیلمدم

1a āh ne yazık oldı baña gencligime ṭoymadım

اه نه یازق اولدی بکا کنجلکمه طویمدم

2b çāre olmaz derde düşdüm def'e imkān bulmadım

چاره اولماز درده دوشدم دفعه امکان بولمدم

3c yaḳdı yandırdı vücūdum şehrini ḳahr-ı elem

یاقدی یاندردی وجودم شهرنی قهر الم

4c gül gibi ṣoldum cihānda ne oldum deyü bilmedim

کل کبی صولدم جهانده نه اولدم دیو بیلمدم

1c bu cihān bāġına geldim bir mürüvvet görmedim

بو جهان باغنه کلدم بر مروّت کورمدم

2c derdime dermān aradım bir 'ilācın bulmadım

دردمه درمان ارادم بر علاجن بولمدم

3b geçdi 'ömrüm görmedim ṣıḥḥat yüzin

کچدی عمرم کورمدم صحّت یوزین

4b bir misāfir gibi geldim ben de mihmān olmadım

بر مسافر کبی کلدم بن ده مهمان اولمدم

1c bu cihān bāġına geldim bir mürüvvet görmedim

بو جهان باغنه کلدم بر مروّت کورمدم

2c derdime dermān aradım bir 'ilācın bulmadım

دردمه درمان ارادم بر علاجن بولمدم

3a ḥasretā fānī cihānda ṭūl-i 'ömr sürmedim

حسرتا فانی جهانده طول عمر سورمدم

4a firḳatā taḳdīr bu imiş tā ezelden bilmedim

فرقتا تقدیر بو ایمش تا ازلدن بیلمدم

1a āh ile zār ḳılaraḳ tāzeligime ṭoymadım

اه ایله زار قیلهرق تازهلکمه طویمدم

2a çün ecel peymānesi ṭolmuş murādım almadım

چون اجل پیمانهسی طولمش مرادم المدم

1c bu cihān bāġına geldim Ḥaḳḳa çok tażarru‘ eyledim

بو جهان باغنه كلدم حقّه چوق تضرّع ايلدم

2c derdime dermān çoḳ aradım bir ‘ilācın bulmadım

دردمه درمان چوق ارادم بر علاجن بولمدم

2a çün ecel peymānesi ṭolmuş gencligime ṭoymadım

چون اجل پيمانه‌سى طولمش كنجلكمه طويمدم

3a ḥasretā fānī cihānda ṭūl-i ‘ömr sürmedim

حسرتا فانى جهانده طول عمر سورمدم

4a firḳatā taḳdīr bu imiş tā ezelden bilmedim

فرقتا تقدِير بو ايمش تا ازلدن بيلمدم

1c bu cihān bāġına geldim bir mürüvvet görmedim

بو جهان باغنه كلدم بر مروّت كورمدم

2c derdime dermān aradım bir ‘ilācın bulmadım

دردمه درمان ارادم بر علاجن بولمدم

1a āh ġurbet elde ḳaldım tāzeligime ṭoymadım

اه غربت الده قالدم تازه‌لكمه طويمدم

2a çün ecel peymānesi ṭolmuş murādım almadım

چون اجل پيمانه‌سى طولمش مرادم المدم

3a vāh ḥasretā fānī cihānda ṭūl-i ‘ömr sürmedim

واه حسرتا فانى جهانده طول عمر سورمدم

4a firḳatā taḳdīr bu imiş tā ezelden bilmedim

فرقتا تقدِير بو ايمش تا ازلدن بيلمدم

1c bu cihān bāġına geldim bir mürüvvet görmedim

بو جهان باغنه كلدم بر مروّت كورمدم

2c derdime dermān aradım bir ‘ilācın bulmadım

دردمه درمان ارادم بر علاجن بولمدم

1a āh ile zār ḳılaraḳ gencligime ṭoymadım

اه ايله زار قيله‌رق كنجلكمه طويمدم

2a çün ecel peymānesi ṭolmuş murād almadım

چون اجل پيمانه‌سى طولمش مراد المدم

3a ḥasretā fānī cihānda ṭūl-i ‘ömr sürmedim

حسرتا فانى جهانده طول عمر سورمدم

4a firḳatā taḳdīr bu imiş tā ezelden bilmedim

فرقتا تقدِير بو ايمش تا ازلدن بيلمدم

1c şu cihān bāġına geldim bir mürüvvet görmedim

شو جهان باغنه كلدم بر مروّت كورمدم

2c derdime dermān aradım bir ʿilācın bulmadım

دردمه درمان ارادم بر علاجن بولمدم

1a āh ile zār ḳılaraḳ gencligime ṭoymadım

اه ايله زار قيلەرق كنجلكمه طويمدم ،

2a çün ecel peymānesi ṭolmuş murādım almadım

چون اجل پيمانەسى طولمش مرادم المدم

1c şu cihān bāġına girdim bir leẕẕetin ṭuymadım

شو جهان باغنه كيردم بر لذّتن طويمدم

2c derdime dermān aradım bir ʿilācın bulmadım

دردمه درمان ارادم بر علاجن بولمدم

1a pāre pāre olaraḳ vāh gencligime ṭoymadım

پاره پاره اولەرق واه كنجلكمه طويمدم

2a çün ecel peymānesi ṭolmuş murādım érmedim

چون اجل پيمانەسى طولمش مراده ايرمدم

1c şu cihān bāġına geldim bir mürüvvet görmedim

شو جهان باغنه كلدم بر مروّت كورمدم

2c derdime dermān aradım bir ʿilācın bulmadım

دردمه درمان ارادم بر علاجن بولمدم

1a āh ile zār ḳılaraḳ gencligime ṭoymadım

اه ايله زار قيلەرق كنجلكمه طويمدم

2a çün ecel peymānesi ṭolmuş murādım almadım

چون اجل پيمانەسى طولمش مرادم المدم

3a ḥasretā fānī cihānda ṭūl-i ʿömr sürmedim

حسرتا فانى جهانده طول عمر سورمدم

4a firḳatā taḳdīr bu imiş tā ezelden bilmedim

فرقتا تقدِير بو ايمش تا ازلدن بيلمدم

1d bāġ-ı gülistānda tāzeligime ṭoymadım

باغ كلستانده تازەلكمه طويمدم

2a çün ecel peymānesi ṭolmuş murādım almadım

چون اجل پیمانه‌سی طولمش مرادم المدم

3a ḥasretā fānī cihānda ṭūl-i ʿömr sürmedim

حسرتا فانی جهانده طول عمر سورمدم

4a firḳatā taḳdīr bu imiş tā ezelden bilmedim

فرقتا تقدیر بو ایمش تا ازلدن بیلمدم

1d bu bāġ-ı gülşende tāzeligime ṭoymadım

بو باغ کلشنده تازه‌لکمه طویمدم

2a çün ecel peymānesi ṭolmuş murādım almadım

چون اجل پیمانه‌سی طولمش مرادم المدم

3a ḥasretā fānī cihānda ṭūl-i ʿömr sürmedim

حسرتا فانی جهانده طول عمر سورمدم

4a firḳatā taḳdīr bu imiş tā ezelden bilmedim

فرقتا تقدیر بو ایمش تا ازلدن بیلمدم

2b çāresiz bir derde düşüb dünyā murādı almadım

چاره‌سز بر درده دوشوب دنیا مرادی المدم

1a āh ü zār kılaraḳ tāzeligime ṭoymadım

اه و زار قیله‌رق تازه‌لکمه طویمدم

3x yigirmi yedi yaşında ḥayfā irişdi vaʿdem

یکرمی یدی یاشنده حیفا ایرشدی وعدم

4c gül gibi şoldum ġurbetde ne oldığım bilmedim

کل کبی صولدم غربتده نه اولدیغم بیلمدم

Notlar

1 "Üst" ve "alt" kültür tabirlerini kullanırken ikisi arasında herhangi bir üstünlük veya uzlaşmazlık varsayımından bağımsız olarak, premodern veya erken modern toplumlarda elit ve halk tarafından çoğunlukla farklı yöntemlerle üretilen ve aktarılan ve belirli alanlarda örtüşebilen "büyük" ve "küçük" gelenekleri kastediyoruz: "Her medeniyette düşünen azınlığa bağlı büyük bir gelenek ve ağırlıklı olarak düşünmeyen çoğunluğa ait küçük bir gelenek vardır. Büyük gelenek, okul ve tapınaklarda gelişir; küçük gelenek ise kendi kendine beslenir ve köy topluluklarındaki eğitimsiz kişilerin hayatında devam eder. Felsefecinin, ilahiyatçının ve edebiyat adamının geleneği, bilinçli bir şekilde geliştirilen ve aktarılan bir gelenektir; küçük insanlarınki ise büyük ölçüde peşinen kabul edilir ve pek de sorgulanmayıp zarafet veya iyileştirme olarak algılanmaz" (Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago, 1956, s. 70).

2 "Folklor biliminin esasında olan, folklorun dışındaki kaynakların kökeni ya da varlığı değil, edinme işleviyle edinilen malzemenin seçimi ve dönüşümüdür. Bu açıdan bakıldığında "halk yaratmaz, taklit eder" yönündeki meşhur sav gücünü kaybeder, zira yaratma ile taklit etme arasında aşılamaz bir engel görmek doğru değildir" (P. Bogatyrëv ve R. Jacobson, "Folklore as a Special Form of Creativity", P. Steiner (derl.), *The Prague School: Selected Writings, 1929-1946*, Austin, 1982, s. 40).

3 "Sözde yüksek sanata ait olan bir eserin sözde ilkel sanata dönüşümü de aynı şekilde yaratıcı bir sanattır. Yaratıcılık burada kendini sadece edinilen eserin seçiminde değil, bu eserin farklı adet ve ihtiyaçlara uyarlanmasında gösterir. Sabit edebi formlar folklora aktarıldıktan sonra dönüşebilen bir malzeme haline gelmektedir" (Bogatyrëv ve Jacobson, *a.g.m.*, s. 40).

4 "Gelenek ne kadar topluluğun kuralıysa, yaratıcılık tekil halk sanatçısının işidir. [...] Gelenek, yaratıcı halk sanatçısının içinde hareket edebildiği fakat dışına taşmaması gereken çerçevedir" (D. Ben-Amos, "The Seven Strands of Tradition: Varieties in its Meaning in American Folklore Studies", *Journal of Folklore Research*, 21 (1984), s. 113).

5 E. Eldem, "L'écrit funéraire ottoman: création, reproduction, transmission," *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée. Oral et écrit dans le monde turco-ottoman*, 75-76 (1995/1-2), s. 65-78.

6 Felsefe hocası
İlk önce sizin dediğiniz gibi sıralamak mümkün: *Güzel Markiz, güzel gözleriniz beni aşkla mahv ediyor.* Ya da: *Aşkla mahv ediyor beni, güzel Markiz, güzel gözleriniz. Ya da: Güzel gözleriniz aşkla beni, güzel Markiz, mahv ediyor. Ya da: Mahv ediyor güzel gözleriniz, güzel Markiz, aşkla beni.* Ya da: *Beni güzel gözleriniz ediyor mahv, güzel Markiz, aşkla.*
Bay Jourdain
Pekiyi bütün bu şekillerin hangisi en iyisidir?
Felsefe hocası
Sizin söylediğiniz: *Güzel Markiz, güzel gözleriniz beni aşkla mahv ediyor.*
Bay Jourdain
Görüyor musunuz, okumadığım halde ilk denemede tutturmuşum. Bütün kalbimle size teşekkür ederim; lutfen yarın erkenden geliniz.
Felsefe hocası
Muhakkak geleceğim.
("Le Bourgeois gentilhomme. Comédie-ballet en cinq actes. 1670," Jean-Baptiste Poquelin de Molière, *Œuvres de Jean-Baptiste Poquelin de Molière*, Paris, A. Pougin, 1837, c. VII, s. 39).

7 Kullanmış olduğumuz kitabeler şu kaynaklardan alınmıştır: Jean-Louis Bacqué-Grammont, Hans-

Peter Laqueur ve Nicolas Vatin, "*Stelæ Turcicæ*, I. Küçük Aya Sofya," *Istanbuler Mitteilungen*, 34 (1984), s. 441-539; Jean-Louis Bacqué-Grammont, Hans-Peter Laqueur ve Nicolas Vatin, *Stelæ Turcicæ*, II. *Cimetières de la mosquée de Şoḳollu Meḥmed Paşa à Kadırga Limanı, de Bostancı Ali et du* türbe *de Şoḳollu Meḥmed Paşa à Eyüb, avec la collaboration du Prof. Dr. Mustafa Cezar, Istanbuler Mitteilungen, Beiheft* 36, Tübingen, Ernst Wasmuth Verlag, 1990; Jean-Louis Bacqué-Grammont ve Nicolas Vatin, "*Stelæ Turcicæ*, VI. Les stèles funéraires de Sinop," *Anatolia Moderna. Yeni Anadolu*, III (1992), s. 105-207; Jean-Louis Bacqué-Grammont, Semavi Eyice, Nathalie Clayer ve Thierry Zarcone, "*Stelæ Turcicæ*, VII. Deux cimetières du quartier de Fındıkzade à Istanbul," *Anatolia Moderna. Yeni Anadolu*, V (1994), s. 233-318; Jean-Louis Bacqué-Grammont, Paul Dumont, Edhem Eldem, Hans-Peter Laqueur, Béatrice Saint-Laurent, Nicolas Vatin ve Thierry Zarcone, "*Stelæ Turcicæ*, V. Le *tekke* bektachi de Merdivenköy," *Anatolia Moderna - Yeni Anadolu*, II, 1991, s. 29-135; Hans-Peter Laqueur, *Osmanische Friedhöfe und Grabsteine in Istanbul. Istanbuler Mitteilungen.* Beiheft 38, Tübingen, Ernst Wasmuth Verlag, 1993; Aksel Tibet, Ekrem Işın ve Dilek Yelkenci, "*Stelæ Turcicæ* VIII. Yenikapı Mevlevîhânesi Haziresi," Jean-Louis Bacqué-Grammont ve Aksel Tibet (derl.), *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique. İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1996, c. I, s. 223-281; Gül Tunçel, *Batı Anadolu Bölgesinde Cami Tasvirli Mezartaşları*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1989. Bu kaynaklara ilaveten, yazarın Günay Kut ile yayınlamış oldukları *Rumelihisarı Şehitlik Dergâhı Mezar Taşları*, (İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2010) ve yazar tarafından incelenmekte olan Yahya Efendi mezarlığında bulunan taşlar da kullanılmıştır.

8 Nicolas Vatin ile birlikte tespit edebildiğimiz formüller için bkz. Edhem Eldem ve Nicolas Vatin, *L'épitaphe ottomane musulmane XVI^e^-XX^e^ siècles. Contribution à une histoire de la culture ottomane*, Paris-Leuwen-Dudley, Peeters, 2007.

Füsun Ertuğ

KAPADOKYA'DA BİR KÖYÜN TARİHİNE VE TARIMSAL GEÇMİŞİNE DAİR NOTLAR

Giriş

Aksaray'ın Kızılkaya köyünde doktora alan araştırması yapan bir arkeologun köyün tarihçesine ve tarımsal geçmişine ilişkin notları bunlar. Köy tarihçesini ortaya çıkartmaya çalışırken salt tarihi bir araştırmayı hedeflemediğim gibi, orijinal belgeleri, tahrir defterlerini, salnameleri doğrudan inceleme ve okuma şansım da yoktu. Halkbilim yöntemleriyle, görüşmelerle, soyağaçları çıkartarak, erişebildiğim köy nüfus, karar ve evlenme defterleri aracılığıyla köy tarihçesini saptayıp bu bilgileri ikincil kaynaklarla karşılaştırarak bir sonuca varmaya çalıştım. Tezimde[1] soy ağaçları, sülaleler, köy karar ve evlenme defterlerine kısaca değindim. Bir arkeolog ve etnobotanik araştırmacısı olarak köyün tarımsal geçmişi, burada neler yetiştirildiği, bugün unutulmuş tarım-hayvancılık yöntemleri, halk takvimi, beslenme, halk tıbbı ve geçim ekonomisinin ayrılmaz parçaları olan avcılık, toplayıcılık ve ürün takası esas ilgi alanımdı. Her çalışmada olduğu gibi bu bütünün ancak bir bölümünü aydınlatabildim. Stefanos Yerasimos anısına bu konudaki notları derleyip az sayıda olduğunu gözlediğim köy tarihçelerine küçük bir katkı yapmak ve tarımsal antropoloji ya da köy hukuku alanında kaynak olarak köy karar, nüfus ve evlenme defterlerinin önemini anımsatmak istedim.[2] Bunların yanı sıra köyde kadının yerine dair notları da eklemekten kendimi alıkoyamadım.

Bu çalışma sırasında antropolog ve sosyologların Anadolu'da sıkça rast geldiği bir unutkanlık ya da "sözlü tarih sınırı" ile karşılaştığımı sanıyorum. Orta Anadolu'da çalışmış olan Stirling[3] araştırdığı köyün 200 yıla yakın bir geçmişe sahip olduğunu düşünmüş anlatılanlardan, oysa tarihçi Jennings[4] belgelere dayanarak bu köyün en az iki kat daha eski bir yerleşim olduğunu saptamış. Ben de soy ağaçları ve söyleşilerden Kızılkaya köyünün yaklaşık 200 yıl önce kurulduğu sonucuna ulaştım, ancak Konyalı'dan[5]

edindiğim bilgiler 1500'lerden itibaren bu köyün kaynaklarda var olduğunu göstermekteydi. Hem de Kızılkaya adı Türkiye'de çok az rastlanan bir şekilde 500 yılda hiç değişmeden bugüne ulaşmıştı.

Köy karar defterlerinden muhtarların sakladığı üçünü ve evlenme defterlerinden altısını inceledim, kaydettim ve kısmen fotokopi alma şansım oldu. 1955-1989 yıllarına ait bu defterler[6] zaman olarak örtüşmekle birlikte farklı kararları içermekte, olasılıkla defter bulunamadığında bir süre kullanılmış, sonra diğerine devam edilmiş, ancak hepsi damgalı, mühürlü, resmi defterlerdi. Kızılkaya'da bu dönemde alınmış 310 kararda köy içi anlaşmazlıkları, salma parası, yetiştirilen ekinler, köy çobanları, merav (su bekçisi) ve diğer bekçileri, muhtarları, azaları, değirmen, suyolu tamiri gibi konulara ilişkin ilginç bilgilere ulaşmak mümkün oldu.

Evlenme defterleri ise[7] 1937-1994 yıllarına ait toplam 524 kayıt içermekteydi. Kızılkaya'da evlenen kadın ve erkeklerin nüfusa kayıtlı oldukları yaşları, doğum yerleri, ana adı, baba adı gibi bilgiler ve ilk evlilikleri olup olmadığı öğrenilebildiği gibi köye dışarıdan gelen gelinlerin hangi köylerden oldukları da anlaşılmakta. Ayrıca bu defterlerde yer alan vesikalık fotoğraflar altınlı fesleriyle gelin kızları, baş bağlama şekillerini ve mühürlerini ya da parmak izlerini de belgelemekte.

Nüfus Esas Defteri de sülaleler konusunda bilgi vermesi açısından yararlı kaynaklardan, ancak 1960'lara dek bilgiler vardı.

1990-1995 yılları arasında Aşıklı kazılarında çalışırken ve 1994-1995 yıllarında köyde ikametim sırasında sürdürdüğüm derinlemesine sohbetlerde köyün yaşlılarından köy tarihçesine ilişkin altı, yedi kuşak geriye giden bilgilere ulaştım. Köyü kuran sülaleler ile nerelerden gelmiş oldukları bilgilerini kaydettim. Eskiden hangi ekinlerin ekilip bugün ekilmediği, geçim ekonomisi, beslenmesi beni asıl ilgilendiren konulardan biriydi. Bugün yetiştirilmeyen ürünler ve üretim teknikleri (örneğin beziryağı, zeyrek [keten] ve ızgın [bir çeşit roka]),[8] gelenekler, örneğin kelle oyunu, boğa kakıştırma gibi oyunlar bu kayıtlar arasında önemli, özgün bir yer tutmakta. İlçe tarım müdürlüklerinde yaptığım taramalar ise ne yazık ki birkaç yıl öncesinden öteye verilere ulaşma olanağı vermedi. Bir şansım da Mahmut Makal'ın *Bizim Köy* dediği Demirci kasabasının Kızılkaya'ya beş km. mesafede oluşuy-

du. Mahmut Makal'ın 1950'de yayınladığı,[9] kendi yaşamından yola çıkarak çektikleri yokluğu, yoksulluğu anlattığı bu kaynak birçok sohbete giriş oluşturduğu gibi, ot toplama geleneğinin bir dönem ne denli önemli olduğuna ilişkin tek yazılı kaynağımdı. Fransa'da yayınlanan Makal çevirisinde[10] 1960'lara ait fotoğraf ve çizimler de görsel kaynaklarım oldu. Genelde kırsal bölgelere ilişkin araştırmaların azlığı, Anadolu'nun bu bölgesine ilişkin yazılı kayıt eksikliği bu şekilde farklı kaynaklardan gelen verilerle giderilmeye çalışılarak bir yap-boz resmi kısmen şekillendi.

Kızılkaya Köyü: Sosyo-Demografik Yapı ve Değişimi

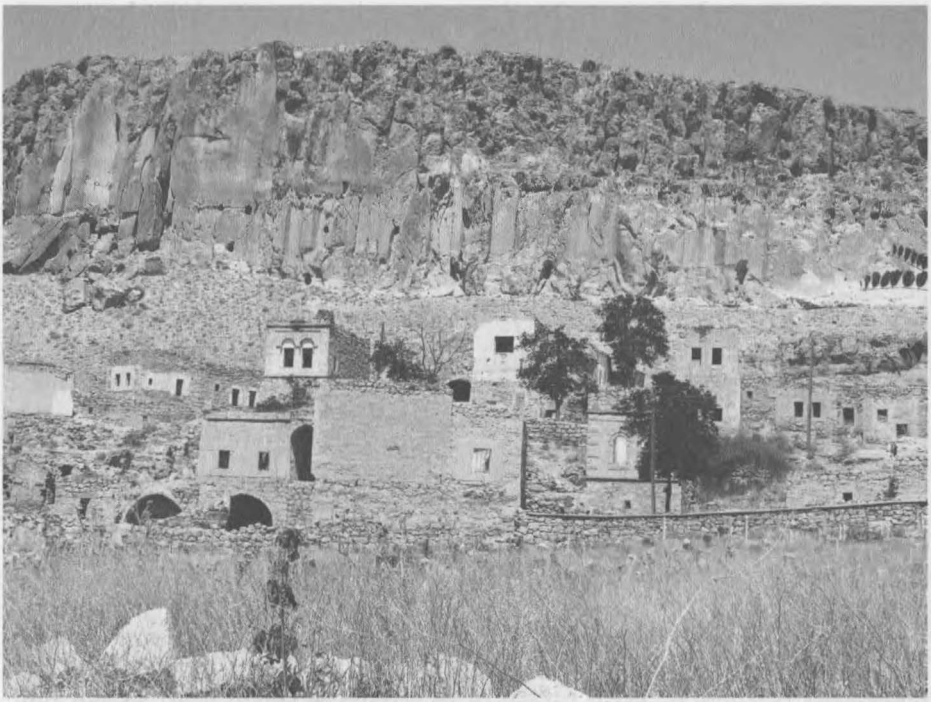
Kızılkaya köyü, Aksaray ilinin 25 km. güneydoğusunda Melendiz suyu kıyısında yer alan, Kapadokya'nın batı sınırlarında orta büyüklükte bir köy. Denizden yaklaşık 1100 metre yükseklikteki plato üzerinde bir kayalığın güneye bakan yamacına yaslanmış, adını da sırtını dayadığı, yerlilerin "kepez" adını verdiği bu kayalıklardan alan Kızılkaya, 300 haneli, yaklaşık 1300 nüfuslu bir Sünni-Türk köyü. 1989'dan beri İstanbul Üniversitesi tarafından kazılmakta olan 10.000 yıllık Aşıklı Höyük[11] bugünkü köyün bir kilometre güneyinde. Selime ve Ihlara Vadisi ise kuş uçumu sekiz kilometre güneydoğuda. Kızılkayalılar kendilerince iki yüz ya da büyük olasılıkla beş yüz yıldır avcı-toplayıcı, erken tarımcı Aşıklı insanları ile aynı görkemli Hasan Dağı ve Melendiz dağları manzarasını, aynı toprakları, çevreyi, suyu paylaşmışlar. Kızılkaya adı komşu köyler olan Göstük (yeni adı: Doğantarla), Gücünkaya, Gelegüle (yeni adı: Sevinçli), Belisırama, Yaprakhisar, Ilısu, Ağaçlı, Demirci, Mamasun ve Ihlara ile birlikte Yavuz Sultan Selim döneminde (1512-1520)[12] tahrir defterlerine geçmiş. Aksaray'ın Bekir nahiyesine bağlı 28 hane ve mükellef erkek nüfusu 39 nefer olarak kaydedilmiş, 1945 akçe vergi alınmış.

1469'da Karaman ile Niğde-Aksaray ve Ermenek'i Osmanlı sınırlarına katan Fatih Sultan Mehmed (1444-1481) yedi sene sonra (1476'da) Karaman ve Aksaray vakıf ve emlakini tespit ettirmiş. Karaman Defterinde[13] Karamanoğulları'ndan Alaeddin Bey oğlu Mehmed Bey'in cami vakfının gelirleri arasında Aksaray'a bağlı Göstük köyü gelirleri ile Aksaray'daki Melik Mahmud Hangâhı'mn gelirleri arasında Sevinçli köyü de sayılıyor.

Kızılkaya ile Göstük birkaç kilometre mesafeli, birbirine çok yakın komşu köyler. Sevinçli ile mesafesi de sekiz-on kilometre. Gerek Fatih devrinde, gerekse onu izleyen II. Bayezid Devri'nde (1481- 1512)[14] Kızılkaya'nın kaynaklarda yer almayışı muhtemelen vakıf geliri ya da malikâne, türbe gibi yapılardan yoksun olmasındandır. Zira Yavuz Sultan Selim dönemine ait ilk kayıtta mükellef erkek nüfusları bakımından Kızılkaya Bekir nahiyesine bağlı Belisırama (10), Demircili (23), Ilısu (23), Mamasun (23), Yaprakhisar (21) gibi köylerden daha kalabalık, Ağaçlı (40), Selime (41), Ihlara (45) ile yaklaşık aynı erkek nüfusa sahiptir. Bu da onun yeni kurulmuş bir köy olmadığına, muhtemelen Fatih döneminde kaydedilmiş diğer köyler gibi Beylikler Dönemi'nden beri var olduğuna işaret etmektedir.

Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) döneminde Aksaray'a ait tarihsiz bir İlyazıcı Defterinde[15] Bekir nahiyesine bağlı[16] Kızılkaya'da bu kez 30 hane ve yine 39 nefer kayıtlı. Ayrıca bu defterde ilk kez I. Selim devrindeki kayıtta Kızılkaya'da değinilmeyen bir bezirhaneden 50 akçe, toplamda köyden 2318 akçe alındığı belirtilmiştir.[17] Sultan III. Murad zamanında (1574-1595)[18] ve sonrasında Konyalı'nın kayıtlarında Kızılkaya'nın adı geçmemekte. Kızılkaya'nın adına 1894-1895 tarihli 26. Konya Salnamesi'nde[19] rastlanıyor. 1550'lerden 1890'lara dek kayıt olmaması, kayıtlarda köy adlarına yer verilmemesinden olabileceği gibi Celali İsyanları'na da bağlı bir terk nedeniyle de olabilir. Faroqhi, 16. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da çok değişik bir göç yaşandığını belirterek şöyle açıklıyor[20] (s. 334-35):

> Taşra idarecilerinin hizmetindeki askerler, vergi toplama ve soyguncuları cezalandırma bahanesiyle Anadolu kırlarında çeteler halinde dolaşıyorlardı. İşverenlerinin azledilmesi halinde, askerler alıştıkları işleri bu kez resmi onay olmaksızın sürdürürlerdi. Bu çapulcu çetelerin birkaç kere geldiği bir köyde, köylülerin biriktirebildikleri bütün paralar, yiyecekler, yem, sabana koşulan hayvanlar ve meyve ağaçları yok olurdu. Köylüler kendilerini il erleri denen yerel milis güçleri kurarak korumaya çalışırlardı. Fakat bir tür yığınak olmaksızın bu koruma pek etkili olmazdı. Büyük köylerin çevresine hendekler açıldığı ya da toprak duvarlar yapıldığı olurdu. Bu yolla korunan



Resim 1. Kızılkaya eski köy yerleşimi ve kayalıklar Fotoğraf: F. Ertuğ

köylere idari dilde palanka denirdi. Bazen savunma yığınağı yapmak için birkaç köy işbirliği yapardı. Bazı kırlık bölgeler palanka doluydu... Osmanlı idaresi köylülerin duvarlarla çevrili yerleşimlerde yaşama isteğini en azından kaçınılmaz bir kötülük olarak görüyordu.

Celali İsyanları ve onu takip eden karışıklıklar döneminde Orta Anadolu'daki köylerden bazılarının boşalmış olması, birkaç köyün bir araya gelerek palanka kurması ya da iç göçe tabi tutulması gibi olasılıkları da göz ardı etmemek gerekiyor. Veba ya da kolera salgınında köy nüfusunun çok azalmış olması da mümkün. Köylerde sözlü tarih aracılığıyla ancak 200 yıl geriye gidebilmemiz bir sınır değilse ve kaynaklar bir köyün tarihini aydınlatmamıza yetmiyorsa belki bu tür açıklamaları olabilir. Osmanlı vergi düze-

ni de, Müslüman köylerin ve köylülerin iç göçlerini gayrimüslimlere oranla (ödedikleri cizye adlı kafa vergisi nedeniyle) kaydetmekte yetersiz kalmakta.[21]

Kapadokya'nın bu bölgesinde Rumların ağırlıklı olarak yaşadığı köyler, ilçeler de bulunmaktaydı ve 1922 mübadelesine dek Türklerle Rumlar, sınırlı da olsa ilişki içindeydiler. Yakın çevrede çoğu Rumlardan oluşan yerleşimler Çeltek, Gelveri (ilçe, yeni adı Güzelyurt), Genedala (Rumcası Kenatala; yeni adı: Akyamaç) ve Suvermez (yeni adı: Derinkuyu – Nevşehir'e bağlı) idi. Bunlardan Çeltek, Kızılkaya'ya görece daha yakındı. Çeltek ve Gelveri'den Rumların ayrılışına, helalleşmeye gelişlerine dair anıları yaşlılardan dinledim. Rumlarla Kızılkayalılar arasında en yakın temas bezirhaneleri işleten Rum ustaların kış aylarında köye gelip kalışlarıydı. Kızılkaya bezirhanesini işleten Rumlar Suvermez'den gelirmiş. Ayrıca Gelverililer Kızılkaya'dan para ile saman alırmış, "rençpere yarayan nalbantlık, demircilik, marangozluk gibi tüm zanaatları de bu gâvurlar" yaparmış. Gelverili Rumlar çoğunlukla İstanbul'da çalışan daha varlıklı kişilerken Çelteklilerden "rençperdiler" şeklinde söz ediliyor. "Yunan kovalandığında"[22] Gelverililer at arabaları ile Kızılkaya yolundan gitmiş, Fahrettin Koç'un dedesi evine gelip kucaklaşıp ağlaşmış bazı aileler. Buna karşın, Çelteklili̇er hemen gitmemiş, yevmiye ile gelip Kızılkaya'da tarlalarda çalışmışlar. Çeltek yakınındaki Çanlı Kilise köyün dışında hâlâ çok görkemli taş bir yapı. Gelveri'yi geçtikten sonra bir dağ köyü olan Genedala'da ise Türklerle Rumlar birlikte yaşamışlar, mübadeleden sonra köyün en görkemli yerindeki kilise camiye çevrilmiş. Bunlar dışında, Saratlı, Akmezar, Delihebil, Süleyman Höyüğü ve Pınarbaşı Alevilerin, Düğüz ise Kürtlerin çoğunlukta olduğu bir köydü. Ermeniler ise Aksaray'da sayıca azdı ve kent merkezinde yerleşmişlerdi.

Kızılkaya köylülerinin sözel tarihçesine bakıldığında 1790-1800 yılları başlarında birkaç ailenin gelerek köye yerleştiği düşünülüyor. Daha sonra da çevredeki göçer aşiretlerden (Yörükler, Türkmenler, Avşarlar) aileler gelip yerleşmiş. Ama hiçbir görüşmeden toplu bir yerleşim izlenimi almadım. 1800'lerin sonlarında köyün giderek kalabalıklaştığına ilişkin bilgiler var, ancak 100 yıldan beri Kızılkaya'ya yerleşen olmadığı belirtildi.

Kızılkaya Nüfus Esas Defterleri 1960'larda tutulmuş ve bu kayıtlarda 2 183 kişi kayıtlı ve bunların tümü sülale ya da kök denen aile bağıyla



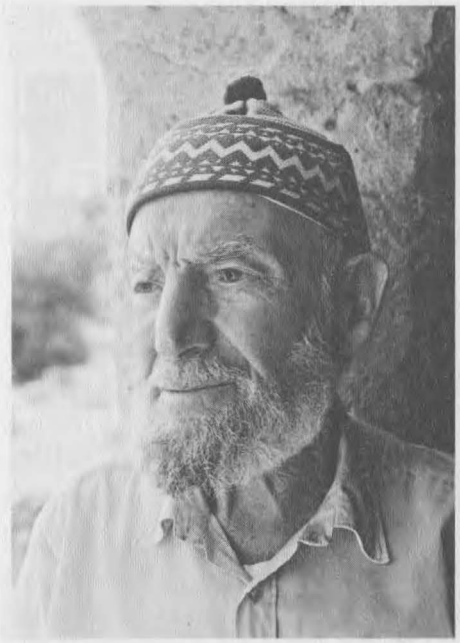
Resim 2. Evlenme defterinden 1962 yılına ait bir kayıt



Resim 3. Evlenme defterinden bir ayrıntı

birlikte toplam 81 soyadı içermekte.[23] Bu 81 soyadın 80'i 27 kökten geliyor ve bunların dokuzu en yaygın sülaleler. Bu dokuz sülaleye mensup kişiler toplam nüfusun yüzde 77'sini oluşturmakta. Bunlar arasında Yörük ve Türkmen soyadları Türkiye'de yaygın olarak rastlanan göçer aşiretlerin adları ve köydeki en kalabalık grup da Yörükoğulları. Bu sülaleye dokuz aile soyadı altında toplam 302 kişi kayıtlı (% 14). İkinci kalabalık sülale ise altı soyadı ile 285 kişinin (% 13) kayıtlı olduğu Abdülkadiroğlu'lar ve üçüncü grup altı soyadı ile 195 kişiden oluşan (% 9) Cingioğlu sülalesi. Bu sülalelere bağlı ailelerin köyün daha eski ve görece varsıl, güçlü aileleri olduğu düşünülebilirse de elimde bu varsayımı destekleyebilecek yeterli veri yok.

Kızılkaya'da 1937'de başlayan evlilik kayıtları 1994'e dek sürmekte ve bu 57 yılda 524 evlilik kaydı yapılmış. Bu dönem içinde yılda ortalama dokuz çift evlenmiş. 1948'de hiç evlenme kaydı yok, buna karşın, 1950'le-



Resim 4. Fahrettin Koç (1995)
Fotoğraf: füsun Ertuğ

rin başlarında evlenmelerde bir artış görülmekte. Örneğin, 1951 ve 1952'de 16'şar evlilik kaydı var. Sosyal bilimciler de 1950'lerle başlayan tarımdaki gelişmeler ve görece bolluğun evlenmelerin artışına yol açtığına işaret etmiştir.[24] İkinci en çok evlenme kaydı da 1972 ve 1974'te. Her iki yılda da 13 çift için evlenme kayıtları var. 1974 krizi sanki Kızılkaya'daki evlenmeleri de geciktirmiş gibi. Bu tarihten sonra 1989 yılına kadar yüksek evlilik sayılarına rastlamıyoruz. Kızılkaya'da en çok düğünün yapıldığı yıl 1989 olsa gerek, bu yıl 25 yeni aile kurulmuş.

Dışarıdan evlenmelerin de özellikle dışarıdan gelin getirme şeklinde olduğunu ve 80 gelinin (% 15) Kızılkaya dışında doğmuş olduğunu görüyoruz. Gelinlerin geldiği köyler, genelde Kızılkaya'ya yakın: Göstük'ten 13, Selime, Sevinçli ve Gökçe'den altı gelin, buna karşın, oldukça yakın olan Demirci kasabasından sadece bir gelin gelmiş. Aksaray doğumlu kızların sayısı sekiz, ancak bunlar muhtemelen Kızılkaya'dan Aksaray'a taşınan ailelerin kızları. 524 evlenmede dışarıdan gelen gelinler tüm evliliklerin % 15'ini oluştururken Kızılkaya dışında doğan erkekler/damatlar sadece altı kişi (% 1) ve bunların dördü Aksaray, biri Gökçe, diğeri Selime doğumlu. Aksaray doğumlu erkeklerin de Kızılkayalı ailelerden olma olasılıkları yüksek. Dışarıdan getirilen gelinler, özellikle başka köyden gelen anaların oğulları için kendi köylerinden gelin alması, seçmesiyle açıklandı. Gelegüle (Sevinçli), Gökçe gibi yoksul dağ köylerinden gelen gelinler de olasılıkla Kızılkaya'nın yoksul erkekleriyle evlenmeyi kabul ettiği, beklentileri yüksek olmadığı için Kızılkaya'ya gelin geldi. Köy

içi evliliklerin yüksek oluşu (% 84) köyde hemen herkesin birbiriyle hısım-akraba olması ile sonuçlanmıştır. Köyde yapılan bir diğer çalışmada amca-oğlu, teyzekızı gibi yakın akraba evliliklerinin oranı % 46,6 olarak, diğerleri ikinci derece akrabalarla evlenirken, akrabalık dışı evlenme oranı ise % 16,6 olarak verilmiştir.[25]

Soyağacı olarak Abdülkadiroğlu soyundan Kayan, Kınay ve Koç; Halilçavuşoğulları'ndan Çavuşoğlu; Himmetoğulları'ndan Kes; Türkmenoğlu soyundan Vurgun ailelerinin tüm üyeleri, Nüfus Esas Defterlerinden doğum tarihleri de eklenerek tamamlandı. Bu altı soyağacına ek olarak Abdülkadiroğlu soyundan Yalvaç; Cingioğulları'ndan Nak, Öymen ve Öncel; Ömeroğulları'ndan Omay; Yörükoğulları'ndan Paylan, Polat ve Solum soyağaçları kısmen saptandı. Köy içi akrabalık ilişkileri nedeniyle köyün büyük bölümü bu şekilde kayda geçirilmiş oldu.[26]

Evlenme defterlerinden 57 yılda 22 muhtarın değiştiğini ve bunlardan birinin dört dönem görev yaptığını da öğrenmekteyiz. Fahrettin Koç (1328/1912-1996) yaklaşık 12 yıl muhtarlık[27] ve hesabı kuvvetli olduğu için 16 yıl da dükkâncılık yapmış. 1994'te 82 yaşında olan Abdülkadiroğulları'ndan Fahrettin Koç'la yaptığım söyleşinin köy tarihine ilişkin bölümü şöyle:

> 1933'te askere gitmeden önce köy 60 hane idi. İlk yerleşmeyi bilemem, ama bildiğim şöyle: üç kardeş İstanbul'dan geliyor, biri Gücünkaya'da, biri Gelegüle'de kalıyor, biri de Kızılkaya'ya geliyor. Ben dedemi biliyorum, Hacı Abdullah. Onun babası Tırığ Ali, işte onun babası gelmiş ilk. Tırığ Ali'nin hanımının adını bilmiyorum. Hacı Abdullah'ın eşi Meryemana Yaprakhisar'dan gelmiş. Biz hep tek hanımlıydık. Bende o kafa olsaydı kıyamet gibi olurdu hanımım. Nişanlıyken kadınlar başladılar. Eskiden 2-3 evlilik vardı. Babam da tek evli idi.

Bu söyleşi bize evlenme kayıtlarının olasılıkla gerçek evlilik sayılarını yansıtmaktan çok resmi evlilikleri belgelediğini, ikinci, üçüncü eşlerin imam nikâhıyla yaşamış olduğunu ve kayıtlarda yer almadığını da göstermektedir.[28] Seferberlikten, askerden dönmeyen ya da herhangi bir nedenle ölen erkeklerin eşleri de bu çok eşli evliliklere rıza göstermiş olabilirler.

Fahrettin Koç'la soyağacını çıkardığımızda babası Tırığ Ali'nin (Ali Koç) babası olan ve köye ilk yerleşenlerden olduğunu ileri sürdüğü dedesinin sekizinci kuşak olduğunu gördük. Babasının da muhtarlık ettiğini biliyoruz kayıtlardan. Ali Koç'un da diğer sayılı aileler gibi bir köy odası varmış gelen geçen kalsın, toplanılıp konuşulsun diye. Fahrettin Koç, eğitimini de şöyle anlattı:

> Göstük'te alelusul bir okulda okudum, Kuran öğrendim, bir kere hatmettik ki yeni hocalar geldi. Birden üçe okuduk, sonra öğretmenler gitti. Askere gideceğim zaman Avanoslu bir çömlek satıcısı geldiydi, yeni yazı çıkmış gördünüz mü dedi. 29 harfi gösterdi. Ali-Veli yazdım. Askerde yeni yazı öğrendik. Bir haftada 29 harfi yazmayı öğrendim. Jandarmada okul çok sıkıydı, çok sopa yiyen oldu...

1934 doğumlu Abdülkadiroğulları sülalesinden Sami Yalvaç, köye Yörüklerden bir ailenin nasıl yerleştiğini şöyle anlattı:[29]

> Dedem İsmail 1864 doğumluymuş, 1955'de öldü. Onun çocukluğunda, 10-11 yaşlarını hatırlasa (1875'ler) 13 haneymiş Kızılkaya, öldüğündeyse 123 hane. Köyün ileri gelen ağaları Hacı Abdul ve Osman Ağa ile Mulla Ahmet'in babası Ahmet Efendi imiş. Ahmet Efendi'nin ailesi Aksaray'ın batısındaki Çardak köyünden hayvanlarıyla gelmişler. Bunlar Yörük, Çeltek'in pınarına oturmuşlar. pınar Kızılkaya'ya ait, doğusunda Kepez isimli örenler var. Kışın Kepez'de, yazın çeşme yakınındaki tepede çadırlarını kurar otururlarmış. Yörükoğlu orada ölmüş, beş çocuğu ortada kalmış. Dedeoğlu[30] kabilesinin orada toprakları çokmuş. Dedeağa, benim dedemin kayınpederinin babası imiş. Dedeağa, bu Yörükoğlu'nun 5 çocuğunu kağnı ile getiriyor köye. Dedeağa ile Kızıl İbiş (Mustafa Yol'un kökü) Kızılkaya'nın en eskilerinden. Sonra Cingioğlular gelmiş Aksaray'dan. Hamzalar'ın nereden geldiğini bilmiyorum. Dedemin baba tarafı Kadirliler İstanbul'dan gelmiş derler.

1994'te 85 yaşında olan Mustafa Yol'da (1325/1909) köyün Hamzalar ya da Himmetoğlu sülalesinden ve köye en önce Kibritçiler sülalesinin geldiğini duymuş.[31] Sonra Hamza dedesi (büyük dedesi) gelmiş, onun oğlu olan Ümmet, annesi Keziban'ı Gelegüle'den almış. Büyük dedesi zamanında köy 8 hane imiş. Mustafa Yol'un baba-dedesi İbiş Onbaşı'dan (Kızıl İbiş) başlayıp torunlarını da saydığımızda 5 kuşak geriye gidebildik, anası hariç yine kadınların adı anımsanmıyor. Mustafa Yol, köyün yoksullarından, çok açlık çektiklerini, seferberlikte 8 yaşında olduğunu, babasının seferberliğe gidip geri gelmediğini, anasının "başka herife kaçtığını," konu-komşu tarafından bakıldığını anlattı. Toprağı olmadığını, hep "el kapısında" çalıştığını söyledi. Çavdar, arpa, fiğ, burçak, zeyrek, ızgın, çedene (hintkeneviri) ve nohut ektiklerini, hep nalik (tahta nalın) giydiklerini, ilk kundurayı 15 yaşında askere gitmeden giydiğini ekledi. Onunla yaptığımız söyleşi Mahmut Makal'ı ilk kez okumak gibiydi.

Yerleşim Tarihçesine Dair Notlar

Kızılkaya'nın sırtını yasladığı kepezde olasılıkla Bizans döneminde de yaşanmış olduğunu kayalara oyulmuş kiliselerin varlığından anlayabiliyoruz. Bugün artık terk edilmiş, ancak 1950-1960'lara dek yaşanmış olan "Seray" denen oyma mağaralar grubunun hangi döneme ait olduğunu, kim/ler tarafından şekillendirildiğini bilemiyoruz. Bu mağara grubu içinde bir kilise ve bezirhane ile Seray'ın batısında Kibritçi Osman Ağa'nm evi denen bir eski kilise daha görülebilmekte.[32] Seray dışında daha eskiden kullanılmış, yaşlı kaynak kişilerin kullanıldığını anımsamadıkları bir bezirhane daha var. Kızılkayalılar olasılıkla erken Hıristiyan toplulukların kullandığı oyukları kullandılar, genişlettiler, yerleştiler.

Kızılkaya köylüleri 1945-1950'lere dek büyük oranda kayalıklara oyulmuş "saydam"larda yaşamaktaydı. Eski köyün yaşama alanı bugünkü köyün batısında, deniz seviyesinden 1130-1160 metre, Melendiz suyunun da aktığı ova seviyesinden ise 30-50 metre yukarıdaydı. Mağara ev olarak tanımlanabilecek bu saydamların kimisi bacalı bir ocağa sahip oturma odası/mutfak ile ona açılan ahır, kiler ya da ambar ve samanlıktan oluşuyordu. İlginç olan bacalı ocakların sonraki dönemde yapılan evlerde hiç kullanılma-

yışı ve bu ocakların kullanımını hatırlayan olmayışıdır. Buna karşın genelde saydamlarda görülen kayaya oyma tandırlar eskinin temel ısınma, pişirme, ekmek yapma araçları olarak herkes tarafından anımsanmakta, bugün de ekmek yapımı için yeni köyde "tandır damı" kullanılmaktadır. Muhtemelen bacalı ocaklar eski bir yerleşimden kalmış, yeni gelenler kendi bildikleri tandırları ve yere oyulmuş sabit mangal olarak kullanılmış olabilecek ocakları eklemişler ve ısınmada da bunları kullanmayı yeğlemişlerdir. Saydamlarda ayrıca kayaya oyulmuş çıra koyma nişlerine, tezgâh çukurlarına, "hamamlık" denen yıkanma yerlerine, hayvan yemliklerine ve ambar bölmelerine de rastlanmaktadır. Saydamlarda ışık ve hava genellikle kapı üstlerine bırakılan bir delikten sağlanmakta ve baca deliği de dışarıya dumanın çıkmasını sağlamaktadır.

Tahminen 1930'larda köyün ileri gelen aileleri Demircili ustalara hemen kayalığın önünde, yamaçta kesme taştan iki, bazen üç katlı, düz toprak damlı evler yaptırmaya başladılar. Alt katları kısmen çatma kemerli, üst katları ise iki ya da üç odalı hasır tavan örtülü ve ahşap hatıllı evlerdi. Bunların en görkemlilerinden biri olarak günümüze yarı yıkık ulaşan Şahin Öncel evinde iki kitabe var: doğuya bakan taş odada "Maşallah 936" ve Melendiz'e bakan güney yüzünde 9.6.1955 tarihli. Bu dönemde yapılan evlerin hemen tümünün alt katlarında kısmen kayaya oyulmuş odaları, ambarları vardır. Isınmada soba kullanımı da bu dönemde yaygınlaştı ve tandır damı (ya da hamur çardağı) evden ayrı bir bölüm, kadınların ve çocukların yaşadığı bir oda/çardak olarak inşa edilmeye başladı. At nalı şeklinde ocaklar ev dışında, ev ya da avlu duvarına dayalı bir "ocaklık"ta, su, süt, pekmez vb. kaynatmak için eklendi. Bugün köyün tamamen terk edilmiş bu bölümü "aşağı yüz" olarak anılmakta. Bu dönemde (1945'den sonra) köye Gelveri tarafından çetelerin geldiği, köyün onlara yemek hazırladığı da hatırlanan anılardan.[33]

1950'den sonra yerleşim daha doğuya, bugün "bağcak" ya da "kaya dibi" denilen ve halen terk edilmiş bölüme yayılmaya başladı. Birbirine bitişik ya da çok yakın iki ya da üç katlı taştan evler inşa edildi. Bunlar da yukarıda anlatılanlarla aynı özellikleri taşımaktaydı. Tek farkları kayalara yaslanmadan durmaları olsa da, alt katlarında saya oyulmuş ambar ya da ahırlara sahiptiler. Yollar dar ve yokuştu, kimi evler damlarından birbiri-

ne geçiş sağlanabilecek kadar yakındı. Evlere eklemeler yapıldığı için bazı kör sokaklar/aralıklar oluşmuştu. Kimi evler arasında ahşap köprülerle yol üstünden erişim vardı. Avlu ve bahçe için pek alan yoktu, çok az evin avlusu olduğu, çalılarla çevrelenmiş bir şekilde sebze ya da birkaç meyve ağacı yetiştirildiği söylendi, kimi yaşlılar yazın toprak damlara yeşil soğan ektiklerini anlattılar. Köy meydanı ve bir iki kayadan oyma dükkân, tek katlı, etrafı duvarlarla çevrili avlusu olan ve köyün bugün yıkık olan eski camisi önündeydi. Bu bölümde muhtemelen 1950'lerin sonlarında inşa edilmiş iki çeşme vardı. Çamaşırhane olarak kullanılan yunmalık, Melendiz kıyısında üç tarafı duvarla çevrili ve damı örtülü bir yapıydı. Bugünkü mezarlığın alt tarafında olan ve izi kalmamış olan bu yapıda kazanlarla su ısıtılır, kadınlar ırmak kıyısında tokaçlayarak çamaşırlarını olduğu kadar kendilerini ve çocuklarını da yıkarlardı. Gelveri'de bugün de görülebilen bu yunmalık köyde kadınların toplandığı önemli mekânlardan biriydi.

1940'lardan 1960'lara dek mezarlık ve çamaşırhanenin köyün doğu sınırını çizdiği, köyde hayvan gücüne dayalı bir bezirhane ve bir bulgurhane (Hacı İzzet hayratı) ile Aşıklı Tepe'nin ilerisinde Gelincik Kayası mevkiinde 12 kemerli su ile çalışan bir un değirmeni olduğu bilinmekte. Köyün üçüncü ve genişleyerek bugüne dek ulaşan son evresi 1950'lerin sonları ile 1960'ların başlarında kayalıklardan kopan bazı parçaların evlerin üzerine düşmesiyle başladı. 1950 ortalarından itibaren tarlaların bulunduğu köyün doğusunda tek tük evlerini yapanlar olmuştu, kayalıkların tehlike yaratması bu göçü hızlandırdı. 1963'te İmar ve İskân Bakanlığı Göstük ve Kızılkaya'yı afet bölgesi ilan ederek Göstük köyünü ırmağın karşısına, bugünkü yerine, Kızılkaya'yı da daha doğuya kaydırma kararı aldı. Bugünkü ilkokul ve çevresine 50 adet tek katlı iskân evi yapıldı. İsteyenlere ev yaptırmaları için yardımda bulunuldu. Kızılkayalılardan kimi eski evlerini ambar, samanlık olarak tutup iskân evlerine yerleşirken, kimi de eski evlerinin hatıl, kiriş ve kapılarını söküp doğu kesimde bağımsız, çoğu taştan iki katlı bahçeli evler yaptı. Bu yeni yerleşimde evler eski tekniklerle alt katı kemer damlı, üst katın tavanı hasırlı ahşap hatıllı olsa da hemen tümüne kiremitli çatılar yapıldı ve yine evler güneye baktı. Yeni evlerde de önceleri ev içlerinde tuvalet yapılmadı, bahçe ya da avlunun köşesinde taş ya da ahşaptan küçük bir yapı olarak

yer aldı tuvaletler. 1980'lerden sonra yapılan evlerde bile mutfak, banyo ve tuvalet sonradan eklendi ya da uzun süre kullanım dışı kaldı. Sokaklar daha geniş, evler birbirinden görece uzak inşa edildi. Sayın yüzeye yakın olduğu kesimlerde kaya oyularak ambar, samanlık yapıldı. Taş duvarlı avlularda say kazılarak ve toprak taşınarak bahçeler yapıldı. Su kuyusu, sulama havuzu ve dinamo yardımıyla su çeken tulumbalar eklendi. Eve yakın ahır, ağıl (davarlık), ambar (kayıt damı), tandır damı, ocaklıklar yine inşa edildi ve çocuklar evlendirilince yeni odalar eklendi.

Kızılkaya'da ana yolların asfaltlanması 1970'lerde gerçekleşti ve elektrik 1974'de geldi. Elektriğin gelişiyle televizyon sayısı hızla arttı, su değirmeni de işlevini kaybetti. İçme suyu sistemi 1987'de döşendi ve daha önce çeşmelerden sağlanan içme ve kullanma suyu evlere döşenen musluklardan sağlanır oldu. Testi ile ya da bidonlarla önceleri Melendiz'den, daha sonra çeşmelerden su taşıma sorunu ortadan kalktı. 1992'de sadece muhtarın evinde olan köy santraline ait tek telefon, köyün şebekeye bağlanmasıyla birkaç yıl içinde 200'ü aşkın eve yayıldı. Ulaşım ve haberleşmenin artmasıyla geçim ekonomisi pazar ekonomisine ve yurtdışına giden işçilerle dolaylı olarak uluslararası ekonomiye eklemlendi.

Demirci-Gülağaç yolu bugünkü yerleşmenin neredeyse ortasından geçmekte ve onu ikiye bölmekte. Bu yol üzerinde 1970'lerin başında yapılan cami, ortaokul, kahvehane ve dükkânlar yer almakta. Köy doğuya doğru genişlemesinin yanında Selime eski yolu boyunca güneye doğru da büyüdü ve 1990-1992'de yapılan ikinci cami çevresinde bugün Aşıklı Başı denilen yeni bir mahalle doğdu. Gülağaç ilçesine bağlı olan Kızılkaya, 1990'larm ortalarında 300 hanelik 1300 nüfuslu büyükçe bir köy olarak gelişmesini, büyümesini sürdürmekteydi.

Tarımsal Yapı ve Değişim

Bugün Kızılkaya'da tarım tümüyle pazara yönelik olmamakla birlikte kendine yeterli geçimlik de değildir. 1950'lerden sonra özellikle 1960 başlarından itibaren kırsal kesimde traktörlerin kullanılmaya başlamasıyla tarımda, saban, pulluk ve düven gibi tarım aletlerinin, buna paralel olarak hayvancılık tekniklerinin[34] giderek terk edildiğini gözlemek mümkün.

1990'larda hâlâ yer yer saban, düven kullanımı görülmekteyse de bugün tüm eski araç-gereçler ve çoğu teknikler ortadan kalktı. Mekanize tarımın gerektirdiği, zorladığı bir diğer unsur da eski tahılların, özellikle boylu buğdayların, çavdarların yerini kısa boylu ziraat çeşitlerine bırakmasıydı. Tarım Bakanlığı'nm enstitüleri aracılığıyla yerel çeşitler yerine daha çok ürün veren yeni hibrit türleri önermesi de eski çeşitlerin, özellikle tahıl çeşitlerinin değişiminde önemli rol oynadı. Bu yeni çeşitler sadece kön (hayvan gübresi)[35] ile yetişmiyor, çeşitli zirai gübrelere gereksinim duyuyordu; böylece tarımda önce tohumlar ve gübreler, sonra ot ilaçları, böcek, süne ilaçları geldi ve dışa bağımlılık arttı. Traktörler de mazot gereksinimini arttırarak geçim ekonomisinin, ürün girdilerinin önemli oranda değişimine yol açtı.

Geçim ekonomisi, ticaret ve takası da içeren ve büyük oranda yetiştirdiğini tüketen, kendine yetme temeline dayanan bir ekonomiydi. Bunun nasıl mümkün olabildiğini anlayabilmek için 40-50 yıl öncesine ait verileri derlemeye çalıştım. Zaman zaman ekinlerin zarara uğramasıyla yaşanan açlık, kıtlık, yoksulun bahara dek tüm erzakını ve hayvanını besleyecek samanını, yemini tüketip borçlanması, yabani otlarla ve bir avuç bulgurla hazırladıkları "cacık" sayesinde hayatta kalabilmeleri de bu geçim ekonomisinin bir parçasıydı. Tüm yaz aylarının ekinlerin biçilmesi, taşınması, harman edilip işlenmesi, kışa erzak hazırlanması, meyve sebze kurutulması, kışlık gıda, yem, yakacak temini ile geçmesi ve kışların da yeni ekinlerin ekimi, yemeklik beziryağı üretimi, kilerlerin, ambarların sürekli kontrolü ve hayvanların bakımı ile kaygı içinde geçmesi yine bu resmin parçalarıydı.

50 yıl önce de bugünkü gibi yağmura bağlı kuru tarım uygulanmaktaydı. Beslenme için buğday[36] kadar arpa ve çavdar,[37] nohut, mercimek, patates ve soğan ekilirdi. Patates tarımının Orta Anadolu'da 100 yıl kadar önce başladığı sanılmakta, bu konuda veri yok denecek kadar az.[38] Burçak, yonca, fiğ gibi yem bitkileri de bugünkünden daha fazla yetiştirilirdi. Bugün çavdar ekimi hemen hiç kalmadığı gibi çedene, zeyrek ve ızgın da artık ekilmiyor. Hint keneviri, gıda ve lifi için ekilirdi, çedene adıyla anılan ve hiç bir alkaloit içermeyen besleyici tohumları kavurga olarak yenir, erkeğinin liflerinden ip yapılır, yaygı, heybe, zahra torbası, kağnı gerisi dokunurdu. Zeyrek ve ızgın da özellikle yağı için yetiştirilirdi, mutfakta kızartmalık yağ ve lambalarda (çıralarda) yakacak olarak

kullanılan beziryağı çok önemliydi Orta Anadolu ekonomisi için. Zeyrek yağında pişirilen Cıvırtma pek çok Aksaraylı'nın özlemle anımsadığı bir yemek türü olarak geçmişte kaldı.[39] Keten aynı zamanda liflerinden de yararlanılan bir bitkiydi. Daha çok Rumların işlettiği bezirhanelerde elde edilen beziryağının küspesi değerli bir yağlı yem olduğu gibi, mandaların, kağnıların yağlanmasını sağlar ve tıbbi olarak da kullanılırdı. Çok önemli işlevleri karşılayan bu iki bitki bugün hemen hemen tüm Anadolu'da ekimi ortadan kalkanlar arasında. Margarinlerin yaygınlaşması, elektriğin gelmesi, tarımdaki mekanizasyonla öküz ve mandalara olan gereksinimin azalması gibi birbirine bağlı pek çok neden var bu ekonominin çöküşünde. Tarımda ve beslenmede önemli değişimler görüldü son 50 yılda.

Gıda bahsinde 1950'lere dair en iyi tanıklıklardan birini Mahmut Makal anlatır, sözü ona bırakalım:[40]

> Öğrencilerin evlerinde ne yediklerini araştırdım. İkinci sınıfın neticesini vereceğim. Bu sınıf 31 kişidir. Yoklama ekim, ocak ve nisanda olmak üzere üç defa yapılmıştır. Bu suretle güz, kış, ilkbaharda alınan gıdalar anlaşılır.
>
> 9 Ekim Cumartesi, birinci dersten sonra çocuklara sıra ile sordum. Bu sabah 21 kişi hiç bir şey yemeden aç gelmiş, on kişi yavan ekmek dürünüp yemiş. 11 Ekim öğleden sonra: 31 kişi de hep karpuz şalağı ile ekmek yemiş.
>
> İkinci yoklama, 20 Ocak Perşembe günü öğleden sonra: 4 kişi yavan çorba, 6 kişi bulgur pilavı, 16 kişi ekmek gevredip yemiş öğleyin. 4 kişi pilav ısıtıp yemiş, 5 kişi pekmez dürümü. 2'si evde anasını bulamamış, aç gelmiş. 7'si "ne yiyeceğim" diye ağladıktan sonra yavan ekmek yiyip gelmişler. 11 kişi soğan tuzlayıp dürümüşler...
>
> Bahar geldi, katıklar tükendi. Unlar bile tükendi. Gonca Derviş ta şubatta aldı ardını da daha o zamandan biraz un toplandı onun için. Hemen herkesin yediği şimdi sabah cacıklı pilav, öğleyin cacıklı dürüm, akşam cacıklı pilav. Unu olmayan sadece cacık.
>
> 1 Nisan sabahı 12 kişi aç, 11 kişi yavan ekmek, 7 kişi cacıklı pilav (1 öğrenci eksik). Öğleden sonra 30 mevcudun hepsi cacıklı dürüm.

Cacık deyince şu iştah verici yoğurtlu salata gelmesin aklınıza. Nerede burada öyle şeyler. Cacık diye burada, karavuluk (karaavluk), mercimek (mercimelek), çıtlık, kuşkuşu, iğnelik, yemlik gibi otlara derler. Kadınlar kızlar, bahar boyunca, akşamlara kadar dere bayır dolaşıp sele ve çantalar dolusu bu otları toplarlar. Tuzlayarak yufka ekmeğe sarılıp dürülerek yenir. Yahut kaynatılarak veryansın edilir kaşıkla.

Kızılkaya'da 1994-1995'te açlık yoktu, ama ot toplama geleneği[41] yoksulundan varsılına köyün bütün kadınları tarafından sürdürülmekteydi. Ekimden mayısa dek hava elverdiğince, kar olduğunda karla kaplı olmayan ırmak, kanal boylarında ve derelerde yetişen otları "dişirip" ot çıkısı içinde her öğün sofraya koyuyordu kadınlar. Bulgurla yapılan sulu cacık yemeği[42] de daha seyrek olarak geliyordu sofraya. Kıtlık olmasa da oldukça tekdüze olan ve buğday-bulgur ve bakliyat ağırlıklı beslenmeye çok önemli



Resim 5. Ot ayıklayan kadınlar Fotoğraf: F. Ertuğ

bir vitamin-mineral desteği sağlamaktaydı otlar.[43] Yaprakları yenen kırka yakın otun yanı sıra mantarlar, birkaç yumrulu bitki ve yabani meyveler, yenebildiği saptanan 100 doğal bitkinin yerel halkın beslenmesine katkısını göstermektedir.[44]

Tarımda rastlanan en önemli değişimlerden biri de 1960 başlarından itibaren yerleşimin yer değişmesine paralel olarak, birbirine bitişik bahçesiz evlerden müstakil ve bahçe içinde evlere geçilmesiyle oldu. Kapadokya'ya özgü kayalık yapıya ve kimi yerde toprak olmamasına karşın setler yapılıp toprakla doldurularak evlerin yakınına bahçeler inşa edildi. Su problemi kuyular açarak ve dinamolarla çözümlendiğinden müstakil bahçeler yapmak, hatta naylon örtü altında kışın bile sebze üretmek mümkün oldu. Eskiden Melendiz suyu kenarında sulanabilen alanlar ile Öz denen kaynak suyun bulunduğu alanda her haneye ait az sayıda meyve ağaçları, bağlar ve sebze ekimine uygun alanlar vardı. "Avar ekme" denilen kümpür (patates) ve soğan ekme martta başlar, köylünün en önemli işlerinden sayılır, öyle ki "bizim avarımız mı var?" deyişi "işimiz gücümüz mü var" anlamında kullanılır. Bugünkü beslenmede bahçelerde yetiştirilen sebzeler ve her hafta kurulan pazardan meyve-sebze alabilme olanağı önemli bir fark yaratmaktadır.

Anadolu'nun diğer bölgelerinde olduğu gibi Aksaray mutfağında da tahıl, bakliyat ve bu yörede daha yoğun olarak patates gibi bitkisel gıdalar ağırlıktadır. Beslenmenin temel öğesi olan ekmek, başta buğday olmak üzere, arpa, çavdar unundan yapılmakta ve çok çeşitlilik göstermektedir. Buğday unundan ya da geçmişte buğday-çavdar karışımından yapıldığı bilinen yufka, bazlama, tandır çöreği, taş fırın çöreği ile şepe ya da mayalı denilen arpa/buğday karışımından yapılan ekmeklerin yanı sıra, mantı, erişte, börek, katmer, sini, cıvırtma, pilte, bulamaç, tarhana, un çorbası, oğmalı çorba, çalma aşı un kullanılarak yapılan çeşitli gıdalardır. Kaynamış buğdaydan yapılan ve diğer bir temel gıda türünü oluşturan bulgur, pilav, köfte, kısır, herse, düğ, tarhana, dolma, çorba ve cacık yemeklerinde kullanılır. Saydığımız bunca yemek adından da görüldüğü gibi un ve bulgur sofrada en çok yer alan gıdalardır. Buğday ayrıca ütme ya da kavurga olarak yaz-kış tüketilir.

Yöresel olarak pakla denilen fasulye, nohut, mercimek gibi kuru bakliyat ile patates (kümpür) ve soğan kışın sofralarda ekmeğe-çöreğe katık olur.

Nohut sadece yemek olarak değil kavurga/leblebi olarak da tüketilir. Mercimekse gerek çorbalarda (örneğin asker çorbası), gerek "mercimek helvası" gibi dürüm arasında da yenir. Lahana, pırasa, ıspanak, kuru kabak yemeği ile sarmalar da kışın arada sofralara gelen sebzelerdi. Yazın ise kabak, domates (firek), biber, pancar, patlıcan (baldırcan), bamya, yer elması (çiğ yenir), mısır bollaşarak sebze yeme oranını arttırır. Yeşil firek yemeği, salatalıktan yapılan tırkıt cacığı, asma filizleriyle yapılan şemik yemeği, kabak çiçeği dolması, çiçek cacığı ile kabak gömmesini anmadan geçmek haksızlık olur.

Tarımı yapılan meyvelerden çoğu bugün yaz-kış pazarlarda bulunmakla birlikte, kısa bir süre öncesine dek yazdan kurutulmuş elma ve armut kak'ları, kuru kayısı ve üzüm ile pekmez kışlık şeker gereksiniminin yegane kaynaklarıydı. Kavun, karpuz, üzüm, elma, armut, kayısı, ceviz ile daha az miktarda şeftali, kiraz, dut yörede yetiştirilen ve tüketilen diğer meyvelerdir.

Tarımda Kızılkaya'da görülen değişimlerden biri, doğrudan kullanılmayan şeker pancarının da ekilenlere katılmasıdır. Ancak en azından yegâne bir ürüne yönelik büyük bir değişim yaşanmamış, buğday, arpa, mercimek, nohut gibi temel ürünler sürdürülmüş, sebze, özellikle fasulye, papates ve soğan herkesin ihtiyacı kadar ekilmiş, fazlası takas ya da satış yoluyla değerlendirilmiştir.

Ticaret, Takas ve Köy içi-Köy dışı İlişkiler

Eski dönemde yolların durumu ve araçların azlığı göz önüne alındığında köylerle kasabalar ve kentler arasında iletişimin çok fazla olmadığı, köylülerin oldukça izole yaşadığı düşünülebilir. Oysa tanıklıklar ticaret ve takasın yanı sıra ziyaretçilerin de hiç de azımsanmayacak boyutlarda olduğunu gösteriyor. Fahrettin Koç'la yapılan bir söyleşiden[45] alıntı yaparsak:

> Eskiden Kızılkaya'ya gelip kalan çok olurdu. Nevşehir'den, Demirci'den, Gelveri'den Aksaray'a gidenler gelip kalırdı. Odalar han gibi işlerdi. Devlet memurlarının atına, hayvanına da köylünün arpasından ortak toplanır verilirdi. Avanos'tan testi, küp, çömlek getirirlerdi. İçi sırlı turşu küpleri Avanos'tan, kırmızı çömlekler Gelveri'den gelirdi. Çömleklerini arpaylan buğdayları değişirlerdi. Çerçiler, şeker, leblebi, keçi-

boynuzu, yemiş ya da iğne, iplik, kâğıt getirirlerdi. Eşekçiler, boncuk, iğne-iplik, al boya, yeşil boya getirirdi. Tuz Hacı Bektaş'tan gelirdi. Ben de çok gittim at arabasıyla, sabah çıkılınca ikindiye Tuz köyüne varılır, tuz yüklenir, ertesi gün dönülürdü.

Deve kervanlarının Aksaray'dan 1950'lere dek tuz getirdiğini, ayrıca Pozantı'dan düven tahtası, kağnı tekeri, kuru erik vb. gibi yüklerle geldiklerini üç ayrı kaynak kişiden duydum. 1965'lere dek deve kervanları gelip geçermiş Kızılkaya'dan. Düven için gereken çam ağacı ve çakmaktaşı Pozantı'dan, eski düvenlerde kullanılan bazalt benzeri "gözlü karataş" Sorsoğur'dan (yeni adı Sofular) gelirmiş. Bunların daha çok tahıllarla takas edildiği söylendi. Çerçiler ve eşekçiler ise şeker, leblebi, iğde ya da boncuklarını, yün, hurda bakır, eski kilim-halı, eski lastik ayakkabı, kuru meyve vb gibi pek çok ürünle takas ederlermiş. 1970'lere dek Yörükler de hayvanlarıyla gelir, yakınlara çadırlarını kurarmış. Bir de kalbur, çinedir yapan *çinganlar* varmış köye gelip kalan. Şimdilerde yaz aylarında arıcıların da kamyonla kovanlarını getirdiğine, bir süre kalarak Kızılkayalılara bal sattıklarına rastladım.

Görece uzun mesafeli ticaretin yanı sıra yakın köyler arası ya da köy içi takas 1990'larda bile hâlâ yaygındı. Uzunkaya gibi Melendiz'in dağlık köylerinden insanların eşeklerine yükledikleri kuru meyve, tutuşturmalık ot ya da çalı süpürgesi getirerek Kızılkaya'dan patates-soğan aldıklarına 1994-1995 kış aylarında şahit oldum. Ölçü birimi elemede kullanılan kalburdu ve 12 süpürgeye (yazı süpürgesi-*Scabiosa argentea*) bir kalbur patates ya da soğan, bir eşek yükü tutuşturmalık ota (borcak-*Genista sessilifolia*) iki kalbur patates-soğan verildi ("denişildi"). Eskiden Uzunkaya, Yuva, Karkın gibi köylerden pelit (meşe palamudu), yaban eriği, alıç; Mahmutlu gibi daha uzak köylerden (15 km'den fazla) elma, armut, mantar, mercimelek (madımak-*Polygonum cognatum*) getirenler de çok olurmuş. Selime'den bir seyyar satıcı elma, portakal gibi taze meyveler getirir, buğday, arpa ya da çavdarla takas edermiş. Patates soğan ile takasta ölçü kalburla bire birdir denildi.

Köy içinde süt, yumurta, kuru erik, üzüm, kayısı gibi ürünler takas için kullanılırken emek de önemli bir takas aracıdır. Ekmek yapımı, sebze-meyve toplama, tezek yapımı gibi işler için "keşik" denilen bir karşılıklılık

ya da takas sistemi geçerlidir.[46] Bu imece sisteminin haberleşme, iletişim sağlama, eksik giderme, tarif alıp verme gibi birçok işlevi vardır. Sirman[47] da Batı Anadolu'da benzer bir sistemi kaydetmiş, örneğin komşusundan yumurta alan bir kadının bunu onun bahçesinde çalışarak ya da fasulyeyle ödediğine işaret etmiştir.

Köyden dışarı çıkışta kadınlar erkeklere oranla oldukça dezavantajlı durumda. Erkekler genellikle köyden askerlik, lise eğitimi, büyük illerde çalışmak ya da mal satmak için ayrılırken kadınlar arasında köyden hiç çıkmamış olanlara rastlamak mümkündü. Kadınlar genellikle Aksaray'a düğün alışverişi, hastane ve doktor ziyareti ya da kimi bahçe ürünlerini, peynirini satmak için gitmekte. Evden çıkışın ve arkadaşlar, akrabalar ya da komşular arası iletişimin sosyal anlamda kabul gören yollarından biri de ota, birinin ekmeğine yardıma, tarlasına gitmek. Bugün hemen tüm kadınlar en az Aksaray'ı biliyorlarsa da yakın ilçeleri, örneğin Gelveri'yi hiç görmemiş olanların sayısı hayli fazla. Ancak köy içinde olanları en önce kadınlar duyar, keşik ve diğer ilişki kanalları, özellikle çocukları aracılığıyla sadece köydeki olaylardan değil, Aksaray pazarına gidenlerden, Ankara'dan köye gelenlerden, vb. haberi önce onlar alır. Kadınlar sadece evde yemek yapma, çocuk doğurma, büyütme, hayvanlara, yaşlılara, hastalara bakma gibi işlerle uğraşmaz. Asker uğurlar, hasta ziyaretine gider, düğünlerde yemek yapar, ya da evden çıkamayan birine ot götürürler, gönül alır, ilişki tazeler, eksik giderirler ve tüm bu kanallarla köy içi ilişkilerin sürdürülmesinde, dayanılır hale gelmesinde önemli rol oynarlar.

1960'lardan sonra Almanya, Hollanda, Fransa gibi ülkelere "konuk işçi" olarak giden çok sayıda erkek, daha sonra ailelerini de aldırdı. Bugün emekli olup köye dönenlerin yanı sıra hâlâ bu ülkelerde aileleriyle yaşayan toplam 200 kadar Kızılkayalı var. Rusya, Kazakistan, Libya gibi ülkelerde inşaatlarda çalışmaya giden erkekler ise ailelerine sadece para gönderiyor, ama iş güvencesi olmadığından ailelerini yanlarına almıyorlar.

Tartışma ve Sonuç

Stefanos Yerasimos için bu yazıyı hazırlarken Kızılkaya'nın ya da herhangi bir köyün kuruluş ve tarım tarihçesi kimi ilgilendirir ki diye

sordum kendime. Kendi alanında yetkin bir tarihçi için ve çoğu yazarı ve okuru tarihçi olacak bir anı kitabına yazıyor olmak da eklendi bu kaygılara. Stefanos'un çok hoşgörülü bir insan olduğunu bilmek kadar Cemal Kafadar'ın yakınlarda okuduğum kitabı da yüreklendirdi beni. Önsözünde Kafadar şöyle demiş: "Aradaki fark belirsizdir, ama benim için önemlidir: Tarih yok olanla değil, bir zamanlar var olanla ilgilidir."[48] Öyleyse, bir zamanlar Kızılkaya köyünü kimlerin kurduğu, köyün nasıl büyüyüp değiştiği, kadını erkeğiyle nasıl yaşadıkları, neler yedikleri, neler topladıkları, takas ettikleri, nerelerden neler aldıkları da belki birkaç tarihçiyi ilgilendirir. Sadece sözel çalışmalara dayanarak "sözlü tarih sınırı" olduğunu sandığım 150-200 yıldan geriye gidilip gidilemediği konusunu da eminim başka çalışmalar aydınlatacaktır.

Anadolu'da yaklaşık 10.000 yıl önce (Neolitik dönemde) bitkileri "evcilleştiren" ve avcı toplayıcı bir yaşamdan toprağa, köye bağımlı olmayı seçen insanlar bu riskli uğraşta (kıtlık, dolu, çekirgeler, çeteler ve her türlü haşeratı unutmamak gerek) çevrede var olan tüm unsurlardan yararlanmıştı. Kızılkayalılar binlerce yıl sonra bile bu mirasın bazı öğelerini sürdürmekteydi. Toplayıcılığı, avcılığı devam ettirerek risk unsurlarını azaltmayı, ticaret ve takasla kendisinde olmayanları temin etmeyi başarmış ve azla yetinerek, gereksinimlerinin çoğunu kendi üreterek, tüm kaynakları değerlendirerek yaşamı sürdürmeye çalışmışlardı. Çevrelerindeki doğadan, bitkilerden, hayvanlardan, topraktan, sudan nasıl yararlandıklarını, nasıl gözlediklerini görmek büyük bir kazançtı. Çok değil, yüz yıl önce Melendiz suyu içme, yıkanma ve çamaşır suyu olarak kullanıldığı gibi, bahçeleri suluyor, su değirmenini döndürerek tüm köyün ununu öğütüyor, hayvanların su ihtiyacını karşılıyor ve balık sağlıyordu. Sadece Kızılkaya için değil tüm komşu köyler, Selime, Göstük, Gücünkaya ve diğerleri için de geçerliydi bu. Irmak kıyılarından toplanan otlar gıda, kıyıda yetiştirilen söğüt ve kavaklar yakacak ve inşaat hammaddesi için olduğu kadar sepet, küfe, keletir yapımında da önemliydi. Hasırlar için de yine ırmak boyunda yetişen hasır, kofa otları kullanılıyor, çatı örtüsü, yer yaygısı oluyordu. Tarlalarında yetiştirdikleri ürünler sadece gıda değil, yağ, ilaç, yem, lif ve boya olarak da kullanılıyordu. Hint keneviri ve ketenin yanı sıra hayvan yünleri de eğri-

liyor, giysi, torba, kilim, halı gibi yaygılar dokunuyordu köylerde. Yünden keçe yapılıyor, postlar namazlık ya da örtü olarak kullanılıyordu. Evlerin inşasında kullanılan ağaç ve taş malzeme de yereldi ve çamur harcı ile çatıyı örten kıraç toprak sağlandığında iş, emeğe kalıyordu. Bir tek buğdaydan un, ekmek, bulgur, şepe, börek, çörek, çorba, aşir aşı (aşure) ve daha onlarca yemek üretmek, ayrıca bu beslenmeyi dengeleyecek otları tanımak, toplayıp getirmek, yıkamak, sunmak da kadına aitti. Kısacası köyde geçim ekonomisi dışa bağımlılığım en aza indirerek, çay, tuz, şeker, kibrit gibi ihtiyaçlar dışında beslenmesini, tedavisini, yaşamı sürdürmeyi başarıyordu. Bunları söylerken Mahmut Makal'dan alıntıları unutmamak gerek, bu herkes için büyük özverilerle gerçekleşiyordu. Kadınlar ve erkekler çok ağır koşullarda, sürekli yarın kaygısıyla yaşıyor, ağır hastalıklar tedavi edilemiyor, insanlar genç yaşta ölüp gidiyordu. Çocuk ölümleri, eğitim eksikliği, kavgalar, cinayetler, kaçırmalar eksik değildi elbet. Ancak beklentiler ve olanaklar sınırlı olduğunda yaşanabilecek, yaşanması çok zor ve ağır bedelleri olan bir sürdürülebilirlikti bu. Yüzyıllar boyu sürüp giden bir ekonomik sistemin nasıl yürütülebildiğine ilişkin anılar derledim ben, belgelemeye, anlamaya, aydınlatmaya çalıştım. Ötesi tarihçilerin işi.

Teşekkür

Metni ilk haliyle okuyarak eksiklerini tamamlayan, yayınlanmamış verilerini paylaşan Marianna Yerasimos'a ve düzeltmeleriyle, uyarılarıyla önemli katkı sağlayan Ferhunde Özbay'a ne kadar teşekkür etsem azdır. Tüm desteğe karşın eksikler, hatalar varsa benim eksiğimdir.

EK 1.

Tablo 1. Kızılkaya'da Sülalelere göre soyadı ve kişi sayıları

Sülale adı	Sülaleye ait soyadı sayısı	Kişi sayısı
Abdülkadiroğlu	6	285
Abbasoğlu	8	161
Aşıkhasanoğlu	7	175
Bektaşoğlu	1	4
Cingioğlu	6	195
Deliosmanoğlu	1	43
Emiroğlu	1	23
Emrullahoğlu	3	52
Hacıhaliloğlu	1	32
Hamzaoğlu	1	21
Halilçavuşoğlu	1	66
Himmetoğlu	6	123
İbişoğlu	6	99
Köseahmetoğlu	1	19
Karunoğlu	1	16
Ömeroğlu	7	163
Sabıroğlu	1	2
Solakoğlu	1	7
Sorsofuluoğlu	1	25
Süleymanpaşaoğlu	1	53
Tataroğlu	2	37
Tirikömeroğlu	1	34
Topalömeroğlu	1	23
Türkmenoğlu	4	149
Yaprakçıoğlu	1	18
Yörükoğlu	9	302
Zeyneloğlu	1	33
Toplam sülale: 27	=80 soyadı	=2160 kişi

Kaynak: Ertuğ-Yaraş, F. 1997.

Kaynakça

Bozis, S. 2004 *Kapadokya Lezzeti: Kapadokyalı Rumların Yemek Kültürü*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Ertuğ, F. 1998 "Anadolu'nun Önemli Yağ Bitkilerinden Keten/*Linum* ve Izgın/*Eruca*." *Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi (TÜBA-AR)* 1: 113-127.

Ertuğ, F. 2000 "An Ethnobotanical Study in Central Anatolia (Turkey)." *Economic Botany Journal* 54/2: 155-182.

Ertuğ, F. 2003 "Wild Plant Gathering in a Greek Village: Misti in Cappadocia." *Archaeological Essays in Honour of Homo Amatus: Güven Arsebük için Armağan Yazılar*, M. Özbaşaran, O. Tanındı ve A. Boratav (ed.), s. 105-120, Ege Yayıncılık, İstanbul.

Ertuğ-Yaraş, F. 1997. *An Ethnoarchaeological Study of Subsistence and Plant Gathering in Central Anatolia.* Yayınlanmamış doktora tezi, Washington Üniversitesi, St. Louis.

Evliyâ Çelebi 1999 *Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi 2. Kitap*, S.A. Kahraman, Z. Kurşun ve Y. Dağlı (Ed.), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Evliyâ Çelebi 2001 *Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi 4. Kitap*, Y. Dağlı, S.A. Kahraman (Ed.). Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Faroqhi, S. 1993 *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler: Kent Mekanında Ticaret, Zanaat ve Gıda Üretimi 1550-1650*, çeviren: Neyyir Kalaycıoğlu, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Gömeç, S. 2002 Keşik Kelimesi, *Prof. Dr. Mehmet Saray'a Armağan, Türk Dünyasına Bakışlar*, İstanbul. www.*ergenekun.com/KEŞİK.doc*

Jennings, R.C. 1978 "Sakaltutan four centuries ago." *Int. Jour. of Middle Eastern Studies* 9:89-98.

Kafadar, C. 2009 *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken: Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*, Metis Yayınları, İstanbul

Konyalı, İ.H. 1974 *Abideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi*, 3 cilt, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul.

Kostakis, T.P. 1977 Κωστάκης, Θανάσης. Το Μιστί της Καππαδοκίας. (Kapadokya'daki Misti), The Academia of Athens, Atina.

Makal, M. 1950 *Bizim Köy: Bir Köy öğretmeninin notları*, Varlık Yayınları, İstanbul.

Makal, M. 1963 *Un village anatolien*, Librarie Plon, Paris.

Özbay, F. 1984 "Kırsal Kesimde Toplumsal ve Ekonomik Yapı Değişmelerinin Ailenin İşlevlerine Yansıması." *Türkiye'de Ailenin Değişimi - Toplumbilimsel İncelemeler*. Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayını. Ankara.

Paylan, M. 1994 *Kızılkaya Köyü (Gülağaç- Aksaray) Üzerine Monografik bir Araştırma*, Fırat Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Yayınlanmamış Bitirme Ödevi, Yöneten Halil Narman, Elazığ.

Sirman, N. A. 1990 "Köy Ünitesinin Tanımlanması." *Toplum ve Bilim* 48/49: 95-102.

Stirling, P. 1965 *Turkish Village*. Weidenfeld and Nicolson, Londra.

Üçer, M. ve H.S. Ertekin Akkaya, 2008, *Göldağı'nın Güldestesi Arapgir: Mutfağı, gelenek görenekleri ve sözlü kültürü*, Sivas.

Yerasimos, M. (baskıda) *Rum Mübadillere Göre 1880-1924 Arasında Kapadokya'da Ekonomik Yapı ve Beslenme Alışkanlıkları.*

Notlar

1 Ertuğ-Yaraş 1997.

2 Köy karar defterlerinin varlığı konusunda beni aydınlatan Konyalı oldu. Gelveri tarihini anlatırken (Konyalı 1974:1939-43) Belediye arşivinde bulduğu karar defterinden de bahsetmekteydi.

3 Stirling 1965.

4 Jennings 1978.

5 Konyalı 1974.

6 Erişebildiğim en eski karar defteri 4.03.1955'den 10.07.1975'e dek 83 karar, ikinci defter 24.01.1964 ile 20.12.1968 arasında 38 ve üçüncü defter ise 3.01.1969'dan 25.05.1989'a 189 karar içermekteydi.

7 İlk defter 7.05.1937-9.05.1949 arasında 48; ikincisi 11.11.1949-10.03.1965 arasında 140, üçüncüsü 26.06.1965-4.05.1976 arasında 98, dördüncüsü 4.06.1976-14.11.1984 arasında 98, beşincisi 10.08.1984-12.11.1985 arasında 16 ve altıncı defter 27.01.1986-29.03.1994 arasında 125 evlilik kaydını kapsamaktaydı. Bir kayıt çizilerek iptal edilmişti.

8 Ertuğ 1998.

9 Makal 1950.

10 Makal 1963.

11 Yayınlar ve güncel ek bilgiler için bkz. www.asiklihoyuk.org.

12 Konyalı 1974: 569: Hicri 902/Miladi 1514 Karaman eyaleti, Aksaray kazası defteri no. 40: 841-42, BOA.

13 Konyalı 1974: 499, 510, 512, 521, 523, 530, 540.

14 Konyalı 1974: 521-547: 1500-1501 tarihli bir başka defterde (defter no. 255, yeni. 565. Kadim Kayıtlar Arşivi, Ankara) de tüm çevre köyler sayılmakta.

15 Konyalı 1974: 606: BOA no 455, s.566 Konyalı (s.627, 781) yine Kanuni dönemine ait BOA 387 no ile kayıtlı bir defterde Aksaray Livası'nın anlatıldığını yazıyor, ancak ayrıntı vermemiş.

16 Bekir nahiyesi Bekr/Bekarlar olmuştur, bugün Niğde'ye bağlı bir ilçedir.

17 Prof. Dr. Nejat Göyünç, Konyalı'da adı geçen belgeleri okuyarak ek bilgiler sağlamış, Engin Akarlı da bu eskiyazı notları günümüz Türkçesi'ne çevirmiş ve açıklamıştı. Her iki değerli tarihçiye de burada teşekkürü borç bilirim.

18 Konyalı 1974: 852, defter no 599: timarların kayıtlı olduğu Ruznamçe defteri.

19 Konyalı 1974: 103: İlk kez 26. salnamede Niğde sancağının tüm kaza, nahiye ve köyleri belirtildiği belirtiliyor. İlki 1868 de Sultan Abdülaziz döneminde yayınlanan bu salnameler tarımsal ürünler açısından çok iyi bir kaynak olabilir, ancak köy bazında değil, sancak bazında bilgi vermekte.

20 Faroqhi 1993: Akdağ'ın Celali İsyanları (1963) konulu eserine de değinmektedir.

21 Faroqhi 1993: 337.

22 Fahrettin Koç'la 16.08.1994'te yapılan söyleşiden alıntı.

23 Sülalelere göre nüfusun dökümünü içeren tablo Ek 1'de.

24 Özbay 1984: 58.

25 Paylan 1994.

26 Bu soy ağaçlarının uygun bir programla bilgisayara aktarımı ve ortak bir tabloya dönüştürülmesi durumunda, aileler arası ilişkiler, paralel kuşaklar, vb. konularda derinlemesine analizler yapma olanağı çıkacaktır. Bu alanda deneyimli araştırmacılarla verileri paylaşmaya hazırım.

27 1939-43, 1945-48 ve 1968-71 yılları arasında dört dönem muhtarlık yapmış.

28 Bu konuya dikkatimi çeken Prof. Ferhunde Özbay'a teşekkür borçluyum.

29 Sami Yalvaç teyp kaydı- 16.01.1994 tarihli görüşmeden.

30 Dedeoğlu sülalesi nüfus kayıtlarında görülemedi. Burada geçen Dedeağa deyişi hem kabile adına hem büyük dede anlamına olabilir.

31 Mustafa Yol ile yapılan 13.01.1994 tarihli görüşme notlarından.

32 Konyalı (1974: 2021-22) 1970'lerde Fahrettin Koç muhtarlığı döneminde köye geldiğinde bu 2 kilise harabesini gezmiş. Kızılkaya'yı 235 evi, 1150 nüfusu, 500 sığırı, 150 mandası olan 200 yıllık bir köy olarak kaydetmiş.

33 14.01.1994 Mustafa Sağdıç (H. 1338/1923) ile görüşme, teyp kaydından.

34 Hayvan çeşitleri ve sürü kompozisyonları kadar hayvan besleme teknikleri, vb. de değişim gösterdi. Koşum hayvanları olarak öküz ve mandalar, binek hayvanı atlar ve giderek yük taşımada kullanılan eşekler azaldı. Yabancı ırk besi ve süt inekleri köy sürüsüne katılmaz oldu. Keçi terkedildi, koyun sayısı azaldı. Besicilikte hazır yemler kullanılmaya başlandı.

35 Kapadokya'da hayvan tersi sadece gübre olarak değil, çeşitli formlarda tezek (kerme, karalı, kerpiç, kığ, sarma, yaban tezeği, yapma) olarak da önemliydi, o nedenle tarlaya verilen miktar hep sınırlıydı. Ancak güvercin gübresi, özellikle patates soğan ve bağlar için oldukça çok kullanılırdı.

36 Eski buğday çeşitlerinden ekmeklik *kırmızı kamçı* ile makarna-eriştelik (durum) *şahman* en çok ekilenler imiş.

37 Çavdarın ne denli yaygın ekildiği karar defterlerindeki zarar-ziyan şikayetlerinde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.

38 Marianna Yerasimos'un yayınlanmamış çalışmasında 1900'lerin başlarında henüz yerelması adıyla anılan patates ekimine başlandığı, ancak çok yaygın olmadığı görülmektedir. Üçer-Ertekin Akkaya (2008: 42) Sivas vilayetinde patates ziraatinin 1882-1885 yıllarında Sivas valisi olan Halil Rifat Paşa'nın tembihnamelerinden sonra fazlalaştığına değinir.

39 Kapadokya mutfağında beziryağı kullanımı Rumlar arasında da yaygındır. Gerek M. Yerasimos'un çalışması, gerekse Sula Bozis (1974) derlemesinde sıklıkla geçer.

40 Makal 1950: 125-126.

41 Ertuğ 2000.

42 Evliyâ Çelebi, 17. yüzyılda Erzurum bölgesinde "cacıh" otundan ve Bitlis'te "cacıhlı peynir"den söz eder, belki bu da bir genellemedir, aynı Demirci'de tüm otlara cacık dendiği gibi. Evliyâ Çelebi 1999: 109; Evliyâ Çelebi 2001: 51, 82.

43 Acı tere, kuşkuş ekmeği, hardal otu, kohum otu, yemlik, camak, innelik, marul otu, karaavlık, kazayağı, tekercik ve çıtlık gibi sıklıkla yenilen 12 otun Hacettepe Üniversitesi Gıda Mühendisliği Bölümü'nde yapılan analizlerinde tüm otların ham protein değerlerinin çok yüksek olduğu bunun yanı sıra kalsiyum, magnezyum, sodyum, potasyum, demir ve fosfat mineralleri yönünden farklı bileşimlerde zengin oldukları saptandı. Bkz. Ertuğ-Yaraş 1997 ve Ertuğ 2000.

44 Aynı ya da benzer otların Kapadokya'da yaşamış olan Rumların beslenmesindeki rolü konusunda mübadele sonrası tanıklıklara dayanan Kostakis'e ve bu kaynaktan yararlanarak, karşılaştırarak yazdığım Misti yazısına (Ertuğ 2003) bakılabilir.

45 14.08.1994'de Ümmüham ve Ali Vurgun evinde yapılan söyleşi.
46 Daha çok sıra, nöbet anlamına kullanılan bu kelime burada imeceyle iş yapma anlamındadır. Bkz. Gömeç 2002.
47 Sirman 1990.
48 Kafadar 2009.

Suraiya Faroqhi

18. YÜZYIL SONLARINDA İSTANBUL'DA HIRİSTİYAN VE YAHUDİ ESNAF

Müslümanlar ile çeşitli mezheplerden Hıristiyanlar ve Yahudiler arasındaki –bugünkü deyişle– "inançlararası" ilişkiler Osmanlı tarihçilerinin son yirmi yıldır rağbet ettiği konulardandır. Ama Müslüman ve gayrimüslim esnafın işyerlerinde, hatta belki iş dışında birbirleriyle nasıl ilişki kurdukları ayrıntılı olarak pek o kadar incelenmiş değildir. Dolayısıyla Onur Yıldırım'ın yakın tarihli çalışması bu açıdan yeniliktir.[1] Oysa biraz sabır gösterildiğinde, Osmanlı arşiv belgelerinden bu güç konuda bir hayli bilgi ayıklanabilir; bu yazıdan umulan da tartışmanın birkaç adım ilerletilmesini sağlamaktır.

Kaynaklar

Ne zaman İstanbul'un erken modern dönem toplumsal tarihi tartışılacak olsa, tarihçiler Evliyâ Çelebi'nin (1611-1683'ten sonra) on ciltlik *Seyahatname*'sinin birinci cildiyle konuya girerler. Yeni çeviri yazım baskısı kullanışlı bir dizin de içeren bu yapıtın yazarı 1630'larda İstanbul'da bulunan loncaların listesini vermiş, asıl Müslümanlarla ilgilenmekte birlikte, ara sıra Hıristiyan ve Yahudi esnaf hakkında da gözlemlerde bulunmuştur.[2] Evliyâ Çelebi'nin bu bilgileri Sultan IV. Murad'ın (hd 1623-40) emriyle düzenlenmiş bir geçit töreninde esnaf alayını oluşturan loncaların sayıldığı bir belgeden aktardığı sanılmaktadır. Özgün belge günümüze ulaşmadığından biz ancak Evliyâ Çelebi'nin yapıtına başvurabiliyoruz; neyse ki bu yapıt epeyce ayrıntılı olarak incelenmiş bulunuyor.[3] *Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*'nin 18. yüzyılı kapsayan bir dengi olmadığından, İstanbul loncaları üzerine çalışan tarihçi de arka plan bilgi için tekrar tekrar bu muazzam çalışmaya başvurmak durumunda kalıyor.

Ek kaynak olarak İstanbul'un merkezi (Suriçi) ile Galata-Pera (bugün Beyoğlu), Üsküdar ve Eyüp'ten oluşan kazalarında görevli kadılardan kalma çok sayıda sicil de vardır.[4] Bunlar ancak çok sınırlı ölçüde incelenmiş-

tir. Bunda kuşkusuz bu sicillerin iyi korunmamış olmasının da payı vardır. Birçoğu rutubet almış, güçlükle okunur durumdadır; bugünkü araştırmacıların normal olarak kullanmak zorunda olduğu fotoğrafların ve bilgisayara aktarılmış görüntülerin kalitesi de bazen kullanımı kolaylaştırmaktan uzaktır. Ama kadıların yaptıkları işlemlerden çıkarsanan bilgilerin bu çalışmadaki rolü yalnızca yardımcı malzeme olmakla kalsa da bu sicillerdeki belgeler devletin resmi işlemlerinde taşıdıkları önem nedeniyle çalışmamızın ilgi alanına girmektedir. Esnaf sorunlarına ilişkin birçok padişah fermanı aslında sadrazam ve yardımcıları tarafından incelendikten sonra yeniden kadılara gönderilen davalarla ilgilidir ya da mahkemesi görülmüş olmakla birlikte taraflardan biri devlete dilekçe vererek kendisi için daha elverişli bir karar alabileceğini düşünmüştür. Kadılar erken modern dönem Osmanlı düzeninde o kadar merkezi bir konumdadır ki onların rolü dikkate alınmadan dilekçe ve dava süreçlerinin anlaşılması kesinlikle mümkün değildir.

Tartışmamız çoğunlukla 18. yüzyıl sonlarında İstanbul'un Müslüman ve gayrimüslim esnafıyla ilgili olarak doğrudan padişah adına çıkarılmış bir dizi buyruğa dayanmaktadır.[5] Neredeyse on beş yıl önce yayınlanan bu belgeler, 18. yüzyıl ortalarında dönemin gittikçe artan yazışma hacmiyle başa çıkmak için tutulmaya başlayan Vilayet Ahkâm Defterleri'nde yer alır.[6] İstanbul'un o dönemde resmen "vilayet" konumunda olmamasına karşın başkent ve kazaları da sicillere böyle geçirilmiştir. Kuşkusuz padişah buyrukları esnafın sorunlarını ancak dolaylı olarak yansıtır, oysa bu metinlerin tipik bir özelliği söz konusu buyruğa yol açan dilekçe sahiplerinin adlarını da içermeleridir. Dolayısıyla bunlar 18. yüzyıl sonlarında Osmanlı başkentindeki esnaf topluluğu içinde Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman dağılımı konusunda bir fikir verir.

İnce nakış işleme ya da altın, gümüş işçiliği gibi lüks eşya üretiminin geçmişiyle ilgili olarak son on yıl içinde yayınlanan çeşitli müze katalogları da çok değerli bilgi kaynaklarıdır. Çünkü Müslüman zanaatkârların çoğu zaman yapıtlarına imza koymamalarına karşılık üstün nitelikli ürünler veren Ortodoks ustalar arasında bu uygulama görece yaygındı. Hatta Ortodoks zanaatkâr loncaları bazen kendi yerel kiliselerine bağışta bulunur ve bağışın anıldığı yazıtlar koyarlardı; bu öğeler de belirli Ortodoks esnaf

loncalarının faaliyetine ve zenginliğine işaret eden kanıtlardandır.[7] Müzelerde korunan parçalar burada asıl ilgi alanımızı oluşturmamakla birlikte, gayrimüslimlerin uzmanlık alanına giren zanaatlarla ilgili olarak çok az arşiv belgesi bulunduğundan ve gelişen bazı zanaatlar konusundaki bilgiler esas olarak maddi kültüre ait eserlerden edinilebildiğinden, bunlara da kısaca değinmemiz gerekir.[8] Bugün artık yayınlanmış bulunan 1720 tarihli ünlü *Surnâme*'deki minyatürlerde geçit arabalarında zanaatlarıyla ilgili sahnelerde gösterilen esnafın giysileri çok şematik biçimde betimlenmiştir. O nedenle de Müslüman olmayan zanaatkârların ayırt edilmesi neredeyse olanaksızdır; minyatür sanatçıları ve onların hamileri herhalde bu adamların hepsini birden jenerik anlamda çalışan olarak görüyorlardı.[9]

İstanbul loncaları ve bunların gayrimüslim üyeleri

Osmanlı başkentinde 1700'lerde kaç kişi yaşadığını ve gayrimüslimlerin bu nüfus içindeki payını bilmiyoruz; üstelik sık sık görülen veba salgınları da önemli dalgalanmalara yol açmış olmalıdır.[10] Halil İnalcık erken modern dönemde kentin birkaç yüz bin kişilik bir nüfusa sahip olabileceğini belirtirken, yarım milyonu bulan ve aşan tahminleri inandırıcı bulmuyor. Osmanlı resmi kayıtları 1830'da yaklaşık 360.000 kişinin sayıldığını gösteriyor, ama o dönemde kadınlar genellikle sayılmadığından, bu rakam da gezginlerin çoğunun verdiği rakamlardan iyi olmakla birlikte gene de bir tahmin olarak kalıyor.[11] 19. yüzyıl başlarına ait kayıtların incelendiği yakın tarihli bir çalışmada, 1820'lerde ve 1830'larda İstanbul'un kazalarıyla birlikte 420.000 kişilik bir nüfusa sahip olması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Hıristiyan, Yahudi ve Müslüman nüfusun oranlarına bakıldığında, 15. yüzyıl sonları ile 16. yüzyıla gelindiğinde Müslümanlar artık çoğunluktadır. 19. yüzyıl başlarında ise gayrimüslimlerin ağırlığı önemli ölçüde artmıştır. Bu değişimin nasıl ortaya çıktığı henüz çözülmemiştir. Ama herhangi bir zamandaki toplam nüfus ve göreli dağılım ne olursa olsun, Müslüman olanların da, olmayanların da başkentin sokaklarında ve çarşılarında hep faal ve görünür oldukları kesindir.

17. yüzyıla gelindiğinde İstanbul esnafının çoğu artık lonca örgütlenmesi içindeydi ve zamanla loncalarda örgüt içi kaynaşma arttı. O dö-

nemde Avrupa'nın büyük bölümünde olduğu gibi burada da loncalar erkek örgütleriydi; kadın zanaatkârlar vardı, ama normal olarak lonca örgütlenmesi dışında kaldıklarından çok ender sözleri edilir. Dinsel açıdan ise pek çok lonca karma yapıdaydı. Müslüman esnaf, loncalarının bir tür dinsel renge sahip olduğunu kabul ederlerdi. En azından Evliyâ Çelebi'ye göre birçoğunun, hatta belki çoğunluğunun Eski Ahit peygamberlerinden pirleri vardı; ayrıca Hz. Muhammed'in sahabeleri de hami olarak seçilebilirlerdi. Gayrimüslim lonca üyelerinin kutsal İslam hamilerini nasıl anladığı ya da kabul ettiği maalesef bilinmiyor. Ama Evliyâ Çelebi'nin bu tür kutsal hamileri gayrimüslim loncalara bile yakıştırdığı birkaç örnek vardır.

Sık sık açıklandığı gibi, Osmanlı lonca esnafının belirli bir kesimi fütüvvet değerlerine bağlıydı ve dolayısıyla İslam dini çerçevesinde nefsi dizginlemeleri ve nefisten feragat etmeleri gerekiyordu.[12] Fütüvvet ilkelerinin egemen olması demek aslında gayrimüslim üyelere yer olmaması demekti. Ama daha 1600'lerin ortalarında fütüvvetin artık esnaf kültüründeki eski önemini yitirmiş olduğu ileri sürülmekte, bu kabulün başlıca dayanaklarından biri olarak da 1600'lerde ve 1700'lerde çok sayıda "karma" loncanın varlığının saptanmış olması gösterilmektedir.[13] Gayrimüslim erbabı hiç olmayan ya da çok az olan zanaatlarda fütüvvet ahlakının en iyi biçimde korunduğu rahatlıkla söylenebilir. İstanbul'da ve İstanbul dışında sepicilikle uğraşan esnafın bu ilkelere bağlılıkta özellikle sıkı davrandığı görülür, ama İstanbul'da sepicilik yapan Hıristiyanlardan ya da Yahudilerden söz edildiğine de hemen hiç rastlanmaz.

Osmanlı başkentinde 1600'lerde ve 1700'lerde loncaların başında genellikle birer kethüda bulunur, kethüdanın lonca üyeleri arasında kabul görmenin yanı sıra yerel kadı tarafından onaylanması ve devlet yönetiminden atama belgesi alması gerekirdi.[14] Kethüdaların büyük çoğunluğu Müslümandı; Müslüman üye sayısı çok az olduğunda bile esnaf örgütlerinin başında Müslüman kethüda bulunur, hatta kethüda dışında bütün üyeleri Hıristiyan olan loncaları da denetim altında tutarlardı. Bununla birlikte kayıtlarda arada bir Hıristiyan kethüda adına da rastlanır; örneğin çapa, çivi ve benzeri eşya yapımcılarının davacı olarak geçtiği bir anlaşmazlıkta Andon adlı bir kethüda esnaf arkadaşlarına sözcülük etmişti.[15] Ayrıca, kethüdanın altında yiğitbaşı

denen yardımcılar vardı ve gayrimüslim üyeleri olan loncalarda yiğitbaşıların biri, çoğu kez gayrimüslimler arasından seçilirdi. Yiğitbaşılığın resmi onay gerektirmediği anlaşılmaktadır; en azından yiğitbaşılarla ilgili olarak kethüdalarınkine benzer atama belgeleri bugüne kadar ortaya çıkmamıştır. Henüz kesin olarak bilinmemekle birlikte, yiğitbaşının sıradan esnafa kethüdadan daha yakın olduğu varsayılabilir. Kethüdaların bir bölümü asker kökenli, loncabaşılığa atanma karşılığında maaşından vazgeçmiş kişilerdi; bazıları da lonca işleriyle pek fazla ilgilenmeyebilirdi.[16]

Lonca kethüdasının Müslüman esnaftan olması kuşkusuz Osmanlı seçkinlerinin, ama aynı zamanda genel olarak başkent nüfusunun da Osmanlı İmparatorluğu'nu Müslüman bir ülke olarak görmesindendi. Grup halinde mahkemeye başvuran ya da padişaha dilekçe veren esnafın adlarının sayıldığı birçok liste Müslümanlara verilen önceliği ortaya koyuyordu. Böyle tipik bir listenin başında lonca yöneticileri yer alır, ardından genellikle herhangi bir sıralama ölçütüne ya da bugün bizim saptayabildiğimiz bir sıraya bağlı olmaksızın Müslüman üyelerin adları gelirdi. Bunların da rütbeli (çoğunlukla asker kökenli) olanları bazen rütbesiz olanlardan önce yazılırdı. Gayrimüslimler ise sıranın sonunda yer alır, her zaman olmamakla birlikte bazen ayrı cemaatlerin üyeleri için ayrı listeler düzenlenirdi.

O dönemde soyadı ancak ünlü kişiler için kullanılır, kayıtlarda genellikle insanların adı ve baba adı belirtilirdi. Ama gerek Müslüman, gerek gayrimüslim esnaf mahkemeye çıktığında, zabıt kâtipleri çoğu kez bu formaliteyi ihmal eder, kendi halindeki bu insanların yalnızca adlarını yazarlardı. Buna karşılık, daha kesin kimlik bilgilerinin gerektiği durumlarda, örneğin kadılık memurları ölmüş bir kişinin mallarının dökümünü çıkarırken, hangi dinden olurlarsa olsunlar sıradan insanların da hem ilk adları, hem baba adları yazılırdı. Gene de görevliler Müslümanlar ile gayrimüslimlerden söz ederken bazı küçük ayrımlar yapmaya dikkat ederlerdi. Örneğin, aynı adın farklı dinlerden kişilerce kullanıldığı durumlarda, kişi Hıristiyan ya da Yahudi ise adını değişik bir imlayla yazarlardı. Kudüs'e hacca gidenlere de Mekke'ye giden Müslümanlar gibi hacı denir, ama Hıristiyanlar için çoğu kez hacı yerine "acı" yazılırdı. Acı sözcüğünün Türkçedeki anlamı düşünüldüğünde bu yazımla bir küçümseme amaçlanmış olabilirse de kâtiplerin bu

yazımla yapılan göndermenin ne kadar farkında olduklarını bilmiyoruz. Sonuçta Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hıristiyan gezginler, gayrimüslimleri aşağılayarak eğlenen başlıca kesimlerin öfke ve düş kırıklıklarını başka türlü dışavurma olanağını pek bulamayan yoksullar ve onların içinde de kadınlar ile çocuklar olduğunu sık sık belirtmişlerdir. Daha "üst sınıf" Müslümanlar ise genelde bu tür davranışlardan kaçınırlardı.[17]

İncelememiz açısından çok önemli bir kaynak olan dilekçeci/davacı esnaf listelerinde Müslüman adlarına genellikle Hıristiyan ya da Yahudi adlarından fazla rastlanmaktadır. Yahudiler açısından bakıldığında bunun nedeni Yahudilerin gerçekten de İstanbul nüfusunun küçük bir bölümünü oluşturmasıyla ilgili olmalıdır.[18] Ama 18. yüzyılda İstanbul'da kayıtlara geçmiş çok sayıda Hıristiyan olduğu düşünülürse, ya kâtipler Hıristiyan lonca esnafını yazmakta aynı ölçüde özenli davranmamış ya da Rum ve Ermeni ustaların birçoğu bu tür toplantılara katılmamış olmalıdır. Hıristiyanlar belki de Müslüman meslektaşlarının zaten yetkililerle daha iyi anlaşabileceklerini varsaymışlardır. Ama şimdilik bu sorunu çözme olanağımız yoktur.

Esnaf grupları arasındaki anlaşmazlıklar ve din farklılıklarının etkisi

18. yüzyıl sonlarında İstanbul'da etkinlik gösterdiği Vilayet Ahkâm Defterleri kayıtlarından bilinen 167'den fazla loncanın[19] kaçının dinsel açıdan "karma," kaçının ise tümüyle Müslüman, tümüyle Hıristiyan ya da tümüyle Yahudi olduğunu henüz hiç kimse araştırmamıştır. İstanbul genelinde üyeleri herhangi bir nedenle dilekçe vermemiş ya da davacı olmamış, dolayısıyla üye adları kayıtlara geçmemiş esnaf loncalarının bulunduğu da neredeyse kesindir; özellikle Yahudilerin kendi din kurallarına göre yiyecek hazırlamakla uğraşan çok sayıda ayrı loncası olmalıdır. Ama belki bu esnafın bütün müşterileri de Yahudi olduğundan Osmanlı yönetimi onlarla pek ilgilenmemiş olabilir; bu kişiler temelde Yahudi hahamların hazırladığı belgelerden bilinmektedir.[20]

Benzer biçimde, şapkacılar, ikona ressamları ve kuşkusuz taverna sahipleri gibi bütün müşterileri gayrimüslim olan loncalar da hep gayrimüslim esnaftan oluşmuş olmalıydı. Ama ağırlıklı üretimi yalnızca Orto-

doks kiliselerinde ve evlerinde kullanılan eşyayı kapsayan loncalar, Osmanlı resmi görevlilerinin tuttuğu kayıtlarda ancak ender olarak yer aldı. Ne de olsa esnafın yaşantısının bazı önemli yönleri resmi makamları ilgilendirmiyordu; dolayısıyla da kayıtlarına alınmamıştı. Sonuç olarak herhangi bir lonca, faaliyetleri teknik ya da ticari açıdan kadılık ya da sadrazamlık ayarlamalarına tabi olduğu için resmi belgelere geçmiş olabilir. Ama o loncanın pek çok üyesinin Ortodoks Rum olduğunu ancak bu esnafın elinden çıkmış ürünlerin ve üstündeki yazıların incelenmesinden anlayabiliyoruz.[21]

Bu çalışmamız açısından daha da büyük bir sorun, üyeleri farklı dinlerden ya da inançlardan olan loncaların kurulma süreçleri konusunda çok az bilgi bulunmasıdır. Osmanlı kentlerinde Müslüman ve gayrimüslim nüfus ayrı mahallelerde oturur, gerçek yaşamda her zaman buna uyulmasa da devlet bu konuda ısrar ederdi. Ama konut alanlarının şu ya da bu ölçüde ayrıştırılmış olmasına karşılık aynı durum işyerleri için geçerli değildi. Loncaların din temelinde ayrışmasını öngören resmi bir kural yoktu; dolayısıyla bütün üyeleri aynı dinden ya da inançtan olan loncalar ortaya çıkmışsa, bu olgu yönetim kararlarının değil, toplumsal süreçlerin sonucu olmalıydı. Yukarıda da gördüğümüz gibi, fütüvvet değerlerine sıkı sıkıya bağlı olan Müslüman esnaf, gayrimüslimleri loncalarına almak istememiş, böylece dışarıda kalan gayrimüslim esnaf da kendi örgütlerini kurmak zorunda kalmış olabilir. Ama bu bir hipotez olmaktan öteye geçmemekte, bugün için bunu destekleyen tek bir belge bile bulunmamaktadır.

Genel olarak Osmanlı esnaf loncaları, özel olarak da İstanbul'dakiler rahatlıkla birleşip bölünebiliyordu; birçok bölünme herhangi bir dinsel düşünce ya da sorundan etkilenmeden, kişisel anlaşmazlık nedeniyle ortaya çıkmıştı.[22] Müslümanlar ile Hıristiyanların karşılıklı şikâyetleri nedeniyle varlığını sürdürememe tehlikesine düşmüş loncalar konusunda bugüne kadar yapılmış tek bir bilimsel çalışma vardır.[23] Elinizdeki makalede bunun en az bir örneğini daha göreceğiz.

Gene de Müslüman ve Hıristiyan lonca üyeleri arasında Onur Yıldırım'ın incelediği anlaşmazlık özellikle ilgi çekicidir, çünkü anlaşmazlığın odak noktası ekonomik rekabet ya da yerel Hıristiyanların Batı Avrupalı ihracatçılarla olan ticari bağlantıları değildi. Yazarın da belirttiği gibi, an-

laşmazlığın arka planında kuşkusuz bu sorunlar yer almış olabilirdi. Ama belgeden anlaşılabildiği kadarıyla, şikâyetler ilk bakışta hoşa gitmesi beklenebilecek bir olayla, yeni ustaların kabulünü kutlamak amacıyla lonca üyelerinin çıktığı bir kır gezisiyle ilgiliydi; kentin dış çevrelerine gidilen bu tür geziler 17. yüzyıl ortalarından beri belgelenmekteydi.[24] Olayda Hıristiyanlar geçmişte Müslüman meslektaşlarının kendilerine kötü davranmış olduklarını iddia ederken Müslümanlar da bütün lonca üyelerinin bu pikniklere katılmakla yükümlü olduğunu ileri sürmüşlerdi. Görünüşe göre bu anlaşmazlık –ve belki bunun gibi başka anlaşmazlıklar– çözülemediğinde uzun dönemde loncanın bölünmesi gerekirdi. 18. yüzyılın sonlarında dinler arası anlaşmazlıkların arttığı, çünkü özellikle de görece varlıklı Hıristiyanların Müslümanların görüşlerine uyma konusunda eski kuşaklardan daha gönülsüz oldukları varsayılmıştır, ama söz konusu olayda böyle bir durumun ortaya çıkıp çıkmadığı bilinmemektedir.

Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında ekonomik fırsat rekabeti

Aktar grupları arasında çıkan bir sınır anlaşmazlığı Müslüman ve gayrimüslim lonca esnafı arasındaki ilişkiler açısından öğreticidir. 18. yüzyılın sonlarında İstanbul'da ilaç ve baharat ticaretinde hem Müslüman, hem de Yahudi aktarlar faaliyet gösteriyorlardı.[25] Bu iki grubun dükkânları on dakikada yürünebilecek kadar yakın, ama ayrı semtlerdeydi; Yahudiler eski Mahmut Paşa Camisi'nin çevresinde sıra sıra dükkânların bulunduğu sokaklarda faaliyet gösterirken Müslüman aktarların işyerleri Yeni Valide Camisi yakınlarında "yeni çarşı" denen ve bugünkü Mısır Çarşısı olması gereken yerdeydi.

Sadrazamlık makamında duruşma yapılmasına ve ardından aynı yerde kadı tarafından davanın görülmesine yol açan şikâyet Yahudi aktarlardan gelmişti. Müslüman meslektaşlarının da hazır bulunduğu oturumda şikayetçiler, aktarda satılması olağan mallar Müslüman ya da Avrupalı gemileriyle getirildiğinde eskiden bu yükün kethüdanın, yiğitbaşıların ve birkaç yaşlı, güvenilir lonca üyesinin bilgisi dahilinde boşaltıldığını ileri sürdüler. İlgili gümrük vergilerinin ödenmesinden sonra lonca üyeleri mallarını "yeni çarşı"ya taşıtırlardı; el altından satış yapılması ve aşırı yüksek

fiyat uygulaması kesinlikle yasaktı. Son zamanlarda ise Müslüman aktarlar aralarında anlaşarak Yahudi meslektaşlarının gelen ilaç ve baharattan geleneksel olarak almaları gereken payı kestiler; aynı zamanda da aşırı yüksek fiyat uyguladılar. Davacılara göre, Müslüman aktarlar Yahudi rakiplerini piyasadan silmek ve böylece onların geçim kaynaklarını ellerinden almak niyetindeydiler.

Müslüman aktarlar ise suçlamaları tümüyle reddettiler. Bu arada dikkate değer bir biçimde, İslam hukukuna göre Müslüman olmayan birinin bir Müslümana karşı tanıklık edememesine ve anlaşılan Yahudi davacıların mahkemeye ne resmi belgeler sunmuş, ne de Müslüman tanık göstermiş olmalarına karşın yetkililer şikâyet dilekçelerini reddetmediler. Hatta iddialarını destekleyecek Müslüman tanıklar bulmaları için şikâyetçilere süre bile verilmedi. Elimizdeki metinde bu sorun "büyük bir anlaşmazlık" çıktığı biçiminde basit bir ifadeyle geçiştirilir. Sonuç olarak ülkenin en üst düzey yetkilileri kararı bildirdiler: Yahudi aktarlar yerleşik geleneklere göre belirlenmiş paylarını alacak, yalnızca kahve ve şeker bunun dışında tutulacaktı. Ayrıca her iki taraf da barışı korumaları konusunda uyarılıyordu.

Bu belge birçok soruyu cevapsız bırakmaktadır. Birincisi, Müslüman ve Yahudi aktarlar aynı loncanın üyeleri miydiler yoksa iki ayrı örgüt mü vardı? Bir yandan, belgede tek bir kethüdadan söz edilmekte, bu da tek bir lonca olduğunu düşündürmektedir; güçlendirici delil olarak davacıların "Mahmut Paşa çarşı sokağında faaliyet gösteren, aktarlar loncasından Yahudi aktarlar" biçiminde anıldığı belirtilebilir. Öbür yanda ise Yahudiler Müslüman meslektaşlarını kendilerini iflas ettirmeye çalışmakla suçlamaktadırlar. Bu koşullar altında ortada herhangi bir lonca dayanışmasının kalmış olduğunu düşünmek zordur; hatta örgüt parçalanma noktasına gelmiş bulunabilir. Durumun kırılganlığını destekleyici kanıt olarak Müslüman ve Yahudi aktarların ayrı semtlerde faaliyet gösterdiklerini hatırlamakta yarar vardır, çünkü mekânlar arasındaki mesafe bazen ayrı esnaf örgütlerinin oluşturulmasına yol açmıştır.

Onur Yıldırım'ın incelediği olaydan farklı olarak burada anlaşmazlık kesinlikle ekonomikti; ama aktarların alıp sattığı malların birçoğu Batı Avrupalı tüccarın gemileriyle İstanbul'a geldiği halde bundan yararlanan-

lar Yahudiler değil, Müslümanlardı. Bu durum en azından kısmen mekânın etkisine bağlanabilir. Sonuç olarak uzun zamandır aktar malları "yeni çarşı"da bölüştürülmekteydi; dolayısıyla da Müslüman esnaf daha Yahudileri çağırmadan seçimlerini yapabiliyorlardı. Hatta satır aralarını doğru okuyorsak, belki Müslümanlar rakiplerine karşı resmi makamlarca onaylanan bazı kazançlar da elde etmişlerdi, çünkü sadrazamın ve kadının kararı, kahve ve şekerin Yahudi aktarların "geleneksel olarak" pay talep edebileceği mallardan sayılmamasını içeriyordu. Bu iki ticaret malı görece geniş bir pazarda alıcı buluyor, Yahudi aktarların şikâyetinde de konu edilmiyordu; ama şikâyetçilerin verilen tavizden hoşnut mu oldukları, yoksa kendilerini aldatılmış mı hissettikleri, herhalde hiçbir zaman bilinmeyecektir.

Müslümanlar ile gayrimüslimlerin –belki– ortak bir lonca çatısını korurken bir yandan da ayrı örgütler oluşturduklarına işaret eden bir başka anlaşmazlık ayakkabıcı/dikici esnafı arasında çıkmıştı.[26] Bu loncanın olağanüstü karmaşık bir yapısı vardı; kethüdası olmayan topluluğun başı dikicibaşı denen kişiydi. Saray adına satın alma yapmakla ya da saraya hizmet sağlamakla görevli kişiler çoğu kez İstanbul'daki lonca gruplarının sorumluluğunu üstlenirlerdi; dikicibaşı da herhalde Topkapı Sarayı'nda yaşayan pek çok kişinin ayakkabılarını tedarik ediyordu.[27] Zanaatkârların padişahın hizmetindeki bir görevliye olan bu bağımlılığına bakılırsa, ayakkabıcı esnafının manevra alanı öbür loncalarla karşılaştırıldığında görece dardı, çünkü ayakkabıcılar daha sıkı gözetim altında tutuluyorlardı. Dikicibaşının altında baş yiğitbaşı (ender rastlanan bir unvan) ile en az iki tane de düz yiğitbaşı yer alırdı.

Dikicibaşı ve baş yiğitbaşı Müslüman, sıradan yiğitbaşıların ise biri Ermeni, öbürü Müslümandı; bu sonuncusu ince tabanlı, hafif bir tür bot olan mest üreticilerinden sorumlu lonca görevlisi olarak bilinirdi. Ermeni yiğitbaşı ise farklı bileşimde bir gruba önderlik ederdi; grubundaki zanaatkârların hepsi Ermeni, içlerinden belki biri Rumdu. Bu adamlar bitkisel boyayla boyanmış kırmızı deriden ya da siyah sahtiyandan terlik, mest ve kadınların iç mekânlarda giydikleri çedik yaparlardı. Geleneksel olarak bu tür kırmızı ya da siyah deriden üretimde uzmanlaşacak zanaatkâr sayısı yirmi kişi olarak belirlenmişti ve dilekçe verildiği tarihte bu yirmi yerin on dokuzu doluydu.

Esnaf arasındaki davaların çoğunda olduğu gibi bu kez de sorun işbölümüyle ilgiliydi: Ermeni şikâyetçiler kırmızı ve siyah deriden ayakkabı yapacak usta sayısının yirmi olarak belirlendiği önceki bir hükme atıfta bulunuyorlardı; ellerinde de iddialarını destekleyen, ama maalesef ayrıntısı bilinmeyen resmi bir belge vardı. Ermeni ustalar, kendilerine ait olan bu uzmanlık alanına öbür ayakkabıcıların girmeye başladığından şikâyet ediyorlardı ve elimizdeki belgede geçen adların herhangi bir temsiliyeti varsa bu kişiler Müslümandı. Davacılar aynı zamanda kendi aralarında da açık renk "sarı" deriden ayakkabı yapanlar olduğunu kabul ediyor ve eski sınırların yeniden koyulmasını istiyorlardı. İki tarafın da sözlü olarak eski anlaşmalara bağlı kalmayı kabul etmesinden sonra Ermeni ustalara bu isteklerini onaylayan tuğralı padişah buyruğu verildi.

Yukarıda özetlenen işbölümü Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki hiyerarşiyle ilişkili olabilir: Kırmızı renkli bitkisel boya sabit olmadığından fazla itibarlı değilken sarı ayaklkabı/terlik Müslümanlara özgüydü.[28] Buna karşılık siyah ayakkabı ve giysi çoğunlukla gayrimüslimler tarafından kullanılırdı. Ama Müslüman ve Ermeni ustaların birbirlerinin alanına girmelerinin gösterdiği gibi, insanların darda kaldığı zor dönemlerde birkaç kuruş fazla kazanma fırsatının yanında bu ayrımın önemi azalıyordu. Buradaki örnekte Müslüman ve gayrimüslim dikiciler loncanın ayrı alt bölümleri içinde örgütlenmiş olsalar bile, loncanın herhangi bir parçalanma tehlikesiyle karşı karşıya olmadığı anlaşılmaktadır.

Merkezi yönetimin uygulaması açısından ise, bu kez saltanat görevlileri mevcut anlaşmaya herhangi bir değişiklik getirmemişlerdi. Dolayısıyla burada sadrazam ve adamlarını, kendi iradelerini anlaşmazlığın taraflarına dayatan makam sahipleri olarak değil, her iki tarafı da anlaşmaya varmaya ve uymaya teşvik ederek çözümü kolaylaştıran kişiler olarak görmek mantıklı olur.[29]

Bundan bir süre önce çok daha çekişmeli olması gereken bir davada Müslüman ve Hıristiyan taşçı esnafı kozlarını paylaşmıştı, ama bu davayı ancak ikinci elden inceleyebiliyoruz. Maalesef günümüze ulaşan belge davanın çözüme bağlandığı hükmün aslı değil, birkaç yıl sonra çıkarılan onay fermanıdır. Sultan I. Abdülhamid'in (hd. 1774-89) tahta çıkmasından

sonra taşçı esnafı, lonca kurallarının onaylanması için merkezi yönetime başvurmuştu ve bir önceki anlaşmazlığın çözümünde hükme bağlanan sınırlar da bu kurallar arasındaydı.[30] Her padişah öldüğünde ya da tahttan indirildiğinde saltanatı döneminde çıkardığı buyruklar geçerliliğini yitirdiğinden, bunların yeni sultan tarafından onaylanması olağan bir uygulamaydı; yukarıda sözü edilen öbür durumlarda olduğu gibi bu örnekte de lonca içinde bir kez anlaşmaya varıldığında herhalde bunun bir padişah fermanıyla korunması gerekiyordu. 18. yüzyılın ortalarında artık bu tür onayların muazzam sicil defterlerinde kayıt altına alınması âdet haline gelmişti; dolayısıyla da lonca anlaşmazlıklarına ilişkin olarak zengin bir belge kaynağı oluştu.

Ayakkabıcı esnafının dikicibaşma bağlı olması gibi taşçı esnafı da padişahın resmi bir görevlisinin denetimindeydi. Bu kişi mimarbaşıydı (ser mimaran-ı hassa) ve davada haklıyı haksızı belirlemek için hassa mimarları örgütünün sicillerine bakılırdı.[31] "Kendi imalathaneleri olan taşçı esnafının kethüdası" mimarbaşının yönetimi altında lonca işlerini yürütürdü; ayrıca ustalar arasından seçilen bir de taşçıbaşı vardı.[32] Bu kişilerin ikisi de Müslümandı. Başlangıçta –böyle durumlarda alışılmış olduğu üzere, belgede kesin tarih verilmemiştir– mermer, küfeki taşı ve untaşı ticareti Müslümanların ayrıcalığıydı; Hıristiyan taşçılar ancak yevmiyeli işçi olarak çalışabilirlerdi. Dükkân açamazlar, Müslüman mezarlıklarında çalışamazlardı. Ama görece yakın geçmişte, bir dizi yangın felaketinin ardından çok sayıda yeniden yapım projesine girişilmesi nedeniyle taş talebi çok yükselmişti. Bunun sonucunda "Allah'ın kulları" ya da bugünkü deyişle "halk" ruhsatlı taşçı sayısının artırılmasını istemiş, mesleğin Müslüman erbabı da buna rıza göstermişti. Böylece 1148/1735-36 tarihinde on bir "gâvur" kentin Marmara tarafındaki Kumkapı ve Yenikapı olarak bilinen kapıları yakınlarında, ayrıca birkaç başka yerde ruhsatlı taşçı atölyesi açmak için izin aldı.

Bu olayla ilgili olarak çıkarılan padişah buyruğu daha sonra bir yangında yok oldu. Dolayısıyla da I. Abdülhamid'den sonra tahta çıkan padişahların bazısı bu konuda yeni bir ferman çıkardı, bazısı da önceki padişahların buyruklarını onayladı. Bir aşamada Ortodoks bir taşçıya, imparatorluğun yapı projelerine verdiği emekler nedeniyle Langa bölgesinde kendi atölye-

sini açması için özel izin verildi. Ama bu özel lütuf dışında, yönetim daha başka "kâfirlere" taş atölyesi açma izni verilmemesinde ısrar etti. Ayrıca daha önce atölye açmaları kabul edilmiş olan gayrimüslim ustalar da hâlâ ne Marmara Adası'ndan doğrudan mermer getirtebiliyor, ne de Müslüman mezarlıklarında iş yapabiliyorlardı.[33]

Bu olay gene hepsini cevaplayamadığımız birçok soruya yol açmaktadır. Birincisi, Hıristiyan taşçı ustalarının Marmara Adası'ndan mermer alıp satmalarının yasaklanmış olmasıdır. 16. yüzyılın ortalarında Süleymaniye Külliyesi'nin yapımı sırasında Hıristiyanların Marmara Ereğli'sinden başkente mermer getirttiklerini görüyoruz.[34] Gerçi bu mermerin Marmara Adası'ndan gelmiş olması zorunlu değildir, çünkü genel olarak Süleymaniye'nin inşasında taş kaynağı olarak bu adadan yararlanılmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hıristiyanların Marmara mermeri ticaretiyle uğraşmasına getirilen yasağın gerçekten çok eski tarihli olduğundan kuşku duyabiliriz. Müslümanlar münhasır haklarını az sayıda kamu inşaatının geniş aralıklarla yapıldığı ve padişahların Habsburglarla iki uzun savaşa giriştiği 17. yüzyılda elde etmiş olabilirler; özellikle de savaş olaylarının İstanbullu Hıristiyanların toplumsal konumu üzerinde olumsuz etki yarattığı düşünülebilir.

Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki rekabetin özü bu kez de ekonomik fırsata dayanıyordu. Büyük olasılıkla yalnızca yangınların ardından değil, 18. yüzyılda padişahların ve akrabalarının himayesinde inşaat faaliyetlerinin canlanması sonucunda da taşa duyulan talep artmış ve Hıristiyan taşçıların işçilikten ustalığa yükselmelerine olanak vermişti.[35] Müslüman mezarlıklarında çalışma yasağının ise nasıl yorumlanması gerektiğinden emin değilim: Bir yandan gayrimüslimlerin Arap yazısının çeşitlerini, yakınlarının mezar taşları için yazı sipariş eden titiz Müslümanlar arasından müşteri bulabilecek kadar iyi bildiklerini düşünmek zordur. Öbür yandan Hıristiyanlar hiç bu tür işler almamış olsalar, yasağın vurgulanması anlamsız olurdu. Belki de taş işçileri yalnızca taşları hazırlıyor, üstüne yazı yazılması işini uzmanlara bırakıyorlardı; bir başka olasılıkla Hıristiyanlar, o dönemde mezarların birçoğunu süsleyen başlık ve çiçek motiflerinin yontma işlerinde çalışıyorlardı. Hangisi doğru olursa olsun, 18. yüzyılda mezar

yazıtlarında görülen büyük artış, bazı Hıristiyan taşçıların girme girişiminde bulunmuş olabileceği gelişen bir pazara işaret ediyordu.[36]

Bu noktaya kadar Müslüman ve gayrimüslim zanaatkârlar arasında gördüğümüz anlaşmazlıklar düzenli denebilecek bir biçimde gelişmiş, başka bir deyişle, taraflar anlaşmazlığın çözümü için yetkililere başvurmuşlardı. Oysa gerçek yaşamda izlenen usuller herhalde hep bu kadar barışçıl değildi ve hiç olmazsa bu kez bu olguyu belgeleyen bir kayıt günümüze ulaştı.[37] Olay yeri İstanbul'un ticaret merkezi, Bedesten'e oldukça yakın bir mekândı. Maalesef bu öykü de yalnızca I. Abdülhamid adına çıkarılmış bir onay fermanında geçtiğinden tarih sadece yaklaşık olarak verilebilmektedir. Ama daha eski tarihli tek belge –bugün doğrulanmayı beklemekte– III. Mustafa (hd. 1757-74) dönemine ait olduğundan anlatılan olayların da o tarihlerde geçmiş olması gerektiği varsayılabilir.

Şikâyetçi olarak adı geçenler, giysi diken ve bunları hazır giyim eşyası olarak satışa sunan çeşitli terzilerdi. Bu kişilere "yeniciler" denirdi; söz konusu metinde adı geçen yenicilerin hepsi anlaşılan Ermeniydi ve başlarında bir yiğitbaşı vardı. Başlarında kethüda olmadığına bakılırsa bu zanaatkârların daha büyük ve kapsamlı bir lonca içinde bir grup oluşturdukları varsayılabilir. Ama bu konuda herhangi bir bilgimiz olmadığı gibi elimizdeki kayıtlarda da bu varsayımsal loncanın alt bölümleri arasındaki ilişkiler anlatılmamaktadır. Yenicilerin muhalifleri olarak ise terziler (*derzi*) loncasının kethüdası ile gene aynı örgütün yiğitbaşısının adları geçiyordu; bunların her ikisi de Müslümandı. Yeniciler uzun zamandır zanaatlarını sürdürmekte olduklarını ve dükkânlarından alışveriş etmeyi özellikle de görece yoksul kesimlerin elverişli bulduğunu iddia ediyorlardı; üst sınıf müşteriler ise 1960'lara ve 1970'lere kadar yaptıkları gibi o tarihte de giysilerini ısmarlama diktiriyor olmalıydılar.

Terzi kethüdası her bir yenicinin belirli bir para ödemesini istemişti ve yeniciler terziler loncası üyesiyse, kethüdanın bu parayı isteme hakkı vardı. Elimizdeki metin bundan sonra olayların nasıl geliştiği konusunda pek kesin bir bilgi içermemektedir. Ama kethüda bu parayı alamayınca ya da kendisini tatmin edecek miktarı toplayamayınca, yenicilerin faaliyetlerinin terzilerin çıkarlarına zarar verdiğini ileri sürmüş olmalıdır –ve bu iddia pazarın alt ucu açısından pekâlâ doğru olabilir.

Bu noktaya kadar gördüğümüz, rakip zanaatkârlar arasında sıradan bir kavgaydı, ama çok geçmeden anlaşmazlık çığırından çıkarak fiziksel şiddete dönüştü. Yeniciler dükkânlarının kapatılmasıyla tehdit edildiler ve hepsine kendi halinde zanaatkârlar için önemli bir miktar olan adam başı beşer onar kuruş para cezası verildi. Daha da kötüsü, yumruk ve sopalarla fena halde dövüldüler; içlerinden biri daha resmi bir cezaya çarptırılarak falakaya çekildi; saldırıların yanında kaba hakaretlere uğradılar ve bütün bunların alenen, herkesin içinde yapılması etkisini büsbütün ağırlaştırdı. Terzi kethüdası ise dayak kısmını kabul etti, ama "geri kalanların hepsini" reddetti; "geri kalanlar" derken kesinlikle hakaretlerden, aynı zamanda da belki para cezasından, falakadan ve dükkânları kapatma tehdidinden söz ediyordu. Bu olayda da merkezi yönetim hakem gibi davrandı; devletin yetkilileri terzileri barışı korumaları konusunda uyardı ve para cezalarının yasadışı olduğuna hükmetti. Bu kararla kethüdanın topladığı paraları geri verip vermediği maalesef bilinmiyor. Yeniciler ise şikâyetlerinden vazgeçtiler.

Dava konusu durum ve olaylar mahkeme standartlarına göre belgelenebilmiş olsaydı –ki kethüdanın itirafı bunu bir ölçüde sağlıyor– terziler İslam hukukuna göre fiziksel saldırı suçu işlemişlerdi. Durdurmaları söz konusu olan eylem de aslında işlemiş oldukları "Şeriata aykırı olarak [insanlara] para cezası ve zarar verme" suçuydu. Yeniciler terziler loncasının üyeleri değildiyseler –ki olmayabilirlerdi– terzi kethüdası onlar üzerinde yetkili olamazdı ve kethüdanın yaptıkları görevini kötüye kullanma bakımından büyük suç sayılmalıydı. Ama yenicilerin terzilere bağlı olması durumunda bile falaka yasadışıydı, çünkü hepsi Müslüman olan lonca üyeleri arasındaki bir başka anlaşmazlıklarda, devlet yönetimi kethüdanın fiziksel ceza uygulama yetkisi olmadığına karar vermişti. Böyle durumlarda kadıya gidilmesi zorunluydu.[38] Bazı kethüdaların bu hükme uymadıkları bilinmektedir, ama olay "resmiyet" kazandığında herhalde kusurlu lonca yetkilisinin başı belaya girerdi.

Durum böyleyken yenicilerin neden taviz verdiklerini anlamak biraz zordur. Sorun bir ölçüde uygun tanık bulamamalarından kaynaklanmış olabilir, çünkü bir gayrimüslimin Müslümana karşı tanıklığı kabul edilmediği gibi, ortam yeterince alevlenmişse hiçbir Müslüman da tanık olarak

öne çıkmak istememiş olabilir.[39] Bir başka olasılık, şikâyetçilerin gelecekte huzur ve barış içinde çalışabilme uğruna taviz vermenin daha iyi olacağını düşünmüş olmalarıdır. Belki de ilk belgede yer almakla birlikte onay fermanında tekrarlanmayan başka hükümler de vardır; bunun akla gelen bir örneği kusurlu kethüdaya ceza verilmiş olmasıdır. Bu tür davalar ancak daha fazla çalışma yapıldığında gereğince değerlendirilebilecektir.

Sonuç olarak

Bu makale yalnızca bir ön araştırma niteliğindedir: Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi lonca üyeleri arasındaki çok yönlü ilişkileri tam olarak kavrama noktasından hâlâ çok uzaktayız.[40] Ama bu aşamada bile ilerideki çalışmalarda sınanmak üzere bazı hipotezler ortaya koyulabilir.

Her şeyden önce elimizdeki bilgilerin yetersizliği nedeniyle istatistik derlemeye olanak yoktur. Bununla birlikte, İstanbul esnafı konusunda yayınlanmış ve yayınlanmamış pek çok resmi Osmanlı belgesini okuduktan sonra araştırmacı farklı inançlardan lonca üyeleri arasındaki anlaşmazlıkların İstanbullu zanaatkârların gündeminde önemli bir yer tutmadığı kanısına varır. 18. yüzyıl sonlarında ne zanaatkârların çoğu böyle bir eğilim içindeydi, ne de anlaşmazlık çıktığında yetkililer olayı körüklerdi. Çıkan anlaşmazlıkların temelinde ise genelde maddi kazanç kaynakları için rekabet yatar, bu tür anlaşmazlıklar Müslüman esnafın kendi içinde de görülürdü. Bugünkü bilgi düzeyimiz düşünüldüğünde Onur Yıldırım'ın incelediği olayın bu kadar ilgi çekmesinin nedeni tam da çok ender görülmesidir. Rus İmparatorluğu'nun Ortodoks çarlarıyla çatışmalarının önemli toprak kayıplarına yol açtığı 18. yüzyılın sıkıntılı son çeyreğinde bile Müslüman ve Hıristiyan ya da Yahudi esnaf arasındaki "şeref ve itibar" kavgalarının fazla etkili olmadığı anlaşılmaktadır. Bu olgu dikkate değerdir, çünkü erken modern dönemde örneğin Fransa'nın doğusundaki esnafın onur ve saygınlıkla ilgili konuları fazlasıyla vurguladığı görülür.[41]

İkincisi, başlangıç düzeyinde bile bu tür sorunların aktarıldığı tek kaynak olan Osmanlı kâtiplerinin yazdıkları kuşkusuz bir ölçüde "arındırılmıştır." Dolayısıyla "ısmarlamacı" terziler ile onların "hazır giyimci" rakiplerine ilişkin belgenin yansıttığı şiddet ve gözdağı ortamında esnaf arasında

çıkan anlaşmazlıkların sayısı her türlü tahmine açıktır. Ama buradaki uyarı yalnızca farklı inançlardan esnaf arasındaki anlaşmazlıklarla ilgili değildir; ayrıca kethüdaların Müslüman esnafa da fiziksel şiddet uyguladığı olaylar vardır. Şiddet olaylarının görülme sıklığı çok daha derinlemesine incelenmeden bu önemli sorun konusunda daha somut bir söz söyleme olanağımız yoktur.[42]

Üçüncü önemli nokta kadıların, onların kâtiplerinin ve sadrazama bağlı memurların kayıt tutmakla görevli kişiler olarak değil, esnaf arasındaki anlaşmazlıkları çözmeleri için kendilerine başvurulan yetkililer olarak oynadıkları rolle ilgilidir. Bu kişilerin sultanın gayrimüslim uyruklarına ilişkin düşünceleri ne olursa olsun –ki kuşkusuz Müslümanların üstün konumu yasayla korunan temel kabuldü– resmi görevliler olarak başlıca ve öncelikli kaygılarının barışı korumak olduğu söylenebilir. Ayrıca esnaf statüsünde olduğu kabul edilen herkesin ailesini geçindirecek parayı kazanmasını sağlamak için çaba göstermişlerdir. Pek çok gayrimüslim esnafın da bu konuda aynı görüşü paylaştıkları anlaşılmaktadır, çünkü tersi durumda şikâyet için sık sık kadıya ve sadrazama başvurmalarını açıklamak zordur. Osmanlı yetkililerinin hep Müslümanlardan yana tutum alacağı kanısında olsalar, dilekçe verme zahmetine ve masrafına katlanmazlardı.

Bir başka açıdan bakıldığında özellikle 1700'lerin sonlarında ve 1800'lerin başlarında yetkililerin İstanbul'un ihtiyaç duymadığına karar verdiği çalışan "fazlası", kurala, işleme bakılmadan kent dışına sürüldü. Ama bu kez de kimin gideceği, kimin kalabileceği kararında dinsel etkenlerin gözle görülür herhangi bir rolü yoktu.[43] İnsanların geçim kaynakları söz konusu olduğunda yetkililer Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında anlaşılan fazla bir fark görmüyorlardı; bu noktanın vurgulanması önemlidir, çünkü erken modern dönem Avrupasında "yanlış" dinden kişilerin geçimlerini sağlamasına olanak vermeyerek onları göç etmeye zorlamak yaygın bir uygulamaydı.[44]

Hepimizin bildiği gibi 1800'lerin ilerleyen yıllarında ve 1900'lerin başlarında Osmanlı yetkilileri arasında Müslüman uyrukları bir değer, gayrimüslimleri ise en azından potansiyel tehlike ya da külfet olarak görme eğilimi gittikçe arttı. Geç dönem Osmanlı araştırmalarının katlanarak çoğalma-

sıyla birlikte tarihçiler de haklı olarak bu yaklaşımların daha eski örneklerini aramaktadırlar. Ama bugün bilebildiğimiz kadarıyla, 1821 Yunan ayaklanması öncesinde, hatta bazı durumlarda sonrasında da esnaf vergi ödeyen, hizmet sağlayan ve padişaha saygı gösteren insanlar olarak kabul edilirdi. Bu yükümlülüklerini yerine getirdikleri sürece yetkililer de onları sürüp yerlerine Müslüman getirmek için herhangi bir neden görmüyorlardı.

Çeviri: Ayla Ortaç

Notlar

1 Onur Yıldırım, "Ottoman guilds as a setting for ethno-religious conflict: the case of the silk-thread spinners' guild in Istanbul," *International Review of Social History* 47/3 (Aralık 2002), s. 407-19.

2 Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehemmed Zıllî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi, Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsyonu –Dizini*, cilt 1, Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı (ed.), (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, (2006), s. 261-358. Evliyâ Çelebi'nin kaynakları ve bunlardan yararlanışı üzere eleştirel bir inceleme için bkz. Meşkûre Eren'in eski ama hâlâ değerli çalışması *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Birinci Cildinin Kaynakları Üzerinde bir Araştırma* (İstanbul, 1960).

3 Robert Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du dix-septième siècle, Essai d'histoire institutionelle, économique et sociale* (İstanbul, Paris: İstanbul Fransız Arkeoloji Enstitüsü ve Adrien Maisonneuve, 1962), gayrimüslim zanaatkârlarla ilgili olarak bkz. s. 48-63.

4 Liste için karş. Ahmet Akgündüz ve diğ. (ed.), *Şeriye Sicilleri*, 2 cilt. (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988-89), s. 85-166.

5 Ahmet Kal'a ve diğ. (ed.), *İstanbul Külliyatı: İstanbul Ahkâm Defterleri*, 10 cilt. İstanbul: İstanbul Araştırmaları Merkezi, 1997-98), Cilt I ve VIII, *İstanbul Esnaf Tarihi*, Bölüm 1 ve 2 ([1742-1764] ve *1764-1793*). Bu belgelerin imparatorluğun bütününe ilişkin bir listesi için bkz. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi* (Ankara: Başbakanlık, Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1992), s. 37-61.

6 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi* (İstanbul: T. C. Başbakanlık Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2. bas. 2000).

7 İstanbul'la doğrudan ilgili olmamakla birlikte, çok yararlı bir çalışma için bkz. Anna Ballian, "Christian silverwork from Ottoman Trebizond," *Cultural and Commercial Exchanges between the Orient and the Greek World, Athens, Greece, 25-28 October 1990*, Maria Christina Chatziioannou (ed.), (Atina: Centre for Neohellenic Research/NHRF, 1991) içinde, s. 123-38.

8 Dionissis Fotopoulos ve Angelos Delivorrias, *Greece at the Benaki Museum* (Atina: Benaki Müzesi, 1997); Brigitte Pitarakis ve Christos Merantzas, *A Treasured Memory, Ecclesiastical Silver from Late Ottoman Istanbul in the Sevgi Gönül Collection* (İstanbul: Sadberk Hanım Müzesi, 2006); Ortak çalışma, *The World of the Byzantine Museum* (Atina: Yunanistan Kültür Bakanlığı, 2004).

9 Esin Atıl, *Levni and the Surnâme. The Story of an Eighteenth-Century Ottoman Festival*, (İstanbul: Koçbank, 1999).

10 Daniel Panzac, *La peste dans l'Empire ottoman, 1700-1850* (Louvain: Éditions Peeters, 1985).

11 Halil İnalcık, "Istanbul" maddesi, *EI*, 2. bas. cilt. IV, s. 242-43.

12 Abdülbaki Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 15, 1-4 (1953-54), s. 76-153.

13 Mantran, *Istanbul*, s. 365.

14 Halil İnalcık, "The appointment procedure of a guild warden (kethudâ)," *Festschrift für Andreas Tietze, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 76 (1986) içinde, s. 135-42.

15 Kal'a ve diğ. (ed.), *İstanbul Esnaf Tarihi*, Bölüm 2, s. 211.

16 Mehmet Genç, "Ottoman industry in the eighteenth century: general framework, characteristics and main trends," Donald Quataert (ed.), *Manufacturing in the Ottoman Empire and Turkey 1500-1950* (Albany: SUNY Press, 1994) içinde, s. 59-86; Suraiya Faroqhi, "Purchasing guild and craft-based offices in the Ottoman central lands," *Turcica*, 39 (2007), s. 123-46.

17 Matthew Elliot, "Dress codes in the Ottoman Empire: the case of the Franks," *Ottoman Costumes, From Textile to Identity*, Suraiya Faroqhi ve Christoph Neumann (ed.), (İstanbul: Eren, 2004) içinde, s. 103-12.

18 Stéphane Yérasimos, "La communauté juive d'Istanbul à la fin du XVI[e] siècle," *Turcica* XXVII (1995), s. 101-33.

19 Kal'a ve diğ. (ed.), *İstanbul Esnaf Tarihi*, Bölüm 2, s. 11-12. Gerçekte çok daha fazla olmalıdır.

20 Minna Rozen'den sözlü olarak edinilen bilgi (Hayfa Üniversitesi).

21 Pitarakis ve Merantzas, *A Treasured Memory*, s. 88,

22 Suraiya Faroqhi, "Immigrant tradesmen as guild members, or the adventures of Tunisian fez-sellers in eighteenth-century Istanbul," *The Arab Lands in the Ottoman Era (1600-1900): Essays in Honor of Caesar Farah*," Jane Hathaway (ed.) içinde (Minneapolis: Center for Early Modern History, 2009), s. 187-267.

23 Yıldırım, "Ottoman guilds as a setting for ethno-religious conflict: The Case of the Silk-Thread Spinner'Guild in Istanbul," *International Review of Social History*, 47 (2002), s. 407-419.

24 *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, s. 238-39.

25 Kal'a ve diğ. (ed.), *İstanbul Esnaf Tarihi*, Bölüm 2, s. 124-25; anlaşmazlık 1767'de çözüldü.

26 Kal'a ve diğ. (ed.), *İstanbul Esnaf Tarihi*, bölüm 2, s. 188-89; dava 1775'te çözüme bağlandı.

27 Göz doktorları ve eczacılar da padişahın hekimbaşısı tarafından yönetilirdi: *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, s. 261.

28 Elliot, "Dress codes," s. 105.

29 Boğaç Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire, Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652-1744)* (Leiden: E. J. Brill, 2003), s. 190-201.

30 Kal'a ve diğ. (ed.), *İstanbul Esnaf Tarihi*, bölüm 2, s. 224-26; anlaşmazlık 1775'te çözüldü.

31 Şerafettin Turan, "Osmanlı Teşkilatında Hassa Mimarları," *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 1, 1 (1963), s. 157-202.

32 Esnaf taşçıbaşısı.

33 16. yüzyılda resmi yapı projelerinde mermer kullanımıyla ilgili olarak bkz. Ömer Lütfi Barkan, *Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı*, 2 cilt (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1972-79), cilt 1, s. 356. Marmara Adası mermerinin 18. yüzyılda önceki dönemlerdekinden daha yoğun biçimde kullanıldığı anlaşılmaktadır.

34 Barkan, *Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı*, cilt. 2, s. 48.

35 Tülay Artan, "Arts and Architecture," *The Cambridge History of Turkey*, Suraiya Faroqhi (ed.), (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) içinde, s. 408-80.

36 Edhem Eldem, Nicolas Vatin. *L' épitaphe ottomane musulmane : (XVIe - XXe siècles) ; contribution à une histoire de la culture ottomane* (Leuven : Peeters, 2007).

37 Kal'a ve diğ. (ed.), *İstanbul Esnaf Tarihi*, bölüm 2, s. 247-48; anlaşmazlık 1776'te çözüldü.

38 Faroqhi, "Immigrant tradesmen."

39 Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law* (Oxford: The Clarendon Press, 1964), s. 132.

40 Benim *Artisans of Empire: Crafts and Craftspeople under the Ottomans* (London: I. B. Tauris, 2009) adlı kitabım da Müslüman-gayrimüslim ilişkileriyle ancak marjinal olarak ilgilidir.

41 James R. Farr, *Hands of Honor, Artisans and Their World in Dijon, 1550-1650* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1988), s. 150-95.

42 İddiasız bir başlangıç olarak bkz. Suraiya Faroqhi, "Opfer der Gewalt: Einige Fälle von Mord, Raub und Bedrohung in Nordwestanatolien um 1760," *Gewalt in der frühen Neuzeit*, Claudia Ulbrich, Claudia Jarzebowski ve Michaela Hohkamp (ed.), (Berlin: Duncker & Humblot, 2005) içinde, s. 275-90.

43 Cengiz Kırlı, "A profile of the labor force in early nineteenth-century Istanbul," *International Labor and Working Class History*, 60 (2001), s. 125-40; Betül Başaran, "Remaking the Gate of Felicity: Policing, social control and migration in Istanbul at the end of the eighteenth Century 1789-1793," 2 cilt, yayınlanmamış doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 2006.

44 Bu noktaya dikkatimi çeken, konuyu benimle tartışma nezaketini gösteren Meinolf Arens oldu. Kendisi *Habsburg und Siebenbürgen 1600-1605, Gewaltsame Eingliederungsversuche eines ostmitteleuropäischen Fürstentums in einen frühabsolutistischen Reichsverband* (Köln, Weimar, Viyana: Böhlau, 2001) adlı kitabında Habsburgların Transilvanya'da karşı-Reformu uygulamaya çalışmasının yeni kazandıkları bu topraklarda hiç sevilmemelerine ve sonunda bu toprakları kaybetmelerine yol açışını anlatmaktadır.

Frédéric Hitzel

PADİŞAHIN MASKELİ MEKKE ALAYI, 18. YÜZYILDA ROMA'DAKİ FRANSIZ AKADEMİSİ ÖĞRENCİLERİNİN TÜRKLERDEN ESİNLENEN SANAT ETKİNLİKLERİ

Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü müdürlüğünü 1994-1999 yılları arasında başarıyla yürütmüş olan dostumuz Stefanos Yerasimos'a bir gönül borcu olarak burada, başka bir kurumun, Roma'daki Fransız Akademisi'nin yatılı öğrencileri tarafından düzenlenen Türk temalı bir sanat etkinliğinden söz etmek istiyorum.

18. yüzyılda, Roma Karnavalı vesilesiyle, bu prestijli okulun öğrencileri, maskeli balolara ve festivallere sık sık gider olmuştu. Bu, "Ölümsüz Şehir" Roma'da Fransız mevcudiyetine bir hareketlilik, canlılık kazandırma yollarından biriydi. Kaldı ki Romalılar, benzeri eğlenceleri pek severlerdi! Her maskeli eğlencenin bir teması olurdu ve Fransız Akademisi'nin Corso'nun girişindeki merkezi olan Mancini Sarayı'nda kalan öğrenciler, bizzat hazırladıkları kıyafetlerle bu festivallere katılırlardı. 1735 festivalinin teması "Çin" iken, üç sene sonraki festival *Commedia dell'Arte*'den esinlenecekti.

Roma halkının gözünde bunların en başarılısı ise, hiç kuşkusuz, 1748 yılında düzenlenen "Padişahın Mekke Kervanı" gösterisi oldu. Festivali belgeleyen birçok resim, çizim ve gravür sayesinde olan biten hakkında ayrıntılı bir fikir sahibi olabiliyoruz.[1] Ayrıca bu projenin hazırlanış süreci hakkında da pek çok bilgimiz var, zira, 1743'te tarihsel resim büyük ödülünü kazanan ressam Joseph-Marie Vien (1716-1809) yaşamının sonuna doğru kaleme aldığı hatıratında, 1744-1750 yılları arasında Roma'da kaldığı sırada gerçekleşen bu olaydan söz etmektedir. Sanatçı, Mancini Sarayı'nda geçen o yılları, en başta da o çok özel 1748 yılını büyük bir özlemle anımsar. Vien o sırada 32 yaşındaydı.

O zamanlar yatılı öğrenciler arasında uyumlu bir birliktelik olduğunu belirtmeden geçemeyeceğim. Çok çalışıyorduk; ama herkes dünyayı kendi bakış açısından, kendi düşüncesine göre algılamaktaydı. Övgüye ve hürmete değer bir kişi olan akademi müdürünün gözetiminde, her şey güllük gülistanlık bir şekilde sürüp gitmekteydi. Kendisi, bizim akşamları katıldığımız eğlencelerden memnun kalırdı, ayrıca onun verdiği davetlerin ve pazar yemeklerinin kapısı bize de daima açıktı. Ama bu eğlencelerin her zaman yararlı bir amacı vardı. 'Padişahın Mekke Kervanı' festivali buna iyi bir örnek oluşturur. Söz konusu Türk temalı sanat gösterisi, karnavaldaki krallar bayramının ertesi günü için tasarlanmıştı. Her yatılı öğrenci, kısmetine düşen bir rolü oynamak üzere piyeste görev almıştı. Kostümlerin çeşitliliği, kıyafetlerin şatafatı, süslemelerin zenginliği ve zevki öylesine muhteşem bir tablo oluşturuyordu ki müdürümüz, Romalıların bizim düzenlediğimiz bu bayrama tanık olamamalarından dolayı çok şey kaçırdıklarını ifade etti. Böyle bir iltifatı işitmek heyecanımızı daha da kamçılamıştı. Biz de Fransa elçisi onuruna kamuya açık bir festival düzenlemeye karar verdik. Bu Fransız elçi yetenekleri ve erdemleriyle, Romalıların olduğu kadar Fransızların saygısını, yabancıların ise hayranlığını kazanmıştı.

Böylece halk üzerinde büyük etkisi olacak bir konu bulmak üzere kolları sıvadık. İmparatorların farklı zaferlerine ilişkin öneriler geldi; ancak ben, tarihi yapılar açısından son derece zengin olan Roma'da, kamusal binalarda bulunan tüm kabartmaların zaten imparatorların zaferlerini anlattığını söyledim. Kaldı ki, Roma ile ilgili bir festival düzenlesek, İtalyanlara yaranmak istediğimiz izlenimi doğabilirdi. Bu da ne sanatçılara, ne de Fransızlara yaraşır bir tutum olurdu. Etrafımdakilere 'Şu anda yaşadığımız ülkeye tamamen yabancı bir milletin bayramını düzenlediğimizi düşünün' dedim ve 'Padişahın Mekke Kervanı'nı önerdim. Böylesi bir gösterinin çok büyük yankıları olabilirdi: Kişiliklerin önemi, giysilerin şatafatı, sunulan hediyelerin büyüleyiciliği, Muhammed'in mezarını kaplaması gereken halıların zenginliği, etrafa saçılan kokuların baş döndürücülüğü, ikballerin

yolculuk ettiği, altınla ve değerli taşlarla kaplı saray arabaları, Asya'ya has süslemeleri, kendilerine özgü kıyafetleri içindeki haremağaları ve develer yerine kullanacağımız atlar... Tüm bunları bir araya getirerek ve tarihsel gerçekliğe mümkün olduğunca yaklaşarak divan, saray ve Müslüman din adamlarını içeren muhteşem bir tablo yaratabilirdik.

Önerim, tüm yatılı öğrencilerden ve bizim gibi sanatla uğraşan tüm Fransızlardan onay gördü ve hemen festivalin programını hazırladık. Müdürümüz, elçiye sunulmak üzere bir çizim hazırlamamızı istedi. Böylece elçinin de, bizzat tasarlayanlar tarafından sahnelenecek olan gösterinin neye benzeyeceğine dair bir fikri olacaktı.[2]

Sanatta Türk temasını işlemek pek de yeni bir fikir sayılmazdı. Joseph-Marie Vien'in bu projeyi geliştirdiği sırada, bu "egzotizm" modası tüm Avrupa'yı kasıp kavuruyordu. Konuları veya ilginç ayrıntıları, Türk âdetlerinden veya Doğu dekorlarından esinlenmiş sanat veya edebiyat eserleri –birazdan ele alınacağı üzere– tüm halkı büyülemekteydi. Nitekim, 1748'de Roma'da düzenlenen "Padişahın Mekke Kervanı" adlı ünlü maskeli alayın da tanıklık ettiği gibi, bu çalışmalar resim ve dekoratif sanatlar üzerinde önemli bir etki yarattı.

Avrupa'daki Türk temalı yapıtlar

17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Avrupa saraylarının hepsinde Türklerden esinlenen sanat yapıtları üretmek moda olmuştu.[3] 1660'ta Jean-Baptiste Lully'nin bestelediği *Récid turquesque* [Türkkâri Öykü], XIV. Louis'yi büyülemiş; 1662'de ise, meşhur bir gösteri sırasında Condé prensinin idaresi altındaki Türk kıyafetindeki uşaklar, seyisler, usta biniciler ve nakkarezenler kocaman bıyıkları, sarıkları ve üzeri hilal süslemeli zengin kostümleriyle Tuileries Bahçeleri'nde bir geçit töreni yapmışlardı.[4] Tiyatroda, Chambord Şatosu'nda kralın beğenisine sunulan Molière'in *Kibarlık Budalası*'nın (1670) meşhur *Mamamuşi* sahnesi, Türk temalı sanat yapıtlarını komedi alanına taşırken,[5] Racine, Hürrem'in yaşamını anlattığı *Bajazet* ([Bayezid], 1672) isimli trajediyi yazmış ve Murad, Hürrem, Bayezid ve Adalet arasındaki yasak aşkları ve kardeş katline giden çatışmaları sahnelemiştir.

18. yüzyılla birlikte, *Binbir Gece Masalları*'nın parlak başarı öyküsü de başlar. Bu Doğu masalları, Antoine Galland tarafından Fransızcaya çevrilmiş ve 1704 yılından itibaren yayınlanmaya başlamıştır. François Pétis de la Croix'nın *Mille et un jours*'u [Binbir Gün] yakaladığı başarıyla neredeyse buna eş bir üne erişir. XIV. Louis'nin ölümünden bir süre sonra, Türk temalı sanat yapıtlarına ilgi, ilk Osmanlı sefirlerinin Paris'e gelmesiyle birlikte yeniden canlanır. 1721 yılında, Yirmisekiz Mehmed Çelebi kente öyle görkemli bir giriş yapar ki olay tüm halkta heyecan ve merak uyandırır.[6] Söz konusu sahne, aralarında Charles Parrocel (*L'entrée de Mehmet Effendi, ambassadeur turc, aux Tuileries le 21 mars 1721,* [Türk Elçisi Mehmet Efendi'nin Tuileries Bahçelerine girişi, 21 Mart 1721], *Versailles* Sarayı) ve Pierre-Denis Martin'in (*La sortie de Mehmet Effendi, ambassadeur turc, des Tuileries le 21 mars 1721,* [Türk Elçisi Mehmet Efendi'nin Tuileries Bahçeleri'nden çıkışı, 21 Mart 1721], Paris, Carnavalet Müzesi) bulunduğu birçok sanatçı tarafından resmedilmiştir. Bu sıra dışı olay, ayrıca, madalyonlarda, Gobelins duvar halılarında betimlenmiş ve sayısız kez yorumlanmıştır. Hatta, çağdaş şarkıcılar ve kronik yazarları tarafından da konu edilmiştir. Saint-Simon, Mathieu Marais, Barbier ve Jean Buvat alayları, merasimleri ve Tuileries Bahçeleri'nde düzenlenen kralın huzuruna kabul törenini betimlemiştir. Kral naibinin yaşlı annesi, Madame Palatine, şöyle yazmaktaydı: "Geçtiğimiz Pazar günü, elçinin kente giriş merasimine katılmayan tek saraylı bendim... Benim dışımdaki herkes oradaydı; demek ki eskisi kadar meraklı değilim artık..."[7]

1742 yılında, Mehmed Çelebi'nin oğlu ve Paris'e gelen ikinci elçi olan Said Efendi, bu ilgiyi daha da güçlendirdi. Ressam Jacques Aved'in *Saïd Pacha, ambassadeur de la Porte ottomane,* ([Osmanlı hükümeti elçisi Said Paşa] Versailles Sarayı) isimli tablosu buna tanıklık eder.[8] Padişahın elçisi, XV. Louis tarafından Versailles Sarayı'nın Aynalı Galerisi'nde 11 Ocak 1742 tarihinde kabul edildi. Bu tarihi kabul töreninden geriye kalan yegâne şey, Charles-Nicolas Cochin tarafından yapılan ve şu anda Louvre Müzesi'nde bulunan bir tablodur.[9]

Türk temalı sanat yapıtlarına duyulan ilgiyi gösteren başka örnekler de vardır. Örneğin, 1735'te XV. Louis'nin Versailles'daki özel dairesinin küçük galerisi için sipariş edilen "Yabancıların Av Merakı" koleksiyonu için-

de, François Boucher'nin *Turcs qui combattent contre des tigres* ([Kaplanlarla Savaşan Türkler], Amiens, Picardie Müzesi) ve Jean-François de Troy'nm *Chasse au lion poursuivy par des Turcs,* ([Türklerin Aslan Avı], Amiens, Picardie Müzesi) adlı tabloları bulunmaktadır.[10]

Tiyatro alanında Voltaire'in *Zaire* (1732), Antoine Houdar de la Motte'un önce *Scanderbeg* ([İskender Bey], 1735), ardından da *Mahomet II.* ([II. Mehmed], 1747) adlı oyunları sahnelenmişti. Türkiye, aynı zamanda, Paris'in "salonları"nda da gayet "moda"ydı; "Türk usulü" giyinmek, hatta, bir ressam tarafından bir tabloda bu kıyafetle ölümsüzleştirilmek iyi kabul görüyordu: Jean-Marc Nattier'in *Mademoiselle de Clermont au bain,* (Mademoiselle de Clermont Hamamda, Londra, Wallace Koleksiyonu) adlı tablosu ve Watteau'nun on bir Doğulu'nun portresi bunun örnekleridir. Carle Van Loo, *Le Grand turc donnant un concert à sa maîtresse,* ([Sevgilisine Konser Veren Padişah], 1737, Wallace Koleksiyonu, Londra) veya *Le Pacha faisant peindre sa maîtresse,* ([Sevgilisinin Resmini Çizdiren Paşa], 1737, Richmond, Virginia Güzel Sanatlar Müzesi, Adolph D. ve Wilkins C. Williams Vakfı) isimli tablolarının yanı sıra, bir kahvedanm önünde oturan ya da nakış işleyen, müzik aletleri çalan sultanların resimlerini de çizmiştir. Pompadour Markizi, bu üç tabloyu satın alıp, Bellevue'deki şatosuna asmıştır.[11] Hatta sanatçının, ikballerden birinin yüzü yerine markizinkini yerleştirdiği söylenir. Ondan geri kalmak istemeyen Madame du Barry de, aynı ressama, benzer tarzda çizilmiş dört portre ısmarlamıştır: Portrelerde Çerkes elbiseleri giymiş hanımlar, pembe pudralı yüzleriyle poz verirler. Uzun elbiseler ve başa sarılan türbanlar (sarıklar) moda olmuştur ve tuhafiye mağazalarına *Au chagrin de Turquie* [Türkiye Özlemi] gibi adlar verilmektedir. Kocaman koltukların yerini, Türk usulü berjer koltuklar, Osmanlı tarzı kanapeler alır, yatak odalarına "Sultanvari" denilen, sık sık tepesi kubbeyle yükseltilmiş baldakenli yataklar konur. Moda olan bronz işlemecileri egzotik tarzda süslemeleri (maymunlar, palmiyeler, Habeşler, yeniçeriler...) olan ocak ızgaraları ve çerçeveli duvar saatleri yaparlar. Bu modanın sadece Fransızlara özgü olmadığını da anımsatmakta yarar vardır. Orta Avrupa'dan başlamak üzere, 1683 yılında Viyana'nın ikinci kez kuşatılmasının ardından, Avrupa'daki tüm bahçelerde Türk çadırları kurulur; köşklerde tütün içme mekânları yaratılır. Londra'da 1744 yılında, Vauxhall Bahçeleri'nde bir Türk



Resim 1. Padişahın Mekke Kervanı. Jacques François Martin, tuval üzerine yağlıboya, 54 x 135 cm
Özel koleksiyon Fotoğraf: Luiz Gonzalez

çadırı kurulur. 1738 yılında Lunéville Şatosu'nun bahçesinde inşa edilen gibi, kameriyeye benzeyen küçük köşkler yapılır. Hollanda'da, Türk denilince, akla hemen, Delft seramiklerindeki lale figürü gelir. Porselen imalathanelerinde, padişah ve ikbal figürlerine çok sık başvurulur; bazen yanlarındaki hizmetçi veya esirlerine de yer verilir. En meşhur ürünler, Saksonya'daki Meissen, Floransa yakınlarında Doccia'daki Ginori, Bavyera'daki Ansbach, Thuringe'deki Kloster Veilsdorf, Brunswick'deki Fürstenberg ve Danimarka'daki Kopenhag



porselenleridir.[12] Seramikçiler ve kuyumcular, kahve fincanları ve uzun ibikli cezveler yaparlar. Rouen'da Levavasseur ve Marsilya'daki Veuve Perrin, fayanslarını türbanlı modellerle süslerler. Halılarda da Doğu figürlerinden esinlenilir. Gobelins fabrikasında, Amédée Van Loo'nun desenlerinden yola çıkılarak "Türk" temalı dört kilim dokunmuştur.

YÜZ BASKI DERLEMESİ...

Ancak, Joseph-Marie Vien ve Roma'daki Fransız Akademisi öğrencilerinden başlamak üzere tüm sanatçıların en önemli esin kaynağı, *Recueil de*

cent estampes représentant différentes nations du Levant [Doğu'nun farklı milletlerini tasvir eden yüz baskı resim derlemesi] adlı gravür koleksiyonudur.[13] Söz konusu eser, ilk kez, 1714 yılında, Jacques Le Haye'in (?-1721) ve Gaspard Duchange'ın (1662-1757) çabalarıyla yayınlanmıştır. Sonra, kalıplar gravürcü ve baskı resim tüccarı Laurent Cars (1699-1771) tarafından satın alınır; Cars, 1715 yılında eserin ikinci basımını gerçekleştirir. Üçüncü bir basım ise, 1764'ten sonra, Pierre-François Basan (1723-1797) tarafından yapılır.

Söz konusu derleme, dönemin ünlü gravürcülerinin, Valenciennes'li ressam Jean-Baptiste Van Mour (1671-1737)[14] tarafından İstanbul'da çizilen desenlerden yola çıkarak ürettikleri olağanüstü gravürlerden oluşmaktadır.[15] 1737 yılında İstanbul'da hayata gözlerini yuman bu ressam, Osmanlı başkentinde otuz sekiz seneden uzun bir süre yaşamış, Türklerin yaşamının farklı yönlerini resimlerine aktarmış, ardından da elçiler için çalışmaya başlamıştı. Veziriazam ve padişahın huzuruna çıkacakları zaman tören giysilerini giyen elçileri resmetmekten büyük zevk duymaktaydı. Eserleri, 1742-1743 yılları arasında Türk temalı bir dizi tablo üreten Antonio ve Francesco Guardi biraderler[16] başta olmak üzere dönemin birçok ressamına esin kaynağı olmuştur.

Maskeli alayı düzenleyenler, gravürlerin yanısıra, söz konusu baskı koleksiyonuna ilişkin az çok uzun tanıtım yazılarından, her kişiliğin rolünü oldukça ayrıntılı bir şekilde betimleyen açıklamalardan da yararlandılar. Bu derlemede yer alan levhaların bir bölümü de, zaten, maskeli gösterideki kişilikleri betimlemek için kullanılan başlıkları taşımaktadır: Padişah, İkbal, Akağa denen beyaz haremağası ve siyah Babüssade Ağası, Sipahiler, Müftü, Büyük Cami'nin İmam-ı Azamı, Vezir-i azam, Ağa Yeniçeri (daha sonra Yeniçeri Ağası olacaktır), vb. Aynı senelerde yayınlanmış, "moda" gravürleri konulu bir başka baskı derlemesi ise, bu alanda uzmanlaşmış bir sanatçı ailesi olan, Bonnartlar tarafından gerçekleştirilmişti ve bu derleme de kaynak olarak kullanılmış olmalıdır. Bu derleme de, kuşkusuz, bir nebze de olsa, *Receuil de cent estampes*'tan esinlenmişti.[17] *Costumes du temps de Louis XIV* [XIV. Louis dönemi kıyafetleri] başlığı altında derlenen söz konusu baskılarda, çok sayıda Doğulu figür bulunmaktadır; içlerinden bazıları ise, Vien ve dostlarının 1748 yılında kullandığı isimleri taşımaktadır. Unutmamak gerekir ki, 1723-1743 yılları arasında Amsterdam'da yayınlanan *Cérémonies et coutumes religieuses de*

tous les peuples du monde [Yeryüzünün tüm halklarının dini törenleri ve kıyafetleri] adlı dokuz cilt ve yüz elli levhadan oluşan derlemeyi gerçekleştirirken Bernard Picart da, *Recueil de cent estampes*'daki Türklerle ilgili sahnelerden büyük ölçüde esinlenmiştir.

Mancini Sarayı'nda kalan yatılı öğrencilerin yararlanmış oldukları neredeyse kesin olan bu üç derlemenin ötesinde, XIV. ve XV. Louis dönemlerinde Paris'te kralın huzuruna kabul edilen elçilerin hatırasını yaşatmak için yapılan yağlıboya veya gravür büyük kompozisyonları da göz ardı etmemek gerekir. Bu konuda, daha önceki bölümlerde, Charles Parrocel, Charles-Nicolas Cochin, Joseph Aved gibi ressamların isimlerini anmıştık.

Padişahın Kervanı

1748 yılında gerçekleşen bu Türk usulü maskeli gösteriye ilişkin tanıklıklar, genç sanatçıların başvurdukları modellerden yararlanma biçimlerini açıkça göstermektedir. Ama, önce gösterinin kendisi üzerinde duralım. Şu sahneyi gözünüzün önüne getirmenizi istiyorum:

> Alaya 'Doğunun tüm milletlerinin ve padişahın çevresindeki önemli kişilerin' farklı kıyafetleri içindeki kırk kişiden fazla bir kabalalık –de la Rochefoucauld Kardinalinin Puisieulx Markisine yazmış olduğu gibi– katılmıştı. Yaklaşık yirmisi at üstündeydi; geri kalanlar ise şekli ve yüksekliğiyle muhteşem bir görünüme sahip bir arabanın üzerinde gitmekteydiler. Pamukludan yapılsa da giysiler öyle güzel boyanmıştı ki, yakından bakıldığında dahi, şaheser bir kumaş ve işleme izlenimi yaratmaktaydı.[18]

Figüranlardan biri olan, yatılı öğrencilerden Barthélemy-Michel Hazon, günlüğünde şöyle yazmaktadır:

> Tüm farklı kumaşlar, –ki aslında bunlar muare, atlas, kadife, vb. şekillerde boyanmış ve altın ya da gümüş yaldız kabartmalarla bezenmiş pamuklu bezden ibaretti– gerçeği öylesine mükemmel bir şekil-

de taklit etmekteydiler ki Roma'daki herkes, gerçeği öğrenene kadar, bu festivalin elçinin hesabına yapıldığına inanmış, böylesi bir harcamanın altından ancak bir prensin kalkabileceğini düşünmüştü.[19]

Gerçeklik izlenimini güçlendirmek için makyajdan da yararlanılmıştı. Kuşkusuz aşırıya kaçan makyajlar (hem kadın hem de ikbal rolleri, erkekler tarafından canlandırılmaktaydı), insanların suratlarını kaplıyor, hatta kararтıyordu. Bütün bunların üzerine de devasa sarıklar geliyordu. "Olayın daha doğal bir hal kazanması için," diye devam ediyordu sözüne Hazon, "kimse maske takmamıştı; bunun yerine, canlandırılan kişiliğin gerektirmesi durumunda sakallar ve sivri dişler kullanılmıştı."[20] Roma sokaklarını arşınlayan bu kalabalık, kuşkusuz, çok renkli bir görüntü sergilemiş olmalıydı! Parlak kumaşların ve Doğulu işlemelerin etrafa saçtığı ışıltılar, kostümlerin ve saç biçimlerinin özgünlüğü, kat kat kumaştan yüksek sarıklar karşısında izleyicilerin gözlerinin büyülenmemiş olması imkânsızdı. Tüm bakışlar, muhteşem bir şekilde süslenmiş at arabasının üzerine odaklanmaktaydı. Arabada, en şatafatlı süslerle bezenmiş giysileri içinde ikbal, padişahın köleleri, gözdeler ve etraflarında da saray muhafızları bulunmaktaydı.

"Bu festivalden zevk aldığı görülen prensleri ve kardinalleri memnun etmek için" alay her sokağa çıktığında özellikle "onların saraylarının önünden geçmekte; ayrıca bu yönde talepte bulunan birçok manastır da ihmal edilmemekteydi." Geçit törenleri, oldukça geç saatlerde sona ermekteydi; "akşam olur olmaz, her köle, eline bir meşale almakta, böylece tablo daha muhteşem hale gelmekteydi."[21]

Gerçekten de, elde edilen sonuç, projenin iddiasına ulaştı. Yatılı öğrencilerden oluşan alay, her yerde kalabalıklar –ve birçok kaynaktan edinilen bilgiye göre– Papa XIV. Benedictus tarafından coşkuyla karşılandı. Jean-Marie Vien'in aktardığına göre,

> Elçi, bu gösteri konusunda bizzat XIV. Benedictus ile konuşmuş, Papa da herkesin kendisine ballandırarak anlatması üzerine, bu konuda bir fikir sahibi olmak istemiş, böylelikle sarayından kalkıp Colonna Bahçesi'ne geçmişti. Bu geçit töreninin Romalılar üzerinde yarattığı heyecanı betimlemeye sözcükler yetmez: mutluluk çığlıkla-



Resim 2. *Le prestre de la Loy* (İmam), Joseph-Marie Vien, tuval üzerine yağlıboya, 65 x 50 cm
Özel koleksiyon, fotoğraf: Nicolas SUK

rı, alkışlar, ayaklarımıza atılan rengârenk şekerlemeler... Bir nevi çıldırma hali yaşanmaktaydı. İhtiyar dedelerin torunlarına şöyle dediklerine şahit olunuyordu: "Böyle bir şeyi hayatımızda hiç görmedik. Hiç!" Ve (savaş halinde olduğumuz)[22] Alman subayları bile 'Yaşasın Fransa!' diye bağırıyorlardı.[23]

Roma gazeteleri, gösterinin yakaladığı başarıyı okurlarına aktardılar: *Diario ordinario* gazetesinin 24 Şubat tarihli 4773. sayısında, gösterinin ihtişamı övülüyordu; yaklaşık bir ay sonra ise, Fransız Akademisi'nin Müdürü Jean-François de Troy (1679-1752), Kraliyet Binaları Müdürü Lenormant de Tournehem'a şu haberi veriyordu: "İtalya'nın farklı kentlerindeki tüm gazeteler gösteri hakkında şaşırtıcı övgülerde bulunuyorlar."[24] Öte yandan, Fransa'nın Roma elçisi olan Rochefoucauld Kardinali, Puisieulx Markisine 21 Şubat 1748 tarihinde yazdığı mektupta şu ifadelere yer vermekteydi:

> Bu ülke halkının zevkine hitap edecek nitelikteki bu maskeli geçit töreninin, sadece halk değil, tüm soylular tarafından nasıl alkışlandığını ve hem bu genç insanlara, hem de onları tavsiyeleriyle yönlendiren Akademi Müdürü Bay de Troy'ya ne kadar büyük bir saygınlık kazandırdığını tahmin dahi edemezsiniz. Bu genç insanların hakkını teslim etmek lazım; gerçekten örnek alınacak bir başarı ve bilgelik sergilediler...[25]

Akademinin öğrencileri, festivalin son günü, tüm kenti arşınladıktan sonra, Fransız Akademisi'nde verilen, elçinin de katıldığı bir akşam yemeğine davet edildiler. "Bu konuda önceden uyarıldığımız için," diye anlatmaktadır Jean-Marie Vien,

> görevlilerin, yemekleri masanın iç tarafından sunabilmelerini sağlamak üzere, masayı at nalı biçiminde yerleştirdik. Dört adet borazan ve (gösteri yürüyüşünü başlatan) timballer, pencerelere yerleştirilmişti ve oldukça özgün –ancak, ne ruhlara ne de zihinlere hitap eden– bir Türk müziği çalıdılar. Sokakları dolduran Romalılar, bu müziğe, "Yaşasın Fransızlar! Yaşasın Fransız Akademisi!" nidalarıyla karşılık veriyorlardı. Yemekten sonra, Mösyö Troy bize bir balo verdi; kentin

> tüm güzel kadınları, muhteşem kıyafetleriyle baloya katılıdılar. İşte, festivalimiz bu şekilde tamamlanmış oldu. Sayın elçi, yanımızdan ayrılmadan önce, bize teşekkür etti ve Fransa'ya kazandırdığımız bu itibar konusunda Kralı bilgilendireceğini söyledi.[26]

O sırada Roma'daki Fransız Akademisi'nin müdürü olan Jean-François de Troy, tüm bu çabaların boşa gitmesini önlemek için Türk giysilerine (vezirler, paşalar, haremağaları, içoğlanlar, ikballer) bürünmüş öğrencilerinin hatıralarını korumaya karar verdi. Nitekim, Kraliyet binaları müdürü Lenormand de Tournehem'e şöyle yazacaktı:

> Bu festival için kendi ceplerinden yaptıkları harcamalar yüzünden bütçeleri sarsılmış olmasaydı, [öğrenciler] yürüyüşü ve gösteri sırasında kullanılan her figürü, farklı levhalara çizeceklerdi. Aslında, her biri kendi başına çizimler gerçekleştirmiş, bunları ileride Doğuluların giyimi üzerine gerçekleştirecekleri araştırmalarda kaynak olarak kullanacak şekilde tasarlamışlardır. Çizimler, canlandırdıkları kişiliklerin özelliklerine tamamen uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Ben ise, Mösyö Restout'nun öğrencisi olan Barbault adında oldukça yetenekli bir Fransız'a bunları tuval üzerine resmettiriyorum.[27]

Fransız Akademisi öğrencilerinin çizimleri ve tabloları

Maskeli gösteri ikonografyasından söz edilmesine vesile olan Jean Barbault'nun (1718-1762) tabloları, Pierre Rosenberg[28] tarafından gerçekleştirilen araştırmalar sayesinde, tarihin tozlu raflarından kurtarıldı ve 1974-1975 yıllarında Beauvais, Angers, Valence ve Dijon müzelerinde düzenlenen gezici bir sergi aracılığıyla tanıtıldı.[29] Troy'nın ısmarladığı ve maskeli gösteriyi betimleyen yirmi tablo, 30 Mart 1767 tarihindeki Jullienne müzayedesine kadar bir arada bulunuyordu. Bildiğimiz kadarıyla bunlardan geriye sadece on bir tanesi kalmıştır.[30] Barbault'nun çeşitli müzelerde saklanan tabloları, ikbal, haremağası veya vezir kılığına girmiş Fransız Akademisi öğrencilerinin portrelerini sunmaktadır. Genellikle karanlık bir fon üzerinde parlak renklerle yapılmış figürlerin giysileri üzerindeki ışık oyunları ve büyük türbanların yüzlerine düşürdüğü gölgeler dikkat çekicidir. Tüm bu tablolar, aslında bir dizi

eskiz çalışması ve ön çizimin sonucudur. Kırmızı eskiz kalemiyle yapılmış bu taslak çalışmalarından bazılarına ulaşılmıştır.

Diplomat ve koleksiyoncu Auguste Boppe tarafından gerçekleştirilen araştırmalar sayesinde, geçit töreninde kullanılan arabayı betimleyen bir resim daha olduğu bilinmektedir. Bu resim, törene bizzat katılmış olan ressam Jacques-François Martin tarafından yapılmıştır (Resim 1).[31] Tablo, Roma sokaklarını arşınlayan kortej hakkında bir fikir sahibi olmamızı sağlamaktadır. Şayet bu tablo gerçeğe uygun şekilde yapılmışsa, tören ekibinde en az kırk kişi bulunmaktadır. Kortej, birçoğunun yüzünde maske bulunan izleyici kalabalığının içinden ikişerli gruplar halinde geçmektedir. İlk gruplarda, ellerinde hediyeler taşıyan öğrenciler seçilmektedir (biraz sonra sözünü edeceğimiz derlemenin kapağında Vien bu resmi kullanılmıştır).[32] Üzeri seccadelerle kaplı devenin gerisinde, kortejin odak noktası olan muhteşem araba seçilmektedir. Fransız elçisinin arabası durmuştur ve Kardinal de la Rochefoucauld arabanın kapısından geçit törenini izlemektedir.

Ressam Jean-Marie Vien tarafından gerçekleştirilmiş birçok çizim de elimizde bulunmaktadır. Fransız Akademisi'nin en parlak öğrencilerinden olan Vien o sırada, Roma'daki ikâmetinin sonuna yaklaşmıştır (Resim 2).[33] Bu festival fikrini ortaya atan ve bizzat parçası olan Vien, sonradan gravüre dönüştürmek üzere kılık değiştirmiş öğrencilerin ve sanatçı dostlarının çizimlerini yapmıştı. Jean-Marie Vien, çalışmasını Troy'ya adadığını belirttiği mektubunda, ona şöyle yazmaktadır: "Maskeli gösteri öyle büyük bir ilgi gördü, öyle çok alkışlandı ki festivale katılan tüm farklı figürleri çizip gravürlerini yapmaya karar verdim."[34] *Caravanne du Sultan à la Mecque, Mascarade Turque donnée à Rome par Messieurs les Pensionnaires de l'académie de France et leurs amis au Carnaval de l'année 1748* [Padişahın Mekke Kervanı, Fransız Akademisi öğrencilerinin ve dostlarının 1748 yılında Roma'da, Karnaval sırasında gerçekleştirdikleri Türk Maskeli Alayı] adını taşıyan eser, aynı yıl yayınlanmış olup, Vien tarafından büyük bir özenle hazırlanan otuz adet gravür içermektedir:[35] Bir levha, "Dört atın çektiği ve üzerinde ikballerin ve haremağalarının bulunduğu araba"yı temsil etmektedir (levha 30), diğer yirmi dokuz levhanın her biri bir kişiye ayrılmıştır. Bu kişilerin unvanları ve görevleri şu

şekildedir: 1. Yeniçeri Ağası; 2. Sipahilerin Başı; 3. Sancaktar; 4. Üç Tuğlu Paşa; 5. Veziriazam; 6. Mısır Paşası; 7. Karaman Paşası; 8. Hintlilerin Başı; 9. Papaz; 10. Müftü; 11. Büyük Cami'nin İmamı; 12. Emir Paşa; 13. Padişahın Muhafızı; 14. Muhafız Başı; 15. Çin Elçisi; 16. Siyam Elçisi; 17. Padişah; 18. İran Elçisi; 19. Moğol Elçisi; 20. Haremağası; 21. Siyah İçoğlanı; 22. Beyaz İçoğlanı; 23. Transilvanyalı İkbal; 24. Beyaz İkbal; 25. Beyaz İkbal; 26. Grek İkbal; 27. Siyah İkbal; 28. Siyah İkbal; 29. Valide Sultan.

Şans eseri, Jean-Marie Vien'in gravür için yaptığı hazırlık çizimlerinden yirmi ikisi bugüne dek, Petit Palais Müzesi'nde saklanmıştır.[36] Özenli bir şekilde çizilmiş olan bu taslak çalışmaları, topluca ilk kez, Ressam Fragonard ve 18. yüzyılın Fransız ressamları anısına düzenlenen bir sergide izleyicilere sunulmuştur.[37]

Vien'in yirmi iki çiziminden yola çıkan sanat tarihçisi José-Luis de Los Llanos, Vien'in kılık değiştirmiş arkadaşlarının isimlerini teker teker bulmuştur. Fransız Akademisi'nin on iki öğrencisinden onu da bunların arasındadır. İçlerinde ayrıca heykeltıraşlar da bulunmaktadır: Nicolas-François Gillet (1712-1791) –Yeniçeri Ağası kılığına girmiştir (levha 1); Pierre-Hubert Larchevêque (1721-1778) –Padişah kılığına girmiştir (levha 17); Simon Challes (1719-1765) –Çin elçisi kılığına girmiştir (levha 15). Simon Challes'in ağabeyi Michel-Ange Challes (1718-1778) ise veziriazam kılığına girmiştir (levha 5). Kendisi ressam olma yolunda ilerleyen bir öğrenciydi. Tıpkı Rum İkbal kılığına giren (levha 26) Louis-Simon Tiersonnier (1713 veya 1718-1778) gibi... Louis Le Lorrain (1715-1759) ise Valide Sultan rolündedir (levha 29). Dört mimar öğrenci de resimlerde yer almışlardır: Barthélemy-Michel Hazon (1722-1816) müftü rolündedir (levha 10); Nicolas-Henri Jardin (1720-1802) İran elçisi (levha 18); Edmond-Alexandre Petitot (1727-1801) Hintlilerin başı (levha 8); Jean Moreau ise, siyah tenli uzanmış gözde rolünü üstlenmiştir (levha 27).

Ayrıca, henüz Akademi öğrencisi olmamış veya hiç olmayacak olan, ancak İtalya'ya yolculuk yapıp, kendi olanaklarıyla Roma'da ikamet eden on genç sanatçının ismi de sayılmaktadır. Bunların arasında şu isimler bulunmaktadır: Sancaktar kılığında Jean Barbault (1718-1762, levha 3);[38] Transilvanyalı İkbal rolünde Clément-Louis-Marie Belle (1722-1806, levha 23); Emir Paşa olarak Claude-Olivier Galimard (1719-1774); büyük cami imamı rolün-

de Philibert-Benoît de La Rue (1725-1780, levha 11); siyah içoğlanı olarak Jacques-François Martin (1720-?, levha 21) ve Claude Desbatisse (1745-1761).

Bazı kişilerin isimleri ise bir türlü bulunamamıştır. Örneğin, papaz kılığında Clément (?) isminde biri (levha 9) veya muhafız başı (levha 14) rolündeki Le Prince –kendisini o dönemde henüz çok genç olan ve Rus usulü eserleriyle tanınan ünlü ressam Jean-Baptiste Leprince (1734-1781) ile karıştırmamak gerekir– gibi... Öte yandan sanatçıların arasında yabancılar da bulunmaktadır –ancak Akademi sadece Fransızlara açıktır. Örneğin, beyaz içoğlanı kılığına giren İtalyan Agostino Brunias (1730-1796, levha 22) veya beyaz İkbal kılığındaki İngiliz Wilton (veya Wilson) –kendisi belki de İngiliz peyzaj mimarı Richard Wilson'du (1714-1782, levha 24).

Kuşkusuz, Jean-Marie Vien, okul arkadaşlarının yüzlerini –özellikle ikballerinkini– gravürlere geçirirken biraz değiştirmiştir.

Bu makale çerçevesinde, hem Vien'in hem de Jean Barbault (1718-1762) veya Guillaume Voiriot (1713-1799)[39] gibi diğer ressamların çizimlerine girmeyeceğiz. Zira, Petit Palais müzesinde muhafaza edilen Dutuit Koleksiyonu'ndaki gravürler Vien'in adını kesin olarak belirtmemize izin verse de, kara kalemle maskeli gösterinin figürlerini çizen ve eserleri bugün Boston, Louvre, Metropolitan müzeleri ve özel koleksiyonlar arasında dağılmış olan diğer ressamların tek tek tespit edilmesi oldukça zordur. Vien'in resimlerinin, büyük olasılıkla öğrencilerine vermiş olduğu yapraklardan yola çıkarak oluşturulmuş birçok kopyası bulunmaktadır. Jean-François de Troy'mn şu tespitini anımsamakta da yarar var: "Her biri, yaptıkları çalışmaları, Doğuluların giyimi üzerine gerçekleştirecekleri araştırmalarda kaynak olarak kullanacak şekilde tasarlamıştır."[40] Bunun anlamı, gösteriye katılan herkesin, Akademi öğrencisi olsa da olmasa da arkadaşlarının resimlerini çizdiğidir. Çizerlerin arasında, ressamlar kadar heykeltıraşlar, mimarlar ve birçok benzeri meslek sahibinin bulunması da mümkündür. Ama kesin olan şey şudur: Roma'da gerçekleştirilen Türk esinli bu sanat yapıtları zihinlerde kalıcı bir iz bırakacaktır.

Kalıcı bir "egzotik" hatıra

Daha önce gördüğümüz gibi *Sultanın Maskeli Mekke Alayı*'na faal şekilde katılmış olan ressam Jean Barbault, 1751 yılında, Fransız Akademi-

si öğrencileriyle birlikte, Roma'yı ziyaret edecek olan Vandières Markisi'nin onuruna[41] *Dünyanın Dört Bir Yanı Gösterisi* adlı bir etkinlik daha düzenlemek istedi. Alayın dayandığı temel fikir, 1748 yılındaki gösteriden bazı kıyafetleri ödünç alarak, benzeri bir etkinlik düzenlemekti. Bununla birlikte, geçit töreni düzenlenemedi ve yerine, 21 Şubat 1751'de, Roma'nın tüm soylu tabakasının katıldığı muhteşem bir balo gerçekleştirildi. Öte yandan, Besançon kentindeki Güzel Sanatlar ve Arkeoloji Müzesi'nde, Jean Barbault'nun devasa bir tuvali bulunmaktadır. Tablo, ahşap üzerine yapıştırılmış on bir parçadan oluşmakta ve maskeli gösteriyi yeniden canlandırmaktadır. Resmin konusunu oluşturan sahne, yine Corso'da geçmektedir. Fransız Akademisi'nin ön cephesi, kraliyet arması ve duvar halılarıyla süslenmiş olarak ilk bakışta seçilmekte; biraz ötede ise, S.P.Q.R. [Senatus Populusque Romanus-Roma Halkı ve Senatosu]-simgesini taşıyan bir saray görünmektedir.

Alay, bir tahtırevana uzanmış bir Amazonla açılmakta; ardından Amerika arabası gelmektedir. Bunu, Afrika, Asya ve Avrupa arabaları izlemektedir. En sonda ise, başlarında taç veya defne yapraklarından çelenkler taşıyan insanlarla dolu bir kraliyet arabası gelmektedir. Arabanın üzerindeki tahtta Fransa kralı oturmaktadır.[42] Türk esinli sanat yapıtları üretme modası bununla da sınırlı kalmaz: 1778 yılında, yani Roma'daki festivalin üzerinden otuz sene geçtikten sonra, Napoli kralı, aynı konuda bir geçit resmi düzenler ve baş rolü de kendisi üstlenir.[43] Bu olay, Doğu modasının Avrupa saraylarındaki sürekliliğini bir kez daha vurgulamaktadır. Bunun üzerinden altı sene geçtikten sonra da (1782), Mozart adında bir deha, Viyana'da, *Saraydan Kız Kaçırma* operasını sahneleyecektir.

Çeviri: Menekşe Tokyay

Notlar

1 Bkz. Jules Guiffrey, La Caravane du Sultan à La Mecque, Paris, Institut de France, 25 Ekim 1901 tarihli ders, s. 9; *Thomas Gaethgens, "La mascarade de 1748,"* Jean Barbault (1718-1762), Nathalie Volle ve Pierre Rosenberg (der.), Beauvais-Angers-Valence, 1974, s. 25-29; Maria Elisabeth Pape, *Die Turquerie in der Bildenden Kunst des 18. Jahrhunderts*, Köln, 1987, s. 18-20; *Europa und der Orient*, Berlin, 1989, s. 771-777; *Türkey, Abendland begegnet Morgenland adlı katalog, Internationale Tage Ingelheim*, 1992, s. 168-171.

2 Béziers, Güzel Sanatlar Müzesi, Vien fonu, varak 37-43, Thomas Gaehtgens ve Jacques Lugand tarafından hazırlanan kitapta yeniden yayınlanmıştır: *Joseph-Marie Vien, 1716-1809*, Paris, Arthena, 1988, s. 296-297.

3 Bu konuda daha fazla bilgi için, A. Boppe'un çalışmalarına bakılabilir: "La mode des portraits turcs au XVIIIe siècle," *Revue de l'art ancien et moderne*, XII, no. 66 (1902), s. 211-216; H. Desmet-Grégoire, *Le Divan magique: l'Orient turc en France au XVIIIe siècle*, Paris, 1994; B. Dontschewa, *Der Türke im Spiegelbild der deutschen Literatur und des Theaters im 18. Jahrhundert*, Münih, 1949; J.-L. Doutrelant, "L'Orient tragique au XVIIIe siècle," *Revue des sciences humaines*, 37 (1972), s. 283-300; *La Turquerie au XVIIIe siècle*, Pavillon Marsan sergisi (Mayıs - Ekim 1911), Paris, 1911; "La Turquerie au XVIIIe siècle," *Connaissance des Arts*, 12 (Şubat 1953), s. 52-55; G. Magnien, *L'Exotisme dans les arts décoratifs en France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Lyon, 1946; P. Martino, L'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècles, Paris, 1906; E. R. Meyer, "Turquerie and Eighteenth-Century Music," *Eighteenth-Century Studies*, VII/4 (1974), s. 474-488; A. Ribeiro, "Turquerie, Turkish dress and English fashion in the 18th century," *The Connoisseur*, 201 (1979), s. 17-21; C.-D. Rouillard, *The Turk in French History, Thought and Literature, 1520-1660*, Paris, 1941; A. Ryskiewicz, "Sur quelques tableaux avec 'Turqueries' dans les collections polonaises," *Bulletin du musée national de Varsovie*, 16 (1975), no. 1, s. 13-27; A. Saint-Clair, *The Image of the Turk*, New York, 1973; *P. Scott, Turqueries*, Londra, 2001; J. I. Smith, "An Eighteenth Century Turkish Delight," *The Connoisseur*, CLVI (1964), s. 214-219; "Turquerie," *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, 26/5 (1968), s. 225-239; *Turqueries et autres chinoiseries. L'exotisme en Lorraine au XVIIIe siècle*, sergi. Lunéville şatosu müzesi (Haziran - Eylül 2009), Lunéville, 2009; J.-L. Vaudoyer, "L'Orientalisme en Europe au XVIIIe siècle," *Gazette des Beaux Arts*, 53 (1911), s. 89–102.

4 Stephane Castelluccio, *Les Carrousels en France du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, 2002, s. 21–32, 94–105.

5 Albert Vandal, "Molière et le cérémonial turc à la cour de Louis XIV," *Revue d'histoire diplomatique*, II (1888), s. 367-385; *Topkapi à Versailles. Trésors de la Cour ottomane*, Paris, 1999, s. 316-323.

6 Söz konusu sefaret hakkında daha fazla bilgi için bkz. Mehmed Efendi, *Le paradis des Infidèles*, giriş bölümü ve notlar G. Veinstein tarafından hazırlanmıştır, Paris, 1981; E. D'Aubigny, "Un ambassadeur turc à Paris sous la Régence," *Revue d'histoire diplomatique*, 3 (1889), s. 78-91; G. Poumarède, "Les envoyés ottomans à la cour de France: une présence controversée," *Turcs et turqueries (XVIe-XVIIIe siècles)*, (der.), G. Veinstein, Paris, 2009, s. 63-95.

7 *Correspondance de Madame, duchesse d'Orléans*, Paris, Jaeglé, 1890, 20 Mart 1721 tarihli mektup.

8 *Topkapi à Versailles*, s. 328–329, no. 284.

9 *Topkapi à Versailles*, s. 327–328, no. 283.

10 Xavier Salmon, *Versailles: Les chasses exotiques de Louis XV*, Paris, RMN, 1995, s. 38-43, 68-73.

11 P. Stein, "Madame de Pompadour and the Harem Imagery at Bellevue", *Gazette des Beaux-Arts*, CXXIII (1994), s. 29-44; a.y., "Amédée Van Loo's Costume turc: the French Sultana", *The Art Bulletin*, 78/3 (1996), s. 417-438.

12 K. S. Butler, "Türkenfiguren... in der Sammlung der Ermitage Leningrad," *Keramos*, 52 (1971), s. 22-39; E. Kramer, "Veilsdorfer Türken," *Keramos*, 53-54 (1971); P. Ducret, "Ein wiedergefundener Türke aus Kloster Veilsdorf," *Keramos*, 101 (1983), s. 41-46; M. Newman, "Les sultans de porcelaine du XVIIIe siècle," *L'Estampille*, Temmuz-Ağustos 1987, s. 48-56.

13 Bu yayının başarısı üzerine bkz. Maria-Elisabeth Pape, "Turquerie im XVIII. Jahrhundert und der Recueil Ferriol," *Europa und der Orient*, G. Sievernich (ed.), Berlin, 1989, s. 305–323; Emmanuelle Peyraube, *Le Harem des Lumières. L'image de la femme dans la peinture orientaliste du XVIIIe siècle*, Paris, 2008, s. 18–26.

14 R. Van Luttervelt, *De 'Turkse' Schilderijen van J.B. Vanmour en zijn school, De verzameling van Cornelis Calkoen, ambassadeur bij de Hoge Porte, 1725–1743*, Istanbul, 1958; *Les peintures "turques" de Jean-Baptiste Vanmour, 1671–1737*, Ankara-Istanbul, 1978; A. Boppe, *Les peintres du Bosphore au XVIIIe siècle*, Paris, 1911 (yeniden basım 1989); E. Sint Nicolaas, D. Bull, G. Renda, *The Ambassador, the Sultan and the Artist. An audience in Istanbul*, Amsterdam, Rijksmuseum Dossiers, 2003; E. Sint Nicolaas, D. Bull, G. Renda, G. Irepoğlu, *An eyewitness of the Tulip Era. Jean-Baptiste Vanmour*, Istanbul, 2003; O. Nefedova, *A Journey to the World of the Ottomans: The Art of Jean-Baptiste Vanmour (1671-1737)*, Milano, 1999; Seth N. Gopin, *Jean-Baptiste Vanmour (1671-1737), peintre le la Sublime Porte*, Valencia Güzel Sanatlar Müzesi, 2009.

15 En azından dokuz gravürcü bulunmaktadır: Bernard Baron, Charles-Nicolas Cochin, Claude Du Bosc, Jacques de Franssières, Jean-Baptiste Haussard, Pierre de Rochefort, Gérard ve Jean-Baptiste Scotin ve Philippe Simonneau. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Jeff Moronvalle, *Représentation de l'altérité et politique des images dans "Recueil de Cent Estampes représentant différentes Nations du Levant," Charles de Ferriol 1714*, sanat tarihi yüksek lisans tezi, Picardie Jules Verne Üniversitesi, Amiens, 2009.

16 F. Watson, "A series of "Turqueries", Francesco Guardi," *Baltimore Museum of Art News Quaterly*, 24/1 (1960), s. 3-13; A. Morassi, *Antonio et Francesco Guardi*, Venedik, 1973, s. 327-329; a.y., "Four newly discovered Turkish scenes by Antonio Guardi," *Apollo*, 99/2 (1974), s. 274-278; M. Beal, "An Ambassador's Reception at the Sublime Porte. Rediscovered Paintings by Antonio Guardi and his Studio," *Apollo*, 1988, s. 173-179; Seth A. Gopin, "La raccolta delle cento stampe dell' ambasciatore de Ferriol," *Guardi: quadri turcheschi*, Milano, 1993, s. 141-153; a.y., "The influence of Jean-Baptiste Vanmour," *I Guardi: vedute, capricci, feste, disegni e quadri turcheschi*, A. Bettagno (ed.), Venedik, 2002, s. 153-162.

17 Raymond Gaudriault, *Répertoire de la gravure de mode française des origines à 1815 Paris*, 1988, s. 35–77.

18 A. de Montaiglon ve J. Guiffrey, *Correspondance des directeurs de l'Académie de France à Rome avec les Surintendants des Bâtiments*, Paris, 1887-1912, X, s. 142.

19 Louis de Launay, *Les Brongniart, une grande famille de savants*, Paris, 1940, s. 185-186.

20 *A.g.e.*, s. 185-186.

21 *A.g.e.*, s. 185-186.

22 Avusturya Veraset Savaşı'nı sona erdiren Aix-la-Chapelle Barışı, ancak 1748 yılı Nisan ayında imzalanabilmişti.

23 Béziers, Güzel Sanatlar Müzesi, Vien fonu, varak 37-43, Thomas Gaehtgens ve Jacques Lugand tarafından yeniden ele alınmıştır, *a.g.e.*, s. 296-297.

24 *Correspondance des directeurs de l'Académie de France à Rome*, X, s. 146, 27 Mart 1748 tarihli mektup.

25 *Correspondance des directeurs de l'Académie de France à Rome*, X, s. 142-143; H. Lapauze, *Histoire de l'Académie de France à Rome*, Paris, 1924, I, s. 214-245.

26 Béziers, Güzel Sanatlar Müzesi, Vien fonu, varak 37-43, Thomas Gaehtgens ve Jacques Lugand tarafından yeniden ele alınmıştır, *a.g.e.*, s. 296-297.

27 *Correspondance des directeurs de l'Académie de France à Rome*, X, s. 146–147, 27 Mart 1748 tarihli mektup.

28 Pierre Rosenberg, "Jean Barbault," *Arte Illustrata*, V/51(1972), s. 412.

29 Nathalie Volle ve Pierre Rosenberg, *Jean Barbault (1718-1762)*, Beauvais-Angers-Valence, 1974-1975.

30 Pierre Rosenberg, "Quelques nouveautés sur Barbault," *Actes du colloque Piranèse et les Français*, Rome, (ed.) dell'Elefante, 1978, s. 499–504. Barbault'nun iki yeni tablosu, l'Eunuque noir ve La Sultane blanch, Londra'ya yakın bir yerde bulunmuş ve Christie's'deki bir müzayedede, 11 Nisan 1975 tarihinde satılmıştır.

31 Auguste Boppe, "Le peintre Jacques-François Martin et la mascarade turque à Rome en 1748," *Revue d'histoire diplomatique*, XVI (1902), s. 401–409 ve aynı yazardan *Les peintres du Bosphore au XVIIIe siècle*, Paris, 1911, p. 134-136, torunu Catherine Vigne-Boppe tarafından, bir dizi görsel eşliğinde yeniden basılmıştır, Paris, 1989, s. 146-173.

32 Bu resmin röprodüksiyonu, sadece A.-P. de Mirimonde tarafından yapılmıştır. "La musique orientale dans les œuvres de l'École française du XVIIIe siècle," *La Revue du Louvre*, 1969, no. 4-5, s. 231–246. (Burada s. 243'te kullanılmıştır).

33 Francis Aubert, "Joseph-Marie Vien," *Gazette des Beaux-Arts*, XXII/129 (1867), s. 282–294; Thomas Gaehtgens ve Jacques Lugand, *Joseph-Marie Vien, 1716-1809*, Paris, Arthena, 1988.

34 *Correspondance des directeurs de l'Académie de France à Rome*, X, s. 146–147.

35 Eserde şu atıf bulunmaktadır: "Messire Iean François de Troy'ya, Seyis, Kralın Danışman-Sekreteri, Saint-Michel Tarikatı Şövalyesi, Roma'daki Fransız Kraliyet Akademisi Müdürü, Paris'teki akademinin eski rektörü ve Roma'da bulunan Saint-Luc Akademisi'nin eski başkanı, vb."

36 Petit Palais Müzesi, Dutuit Koleksiyonu. Bu yirmi iki resim, 1809 yılında Jean-Marie Vien'in müzayedesinden elde edilmiştir. Bkz. A. Paillet, *Catalogue des tableaux, dessins sous-verre et en feuilles... Composant le cabinet et les études de feu Joseph-Marie Vien*, Paris, 1809, s. 281, no. 144. 1902 yılında müzeye verilmiş olan bu resimlerin tümü, eskiz kalemiyle gerçekleştirilmiş olup; gri-mavi kâğıt üzerine beyaz kabartmalarla süslenmiştir. Boyutları, yaklaşık olarak, 48 x 32 cm veya 32 x 45 cm'dir. Daha fazla ayrıntı için bkz. François Boucher, "Les dessins de Vien pour la mascarade de 1748 à Rome," *Bulletin de la Société de l'histoire de l'art français*, Paris, 1962 [1963], s. 69–76.

37 1, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 29 sayılı levhalara karşılık gelmektedir. Bkz. José-Luis de Los Llanos, *Fragonard et le dessin français au XVIIIe siècle dans les collections du Petit Palais*, Petit Palais Müzesi, 16 Ekim 1992–14 Şubat 1993, Paris, 1992, s. 37–75.

38 Eskiz kalemiyle çizilen ve 1962 yılında Boston Müzesi'ne armağan edilen resim. Bkz. *French Master Drawing of the 17th & 18th centuries. Dessins français du 17e et 18e siècles*, Londra, 1972, s. 219, no. 144.

39 François Boucher, "An Episode in the Life of the Académie de France à Rome, an Eighteenth-Century Masquerade 'à l'Orientale,'" *The Connoisseur*, no. 148 (1961), s. 88-91; Marianne Roland Michel, "Un problème d'attribution pour un dessin du musée des Beaux-Arts, à propos de la mascarade du sultan à La Mecque, 1748," *Bulletin des musées et monuments Lyonnais*, c. V, no. 2 (1975), s. 303-321; a.y., "Représentation de l'exotisme dans la peinture en France dans la première moitié du XVIIIe siècle," *Studies in Voltaire and the Eighteenth Century*, 1976.

40 *Correspondance des directeurs de l'Académie de France à Rome*, X, s. 146.

41 Vandières markisi (geleceğin Marigny Markisi) ve aynı zamanda Pompadour'un erkek kardeşi, Kraliyet Binaları Genel Müdürü olarak tayin edilmiştir.

42 Legs Pierre-Adrien Pâris, Besançon Belediye Kütüphanesi, 1819; Besançon Müzesi'nin deposu, 1843, inv. D. 843.1.10.
Bu konuda daha fazla bilgi için, bkz. *Peinture et dessin en France de 1750 à 1830 à partir des collections des musées de Belfort, Besançon*, Dole, Gray, 1977; Matthieu Pinette, Françoise Cois, *De Bellini à Bonnard, chefs-d'œuvre de la peinture du musée des Beaux-arts et d'archéologie de Besançon*, Paris, 1992; Matthieu Pinette, *Le musée des Beaux-arts et d'archéologie de Besançon*, Paris, RMN, 1994, s. 65-67.

43 22 Şubat 1778 tarihinde gerçekleşen bu olay, genç sanatçı Raffaello Morghen (1758-1833) tarafından hazırlanan ve *Celebre mascherata fatta nella splendidissima città di Napoli* (Napoli, 1778) adlı eserinde yer alan on bir adet suluboya resimle betimlenmiştir.

Fikret Karakaya

BESTEKÂRLIK MEŞKİ

Bir Bestekâr Yetişiyor hikâyesinin makaleye dönüştürülmüş hali

İsmail Dede'nin bazı eserleriyle Zekâî Dede'nin bazı eserleri arasında dikkate değer benzerlikler tespit ettim. Görünüşe göre bunlar, bir eserin melodik çizgisinin, başka bir güfteyle ve başka bir makamın nağmeleriyle birleştirilmesinden ortaya çıkmış eserlerdir. İlkin, İsmail Dede'nin Sultanîyegâh İkinci Beste'si ("Cân ü dilimiz lûtf-i kerem-kâr ile mâmur") ile Zekâî Dede'nin Ferahnâk Beste'si ("Söyletme beni cânım efendim kederim var") arasında böyle bir ilişki olduğunu fark ettim. Sonra Zekâî Dede'nin Hicazkâr Ağır-semâî'sini ("Gülşende hezâr nağme-i dem-sâz ile mahzûz,") İsmail Dede'nin Acem-aşiran Ağır-semâî'si ("Ey lebleri gonca, yüzü gül, serv-bülendim") üzerine bestelediğini anladım. Bunun üzerine Zekâî Dede'nin eserlerine daha çok dikkat etmeye başladım ve "Dil verdiğin ol çeşm-i siyah-meste işittim" mısraıyla başlayan Hüzzam Yürük-semâî'si ile Âmâ Kadri Çelebi'ye atfedilen Nikriz Yürük-semâî ("Men âşık-ı mahzûn u perîşânı unutma") arasındaki çarpıcı benzerliği keşfettim. "Demek ki Zekâî Dede yalnız İsmail Dede'nin eserleri üzerine beste yapmamış" diye düşünmeye başlamıştım ki Zekâî Dede'nin Hüzzam Yürük-semâî'si ile İsmail Dede'nin "Göz gördü gönül sevdi seni ey yüzü mâhım" mısraıyla başlayan Saba-buselik Yürük-semâî'si arasındaki benzerliği fark ettim. Belki de Zekâî Dede, kendi eserini Kadri Çelebi'ninki üzerine değil, –her zamanki gibi– İsmail Dede'ninki üzerine bestelemişti. Ne olursa olsun bu üç eserin kurgusu birbirinin eşiydi: Üç eser de terennümle başlıyordu ve güftelerinin ilk hecesi usulün son tek'ine rastlıyordu. Dahası, terennüm kelimeleri de hemen hemen aynıydı. Daha sonra bu gruba İsmail Dede'nin "Sevdi bu gönül seni yamân eylemedi" mısraıyla başlayan Şehnaz Yürük-semâî'sinin de dahil olduğunu gördüm. Araştırmalarım devam etti ve İsmail Dede'nin "Rencîde sakın olma nigâh eylediğimden" mısraıyla başlayan Nihavend-i kebîr Yürük-semâî'sinde de aynı kurguyu değilse bile, benzer yapıları kullandığını tespit ettim. Bunun üzerine bu olgunun basit bir taklit veya yararlanma olmadığını, muhtemelen bir "bestekârlık

meşki"nin günümüze kadar gelebilmiş dışavurumları olduğunu düşünmeye başladım. Muhtemelen İsmail Dede, hocasının tavsiyesi veya yönlendirmesi ile anılan Nikriz Yürük-semâî'nin "ayrıksı" (veya kârlarınkini andıran) biçiminden çok etkilenmiş ve aynı tarzda birkaç eser birden yapmış. Zekâî Dede ise, Hüzzam Yürük-semâî'sini, doğrudan Nikriz Yürük-semâî üzerine değil, İsmail Dede'nin Saba-buselik veya Şehnaz Yürük-semâî'lerinden biri üzerine bestelemiş olabilir. Bütün Osmanlı musikisi tarihine teşmil edilebilecek bir iddiayı, sadece bu birkaç eser arasındaki benzerliğe dayandıramayacağımı biliyorum. Bunun için, aynı benzerliği, başka bestekârların eserleri arasında da bulmak gerekir. Eserleri birbirininkine benzeyen bestekârların hoca-öğrenci olması gerekmez. Nasıl ki İsmail Dede, hocasına ait olmayan Nikriz Yürük-semâî'yi kalıp olarak kullanmıştır.

Andığım eserler arasındaki benzerlikler, üstadların tilmizlerine bestekârlık meşk (veya tâlim) ettiğinin su götürmez kanıtları değildir belki. Yine de buradan çıkarılabilecek bazı önemli sonuçlar var:

1. İsmail Dede'nin bütün eserleri değilse bile, en azından yukarıda andığım eserleri, notaya alındıkları 19. yüzyıl sonuna kadar, Zekâî Dede'ye meşk edildikleri şekillerini muhafaza etmişlerdir. Aksi takdirde söz konusu benzerliği tespit edemezdik. (Zekâî Dede'nin orta yaş ve geç dönem eserlerinin çoğu bestelenir bestelenmez; gençliğinde besteledikleri de üzerinden çok zaman geçmeden oğlu Ahmed Irsoy veya öğrencileri tarafından notaya alınmıştır. Buna dayanarak İsmail Dede'nin –hiç olmazsa Zekâî Dede'nin meşkiyle– günümüze gelen eserlerinin fazla değişmediğini ve üslup özelliklerini koruduğunu söyleyebiliriz. Muhtemelen Dârü'l-Elhân'ın yayınladığı klasikler, Zekâî Dede'nin hafızasındaki gibidir. İsmail Dede'nin bunlar arasındaki eserleri incelenerek üslubu hakkında düşünceler serdedilebilir.
2. Zekâî Dede, İsmail Dede'den veya Eyyubî Mehmed Bey'den öğrendiği eserleri, büyük bir sadakatle kendinden sonrakilere aktarmıştır.
3. Bir beste, bir başka bestenin melodik grafiğini taklit etse bile, çok güzel bir eser olabilir. Hatta ikinci eser, orijinalden daha etkileyici ve daha kusursuz olabilir.

Bir Bestekâr Yetişiyor

Eski üstadların, yetenekli öğrencilerine sadece eser öğretmekle yetinmeyip bestekârlık da meşk ettiğini anlatır.

–Zekâî, yeni bir eser yaptmsa oku! İsmail Dede, bir süredir her meşkin sonunda söylüyordu bunu. Zekâî Efendi de, buna kâh bir ilahi, kâh bir şarkıyla cevap veriyor; hocasının paha biçilmez aferini, onu yeni bir esere başlatan güç oluyordu. O gün, güftesini Yunus'tan aldığı, "Durmaz yanar vücûdüm" mısraıyla başlayan acem-aşiran bir ilahiyle gelmişti. İsmail Dede bu eseri de okkalı bir aferinle taltif etti:

–İlhamın daim olsun evladım. Bugüne kadar ilahi ve şarkı vadilerinde, hiçbir yeri tashihe muhtac olmayan mükemmel eserler yaptın. Şimdi sıra büyük bir eserde. Sana meşk ettiğim yürük-semâîlerden birini seç, aynı vezinde bir güfte bul, heceleri aynı şekilde taksim ederek uzak bir makamda bir yürük-semâî bestele. Bakalım ne çıkacak ortaya? Zekâî Efendi o gün Dede'nin evinden, omuzlarına konmuş ağır bir yükle çıktı.

Ertesi meşkten sonra Dede sordu:

–Ee Zekâî, yürük-semâî ne âlemde?

–Bir semâî yaptım hocam, ruhsat verirseniz okuyayım.

–Hangi makamda?

–Hüzzam.

–Peki hangi semâînin üstüne besteledin?

–Âmâ Kadri Çelebi'nin Nikriz Yürük-semâîsi[1] üzerine hocam.

–Haa!.. Epey oldu ben sana meşk edeli onu. Mümtaz bir eserdir; terennümle başlar. Çok iyi bir eser seçmişsin, aferin. Bak şu işe, sana daha meşk etmedim ama, ben de Saba-buselik[2] ve Şehnaz[3] Yürük-semâîlerimi aynı eser üzerine yapmıştım. Peki, hadi oku bakalım.

Zekâî Efendi, rast perdesi, sesinin pest bölgesinde kalacak şekilde küçük bir hüzzam seyir gösterdi ve eserine girdi. Saz paylarını da "tey yi tey yi tey yi tey yi rom" diye okuyarak semâîsini bitirdi.

Doğrusu ya İsmail Dede bu kadarını beklemiyordu. Söze:

–Evladım sen ne yaptın? diye girince Zekâî Efendi ürktü. "Eyvah, hoca aynen taklit ettim diye mi kızdı acaba? Halbuki ben bazı değişiklikler yapmıştım" dedi kendi kendine. Dede devam etti:

–Yahu sen bir şaheser çıkardın ortaya! Kadri Çelebi'nin semâîsi, bunca zaman, sen bu eseri besteleyesin diye yaşamış demek ki! Adeta sen onun semâîsinden ilham almamışsın da, o senin eserini beceriksizce taklit etmiş! Aşk olsun Zekâî! Gelecek sefer bir ağır-semâî bekliyorum. Hadi kolay gelsin!

Zekâî Efendi, Dede'nin iltifatından sarhoş olmuştu. Ama yapacağı ağır-semâînin de aynı derecede takdire mazhar olmamasından korkuyordu.

Bir sonraki meşke geldiğinde, Dede hep sona bıraktığı soruyu bu defa başta sordu:

–Ağır-semâîyi yaptın mı Zekâî?

–Yaptım hocam.

Dede, delikanlının, suçunu itiraf eder gibi başını eğerek, alçacık sesle cevap verişine baktı ve kendi kendine "ne terbiyeli çocuk yetiştirmiş, aşk olsun şu Süleyman Efendi'ye" dedi. Sonra sorusuna devam etti:

–Peki bu sefer hangi eserin üzerine yaptın kendi semâîni?

Zekâî Efendi:

–Sizin Acem-aşiran Ağır-semâîniz[4] üzerine hocam, diye cevap verirken gözlerinin içine kadar kızarmıştı. Dede bunu hemen fark etmiş, ama delikanlının az önceki mahcup tavrı ile bir münasebet kuramamıştı.

–Bak hele, dedi önce. Sonra Zekâî Efendi'nin cesaretini iyice kırmaktan korkarak müşfik bir sesle ekledi:

–İyi etmişsin evladım. Madem semâîyi ben sipariş ettim, tabii ki benim eserim üzerine besteleyeceksin. Hangi makamda peki?

–Hicazkâr.

–Ey, oku bakalım.

Zekâî Efendi, gene küçük bir seyir gösterdi ve "Gülşende hezâr nağme-i dem-sâz ile mahzûz" mısraıyla başlayan Hicazkâr Ağır-semâî'sini okudu. İsmail Dede, eseri öyle büyük zevkle dinlemişti ki iltifat sözleri hazırlamayı ihmal etmişti. Sonsuza kadar bitmese zevki eksilmeyecek olan eser aniden sona erince, ilkin beylik bir aferin çekti. Sonra, eserin, bundan fazlasını hak ettiğini düşünerek ekledi:

–Terennümü biraz kısaltmışsın ama, vallahi hiç benimkinden aşağı bir eser değil bu! Elini nereye atsan bir şaheser çıkarıyorsun. Seninle iftihar ediyorum evladım. Eminim, haftaya bir beste istesem onun da üstesinden gelirsin.

Zekâî Efendi de bunu bekliyordu. Ne zamandır bir beste yapmak istiyor, ama cesaret edemiyordu. Mevcut bir eserin seyrine dayanarak yeni bir eser yapma esasına dayalı bu bestekârlık meşki, ne kadar rahatlatmıştı onu. Bir an önce bir beste yapmaya başlamak istiyordu. Hangi besteyi taklit edecekti? Aklı hep bundaydı. Bu yüzden İsmail Dede'nin o gün geçtiği eseri kavramakta çok zorlandı.

Daha evine varmadan kararını verdi: Gene İsmail Dede'nin bir eserinin, "Cân ü dilimiz lûtf-i keremkâr ile mâmûr" mısraıyla başlayan Sultanî-yegâh İkinci Bestesi'nin seyrini taklit edecekti.

Zekâî Efendi'nin nerdeyse her hafta yeni bir eserle gelmesi İsmail Dede'yi de keyiflendiriyordu. Allah için Dellalzâde de çok iyi bir bestekâr olarak yetişmişti. Ama bu Zekâî Efendi hem çok velûddu, kolay beste yapıyordu, hem de nağme kurmakta, seyir oluşturmakta eşine zor rastlanır bir istidadı vardı. Şimdi, yapacağı besteyi merakla bekliyordu. Ertesi hafta meşke gelince en başta sordu gene:

–Zekâî, beste tamam mı evladım?

–Tamam hocam.

–Peki, bu defa hangi eseri taklit ettiğini sormayacağım. Çünkü, hem senin yaptıkların basit birer taklit değil, dünya durdukça yaşayacak eserler; hem de, ben kendimi sınamak istiyorum, bakalım anlayabilecek miyim?

Bunun üzerine Zekâî Efendi, yegâh perdesini rahatça çıkarıp çıkaramayacağını kontrol ederek bir ferahnâk seyir mırıldandı ve okumaya başladı:

"Söyletme beni cânım efendim kederim var."

Zekâî Efendi, dizginleyemediği bir heyecanla zemin ve terennümünü okuduktan sonra hocasına kaçamak bir bakış attı. Hoca, gözlerini kapamış, derin bir zevkle dinliyordu. Bu, genç adamı rahatlattı. Eserin kalan kısmını daha sakin, ama daha halavetli okudu. Bitirince Dede'nin yüzüne bakarak beklemeye başladı.

Dede, bir süre daha gözlerini açmadı. Sonra genç öğrencisine sevgiyle baktı.

–Gel evladım seni bir öpeyim, diyerek yanma çağırdı.

Zekâî Efendi kalktı, hocasının elini saygıyla öptü; hocası da onu gözlerinden.

Öğrencisi yerine otururken Dede söze girdi:

–Bu eser o kadar mükemmel ki, zor fark ettim seyrinin benim Sultanî-yegâh besteminkine benzediğini. Samimi söylüyorum, benim bestemin fevkine çıkmışsın. Şimdiye kadar, eser taklitlerinden böyle müstakil ve bu kadar muvaffak eserler çıktığına şahit olmamıştım. Sen müstesna bir bestekâr olacaksın, bundan eminim.

Notlar

1 Âmâ Kadri Çelebi'ye atfedilen Nikriz Yürük-semâî, "Men âşık-ı mahzûn u perîşânı unutma" mısraıyla başlar. Terennümdeki heceler ve kelimeler de Zekâî Dede'nin "Dil verdiğin ol çeşm-i siyah-meste işittim" mısraıyla başlayan Hüzzam Yürük-semâî'sinin terennümündekilerle hemen hemen aynıdır.

2 Gene Nikriz Yürük-semâî'yle büyük benzerlik gösteren Saba-buselik Yürük-semâî için İsmail Dede, güfte olarak Nâhifî'nin ünlü beyitlerini seçmiştir: "Göz gördü gönül sevdi seni ey yüzü mâhım/Kurbânın olamı var mı benim bunda günâhım."

3 İlginçtir, İsmail Dede'nin Şehnaz Yürük-semâî'si için seçtiği güfte, Âmâ Kadri Çelebi'ye atfedilen ünlü Neva Ağır-semâî'nin güftesidir: "Sevdi bu gönül seni yaman eylemedi."

4 İsmail Dede'nin Acem-aşiran Ağır-semâî'si "Ey lebleri gonca, yüzü gül serv-bülendim" mısraıyla başlar.

NİKRİZ YÜRÜK SEMÂÎ

BEN ÂŞIK-I MAHZÛN U PERİŞÂNI UNUTMA

Yürük semâî — *Âmâ Kadri Çelebi*





BEN ÂŞIK-I MAHZÛN U PERÎŞÂNI UNUTMA
BEN HASTA-İ MİHNETKEŞ-İ HİCRÂNI UNUTMA
HER DEM DER İDİN BEN SENİNİM GAYRA NE HÂCET
OL DEMLERİ YÂDEYLE O DEVRÂNI UNUTMA

SABÂ-BÛSELİK NAKIŞ YÜRÜK-SEMÂÎ

GÖZ GÖRDÜ GÖNÜL SEVDİ SENİ EY YÜZÜ MÂHIM

YÜRÜK-SEMÂÎ İSMAİL DEDE




BA NIM O LAM VAR MI BE NİM
BUN DA GÜ NA HİM
AH BE Lİ YA RİM
YEL LEL Lİ YE LE LÂ (.....SAZ.....)
TER LEL Lİ YE LE LÂ (.....SAZ.....)
YEL LEL Lİ YE LE LÂ LA LA LA
RA NA YI MEN (.....SAZ.....)
TER LEL Lİ YE LE LÂ LA LA LA
3
Zİ BA YI MEN MEN
AH BE Lİ YA RIM EY


SEN Gİ DİL ET MEZ Mİ SE NİN
KAL Bİ NE TE SİR EY
SEN Gİ DİL ET MEZ Mİ SE NİN
KAL Bİ NE TE SİR HA
RE LE Rİ HÂ KİS TER E DEN
A TE Şİ A HI HIM
AH BE Lİ YA RİM
YEL LEL Lİ YE LE LÂ (.....SAZ.....)



Göz gördü, gönül sevdi seni ey yüzü mâhım
Kurbânın olam var mı benim bunda günâhım
Ey seng-i dil, etmez mi senin kalbine tesir
Hâreleri hâkister eden âteş-i âhım

HÜZZAM NAKIŞ YÜRÜK-SEMÂÎ

DİL VERDİĞİN OL ÇEŞM-İ SİYAH-MESTE İŞİTTİM

YÜRÜK-SEMAÎ ZEKÂÎ DEDE




ÇEŞ Mİ Sİ YA..... MES TE İ ŞİT
TİM A ŞIK..... LI ĞIN EY.....
..... GON CE İ NEV..... RES TE İ ŞİT
TİM..... NEV..... RES..... TE İ ŞİT.....
TİM YE LEL Lİ YE LE LÂ
(.....SAZ.....)
RA NA YI MEN
TER LEL Lİ YE LE LÂ
(.....SAZ.....)
Zİ BA YI MEN YEL LEL Lİ YE LE LEL LEL
LEL LEL LEL LEL LEL Lİ RA NA YI MEN
TER LEL Lİ YE LE LEL LEL LEL LEL LEL LEL LEL Lİ



Dil verdiğin ol çeşm-i siyah-meste işittim
Âşıklığın ey gonce-i nevreste işittim
Gördün mü bu günlerde beyim Vâsıf-ı zârı
Bilmem nicedir hâli, biraz haste işittim.

ACEM-AŞİRANI AĞIR-SEMÂÎ

EY LEBLERİ GONCA, YÜZÜ GÜL, SERV-İ BÜLENDİM

SENGİN-SEMÂÎ — İSMAİL DEDE EFENDİ




(SAZ.....)
LEL.....LE LEL.....LEL Lİ
CA.....NIM E FEN.....
1
DİM HEY CÂ NIM
(BAŞA)
2
DİM HEY CÂ NIM
(MİYAN'A)
(SAZ.....)
BEN DEY.....LE Dİ SEV
DA.....YI MU HAB.....
.....BET.....BE Nİ CÂ.....
(SAZ.....)
NÂ AH.....BE Nİ CÂ.....
(SAZ.....)
NA HEY..... CÂ..... NIM
(SAZ.....)
CÂ NIM YEL LEL..... LEL



Ey lebleri gonca, yüzü gül, serv-i bülendim
Ey gamzesi âşûb-i cihan şâh-ı levendim
Bend eyledi sevdâ-yı muhabbet beni cânâ
Rahm eyle benim hâlime ey zülf-i kemendim

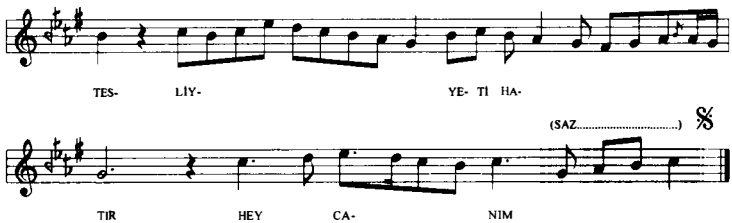
HİCAZKÂR AĞIR-SEMÂÎ

GÜLŞENDE HEZÂR NAĞME-İ DEMSÂZ İLE MAHZÛZ

SENGİN-SEMÂÎ — ZEKÂÎ DEDE




ÜF TA- DE ME- NEM
(SAZ.....)
Bİ- ÇA- RE ME- NEM
SAD- PA- RE Dİ- LEM
1
(SON)
(BAŞA)
VAY HEY CA- NIM
2
VAY HEY CA- NIM
MİYAN
Bİ- HU- DE KO- MAZ
(SAZ.....)
KİM SE Yİ TES
LİY YE- Tİ HA-
TIR



Gülşende hezâr nağme-i dem-sâz ile mahzûz
Mutrib tarab-ı sâz-ı hoş-âvâz ile mahzûz
Bîhûde komaz kimseyi tesliyyet-i hâtır
Muhtâc-ı kerem vâde-i incâz ile mahzûz

SULTANİYEGÂH MURABBÂ BESTE

CÂN Ü DİLİMİZ LÛTF-U KEREMKÂR İLE MA'MUR

Hafif — *Dede Efendi*





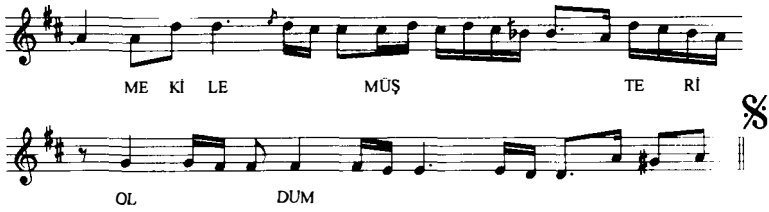
CÂN Ü DİLİMİZ LÛTF-U KEREMKÂR İLE MÂ'MUR
GÜFTÂR-I ŞEKER-HANDİ EDER ÂLEMİ MECBÛR
EMSÂLİNİ GÖZ GÖRMEDİ, GÛŞ ETMEDİ ÂLEM
DAİM EDE HAK ZAT-I SÜHENDANİNİ MESRÛR

FERAHNÂK MURABBÂ BESTE

SÖYLETME BENİ CÂNIM EFENDİM, KEDERİM VAR

Hafif — *Zekâî Dede*





Söyletme beni cânım efendim, kederim var
Bir gûnâ değil dildeki efkâr, nelerim var
Bir bûseye can vermek ile müşteri oldum
Güldü leb-i gülfem, dedi "yok, yok, değerim var."

Cemil Koçak

Yeni Belgeler ve Bilgilerle

OTUZLU VE KIRKLI YILLARDA TÜRKİYE'DE YAHUDİLER

Türkiye'nin otuzlu ve kırklı yıllardaki Yahudi karşıtı politikaları bir hayli günyüzüne çıkmış bulunuyor.[1] Elime geçen yeni belgeler ve bilgiler de, bu politikanın sürekliliğini ve katılığını yeniden gözler önüne seriyor. Bu yazıda, yeni belgeler eşliğinde söz konusu politikayı yeni bilgilerle değerlendirmeye çalışacağım. Gerçi aşağıda ele alacağım Sabri Toprak'ın yasa tasarısının yalnızca Yahudilere yönelik olduğu söylenemez; ama elbette onları da hedefliyordu.

Nazizme Karşı İstanbul Yahudilerinin Protestosunun Engellenmesi (1933)

Almanya'da 1933 yılının hemen başında gerçekleşen Hitler iktidarına karşı Almanya dışındaki Yahudilerin protestolarına Türkiye/İstanbul'daki Yahudiler de katılmaya çalıştılar. Rıfat Bali'nin de sözünü ettiği gibi, İstanbul Yahudileri de, Alman kuruluşlarına ve mallarına karşı boykot oluşturmak ve Almanya'daki durumu protesto etmek amacıyla, İstanbul/Taksim'de bir gösteri yürüyüşü düzenlemek istediler. Amaçları, Taksim'de toplanıp, hemen yakında bulunan Gümüşsuyu'ndaki Alman Konsolosluğuna kadar yürümek ve burada bir protesto gösterisi düzenlemekti. Ancak gösteri, güvenlik güçlerince haber alındı ve engellendi.[2] Aşağıdaki resmi yazı, Bali'nin anlatımı ile örtüşmektedir:

Dahiliye Vekâleti Emniyet İşleri Umum Müdürlüğü, 10 Nisan 1933 tarihinde, Başvekalet'e yazdığı bir yazıda, İstanbul Yahudilerince yapılması öngörülen anti-Nazi protesto toplantısının nasıl engellendiğini şöyle haber veriyordu:

> 31 Mart [1]933 cumâ günü Mûsevilerin Taksim Cumhuriyet Âbidesi meydanında toplanarak, Almanya'da Mûsevilere karşı yapılmakta

olan boykotu protesto etmek üzere, bir içtimâ akdine teşebbüs edecekleri haber alınarak tahkikâta başlanmış ve yirmibeş sene evvel İstanbul'a gelmiş olan Polonya, Türkiye Cumhuriyeti tebaasından ve evvelce Kolç Milt Alman mektebi muallimi iken, beş sene evvel muallimliği terkle, şimdi bâzı Mûsevi gençlerine Almanca dersi vermekte olan Jigmon Vareshat nâmında elli yaşlarında bir Mûsevinin oğlu [olan] Leh [Polonya] tebaasından Jikorava vâsıtasile bâzı Leh [Polonya] ve Türk Mûsevi gençlerini cumâ günü saat ikide mezkûr meydana toplamak üz[e]re dâvet ettiği anlaşılmış ve hükûmetten mezûniyet almaksızın içtimaa teşebbüs eden bu eşhasla, aynı günde Hitler rozetini taşıyan Alman tebaasından mühendis Planç Herman[n]'m göğsündeki rozeti cebren çıkarmaya teşebbüs eden Salamon ve Vitali Penhas derdest edilerek, haklarında kânûnî muameleye tevessül edilmiş ve içtimâ etmelerine meydan verilmemiş olduğu, İstanbul Vilâyeti'nden [Vâliliği'nden] bildirilmiştir.[3]

Hitler iktidarının daha ilk günlerinde İstanbul Yahudilerinin soydaşlarının uğradıkları haksızlıkları dile getirme çabaları, emniyet tarafından engellenmiştir. Bu da, politik bir tercih olup, Ankara'nın Nazi iktidarı ile ve diğer Batılı devletlerle olan ilişkisi açısından değerlendirilmelidir. Henüz bu sırada Türkiye, İngiltere ve Fransa ile ilişkilerinde mesafelidir ve Almanya, yeni rejimin özellikleri bir yana bırakılacak olursa, onun Avrupa'daki en yakın olduğu ülkedir.[4]

"Vatandaş Türkçe Konuş!": CHP Manisa Milletvekili Sabri Toprak'ın Önerdiği Yasa Tasarısı

(Memet) Sabri Toprak, TBMM'nin ikinci döneminden itibaren toplam dört dönem CHP milletvekilliği yapmıştır. TBMM'nin ikinci döneminde (1923-1927) Saruhan milletvekili iken, üçüncü (bu dönemde milletvekilliğinden 23 Şubat 1929 tarihinde istifaen ayrılmışsa da, 2 Nisan 1930 tarihinde Cebelibereket'ten yeniden seçilmiştir), dördüncü ve beşinci dönemlerinde (1927-1935) Manisa milletvekili idi. İsmet İnönü'nün Takriri Sükûn Kanunu'nu da çıkaracak olan 3 Mart 1925 tarihinde kurmuş olduğu üçüncü

hükümetinde ise, Ziraat Vekili olarak görev almıştı. Bu görevine 1 Kasım 1927 tarihine kadar devam ettiyse de, daha sonra bakanlık yapamadı. Siyasi hayatının erken dönemlerinde ise, 1912 yılının nisan ayından itibaren Osmanlı Meclisi Mebusam'mn ikinci ve üçüncü dönemlerinde Saruhan milletvekili olarak yer almıştı. Bir ara Posta ve Telgraf Genel Müdürlüğü, Fenerbahçe Kulübü başkanlığı da yapan (1914-1915) Toprak, 19 Şubat 1938 tarihinde ölmüştür.

CHP Manisa milletvekili Sabri Toprak'ın *"Millî Türk dili yerine yabancı dil kullananların cezalandırılması"* hakkındaki yasa tasarısı, literatürde sık rastlanan bir bilgidir.[5] Ancak, her ne kadar yasalaşamasa da, söz konusu yasa tasarısının içeriğine ilişkin bilgimiz daha çok kulaktan dolmadır. Bunun nedeni, elbette yasalaşma imkânı bulamamış olan bir yasa tasarısının kendisine ulaşmaktaki güçlüktür. İster kabul edilsin, ister değiştirilerek benimsensin, isterse tamamen reddedilsin, TBMM Genel Kuruluna kadar gelebilme imkânı bulabilmiş olan bütün yasa tasarıları, *TBMM Zabıt Ceridesi*'nde (*Tutanak Dergisi*) bulunabilir. Ancak, genel kurulda görüşülmeye fırsat bulamayan ya da komisyon aşamasında reddedilen yasa tasarıları, meclisin ilgili komisyonlarında görüşülme sıralarını beklerken yitip gidebilirler ve metinlerine ancak ilgili komisyonun evrakları arasında rastlanabilir.

Yine de şanslı sayılırız. Çünkü, *Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi*'nde ilgili tasarının tam metni bulunmaktadır.[6]

Sabri Toprak'm 27 Aralık 1937 tarihinde TBMM Başkanlığı'na sunduğu yasa tasarısı,[7] dönemin ruhunu aksettirmesi bakımından önem taşır. Tasarının yasalaş(a)mamış olması, onun ruhunun benimsenmediği, reddedildiği ya da paylaşılmadığı anlamına gelmez. Çünkü, tasarının ruhu, dönemin ruhu ile örtüşmektedir. Zaten böyle bir ruh örtüşmesi olmasa, Toprak böyle bir öneride bulunma cesaretini gösteremezdi. Dönem, sadece onun ruhuna uygun olan yasa tasarılarının seslendirilebildiği bir dönemdir. Aksi bir olguya henüz rastlanmamıştır.

Sabri Toprak'ın yasa tasarısının başlığı, *"Millî Türk Dili Yerinde [Yerine] Yabancı Dil Kullananların Cezalandırılması Hakkında Kanun Layihası"*dır.

Tasarının birinci maddesi şöyle düzenlenmişti:

> Türk devleti tâbiiyetinde olup [da], millî ve ırkî lisânlarından gayri bir ecnebi lisânını, millî Türk dili, yâhut ırkî dili yerinde [yerine] olarak, yalnız oturdukları evin hâricinde, gerek âilesi efrâdı ile [ve] gerek[se] diğer bir vatandaş ile konuşmayı itiyat edenler [edinenler], yirmidört saatten bir haftaya kadar hapsolunurlar veyâhut on Lira'dan yüz Lira'ya kadar nakdî para cezâsı ile mahkûm olurlar. Bu nakdî cezânın yarısı, cürmü bulan memurlara mükâfat olarak verilir.

Tasarıya göre, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının, anadilleri ne olursa olsun, Türkçeden başka bir dille ancak "oturdukları evin dahilinde" konuşmaları mümkündü. Bu, mantıki bir çıkarımdı; çünkü, ev içinde yapılan konuşmaların denetimi çok güç, hatta imkânsızdı. Yeter ki, bu konuşmaları ihbar edecek bir muhbir olmasın...

Aslında metin o kadar kötü bir Türkçe ile kaleme alınmıştı ki, ifadesinin amacının dışında da yorumlanması mümkündü. Sadece basit ifadeye dayanan bir yorumla, milli Türk dili olarak Türkçenin dışında, ırki dil olarak her etnisitenin ve cemaatin kendi lisanını konuşması bir anlamda güvence altına alınmış oluyordu. Yani Türkler Türkçe konuşmaya devam ederken, diğer yandan, Kürtler Kürtçe, Ermeniler Ermenice, Yahudiler İspanyolca (Ladino) ve(ya) Fransızca, Rumlar Rumca ve Levantenler de Fransızca ve(ya) İtalyanca vb. konuşabilirlerdi. Türkçe dışındaki bütün anadiller için bu saptama geçerliydi. Bunların hiçbiri bu anlamda "yabancı dil" sayılamazdı.

Metnin amaçsal yorumu ise elbette bu olamazdı. Anlatım ve ifade bozukluğu dışında, anlaşıldığı kadarı ile Toprak, kamusal alanda hiç kimsenin Türkçe dışında "yabancı dil" ile konuşmasını istemiyordu. Türkçenin dışındaki bütün diğer lisanlar ise, bu tanıma girmekteydiler: "Ecnebi lisan"... Tasarının gerçek amacı, Türkçe konuşmayanların kamusal alanda, mahrem olmayan yerlerde, gerek arkadaşları ve gerekse aile üyeleri arasında dahi, yukarıda saydığım lisanları kullanmalarının engellenmesiydi. Bu talep dönemin ruhuna tamamen uygundu. Bu katı uygulamanın ancak para ve hapis cezası öngörülerek gerçekleştirilebileceği düşünülmüştü. Fa-

kat faillerin yakalanması için yeterli ölçüde muhbire de ihtiyaç vardı. Bu da düşünülmüş ve muhbirlere (görevli memurlara) her vak'a için nakdi mükâfat vaat edilmişti. Nakdi cezanın yüksek tutulmuş olması, sadece faillerin gözlerini korkutmak için değil, fakat aynı zamanda görevlilerin heyecanını artırmak için de olmalıydı.

Tasarının ikinci maddesine göre, "Birinci madde hükmünce mahkûm olan kimseler; (a) Muallimlik, doktorluk, avukatlık, fabrikacılık [fabrikatörlük], gazetecilik yapamazlar; gazetelerde, mecmualarda neşriyat yapamazlar; ellerinde bulunan meslek diplomaları, mezûniyetnâmeleri, imtiyaznâmeleri geri alınır [ve] battal edilir[di]; (b) Hükûmet, idârei husûsîye ve belediye işlerinde kat'îyen mütaahhit ve bâyi olamazlar"dı.

Böylece cezaların şiddeti de artırılmış oluyordu. Mahkûm olanların mesleklerinden ihraç edilecekleri ve bir daha mesleklerini icra etmelerine de imkân olmayacağı tasarıda açıkça belirtilmişti. Özellikle meslek sahibi aydın sayılabilecek grubun hedef alındığı anlaşılmaktadır. Anlaşılan o ki, ayak işleri yapanlar, mahkûm da olsalar, işlerine devam edebileceklerdi. Çünkü, onların ellerinden alınabilecek hiçbir şey yoktu! Bu ifadeden hedef alınan grubun mesleki dağılımı da öngörülebilir. Meslek sahibi olanların bir şekilde tasfiyesi de bu vesile ile düşünülmüş olmalıdır. Tasarıda potansiyel suçluların daha çok meslek sahiplerinden oluşacağı öngörülmüştü. Ya da bu vesileyle Türkçe konuşmayan meslek sahiplerinin mesleklerini icra etmelerinin önü alınmak istenmişti. Bir anlamda piyasaya politik bir müdahale söz konusuydu!

Tasarının üçüncü maddesi ise şunları öngörüyordu:

> Birinci madde ahkâmınca mahkûm olup da, ikinci madde hilâfında alenen veyâ diğer bir tarikle hareket eden kimseler ve bunlara yardım edenler, bir aydan bir seneye kadar hapsolunurlar ve [bunlardan] yüz Lira'dan bin Lira'ya kadar nakdî cezâ alınır. Alınacak nakdî cezânm yarısı, cürmü bulan [ve] tâkip eden memurlara verilir.

Böylece, daha önce aynı suçtan dolayı ceza almış olanlar, eğer uygulamada kendilerine kaçacak bir yer bulurlarsa, bu takdirde yeniden yakalan-

dıklarında, bunların alacakları ceza eskisinden de ağır olacaktı. Meslekten uzaklaştırma cezası, elbette yurtdışındaki bazı uygulamalara heves edildiği izlenimini uyandırmaktadır. Bu, bir anlamda Türkleştirme sürecinin bir parçası olarak kabul edilmelidir. Diğer yandan, uygulamayı izleyecek olanlara ise, yeniden "mükâfat" vaat ediliyordu.

Tasarının dördüncü maddesi de şöyle diyordu:

> Yukarı[da]ki maddelerde yazılı dâvâlar, cürmü meşhut dâvâları gibi tetkik ve hüküm ve tenfiz olunur ve bu cürümler için verilen cezâlar tecil olunamaz.

Böylece, mahkemelerin uzaması ve hükümlerin ve cezaların sulandırılması ihtimaline karşı önlem alınmak istenmişti.

Diğer yandan, tasarının beşinci maddesinde şunlar öngörülmüştü:

> Bu cürümleri tâkip ile bütün (a) adliye memurları, (b) zâbıta memurları, (c) mülkiye memurları mükelleftir [ve] muvazzaftır.
> Tâkipte ihmâlleri görülen memurlar, bir daha lâakal bir sene kullanılmamak şartile açığa çıkarılırlar.

Potansiyel suçluların izlenmesinde mükâfatın yeterli olamayacağı da düşünülmüş olmalı ki, muhtemel muhbirlere de görevlerini aksatmaları ihtimaline karşı cezalar öngörülmüştü. Böylece memurlar gözlerini açık tutabileceklerdi. Gözlerini açık tutmaları, bir yandan alacakları mükâfat ile diğer yandan da kendi başlarının da belaya girebileceği ihtimalinden dolayı güvence altına alınmış gibiydi.

Tasarının altıncı maddesi ise hayli "hoşgörü" içeriyordu. Buna göre;

> Harb sonu[nda] [Birinci Dünyâ Savaşı sonrasında] Türkiye'ye gelmiş olan muhacirler hakkında bu kânun, tarihi neşrinden [itibâren] üç sene sonra tatbik olunur. Şimdiden sonra gelecek [olan] muhacirler hakkında da muvasalatları tarihinden üç sene sonra tatbik olunur.

Bu hüküm, her göçmenin ülkeye tam olarak ne zaman geldiğinin bilinmesi ve kanıtlaması bakımından uygulamada her ne kadar hayli sorun çıkaracakmış gibi görünse de, aslında metnin amaçsal yorumunun ne denli isabetli olduğunu bize göstermektedir. Burada artık herhangi bir etnisitenin, cemaatin ya da azınlık grubunun lisanına karşı özel bir tutumdan değil de tamamına yönelik genel bir politikadan söz edildiği yeteri kadar açıklanmış olmaktadır. Hiçkimse Türkçe dışında anadilini konuşamayacaktı.

Tasarının yedinci maddesi, yasanın kabulünden altı ay sonra yürürlüğe girmesini öngörüyordu. Bu durumda Türkçe bilmeyenlerin Türkçeyi altı ayda öğrenebilecekleri öngörülmüş olmalıdır. Yasanın uygulanmasından ise, sekizinci maddeye göre, Dahiliye ve Adliye Vekaletleri birlikte sorumlu olacaklardı.

Tasarının metni, dönemin ruhunu açığa çıkarmak bakımından yeterince anlamlı olmakla birlikte, tasarının gerekçesi de bizi bu konuda hayli aydınlatmaktadır.

Tasarının gerekçesinde şu görüşlere yer verilmişti:

> Bir milletin satvet [ve] kuvvetinin büyüklüğü, büyük mikyasta hâkimiyeti [millîye?] bayrağı altında toplanmış olan efrâdın, anâsırın esaslı millî duygularının, millî düşüncelerinin, millî tehassüslerinin, millî tefekkürlerinin birliğindedir.
>
> Bu millî, esaslı, şuurî birliği vücûda getiren en birinci bir âmil de, şüphesiz lisândır.
>
> Bütün efrâdı aynı dille konuşan milletlerde millî şuur, millî duygu, tâbileri muhtelif lisân konuşan milletlerden daha yüksektir. Bütün efrâdı aynı lisân ile konuşan milletler, tâbileri muhtelif lisanla, bilhassa bir kısmı da ırkî ve millî lisânları yerinde [yerine] yabancı ecnebi lisân konuşan milletlerden pek daha kavi, pek daha satvetlidir. Bunun için millî hâkimiyetine kıskanç olan milletlerin lisânda, dilde vahdete dikkat [ve] itinâ etmeleri lâzımdır.
>
> Bilhassa bir devletin, bir memleketin huzûrundan, iktisâdîyâtından, şevketinden, hâkimiyetinden müstefit olan tâbilerinden herhangi bir zümre, devletin millî lisânını bırakarak, diğer ecnebi bir lisânla

konuşursa, sokakta, kahvede, ticârethânelerde, gazinolarda, vapurlarda, tramvaylarda, şehirde, sayfiyede hulâsa heryerde, kendi aralarında, herkesle ecnebi lisânla konuşmak sûretile, tâbiyetinde bulunduğu memleketin millî rengini bozmayı itiyat ederse, zümre efrâdının behemehâl tecziyesi, bu fenâ itiyattan men'i lâzımdır [ve] vâciptir.

Gerekçenin bu noktasında bir not düşülmüş ve örnek alınması gereken modeller de şöyle sıralanmıştı:

Millî hâkimiyetlerinin hudûdu içinde yalnız kendi dillerinin [dillerini] konuşturmak husûsunda Sırplarla Bulgarların gösterdikleri dikkat, gayret [ve] kıskançlık, hakikat ibret [ve] imtisâl nûmunesidir. Onlar tâbiiyetinde bulunanların ana dillerini konuşmalarına tahammül edemiyorlar. Bundan men etmek, kendi dillerini konuşturmak için ne icâb ederse [hiç] tereddüt etmeden, hiçkimseyi düşünmeden tatbik ediyorlar. Halbuki biz [son iki sözcüğün metinde altı çizilmiştir] tâbiiyetimizde bulunan anâsırdan, bir cemaatin kendi dili, millî Türk dilini terk ederek, ecnebi bir lisânla konuşmalarına, Türk tâbiiyetinde oldukları hâlde ecnebileşmelerine müsaade ediyoruz. Onlar dil husûsunda ne kadar hassas, kıskanç [ve] milliyetperver iseler, bizler de aksine, o nisbette dil husûsunda duygusuz, lâkayt [ve] vurdumduymaz bir hâldeyiz. İbret...

Toprak, gerekçelerine şöyle devam ediyordu:

Bu itiyâdın ref'ine, bu fenâ âdetin kaldırılmasına fevkâlâde dikkat etmek, memleketin, milletin [ve] hükûmetin aslî vazifelerindendir.

Toprak, tasarısının meşruluğunu, elbette *Cumhuriyet* gazetesinin 9 Nisan 1936 tarihli sayısında da yayınlanan Atatürk'ün bir nutkundan alıyordu:

Atatürk'ün, Ulu Önder'in şu yüksek işâretleri, millet için, hükûmet için, ne âli bir dersi ibrettir, ne mükemmel, ne harikûlâde bir millî dil siyâseti düsturudur:

Adana'nın 70.000 nüfûsu olduğu hâlde maalesef büyük bir vatandaş kemiyeti tarafından güzel Türkçemiz konuşulmuyor. İster ihmâl, ister lâkaydi yüzünden olsun, bu hâl, memleketin selâmeti [metnin orijinalinde son dört sözcüğün altı çizilmiştir] noktai nazarından aslâ tecviz edilemeyecek bir harekettir. Bu vatandaşların behemehâl Türkçe konuşmalarını temin lâzımdır. Bu vazifeyi, resmî ve gayri resmî alâkadar teşkilât yapmalıdır.[8]

Toprak, gerekçelerini şöyle sürdürüyordu:

Atatürk'ün bu yüksek emir ve irşatlarına göre, ırkî lisânlarını, millî lisânları olan Türkçeyi bırakarak, ecnebi bir dil ile konuşmayı itiyat ile güzel Türk İstanbul'un büyük bir parçasını bir ecnebi müstemlekesi şekline sokan vatandaşların bu sakim itiyattan men'i, tahtı vücûptadır.

İşte Atatürk'ün bu âli ikâz ve emirlerine tevfikan bağlı kânun teklifi lâyihâsı tanzim kılınmıştır.

Kânunun [kânun tasarının] birinci maddesinde; Türk tâbiiyetinde bulunan bir cemaatin ekseriyeti efrâdı tarafından umûmî sûrette millî lisân yerinde [yerine] ecnebi bir lisân kullanılmasının cürüm olduğu ve bu cür[ü]mün mûcip olacağı cezâlar gösterilmiştir. Ancak cezâlar, cür[ü]mün mâhiyeti ile mütenâsip olmayarak çok hafif tâyin edilmiştir. Çünkü, cür[ü]mün mâhiyeti; memleketin millî mâhiyetini [ve] millî rengini değiştirmektedir [ve] tağyirdir. Bu cürmü irtikâp eden vatandaşların bulundukları yerlerden geçen ecnebiler, oraların Türk değil [de] bir [orijinal metinde el yazısı ile eklenmiştir] ecnebi müstemlekesi olduğu hissini duyar. Zirâ, oralarda duyacağı dil, Türkçe değil, bir yabancı dildir.

İkinci madde: Cür[ü]mün mâhiyeti icâbı olarak içtimâî, iktisâdî menfaatlerden mahrûmiyet cihetlerine ehemmiyeti mahsusa verilmiştir. Çünkü, bir memleketin [ve] bir milletin millî dilini kabûl etmeyenler, onu hor [ve] hakir görenler, o memleketin [ve] o milletin içinde içtimâî ve iktisâdî menfaatlerden müstefit olmak hakkını kendileri ıskât etmiş olurlar.

Üçüncü madde: Cürüm, âdî cürümlerden olmayıp millî cürümlerden bulunduğu cihetle, diğer maddelerin hükümleri tahkim ve takviye kılınmıştır.

Bir de cür[ü]mün mürtekipleri pek çok bulunması itibârile muhakemelerinin seri tetkik ve icrâsı lâzımdır.

Bunun için cürümlerin 'cürmü meşhut' dâvâlarından addile o sûretle tetkik ve muhakemeleri maslâhata, bu kânundan [kânun tasarısından] istihdâf edilen menfaate uygun olmakla, dördüncü madde [metnin orjinalinde son iki sözcüğün altı çizilmiştir] o sûretle tanzim kılınmıştır.

Bağlı kânun lâyihâsının [Türkiye] Büyük Millet Meclisi'ne tevdi ve havâle buyurulmasım ricâ ederim.

Toprak, bu noktada, tasarısının meşrûluğu konusunda bir argümana daha işaret edebilmek amacıyla, son cümlesini de bir notu ile tamamlamıştır:

Hahamhâne de böyle bir kânunun neşrini[n] tâlibidir. Bağlı *'Haber'* gazetesindeki mülâkat dikkat ile okununca, bu talep ve ricâ açıkça görülür.

Toprak'ın gerekçesi okunduğunda, tasarısının amaca bağlı yorumunun ne denli doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. Toprak, özellikle gayrimüslim azınlıkların kendi ana dillerini konuşmalarını engellemek amacındadır. Ne var ki, tasarının özü, Türkçe dışındaki bütün dillerin konuşulmasının yasaklanmasıdır. Nitekim, Atatürk'ün Adana'ya ilişkin tespit ve gözlemi, hiç kuşkusuz bu değerlendirmeyi doğrulamaktadır. Diğer yandan, Toprak'ın metninde çok sık geçen "ecnebi" lisanları tanımı, Türkçenin gündelik ve siyasi kullanımında büyük ölçüde Batılı yabancı dilleri içermektedir. Ancak, Toprak'ın önerisinin yalnızca bununla sınırlı kalmadığı da görülmektedir.

İstanbul'da Yeni Sinagoga İhtiyaç Var mı?

Türk vatandaşı Yahudilerin yeni bir sinagoga ihtiyaçları olup olmadığı meselesi karşısında, bu soruya kimin ve nasıl yanıt vermekte olduğunu, Dahiliye Vekâleti Emniyet İşleri Umum Müdürlüğü'nün, 4 Mart 1939 tarihinde, Başvekalet'e yazdığı bir yazıda buluyoruz:

> İstanbul/Galata'da Yahudi cemaatine âid Goldşimit mektebi, [1]936 senesinde kapanmış ve boşalan binâya, bulunduğu yerin tâmire muhtaç olduğu beyânile, Galata ikinci Yahudi okulu naklolunmuş ve ikinci okul binâsı da, tâmir edilerek, Sinagon [Sinagog] hâline ifrâğ edilmiş bulunmaktadır.
>
> Maarif Vekâleti'nce ikinci okuldan boşalan binânın sinagon [sinagog] olarak kullanılmasında bir mahzur olup olmadığı bakanlığımızdan sorulmuştur.
>
> Yahudilerin toplu olarak sâkin bulundukları her mahâlde ibâdetlerini temine kâfî sinagon [sinagog] mevcut olduğu hâlde, [onlar] bu şekilde ibâdethânelerinin artırılmasını talep etmektediler. Şimdiye kadar da bu gibi hâller, Vekâletimizce [Dâhiliye Vekâleti'nce] reddedilmiş olduğundan, bu gibi hâllerde ne yolda hareket edilmesinin muvafık olacağı hakkındaki yüksek emirlerinin bildirilmesine müsaadelerini arz ve ricâ ederim.[9]

Bu yazıdan önemli bilgilere ulaşmak mümkündür: Öncelikle, Yahudi cemaatinin yeni bir sinagoga ihtiyacı olup olmadığı sorusunun yanıtı, Dahiliye Vekâleti Emniyet İşleri Umum Müdürlüğü'nden sorulmaktadır. Dini meseleler ile Dahiliye Vekâleti arasında ilişki kurulmaktadır. Ama gerçekte Yahudiler (ve tabii diğer azınlıklar), Dahiliye Vekâleti Emniyet İşleri Umum Müdürlüğü'nün çalışma alanı içinde kalmıştır. Ancak, Dahiliye Vekâleti de, şimdiye kadarki (1939 yılına kadar olan) uygulamayı dile getirmektedir. Buna göre, Yahudilerin yeni sinagog talepleri hep reddedilmiştir. Ne var ki ilgili bakanlık bu tarihte Başbakanlık'tan yeni bir talimatı olup olmadığını öğrenmek ihtiyacını hissetmiştir. Dahiliye Vekâleti, söz konusu yazıyı bilgi için Hariciye Vekâleti'ne de iletmiştir ki buradan sinagog mese-

lesi ile Hariciye Vekâleti'nin de yakından ilgili olduğunu öğreniyoruz. Demek ki konu Türkiye'nin dış politikası açısından da önem taşıyordu. Daha doğrusu, Ankara, Türk vatandaşı olan Yahudilerin bir dış politika konusu olduğu görüşündeydi.

Başvekalet ise, bu yazı üzerine, 7 Mart 1939 tarihinde, Hariciye Vekâleti'ne yazdığı bir yazıda, bakanlığın görüşünün bildirilmesini istiyordu. Hariciye Vekâleti de, tarihsiz bir yazıda, "İstanbul'daki Türk Yahudi Cemaati, dâhili mevzuatımıza tâbi olup bunların din ve âyinlerine müteallik mesâil, ahkâmı umûmîyemize göre hâlledilecek husûsattan olduğu cihetle, istifsâr buyurulan mesâil hakkında vekâletimizce dermeyân edilecek bir mütâlaa bulunmadığı"nı bildirecektir. Bakanlığın bu açıklaması hayli yerinde idi.

Bunun üzerine Başvekalet, 14 Mart 1939 tarihinde, Dahiliye Vekaleti'ne yazdığı bir yazıda şu talimatı veriyordu:

> İstanbul'da Yahudilerin toplu bulundukları heryerde ibâdetlerine mahsus kâfî sinagon [sinagog] mevcut bulunduğuna göre, yeniden inşaata veyâ mevcut bir binânın ibâdethâneye kalbedilmesine müsaade edilmemesi muvafıktır.

Oysa, bu yazının müsveddesi şöyle hazırlanmıştı:

> İstanbul'daki Türk Yahudi cemaati dâhilî mevzuatımıza tâbi olduğundan, Hâriciye Vekilliği'nin işâsı veçhile, bunların din ve [bir sözcük okunamadı] müteallik meselelerin ahkâmına göre hâlledilmesi muvafıktır.

Görüldüğü gibi, Başbakanlık, aynı metin üzerinde farklı sonuçlara varan değişik iki eğilim içinde gidip gelmiştir. Birbirinden tamamen farklı sonuçlara varacak olan bu iki zıd eğilim arasında, sonunda bir tercih yapılmış gibidir. Yazının müsveddesinde, konu daha çok Hariciye Vekâleti'nin görüşü doğrultusunda çözüme kavuşturulmakta iken, müsvedde üzerinde yapılan değişiklikle Dahiliye Vekâleti'nin uygulamasının onaylanmasına yönelik bir eğilim içine girilmiştir. Ama sonuçta, Yahudi cemaatinin yeni bir

sinagoga ihtiyacı olup olmadığı meselesi, doğrudan doğruya Başbakanlık tarafından karara bağlanmaktadır ve üstelik bu, laik bir rejimde olmaktadır!

Türkiye ve Filistin'e Yahudi Göçü (Transit Geçiş Meselesi)

Rıfat Bali, bir araştırmasında, Haim Barlas'ın 1940 yılının ağustos ayında İstanbul'a geldiğini ve "9 Ekim 1940 tarihinde Avrupa'dan kaçan Yahudi mültecilerin Türkiye'den transit geçerek Filistin'e gitmeleri için transit geçiş izni almak üzere Cumhurbaşkanlığı makamına başvurduğu"nu belirtiyor.[10]

Gerçekten de Filistin Mûsevi Muhaceret Şûbesi Ajansı Müdürü Umûmîsi Ch. [Haim] Barlas, İstanbul/Park Otel'den, 9 Aralık 1940 tarihinde, Başbakanlık'a bir dilekçe vermiştir. Bu dilekçe *Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi*'nde bulunmaktadır.[11] Bali'nin sözünü ettiği dilekçe de bu olmalıdır.

Dilekçe, Yahudilerin Avrupa'dan Filistin'e transit geçişi konusunda Türkiye'nin gösterdiği yakın işbirliğini, anlayışı ve katkıyı dile getiren, oldukça süslü ifadelerle ve Ankara'yı hayli onore edici iltifatlarla bezenmişti.

Dilekçede, "bu kere de Filistin'e gitmek için ve Fransız Hükûmetleri'nin muntazam pasaportlar üzerindeki vizesini hâiz olanların Türkiye'de kalmamak ve transit olarak Filistin'e gitmelerini teminen Türkiye Cumhuriyeti topraklarından geçmeleri"nin, Bakanlar Kurulu'nun 3 Ekim 1940 tarih ve 6/4564 sayılı kararı gereğince, Hâriciye Vekâleti'ne bildirildiği sitâyişle belirtiliyor ve buna istinâden, Bükreş Konsolosluğu aracılığıyla alman izin sonucunda, Romanya'dan 230 Yahudi ailesinin "Türkiye Cumhuriyeti topraklarında kalmamak şartı ile" ülkeden transit olarak geçtikleri haber veriliyordu. Söz konusu Yahudilerin isimleri ise adı geçen ajans tarafından verilmişti.

Dilekçede, bu işlemin bir kez daha yinelenmesi talep ediliyordu:

> Şimdi yeniden makâmı sâmilerini tasdi ederek vâki olan mürâcaatımız, kezâlik muntazam pasaport ve İngiliz [ve] Fransız vizelerini hâiz olan ve esâmileri makâmı devletlerine takdim edilmiş bulunan listelerin mevkii muameleye çıkarılıp, âid oldukları konsolosluklara tâlimat itâ buyurularak, bunların da Filistin'e transit olarak geç-

melerine müsaadei celilelerinin erzan buyurulması istirhâmından ibârettir.

Ajans, bu gibi kimselerin Türkiye'de kalmayacaklarına ilişkin güvence vererek, transit geçiş için talepte bulunuyordu.

Bali, adı geçen araştırmasında şöyle yazıyor:

> Hükûmetle yapılan uzun müzâkerelerden sonra, 'Yahudi mültecilerin Türkiye üzerinden geçmelerine dâir' bir kararnâme, İcrâ Vekilleri Heyeti tarafından, 30 Ocak 1941 tarihinde kabûl edildi. Ancak *Resmî Gazete*'de yayınlanmadı. Bu kararnâme, yabancı uyruklu Yahudilerin Türkiye'ye gelişleri ile ilgili ve gene *Resmî Gazete*'de yayınlanmamış olan 9 Ağustos 1938 tarihli kararnâmenin yerine geçti. Bu yeni kararnâme ile, yaşadıkları ülkelerde yaşama ve dolaşım hürriyetleri açısından kısıtlamaya tâbi olan yabancı uyruklu Yahudilerin Türkiye'ye girişleri ve Türkiye'de ikamet etmeleri yasaklandı. Girişleri bu şekilde yasaklanmış olan yabancı uyruklu Yahudiler arasından Türkiye'de çalışmaları millî çıkarlar açısından faydalı ve gerekli olduğuna karar verilen kişilerin başvurmaları hâlinde, Türkiye'ye girişlerine istisnâî olarak izin verilmesi kararlaştırıldı. Kararnâmede, aynı zamanda, Türkiye'den transit olarak geçecek olan Yahudilerin transit işlemleri de bir düzene bağlandı. Buna göre, sâdece Türkiye'den ayrıldıktan sonra gidecekleri ülkeye âid transit vizelerine ve yolculuk biletlerine sâhip olan kişilere transit vizesinin verilmesi kabûl edildi. Hükûmet, Filistin'e gitmek için transit vizesine sâhip Yahudi mültecilerin, Türkiye'ye ayak basmamaları şartı ile, Türkiye'den gemi veyâ karayolu ile geçişlerine izin verdi.[12]

Türk Vatandaşı Yahudilerin "Memleketimize Gelmeleri" Meselesi

Dâhiliye Vekâleti'nden, 25 Şubat 1940 tarihinde, "vaziyetleri muntazam Türk vatandaşı Yahudiler" hakkında, Başvekâlet'e yazılan bir yazıda şöyle deniliyordu:

> Türk vatandaşlarından olup [da], muntazam ve kânûnen mûteber vesâikle seyahat eden Yahudilerin memleketimize gelmelerine mümânaat [engel] olunmaması için U[mûmî] Müfettişlikler[13] ile vilâyetlere [Vâliliklere] tâlimat verilmiştir.[14]

Başbakanlığa bilgi veren bu yazıdan Hariciye Vekâleti de haberdar kılınmıştı.

Bu yazıya niçin lüzum görüldüğü de sorulabilir. Belki de aksine uygulamalar şikâyetlere neden olmuştu ve bu nedenle uygulamaya açıklık getirilmek istenmişti.

Türkiye'de Yaşayan, Ama Türk Vatandaşı Olmayan Yahudilerin Sınır Dışı Edilmeleri

Daha savaş başlamadan aylar önce İstanbul/Beyoğlu Halkevi Sekreteri Hüsamettin Bey'in yeni eşi Yahudi asıllı Alman vatandaşı Edit Norden'in Türkiye'den sınır dışı edilmesi, üzerinde durulmayı gerektiren bir gelişmedir.[15] Hüsamettin Bey, muhtemelen 17 Şubat 1939 tarihinde, Başbakan Refik Saydam'a çektiği bir telgraf ile durumu bildiriyor ve eşine uygulanmak istenen sınır dışı kararının ertelenmesini talep ediyordu. Hüsamettin Bey, on aylık eşinin sınır dışı edilmesine engel olmak istemişti. Telgrafın 22 Şubat'ta Başvekalet'ten Dahiliye Vekâleti'ne havale edildiği anlaşılıyor.

Dahiliye Vekâleti ise, 4 Mart 1939 tarihinde, Başvekâlet'e yazdığı bir yazıda, durumu şöyle açıklıyordu:

> Almanya'da Nasyonal-Sosyalist rejimin kurulmasından sonra haklarında tatbik edilmeye başlanılan cezrî muameleler dolayısile orada barınamayacaklarını anlayan Yahudilerin bir kısmı[nın] memleketimize gelerek yerleşmek niyetinde bulundukları görülmesi üzerine, Türkiye'de bir Yahudi kesâfetini önlemek üzere, bu vaziyette olan Alman Yahudileri, memleketimizden çıkarılmakta idi.

Demek ki, Hitler iktidarının kurulmasından hemen sonra, Alman Yahudilerinin Türkiye'ye geçmeleri ve onların Türkiye'de yerleşmelerinin

engellenmesi, resmi politika idi. Nedeni ise, "Türkiye'de Yahudi kesafetini önlemek" idi.

Yazının devamında, öyküye geri dönülmektedir:

> Bu meyanda [1]935 senesinde İstanbul'a gelen ve [1]937 senesinde Türkiye'de yerleşmeye karar vererek dâimî ikamet tezkeresi almak üzere mürâcaat eden ve yapılan tahkikâtta Almanya'da Yahudi aleyhdarlığının inkişâfı üzerine memleketimize geldiği anlaşılan Edit[h] Norden adlı Yahudi kadın da, Türkiye'ye terke dâvet edilmiş ve işlerini tasfiye edebilmesi için kendisine yirmi günlük bir mühlet verilmiştir.
>
> Edit[h] Norden, hakkında ittihâz edilip kendisine tebliğ olunan bu hudut hârici karârından sonra, Türkiye'de kalabilmesini temin için, Türk tebaalı birisile evlenmek çârelerini araştırmış ve bulduğu ilişik telgraf sâhibi Hüsâmettin [Bey] ile nikâhlanarak, bu maksadında muvaffak olmuştur.
>
> Fakat [1]935 senesinden beri bekâr yaşayan ve daktiloluk yapmak sûretile hayâtını kazanan bu kadının, hudut hârici karârının tebliğinden sonra, alelacele ve birkaç gün zarfında yaptığı bu evlenme işinin samimî bir hisse istinad etmediği şüphesini uyandırması üzerine tahkikât derinleştirilmiş ve evlenme muamelesinin ikmâl edilmiş olmasına rağmen, Edit[h] Norden'in, kocasına izâfe sûretile, kendi[si]ni nüfus siciline kayıt ettirmediği ve elindeki Alman pasaportunu muhafaza ettiği anlaşılmıştır.
>
> Binâenaleyh,
>
> (1) Otomatikman olarak Türk vatandaşlığını iktisâb edebilmesi için icâb eden formaliteyi tâkip ve ikmâl etmemiş, nufûsa kayıt edilmemiş ve Alman pasaportunu muhafaza etmiş bulunması dolayısile,
>
> (2) Vaziyetinin [29 Haziran 1938 tarihli ve] 3529 sayılı kânunun 25. maddesine uygun olması itibârile, hakkındaki hudut hârici karârı tatbik mevkiine konulmuştur ve 21 Şubat [1]939 günü hudut hârici edilmiştir.

"Usturuma [Struma] Vapuru"

Bundan neredeyse çeyrek yüzyıl önce *"Türkiye'de Millî Şef Dönemi (1938-1945)"* adlı doktora tezimde,[16] *"Struma"*yı, batırılışının üzerinden yaklaşık kırk yıl geçtikten sonra, tarihyazımının artık ayrılmaz bir öğesi haline getirmiştim. Kitabımda, dönemin basın koleksiyonu arasında kalmış ve neredeyse unutulmuş olan bu gelişmeyi, Ankara'nın Almanya ile ilişkileri çerçevesinde değerlendirmiştim. Aradan geçen yıllar, *"Struma"*yı tarihten alıp toplumsal ve siyasal hafızamıza yeniden kazıdı.[17] Günümüzde *"Struma"* artık batık olarak da bulunmuş ve araştırılmıştır.[18]

Bu noktada iki ayrı meseleyi aynı anda ele almaya çalışacağım. Bir yandan, *Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi*'nde çalışırken elime geçen az sayıdaki belgeye dayanarak, konuya katkıda bulunmaya gayret edeceğim. Diğer yandan da, aradan geçen bunca yıldan sonra ve bu konuda oluşan bilgi birikimine rağmen, tarihyazımında *"Struma"*nın nasıl devletçi-milliyetçi yaklaşımla ele alınmaya devam edildiğini göstererek, bu yaklaşımı eleştireceğim.

Struma'ya İlişkin Yeni Belgeler ve Bilgiler

"Struma" gemisinin kaptanının, 10 Ocak 1942 tarihinde, İstanbul Liman Başkanlığı'na yazılı olarak verdiği bilgiler arasında, "gemide mikrobi-bulaşıcı hastalık olmamakla birlikte, gerçek bir faciaya dönüşebilecek kadar çok hastalık olduğu"nu belirtmesi, durumun abartıldığı anlamına gelmiyordu.[19] Aksine, Sıhhat ve İçtimaî Muavenet Vekâleti Hıfzısıhha İleri Dairesi Reisliği'nin elimizde bulunan bir yazısı da bu durumu onaylamaktadır. Kaptanın yazısının üzerinden geçen üç haftadan sonra, 4 Şubat 1942 tarihinde, ilgili başkanlık, "Usturuma vapurundaki Yahudi göçmenleri hakkında" Başbakanlık'a yazdığı bir yazıda şöyle diyordu:

> Köstence'den Beyrut'a transit olarak 15 Aralık 1941 tarihinde boğazdan geçerken, makinasına ârız olan sakatlık dolayısıyla, İstanbul Limam'nda tevakkufa mecbur kalan Panama bandıralı Usturuma vapurunda bulunan ve sıhhî nezâret altına alınan 769 Yahudi göçmeninin, makinadaki sakatlığın tâmirinin uzaması yüzünden, iâşe vaziyetleri ile sıhhî durumlarının günden güne bozulduğu ve sârî

bir hastalığın zuhûru kuvvetle muhtemel olduğu, İstanbul Sâhil Sıhhiye Merkezi Baştabipliği'nin ve Galata Merkezî Tabipliği'nin yazılarından anlaşılmaktadır.
Beslenme ve sıhhat bakımından pek fenâ bir durumda olan bu Mûsevî göçmen kâfilesinin gemilerindeki tâmirâtın bir an evvel yapılarak yola çıkarılabilmelerinin temini yolunda icâb edenlere emir verilmesine müsaadelerini ricâ ve aksi takdirde, bugünkü durum yüzünden, aralarında çıkması kuvvetle muhtemel büyük miktarda ölüme mâni olunmak üzere, bunların karaya çıkartılmaları zorunda kalınması mümkün olacağını saygılarımla arz ederim.
Sıhhat ve İçtimâî Muavenet Vekili
[Hulûsî] Alataş[20]

Bakanlığın salgın hastalıklardan dolayı görülebilecek toplu ölümler ihtimali ve riski konusunda uyarısı ve gereken önlemler alınmadığı takdirde son bir çare olarak yolcuların karaya çıkartılmasından söz ediliyor olması ilginçtir. Bu öneri, yolcuların karaya çıkarılması ihtimaline hiç yer vermek eğiliminde olmayan "araştırmalar"ı ve "kitaplar"ı hem de resmi düzeyde tekzip etmektedir.

Şimdi gelelim, bu yazıya tepkilere... Söz konusu yazı, hemen ertesi gün, 5 Şubat 1942 tarihinde, Başbakanlık'ta kayda alındığına ve daha 4 Şubat günü üzerine el yazısı ile "Bu muamele, daha evvel Hariciye'ye de [Hariciye Vekâleti'ne de] (Dahiliye'den) [Dahiliye Vekâleti'nden] yazılmış... Neticenin bildirilmesini Hariciye'ye [Hariciye Vekâleti'ne] yazalım... (4 Şubat 1942)" şeklinde not düşüldüğüne göre, meselenin çözümünün diplomasiden beklendiği açıkça belli olmaktadır.

Nihayet elimizde bulunan son yazı, bu not üzerine Başbakanlık Müsteşarının yine aynı gün, 5 Şubat 1942 tarihinde, Hariciye Vekâleti'ne yazdığı yazıdır:

Usturuma [Struma] vapuru ile transit olarak İstanbul'a gelen 769 göçmenin sıhhî durumlarının tehlike göstermeye başladığı, Sıhhat ve İçtimâî Muavenet Vekilliği'nden alınan bir tezkerede bildirilmek-

tedir. Bu hususta Dâhiliye Vekilliği'nce de Vekilliğinize [Hâriciye Vekâleti'ne] daha evvel yazılmış olduğundan, neticenin bildirilmesine müsaadelerini ricâ ederim. (el yazısı ile değiştirilmiş olan cümle: "Bu husûsun daha evvel Dâhiliye Vekilliği'nce Vekâletinize [Hâriciye Vekâleti'ne] de yazılmış olduğu anlaşıldığından, bu baptaki [iki sözcük okunamadı] bildirilmesi arz ve ricâ ederim.

Yazının 7 Şubat 1942 tarihinde iletildiği anlaşılmaktadır.[21]

Bu sırada İstanbul'a yalnızca *"Struma"*nın geldiğini düşünmek de hayli yanıltıcı olacaktır. Aksine, elimizde bulunan bir başka yazışmadan, bu kez de bir "kotra"dan söz edildiğini görüyoruz:

İstanbul Mıntıka Liman Reisi Refik Ayantur, 17 Mayıs 1941 tarihinde, Münakalat Vekâleti'ne çektiği bir telgrafta, "maruz kotra"nın aynı gün sabah saatlerinde Boğaz önlerine geldiğini ve "ancak Rumeli fenerine bir mil mesafede motoru bozulduğundan, tedarik edilen gümrük römorkörü ile" akşamüzeri saatlerinde Büyükedere'ye alındığını haber veriyordu. Kotranın içinde kaptanı ile birlikte yirmi yolcu bulunuyordu. "Serbest pratika"[22] da almıştı. "Kotradaki kaptan, Romanyalı olup kotrayı İstanbul'a bıraktıktan sonra, memleketine döneceğini söylemişti." "Burada motoru tamir edildikten sonra, bir kaptan tedarik edilerek, Akdeniz'e çıkacağı anlaşılmıştı."[23]

Ancak Ayantur, bir gün önceki telgrafında ise, "mevzuu bahis kotranın, ciheti askeriye ve mülkiyece serbest bırakılıp, İstanbul'a müteveccihen hareket ettiği[ni], İğneada Liman Riyaseti'nden alınan" bilgiye dayanarak haber veriyordu.[24] Bu bilgi, Münakalat Vekili Cevdet Kerim İncedayı tarafından, 20 Mayıs 1941 tarihinde, Başbakanlık'a da sunulmuştu.[25] Anlaşılan sözü edilen kotra ve yolcuları, İstanbul'da kaptan değiştirip yola devam etmiş olmalıdırlar.[26]

Struma'nın Tarihyazımında Devletçi-Milliyetçi Anlatımı ve Eleştirisi

*"Struma"*nın trajik öyküsü, siyasal planda zaman zaman devletçi-milliyetçi bir tarihyazımma da dönüşmüştür. Burada, artık insani yönlerden değil de, trajedinin sorumlusunun aranıp bulunmasından ve mahkûm

edilmesinden başkaca hiçbir şey gözetilmez... Bu anlatımın tipik bir örneği, Çetin Yetkin'in *"Batılıların Kirli Yüzü: Struma"* adlı kitabıdır.[27]

Yetkin, kitabında, *"Struma"*nın trajedisini tamamen İngiliz politikasına yüklerken, Almanya'nın ve Romanya'nın Yahudi karşıtı politikasına hemen hemen hiç yer vermemektedir. Hatta *"Struma"*nın batırılmasında Almanya'nın *doğrudan* bir rolü de bulunmamaktaydı" demektedir (s. 9). Oysa, Almanya'nın ve bağlaşığı Romanya'nın Yahudi karşıtı politikası olmasaydı *"Struma"* benzeri olaylara hiçbir zaman rastlanmayacaktı. Sorunun gerçek kökenine bu denli yabancı kalmak şaşırtıcıdır. Yazara göre, Türkiye'nin tutumu, İngiliz politikasının baskısı altında kalmıştır. Bir ölçüde Alman tehdidi de söz konusudur. Ancak Türkiye, her şeye rağmen üzerine düşebilecek her şeyi yapmıştır ve olayın gelişiminden ve sonucundan hiçbir şekilde sorumlu tutulamaz.

Şimdi yazarın bazı tezlerini sorgulayalım:

Yazar, Refik Saydam'ın Başbakan olarak 1939 yılında mecliste okuduğu hükümet programında, "Almanya'daki gelişmeler karşısında Yahudilerin özgür ve eşit vatandaşlar olduklarını belirtmek gereğini duydu." demektedir (s. 60). Gerçekten mi? Tabiî ki Yetkin yanılıyor... Anlaşılan Saydam Hükümetleri'nin (iki tane vardır) hükümet programlarına ya hiç bakmamış ya da olmayan bir şeyi varmış gibi anlatıyor.[28] Gerçekte her iki Saydam Hükümeti'nin programında da Yahudilerle ilgili herhangi bir açıklama yoktur! Bu, benim *"Geçmişiniz İtinayla Temizlenir"* kitabımda sözünü ettiğim uyduruk tarihçilik dediğim türden bir tarih anlatımı ve aktarımıdır!

Yine yazarın iddiasına göre, Saydam, "Başbakanlığı döneminde Avrupa'dan gelen Yahudi mültecilere her türlü kolaylığı gösterdi" (s. 60). Gerçekten mi? Bu saptamayı biraz daha yakından incelemekte yarar vardır: Resmi denetim altında bulunan Türk basınında *"dâvetsiz mîsâfirler"*den söz edilirken ve daha 1939 yılının ağustos ayında İzmir limanına ulaşan ve 600 Çekoslovak Yahudisini taşıyan *"Parita"* gemisi, *"Serseri Yahudiler nihâyet İzmir'den hareket ettiler"* başlığı ile uğurlanırken, aslında resmi politikanın yansımaları görülmektedir.[29]

Çetin Yetkin, nedense başta Rıfat Bali'nin araştırmaları olmak üzere, benzeri eleştirel hiçbir yayından yararlanmamış olmayı tercih etmiştir!

Bu tercih, gerçekte yazarın ne denli tek yanlı olduğunu ve amacının nesnel bir değerlendirme değil de, yalnızca devletçi-milliyetçi savunma refleksi içinde bulunduğunu açıkça göstermektedir. Yetkin, bilimsel ve akademik bir çalışma yapmak değil de, Türkiye'nin resmi propaganda tezlerini yinelemek amacındadır. Bu bakımdan metni kritik edilmek zorundadır.

Yetkin, Başbakan Saydam'ın, 1939 yılının ocak ayında, *"Türkiye, başka ülkelerden göçmen kabûl edemez"* dediğini de,[30] sadece görmezden gelme eğiliminde değildir. Aksine, yukarıda gördüğümüz gibi, Saydam'ın açıklamasının aksine davrandığını da iddia etmektedir. Ancak kitabında bu iddiasını somut olgularla desteklemek konusunda herhangi bir çaba içine girmeye de ihtiyaç hissetmemiştir.

Yetkin, kitabında, *"Struma"*ya her türlü yardımın yapıldığını kanıtlama çabasındadır. Öyle ki, yapılamayan yardımların da meşru gerekçesini sunarken, Türkiye'nin içinde bulunduğu imkânsızlıklara değinmektedir. Mesela, İstanbul'un burnunun dibinde yalnızca yaklaşık 800 kişiye gıda yardımı yapılamamasının nedeni, Türkiye'nin içinde bulunduğu iaşe yetersizliğidir. Acaba? *"Türkiye'de Millî Şef Dönemi (1938-1945)"* adlı kitabımda Türkiye'nin yaşadığı iaşe sıkıntılarını da ayrıntılı bir şekilde anlatmış olmama karşın, bu gerekçeyi yine de tuhaf bulduğumu ifade etmeliyim. Birkaç nedenden dolayı... Öncelikle, Türkiye, elbette yaklaşık 800 kişilik bir geminin, üstelik de İstanbul/Sarayburnu'ndaki bir geminin iaşe ihtiyacını rahatça karşılayabilirdi. Karşıla(ya)maması, imkânsızlıktan değildi. Fakat yalnızca basit bir politik tercih idi. Nitekim, İstanbul'un Yahudi cemaatinin de gemiye yardımı kısıtlanmıştır. Bizzat Yetkin, gemiye çıkabilen ilk Yahudinin, bunu *"Struma"*nın gelişinden ancak on beş gün sonra başarabildiğini yazmaktadır! (s. 127) Benim tezim, Ankara'nın tercih etmesi halinde *"Struma"*ya destek verebileceği yönündedir.

Nitekim, Türk resmi propagandasının en sevdiği konulardan biri de, *"Kurtuluş vapuru"*nun öyküsüdür. Hatta belgeseli dahi yapılmıştır.[31] *"Struma"* daha İstanbul'a varmadan yalnızca birkaç hafta önce, 1941 yılının ekim ayında, Türkiye, bütün imkânsızlıklarına rağmen, Yunanistan'a gıda yardımında bulunmaya başlamıştı bile! Yetkin'in gözünden kaçan bu küçük ayrıntı, Türkiye'nin iaşe sıkıntısının Yunanistan'a yardımı engellemediği

gerçeğidir. Sadece bu olgu dahi, *"Struma"*nın yalnız bırakılmasındaki politik tercihi açığa vurmaktadır.

Yetkin, trajedinin bütün sorumluluğunu İngiltere'ye yüklerken, Türkiye'nin moral ve ahlaki sorumluluğunu hiç kaale almaksızın, savunmasını tamamen reel-politik üzerinden yapmaktadır. Yanlış ve eksik olan da budur. Fakat yazar, diğer yandan, Türkiye'nin bu acımasız ve gaddar İngiltere Devleti ile müttefik olduğunun da farkında değilmiş gibidir. Türkiye, mütteffiki İngiltere'nin ve kısa süre önce dost olduğu Almanya'nın Yahudi politikasında nesnel olarak bir araya geldikleri bu konjonktürde, kendi politikasını kendisinin belirlemeye hakkı olduğunu açıklayabilirdi. Nitekim, savaş yıllarında pek çok konuda bunu yapabilecektir. Ama Yahudiler söz konusu olduğunda değil!

Türkiye, sanıldığının aksine, Avrupa'dan kaçan Yahudilere kucak açabilirdi. Nitekim, resmi propagandanın pek sevdiği İspanya'dan kovulan Yahudilere 500 yıl önce kucak açıldığı öyküsünün neden tam bu sırada bir kere daha gerçekleş(e)mediğinin herhangi bir açıklamasını henüz göremedim.

Başbakan Saydam, trajediden hemen sonra TBMM'de yaptığı açıklamada, *"Biz bu hususta elimizden gelen her şeyi yaptık. Maddî, mânevî en ufak mesûliyetimiz yoktur. Türkiye, başkaları tarafından arzu edilmeyen insanlara mecle olamaz. Türkiye, başkaları tarafından arzu edilmeyen inanlar için vatan hizmeti göremez. Bizim tuttuğumuz yol budur. Kendilerini bu sebepten İstanbul'da alıkoyamadık."* Derken,[32] Yetkin'in yazdıklarını da tekzib etmektedir.

Diğer yandan, Emir Kıvırcık, savaş yıllarında Türkiye'nin Paris Büyükelçisi olan Behiç Erkin için hazırladığı *"Büyükelçi"* adlı kitabında,[33] Türkiye'nin resmi propagandasında kullanmayı pek sevdiği, Avrupa'daki Nazi zulmü altında toplama kamplarında imha edilmek üzere iken Türk diplomatlar tarafından kurtarılan Yahudilerin öyküsünün hâyli abartılmış bir versiyonunu yeniden dile getirirken, aslında savaş yıllarında Avrupa'daki Yahudileri korumaya çalışan Türk diplomatlarının öykülerine yer veren bütün diğer propagandif kitaplar[34] gibi, *"Struma"*nın devletçi-milliyetçi tarihyazımını da tahrip etmektedir.

Öyküler, adeta birbirini tekzip etmektedir. Bir yanda, İstanbul'dan kovulan *"Struma"* yolcuları vardır; diğer yanda ise, Fransa'da yaşamakta olan

Yahudilerin (üstelik *"Struma"*nın yalnızca yaklaşık 800 yolcusuna karşılık, bu kez 20.000(!) civarında Yahudiden söz edilmektedir) Türk diplomat(lar)ı tarafından kurtarılışı... Yahudilere yak(ın)laşmanın pek de cazip olmadığı bir dönemde *"Struma"*nın ve benzerlerinin başına gelenler ile aradan uzun bir zaman geçip de, bu zor ve karanlık dönemde Yahudilere sahip çıkmanın prim yaptığı bir sırada ortaya konulan saklı kalmış gerçekler arasındaki gözle görülür zıtlık ilginçtir. Ayrıca, *"Struma"*nın trajedisinde Türkiye'ye toz kondurmak istemeyen devletçi-milliyetçi tarihyazımının hem de aynı zamanda, ama bu kez tamamen farklı gerekçelerle ve anlatımlarla Yahudi hamisi Türk diplomasisi resmi çiziyor olması, tutarsızlığın yeni bir örneği olarak karşımızda durmaktadır.

Türkiye'deki devletçi-milliyetçi tarihyazımı, "geçmişi(mizi) itinayla temizleme"ye devam etmektedir. Ancak, olgusal temelden tamamen yoksun olduğu içindir ki bu temizlik faaliyetinin sonuç verdiği pek de söylenemez.

Notlar

1 Bu konuda son yıllarda hayli gelişmiş Türkçe bir literatür de vardır: Bkz. Cemil Koçak, *Türkiye'de Millî Şef Dönemi (1938-1945)*, (2 Cild), (3. Basım), İletişim Yayınları, İstanbul, 2007; Cemil Koçak, "İkinci Dünyâ Savaşı'nda Türk-Alman İlişkileri: Nazi Almanyası'nın Türkiye Üzerindeki Siyâsî Etkileri ve Türk Yahudilerinin Güç Durumu," *Şalom*, (25 Haziran 1997); Cemil Koçak, "İkinci Dünyâ Savaşı'nda Alman İşgâl Bölgelerinde Yaşayan Türk Yahudilerinin Âkıbeti," *Tarih ve Toplum*, Sayı: 108, (Aralık 1992), s. 16-27; Cemil Koçak, "Alman Arşiv Belgeleri: Türkiye, Bergen-Belsen'de Ölümü Bekleyen Türk Yahudisine Sâhip Çıkmadı... 'Şok Geçirdim,'" *Aktüel*, Sayı: 74, (3-9 Aralık 1992), s. 46-51; Cemil Koçak, "1940'h Yıllarda Devletin Hizmetinde ve Gözetiminde Türk Milliyetçiliği," *I. Ulusal Tarih Kongresi: Tarih ve Milliyetçilik (Bildiriler)*, Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Mersin, 1999, s. 208-212; Cemil Koçak, "Varlık Vergisi Üzerine Birkaç Belge: Varlık Vergisi'ne Tepkiler," *Toplumsal Tarih*, Sayı: 122, (Şubat 2004), s. 22-25; Cemil Koçak, "Ayın Karanlık Yüzü: Tek-Parti Döneminde Gayri Müslim Azınlıklar Hakkında Açılan Türklüğü Tahkir Dâvâları," *Tarih ve Toplum (Yeni Yaklaşımlar)*, Sayı: 1, (Bahar 2005), s. 147-208; Cemil Koçak, "İkinci Dünyâ Savaşı'nda Kâzım Karabekir'in CHP Meclis Grubu Konuşmaları," *Toplumsal Tarih*, Sayı: 17, (Mayıs 1995), s. 62-64; Cemil Koçak, "Madamlarımızın ve Mösyölerimizin Tarihi Üzerine Kritik Bir Bakış," *Toplumsal Tarih*, Sayı: 81, (Eylül 2000), s. 61-62; Rıfat Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999; Rıfat Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Aliya: Bir Toplu Göçün Öyküsü (1946-1949)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003; Rıfat Bali, *Devletin Yahudileri ve "Öteki" Yahudi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004; Rıfat Bali, *Musâ'nın Evlâtları Cumhuriyet'in Yurttaşları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001;

Rıfat N. Bali, *The "Varlık Vergisi" Affair*, (A Study On Its Legacy-Selected Documents), ISIS Press, İstanbul, 2005; Rıfat Bali, *1934 Trakya Olayları*, Kitabevi, İstanbul, 2008; Rıfat Bali, "Balat'taki Asrî Fırın," *Tarih ve Toplum*, Sayı: 182, (Şubat 1999); Rıfat Bali, "Çok Partili Demokrasi Döneminde Varlık Vergisi Tartışmaları," *Tarih ve Toplum*, Sayı: 165, (Eylül 1997); Rıfat Bali, "İkinci Dünyâ Savaşı Yıllarında Türkiye'de Azınlıklar I: Yirmi Kur'a İhtiyatlar Olayı," *Tarih ve Toplum*, Sayı: 165, (Eylül 1997); Rıfat Bali, "İkinci Dünyâ Savaşı Yıllarında Türkiye'de Azınlıklar II: 'Balat Fırınları' Söylentisi," *Tarih ve Toplum*, Sayı: 180; (Aralık 1998); Rıfat Bali, "Popüler Milliyetçi Edebiyatta Yahudi İmgesi," *Birikim*; Sayı: 81, (Ocak 1996); Rıfat Bali, "Resmî İdeoloji ve Gayri Müslim Yurttaşlar," *Birikim*, Sayı: 105-106, (Ocak-Şubat 1998); Ayhan Aktar, *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006; Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000; Edward C. Clark, "Türk Varlık Vergisi'ne Yeniden Bakış," *Yapıt*, Sayı: 8, (İnönü Özel Sayısı), (Aralık-Ocak 1984); Vedii İlmen, "20 Kur'a Askerler," *Tarih ve Toplum*, Sayı: 180; (Aralık 1998); Salamon Mizrahi, "20 Kura Askerler İçin Cevap...," *Tarih ve Toplum*, Sayı: 181, (Ocak 1999); Laurent Mallet, "Karikatür Dergisinde Yahudilerle İlgili Karikatürler (1936-1948)," *Toplumsal Tarih*, Sayı: 34, (Ekim 1996); Halûk Karabatak, "1934 Trakya Olayları ve Yahudiler," *Tarih ve Toplum*, Sayı: 146, (Şubat 1996); Avner Levi, "1934 Trakya Yahudileri Olayı: Alınmayan Ders," *Tarih ve Toplum*, Sayı: 151, (Temmuz 1996); Avner Levi, "Elza Niyego Olayı ve Türk-Yahudi İlişkilerine Yeni Bir Bakış," *Toplumsal Tarih*, Sayı: 25, (Ocak 1996); Avner Levi, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996; Zafer Toprak, "1934 Trakya Olayları'nda Hükûmetin ve CHF'nin Sorumluluğu," *Toplumsal Tarih*, Sayı: 34, (Ekim 1996); Rıdvan Akar, *Aşkale Yolcuları (Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları)*, Belge Yayınları, İstanbul, 1999; Rıdvan Akar, "Bir Bürokratın Kehâneti: Ya da 'Bir Resmî Metin'den Plânlı Türkleştirme Dönemi," *Birikim*, Sayı: 110, (Haziran 1998); Fâik Ökte, *Varlık Vergisi Fâciâsı*, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul, 1952; M. Çağatay Okutan, *Tek-Parti Döneminde Azınlık Politikaları*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004. (Ayrıca söz konusu yayınların zengin kaynakçalarına da bakılmalıdır).

2 Rıfat Bali, "Nazilerin İktidâra Gelmeleri ve İstanbul'da Nazilere Karşı Bir Boykot Teşebbüsü," *Musâ'nın Evlâtları, Cumhuriyetin Yurttaşları*, s. 141-161. Ayrıca bkz. Cemil Koçak, "Anti-Nazi Direniş Hareketinin İstanbul'daki Faaliyetleri," *Tarih ve Toplum*, Sayı: 59, (Kasım 1988), s. 62-63.

3 *Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Cumhuriyet Arşivi Dâire Başkanlığı Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, Başbakanlık Muamelât Genel Müdürlüğü Kataloğu, (BCA BMGMK)*, [Katalog Numarası: 030 10/110 734 7].

4 Cemil Koçak, *Türk-Alman İlişkileri (1923-1939)*, TTK Yayınları, Ankara, 1991.

5 Bkz. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, s. 295-301.

6 *BCA BMGMK*, [Katalog Numarası: 030 10/4 21 19].

7 Bali'nin kitabında, bu tarih, gazete haberlerine dayanılarak, Kasım 1937 olarak belirtilmişse de, elimizde bulunan tasarının suretinde 27 Aralık 1937 tarihi yer almaktadır. Bkz. Bali, *a.g.e.*, s. 296.

8 Atatürk'ün 1930 yılında Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kapanmasından sonra çıktığı yurt gezisinde Adana için gözlemleri, bu açıklama ile örtüşmektedir. Bkz. Cemil Koçak, *Belgelerle İktidar ve Serbest Cumhuriyet Fırkası*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 299-302.

9 *BCA BMGMK*, [Katalog Numarası: 030 10/110 736 4].

10 Bali, *a.g.e.*, s. 345.

11 *BCA BMGMK*, [Katalog Numarası: 030 10/99 641 7].

12 Bali, *a.g.e.*, s. 345-346.

13 Bkz. Cemil Koçak, *Umûmî Müfettişlikler (1927-1952)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.

14 *BCA BMGMK*, [Katalog Numarası: 030 10/110 736 7].

15 *BCA BMGMK*, [Katalog Numarası: 030 10/99 641 7].

16 Cemil Koçak, *Türkiye'de Millî Şef Dönemi (1938-1945)*, (Cild: 1), s. 649-650.

17 Bugün artık Türkçe zengin bir literatürden söz edebiliriz: Bkz. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, s. 346-362 ve 371-374; Rıfat Bali, "Struma Fâciâsı İle İlgili Yeni Bilgiler ve Belgeler," *Musâ'nın Evlâtları, Cumhuriyetin Vatandaşları*, s. 181-205; Bülent Gökay, "Belgelerle Struma Fâciâsı (25.5.1942)," *Tarih ve Toplum*, Sayı: 116, (Ağustos 1993), s. 42-45; Gad Nassi, "Struma ve Mefkûre'nin Batırılışındaki Esrar Perdesi Aralandı," *Şalom*, (18 Mayıs 1994); Çetin Yetkin, "Struma Olayının İçyüzü," *Cumhuriyet*, (12-18 Aralık 1993); Turhan Aytul ve Hâlit Çapın, "Struma Fâciâsı," *Milliyet*, (30 Haziran-6 Temmuz 1985); Esrâ Danacıoğlu, "Unutulmuş Bir Trajedi: Karadeniz'de Batırılan Mefkûre," *Toplumsal Tarih*, Sayı: 44 ve 45, (Ağustos ve Eylül 1997), s. 6-14 ve 13-19; Esrâ Danacıoğlu, "Yahudilere Mezar Olan Gemiler: Struma, Salvador, Mefkûre," *Popüler Tarih*, (Temmuz 2000), s. 58-65; Esrâ Danacıoğlu, "Struma: Diplomatik Pazarlıklardan Trajik Sona," *Toplumsal Tarih*, Sayı: 81, (Eylül 2000), s. 4-11; Cemâl Kozanoğlu, "II. Dünyâ Savaşı'nda Bir Yahudi Gemisinin Silivri'de Karaya Vurup Parçalanışının Acıklı Öyküsü," *Toplumsal Tarih*, Sayı: 24, (Aralık 1995), s. 38-39 ve Esrâ Danacıoğlu, "Silivri Fâciâsı Üzerine," *Toplumsal Tarih*, Sayı: 24, (Aralık 1995), s. 11-15. Ayrıca bkz. Jürgen Rohwer, *Die Versenkung der Türkischen Fluchtlingstransporte Struma und Mefkure im Schwarzen Meer: Februar 1942 August 1944*, Bernard Graefe Verlag, 1965; Jürgen Rohwer, *Jüdische Flüchtlingsschiffe im Schwarzen Meer (1934-1944)*, *Christians Verlag, Hamburg, 1986*; Douglas Frantz ve Cathherine Collins, *Death on the Black Sea: The Untold Story of the Struma and World War II's Holocaust at Sea*, HarperCollins, 2003; Corry Guttstadt, *Die Türkei, Die Juden und der Holocaust*, Verlag Assoziation A., Berlin-Hamburg, 2008; Arnold Reismon, *Turkey's Modernization: Refugees from Nazism and Atatürk's Vision*, New Academia Publishing, 2006; Bernard Wasserstein, *Britain and the Jews of Europe 1939-1945*, Haworth Press, 1999; Paul Silverstone, *"Our Only Refuge. Oper the Gates!," Candestine Immigration to Palestine 1938-1948*, 1991; Ephraim Ophir, *With No Way Out: Story of 'Struma'*, 1999; Dalia Ofer, *Escaping the Holocaust: Illegal Immigration to the Land of Israel 1939-1944*, Oxford University Press, New York, 1990; Hâşim Surel, *Were Britain and Turkey Responsible for the Struma Tragedy?*, 2005; "Judenflucht: Schatten Achteraus," 20 (1965); Joel Ives, "About David Stoliar and the Struma: An Amazing Adventure in Washington," www.alpas.net ve "The Scribe," www.dangoor.com; "The Struma Tragedy in its 50th Anniversary," www.mersina.com ve www.struma.org; Esrâ Danacıoğlu, "Some Observations on the Struma Disaster," www.alpas.net; Shimon Rubinstein, "Comments on Several Personel Tragedies that were part of the General Tragedy Called Struma," www.alpas.net. Görüldüğü gibi, Struma, artık hayli zengin bir literatürün konusu olup, hatta popüler gündemin de ayrılmaz bir parçasıdır.

18 Bkz. Sualtı Araştırmaları Derneği (SAD) Batık Araştırma Grubu (BAG), Struma Projesi: www.sad-uwrs.org.tr

Bu amprik araştırmada ortaya konulan bilgilerin, değerlendirmelerin ve tartışmaların nesnelliği ve sorgulayıcılığı, her türlü takdirin üzerinde bir çalışma yapıldığını da göstermektedir. Bkz. www.

sad.org.tr/arastirma-gruplari/bag/18-struma-projesi. Struma'nın belgeseli de *("The Struma"*; 2001 ve *"Death Ship Struma"*; Yönetmen: Cihan Akerson) mevcuttur.

19 Danacıoğlu, a.g.m., *Toplumsal Tarih*, Sayı: 81, (Eylül 2000), s. 5.

20 *BCA BMGMK*, [Katalog Numarası: 030 10/124 881 6].

21 *BCA BMGMK*, [Katalog Numarası: 030 10/124 881 6].

22 Denizcilik dilinde, genel olarak, gemideki sağlık durumunun incelenmesi suretiyle, geminin kıyı ve limanlarda kara ile ihtilatında sıhhî bir sakınca olmadığının tespit edilip, belgelenmesi anlamına gelmektedir.

23 *BCA BMGMK*, [Katalog Numarası: 030 10/206 407 31].

24 *BCA BMGMK*, [Katalog Numarası: 030 10/124 881 6].

25 *BCA BMGMK*, [Katalog Numarası: 030 10/124 881 6].

26 Bu türden kotraların çok sayıda öyküsü olduğu, Rıfat Bali'nin anlattıklarından da ortaya çıkmaktadır: "Böyle bir gemide bulunan yirmi bir Romanyalı Yahudi, Türk karasuları içinde seyrederken, Türk resmi makamları tarafından 1941 yılının ekim ayında yakalandılar ve 1942 yılının mart ayına kadar hapiste kaldılar." Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, s. 347. Ayrıca bkz. Koçak, *Türkiye'de Millî Şef Dönemi (1938-1945)*, (Cild: 1), s. 648-649.

27 Çetin Yetkin, *Batılıların Kirli Yüzü: Struma*, Otopsi Yayınları, İstanbul, (basım tarihi bulunmamaktadır). Benzer bir örnek için ayrıca şu yazı dizisine de bkz. Hasan Ünal, "Struma Fâciâsı," *Zaman*, (7-12 Eylül 2000).

28 Bu tarz tarihyazımı örnekleri için *Geçmişiniz İtinayla Temizlenir* (İletişim Yayınları, İstanbul, 2010) adlı makaleler derlemesinden oluşan kitabıma bakmanızı öneririm.

29 Koçak, *Türkiye'de Millî Şef Dönemi (1938-1945)*, (Cild: 1), s. 648.

30 Koçak, *Türkiye'de Millî Şef Dönemi (1938-1945)*, (Cild: 1), s. 648.

31 www.sskurtulus.com. Kurtuluş vapurunun öyküsüne ilişkin olarak son derece ayrıntılı ve nitelikli bir çalışma için ayrıca bkz. Elçin Macar, *"İşte Geliyor Kurtuluş: Türkiye'nin II. Dünyâ Savaşı'nda Yunanistan'a Yardımları (1940-1942)*, İzmir Ticâret Odası Kültür Sanat ve Tarih Yayınları, İzmir, 2009.

32 Koçak, *Türkiye'de Millî Şef Dönemi (1938-1945)*, (Cild: 1), s. 650.

33 Emin Kıvırcık, *Büyükelçi*, Goa Yayınları, İstanbul, 2007. Kitap, aslında resmi propagandayı tam olarak yansıtmaktan da uzak kalmakta ve yazar, yalnızca Behiç Erkin'i kahramanlaştırmaya çalışmaktadır. Resmi görüşü tam olarak yansıtmaktan uzaktır, çünkü neticede yazar, Erkin'in Ankara'ya rağmen ya da en azından Ankara'nın lakayt tutumuna rağmen girişimlerde bulunduğunu kanıtlama çabasındadır. Her halükârda yazar, Erkin'in girişimleri sonucunda, Fransa'dan Türkiye'ye gelen Fransa'da yaşayan Türk Yahudilerinin 20.000 civarında olduğunu yazarken, maalesef bu konuda bir liste verememektedir. Kitabında kullandığı yazışmalarda ise, bu yönde yorumlanabilecek hiçbir işaret bulunmamaktadır. Yazarın verebildiği tek bir isim örneği vardır ki bu da iddiâsını desteklemekten çok uzaktır. Diğer yandan, İstanbul'a varabilen 20.000 Yahudinin ne olduğuna ilişkin elimizde hiçbir bilgi de bulunmamaktadır. O dönemde böylesine büyük sayıda Yahudi göçünün gözlerden uzak kalması elbette düşünülemezdi. Eğer söz konusu Yahudiler Türkiye'de kaldılarsa, nerede olduklarına ilişkin doyurucu bir yanıt bulmak da mümkün değildir. Hatırlanmalıdır ki 1945 yılında yapılan nüfus sayımında, Türkiye'deki Yahudi nüfus 75.000'in biraz daha üzerindeydi.

(Bkz. Fuat Dündar, *Türkiye Nüfus Sayımlarında Azınlıklar*, Doz Yayınları, İstanbul, 1999, s. 61.) Eğer Kıvırcık'ın iddiası doğruysa, bu takdirde bu nüfusun yaklaşık olarak üçte birinin Türkiye'ye sadece iki yıl önce geldiğini kabul etmek gerekir ki bunu kanıtlayacak hiçbir kaynak bulunmamaktadır. Kıvırcık'ın iddiası, öyle görünüyor ki sadece romantik bir öyküden ibarettir. En önemli sorunu ise, öyküsünün gerçeği yansıtmaktan uzak olmasıdır. Zaten aksi söz konusu olsaydı, kendi kitabından altı yıl önce İngilizce olarak yayınlanan Stanford J. Shaw'un kitabında bu iddiaya yer verilirdi. Shaw'un kitabında dahi bu yönde bir iddia bulunmamaktadır. Shaw da, nihayet iki düzine kadar isim verebilmektedir. Bkz. Stanford J. Shaw, *Turkey and the Holocaust*, (Turkey's Role in Rescuing Turkish and European Jewry from Nazi Persecution 1933-1945), MacMillan Press, 1993, s. 46-249 ve liste için bkz. s. 348-350).

Türkiye'nin resmi propagandası, İspanya ve Portekiz ile karşılaştırıldığında da çökmeye mahkûmdur: *"İkinci Parti"* kitabımda da vurguladığım gibi, İkinci Dünya Savaşı yıllarında İspanya, 25 ila 35.000 Yahudiye transit geçiş izni vermişti! Portekiz de Yahudilere kucak açmıştı. Bu konuda yapılan bir karşılaştırma Türkiye açısından pek de övünç vesilesi olmayacak sonuçlar vermektedir. Bkz. Cemil Koçak, *İkinci Parti*, (Türkiye'de İki Partili Siyâsî Sisteminin Kuruluş Yılları 1945-1950), İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 889-890 ve 909-910.

34 Tipik ve en iyi tanınan kitap olarak bkz. Shaw, *a.g.e.*

Aykut Köksal

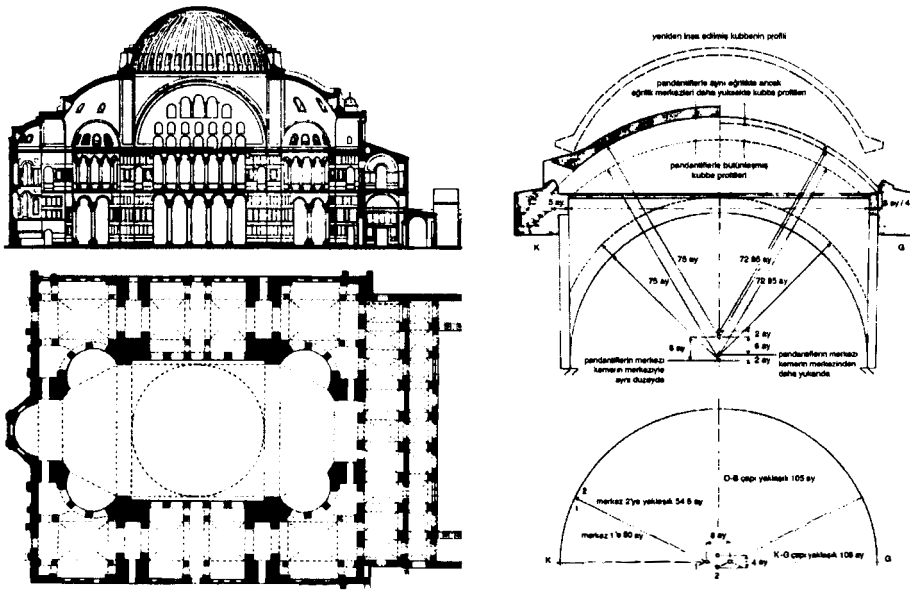
OSMANLI MİMARLIĞININ AYASOFYA'YI İÇSELLEŞTİRMESİ VE TARİHYAZIMININ BAKIŞI

Türkiye'nin mimarlık ve sanat tarihçilerinin klasik dönem Osmanlı mimarlığı üzerine yaptıkları değerlendirmelerde, kaynak sorununun belirleyici bir yeri vardır. Bu ise genellikle, Ayasofya odaklı bir tartışmaya yol açar. Bu yüzden, klasik dönem Osmanlı mimarlığının Ayasofya ile ilişkisini irdelemek can alıcı bir noktada duruyor; ne ki bu irdeleme, Osmanlı mimarlığında zihniyet meselesini ele almayı da zorunlu kılıyor, çünkü gerek Osmanlı mimarlığının "içeriden" okunması, gerekse de Ayasofya ile ilişkinin kavranması ancak zihniyet dünyası üzerinden bakıldığında olası gözüküyor. Ama, daha da önce, bu ilişkinin bir mimarlık sorunsalı olarak yeniden tanımlanması gerekiyor.

Ayasofya-Osmanlı mimarlığı ilişkisi üzerine yapılan tartışmaların odak noktasında, Ayasofya'nm, lineer bir eksen üzerinde konumlanan yarım kubbe-kubbe-yarım kubbe dizilişine sahip örtü sistemi yer alır. Bu örtü sisteminin ortaya çıkış öyküsü, Ayasofya-Osmanlı mimarlığı ilişkisini daha iyi görmeyi sağlayan temel ipuçlarını taşır.

Bugüne ulaşan Ayasofya, Bizans döneminde burada inşa edilen üçüncü yapıdır. Burada bulunan ilk kilise, II. Konstantios (337-361) tarafından bitirilmiş, açılış töreni 360 yılında gerçekleşmiş, ahşap örtülü bir bazilikadır. 404 yılında bir ayaklanmada bu ilk yapı yanar. Bu yapının yerini alan ve yine ahşap bir örtüye sahip olan beş nefli bazilikayı ise II. Theodosios (408-450) 415 yılında bitirir. Bu bazilikanın ömrü de çok uzun olmaz, 532 yılında Nika isyanında yıkılır. İşte bugüne ulaşan Ayasofya, I. İustinianos'un (527-565) yıkılan bazilika yerine yaptırdığı yapıdır.[1]

I. İustinianos'un Ayasofya'nın inşası için görevlendirdiği Miletoslu İsidoros ve Trallesli Anthemios'un karşı karşıya kaldıkları soru, 6. yüzyıl için son derece çetin bir inşa problemiydi: Ana nef açıklığı yaklaşık 30 m olan bir bazilikayı kâgir bir sistemle örtmek. İsidoros ve Anthemios'un bu



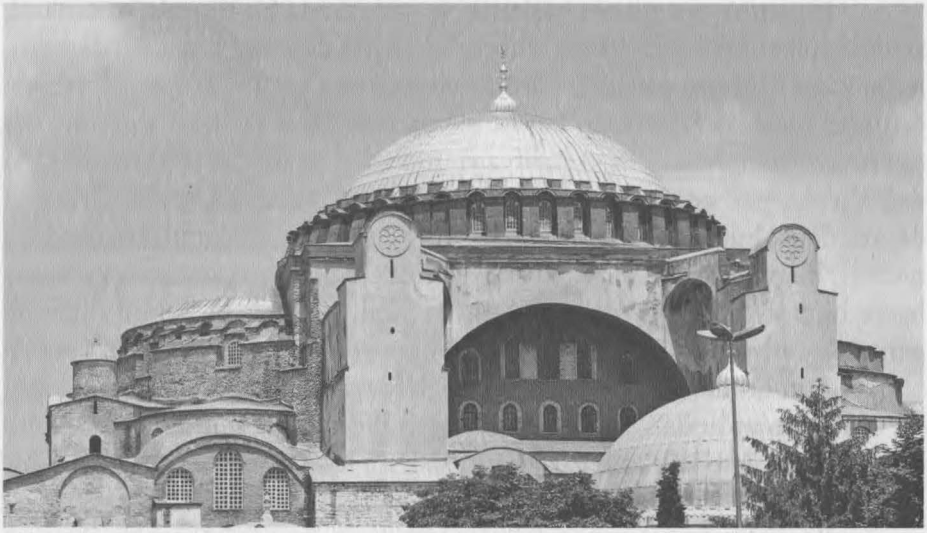
562 yılında son biçimini almış örtü sistemiyle Ayasofya ve Rowland J. Mainstone'un, Ayasofya'nın özgün örtü sistemi restitüsyonu.

problemi nasıl çözdüklerini görmeden önce, Ayasofya'nın bugüne ulaşan örtü sistemine bakalım: Bu sistem merkezi bir kubbenin iki yönde iki yarım kubbeyle birleşiminden oluşur. İlk bakışta, lineer bazilikal planimetri ile merkezi bir örtü öğesi olan kubbenin kurduğu karşıtlıkla ortaya çıkan bu sistemin, mimarlığın tarihsel serüveninde görülen ve örtü-planimetri diyalektiğinin sonuçları arasında yer alan en önemli katkılardan biri olduğu saptanacaktır. Bu örtü sistemi, kubbe-yarım kubbe ilişkisini olası kılan yeni bir yapı öğesini de birlikte taşır: Üçgen küresel bingi ya da daha genel adıyla "pandantif". Ne var ki Ayasofya'yı mimarlık tarihinde önemli kılan özelliklerin başında gelen ve Ayasofya'nın etkileri bağlamında sözü edilen bu örtü, I. İustunianos'un görevlendirdiği iki yapı ustasının getirdiği bir çözüm değildir; başka bir deyişle Ayasofya'nm örtü sistemi iradi bir tasarımla ortaya çıkmamıştır. Bu örtünün oluşum sürecini görmek için yeniden Ayasofya'nm tarihsel öyküsüne dönelim.

İnşaatına 532 yılında başlanan ve 537 yılında bir törenle kutsanarak açılışı yapılan Ayasofya, ilk 20 yılında iki büyük deprem yaşar. Bu depremlerde kâgir örtünün çatladığı görülür ve onarıma geçilir, ancak 558 yılında örtünün merkezi kesiminin büyük bir parçası çöker ve daha kapsamlı bir onarım zorunlu hale gelir. Ayasofya'yı inşa eden iki yapı ustası artık hayatta değildir, onarım görevi İsidoros'un yeğeni genç İsidoros'a verilir. Örtünün depremlerde büyük bir hasar görmesinin ve merkezi bölümün çökmesinin nedeni, bugünkü merkezi kubbenin yerindeki örtü parçasının son derece basık olmasıydı; bu yüzden kuvvetlerin yanlara aktarımı yeterli düzeyde gerçekleşemiyordu. Genç İsidoros'un onarımı bu sorunu çözmeye yönelik olur ve eski örtüden 6-7 m daha yükseğe ulaşan bugünkü kubbe inşa edilir; onarımın ardından, 24 Aralık 562 tarihinde, kilise yeniden kutsanarak ibadete açılır. İşte bugüne ulaşan örtü sistemi bu zorunlu müdahalenin bir sonucudur.

Bu noktada bir ayrıntı büyük bir önem taşıyor: Ayasofya üzerine kapsamlı bir monografi çalışması yayınlayan Rowland J. Mainstone, eldeki bilgilere dayanarak eski merkezi örtü parçasının restitüsyonunu gerçekleştiriyor ve pandantiflerle eski örtünün aynı eğriliği izlediklerini, eğrilik yarıçaplarının eşit olduğunu saptıyor.[2] Buradan yola çıkarak, eski örtüde, iki yarım kubbe arasında kalan merkezi bölümün –bir kornişle ayrılmış olsa da olmasa da– pandantiflerle bir bütün tanımladığını, başka bir deyişle, özgün yapıda, iki yarım kubbeyi bir tür "tonoz"un bağladığını söyleyebiliriz. Bu saptama, Ayasofya'nın özgün örtü sisteminin, bugünkünden tümüyle farklı bir yapı tanımladığını, kubbe-yarım kubbe ilişkisinin genç İsidoros'un yükseltilmiş kubbesinden sonra ortaya çıktığını, bu ilişkide belirleyici bir öğe olan pandantifin de, eski tonozun geometrik bir parçası iken, yapılan onarımın oluşturduğu bir tesadüfle, yani bir tür kendiliğindenlikle "doğduğunu" gösteriyor.

Bir tonozla bağlanmış iki yarım kubbe, Krautheimer'in Ayasofya'yla ilgili görüşlerini de doğrular niteliktedir. Krautheimer Küçük Ayasofya'nın (Hagios Sergios ve Bakhos Kilisesi, 531-536) sekizgen planıyla Ayasofya'nın planının aynı aileye ait olduğunu, Ayasofya'da, Küçük Ayasofya'daki mimari bileşenlerin parçalara ayrılıp uzunlamasına yeniden düzenlendiğini



Ayasofya'da, yarım kubbe, kubbe ve *tympanum* duvarı ilişkisinin mimari kütleye yansıması.

söyler.[3] Krautheimer'in görüşünden hareket ederek şöyle de denebilir: Ayasofya, hem Küçük Ayasofya'nın çift kabuklu sisteminin sürdürülmesiyle, hem de kubbesinin ikiye parçalanıp bir tür tonozla birleştirilmesiyle, yani merkezi örtünün olabildiğince kesintisiz bir süreklilikle lineer plana uygulanmasıyla ortaya çıkmış olmalıdır.

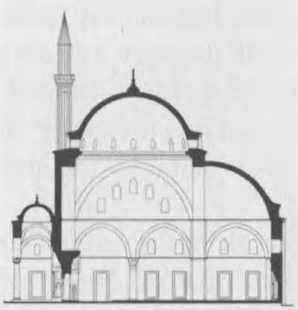
Bu saptamaların bizi ilgilendiren birkaç yönü var: Ayasofya örtüsünün, 6. yüzyıl için son derece erken bir yapı sistemi olan, pandantiflerle eklemlenmiş, yarım kubbe-kubbe-yarım kubbe kurgusu tesadüfi bir kendiliğindenliğin sonucudur ve belki de bu yüzden Bizans mimarlığı tarafından hiçbir zaman içselleştirilememiş ve başka bir yapıda uygulanmamıştır. Ayasofya'nın katkısının devreye girmesi için Osmanlı mimarlığının 15. yüzyılda eriştiği inşa bilgi düzeyi bir zorunluluktu ve nitekim, İstanbul'un alınışının hemen ardından Ayasofya, Osmanlı mimarlığının ana yolunu belirleyecek bir etmen olarak sürece katılacaktır.

Ayasofya'nın Osmanlı mimarlığına katkısını iki ayrı düzeyde ele almak gerekir: *vocabulaire* ve *grammaire*. *Vocabulaire* düzeyinde dört belir-

leyici öğenin, 1453'ten sonra Osmanlı mimarlığının bünyesine dahil olduğunu görüyoruz: yarım kubbe, pandantif, pencerelerle geçirgen kılınmış *tympanum* duvarı ve kubbe eteği pencere dizisi. Bu öğeler sadece Osmanlı mimarlığının sözlüğüne katılmakla kalmıyor, belirli *syntaxique* ilişkiler de tanımlıyor: Kubbe-pandantif-yarım kubbe ilişkisi ya da kubbe-pandantif-*tympanum* duvarı ilişkisi gibi.

Ayasofya-Osmanlı mimarlığı ilişkisinin dar bir biçim ilişkisinin ötesinde görülmesi ve bir "dil" sorunsalı olarak okunması gerekir. İleride de göreceğimiz gibi, genel değerlendirme bu ilişkiyi Bayezid, Süleymaniye ve Kılıç Ali Paşa camilerine indirgemeyi yeğler. İlişkiye yukarıda belirttiğimiz *vocabulaire* ve *syntaxique* olanaklar üzerinden bakıldığında, hem daha derinleşmiş bir ilişki olduğu, hem de bu ilişkinin Osmanlı mimarlığı tarafından alabildiğine içselleştirilmiş olduğu görülecektir.

İstanbul'un alınışından 10 yıl sonra yapımına başlanan Fatih Camisi (1463-1470), daha ilk örnekten başlayarak, Ayasofya'nın bilgisine sahip yeni bir mimarlık bağlamının ortaya çıkmaya başladığını gösterir. Fatih Camisi 1766 depreminde yıkıldığı için yapıya ilişkin ayrıntılı bilgiye sahip değiliz; ancak ana kubbenin mihrap yönünde bir yarım kubbeyle birleştiğini, yanlarda ise iki *tympanum* duvarının yer aldığını biliyoruz. Fatih Camisi için bir plan önerisi olarak gerçekleştirilmiş 15. yüzyıla ait bir çizimden, ana kubbenin üç yönde yarım kubbe ile desteklenmesi seçeneğinin de düşünüldüğü anlaşılıyor.[4] Bu öneri, daha başlangıç noktasında, kubbe-yarım kubbe ilişkisinin merkezi bir mekân yaratma yolunda ele alındığını gösteriyor. Fatih Camisi'ni yine mihrap yönünde yarım kubbenin yer aldığı Rum Mehmed Paşa Camisi (1471-1472) ve Atik Ali Paşa Camisi (1496-1497) izliyor. Bayezid Camisi (1500-1506) ise merkezi kubbenin iki yönde yarım kubbeyle desteklendiği, öteki iki yönde ise *tympanum* duvarlarının yer aldığı Ayasofya şemasının uygulandığı ilk yapı. Burada bir "doğal dil" kendiliğindenliğiyle gelişen bir içselleştirme süreci görüyoruz, her cami bu sürecin doğal bir adımını oluşturuyor. Özellikle şunun altını çizmek gerek: Bayezid Camisi'nde Ayasofya şemasının uygulanmış olması, Bayezid Camisi'ni, Fatih Camisi'nden ya da Atik Ali Paşa Camisi'nden daha fazla Ayasofya'ya yakın kılmıyor. Başka bir deyişle, Bayezid Camisi'nin Ayasofya ile ilişkisi ne denli



Eski Fatih Camisi'nin kesit restitüsyonu.

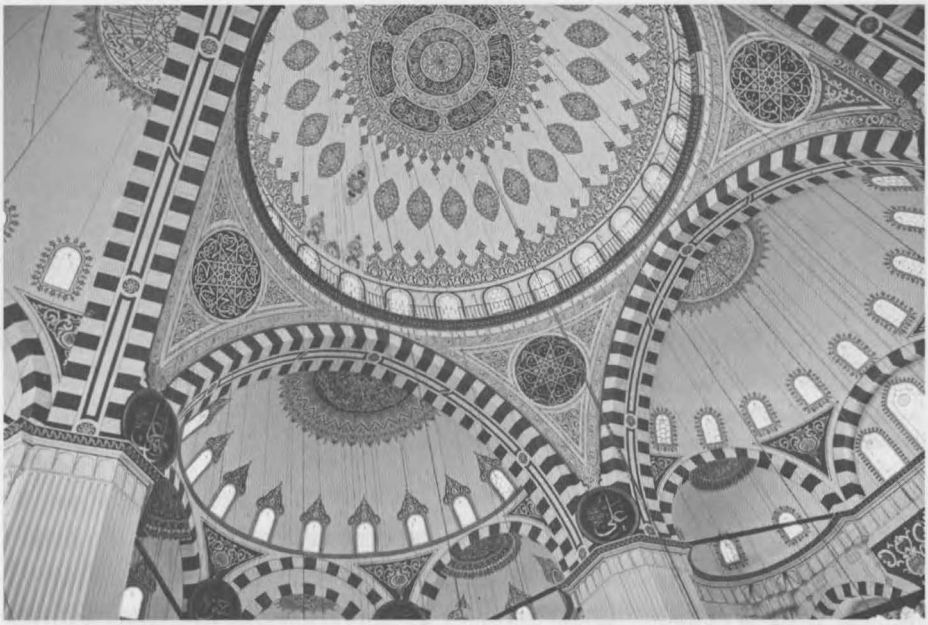
güçlü ise, öteki camilerin ilişkisi de en az o kadar güçlü. Kısacası, Ayasofya-Osmanlı mimarlığı ilişkisini "görünen" biçim ilişkisinin ötesinde okumak gerek.

Bu bakışla okunduğunda Ayasofya ile kan bağının en güçlü olduğu yapının Şehzade Camisi (1543-1548) olduğu saptanacaktır. Ayasofya'dan devşirilmiş yeni *vocabulaire* ve yeni *grammatical* olanaklar, Osmanlı ibadet mekânının litürjik talepleri ve merkezi mekân yaratma istemi doğrultusunda nihai ve klasik sonucu yaratır. Bunun aynı zamanda, Ayasofya örtü sisteminin inşai olarak tamamlanması anlamına geldiği de açıktır.

Şehzade Camisi'nde klasik şemaya ulaşıldıktan sonra, Süleymaniye Camisi'nde (1550-1557) yeniden Bayezid Camisi'nin yarım kubbe-kubbe-yarım kubbe şemasına dönülmesi mimarlık tarihyazımının üzerinde durduğu konulardan biridir. Bu bağlamda dile getirilen farklı görüşleri daha ileride ele alacağız. Ne ki görünüşteki bu "geri dönüş"ün aslında mimarlığın kendi mantığı üzerinden açıklanabilecek yalın bir nedeni var, bu da caminin aydınlatılması. Şehzade Camisi'nde, yanlardaki *tympanum* duvarlarının yerinde yarım kubbelerin yer alması, mekânın aydınlatılmasını önemli



Dört yarım kubbe ile lineer Ayasofya şemasını merkeziliğe taşıyan Şehzade Camisi



Şehzade Camisi'nin kubbe ve yarım kubbelerden oluşan örtü sistemi.

ölçüde engelliyordu. Ernst Diez'in de belirttiği gibi, "mekân kompozisyonu ve aydınlatma", Osmanlı mimarlığının iki büyük problemiydi.[5] Şehzade Camisi'nde ortaya çıkan aydınlatma sıkıntısını çözmek için Süleymaniye Camisi'nde dört yarım kubbeden iki yarım kubbeye dönüldü; böylece iç mekân için doğal ışık kaynağı olan iki *tympanum* duvarı yeniden kazanılmış oldu. Orhan Bolak'ın, camilerin aydınlatılması üzerine, ilk kez 1967 yılında yayınlanan çalışması bunu kanıtlayan veriler içeriyor. Bolak, camilerin döşeme seviyesindeki ortalama aydınlatma değerini, Şehzade Camisi için 30 lux, Süleymaniye Camisi içinse 50 lux olarak veriyor.[6] Hiç kuşkusuz, Süleymaniye Camisi aydınlatma bakımından daha yeterli bir düzeye ulaşırken, örtüdeki lineer kurgunun mekânsal kompozisyona olabildiğince az yansıması, iç mekânda merkezilik algısının öne çıkması gerekiyordu. Bunun da *tympanum*'ları çevreleyen askı kemerlerinin iç mekâna bakan yüzeylerinin genişletilmesiyle ve aynı yönlerdeki galerileri örten kubbe-

mimarlığının zihniyet dünyasında karşılığı olan bir değerlendirme olmaz. Aslında Ernst Diez'in de ileri sürdüğü gibi,[12] bir "Ayasofya kopyası"nın üretilmesi, caminin banisi Kılıç Ali Paşa'nın talebi olmalıdır, bu da Ayasofya'nın Osmanlı mimarlığındaki etkilerinin dışında kalan bir konudur.[13]

Ayasofya-Osmanlı mimarlığı ilişkisini, geleneksel bir mimarlığın doğal dilinin içselleştirdiği etkiler üzerinden okumak gerekir. Eğer Ayasofya ile karşılaşmamış olsaydı Osmanlı mimarlığı başka bir mimarlık olacaktı. Tabii bu saptamayı yapmak Osmanlı mimarlığının 15. yüzyılın ortasına dek izlediği gelişim sürecini yadsımak anlamına gelmiyor. Geleneksel bir mimarlığın, Ayasofya'yı içselleştirebilmek için Üçşerefeli Cami (1437-1447) gibi bir yapıyı yapabiliyor olması gerekirdi. Ayasofya'nın, mimarlık tarihinde açtığı yoldan ilerleyecek bir mimarlıkla buluşması için dokuz yüz yıl beklemiş olmasının nedeni de buydu.

Ayasofya'mn içselleştirilmesi olgusunu kavrayabilmek için öncelikle Osmanlı zihniyet dünyasını kavramak gerekiyor. Osmanlı için Ayasofya, kendi kültür bağlamının öğelerinden biriydi. Ayasofya ile tanışan Osmanlı yapı ustası, bu yapının taşıdığı her türden bilgiyi –kendi tarihine ait başka bir yapıdan ayırmadan– içselleştirebilmişti;[14] çünkü aslında Ayasofya'yı da kendi tarihinin bir parçası olarak ve o tarihin tüm öğeleri gibi *eşzamanlılık* içinde görüyordu. Ayasofya, Osmanlı'nın dışarıdan belirli bir mesafeyle baktığı bir *entité* değildi; başka bir deyişle Osmanlı geleneksel dünyasının özne/nesne bütünselliği Ayasofya için de aynı kertede geçerliydi. Bu eşzamanlılık anlayışını ve Osmanlı geleneksel mimarlığındaki özne/nesne bütünselliğini görebilmek için Osmanlı zihniyet dünyasına daha yakından bakmak gerekiyor.[15]

Tüm kültürel üretimin geleneksel bir yapı üzerine oturduğu Osmanlı dünyasında, mimarlık da 18. yüzyılın ikinci yarısına, yani modernleşmeye dek bir geleneksel mimarlıktır; bu geleneksel mimarlık Batı mimarlığıyla belirgin farklılıklar taşır. Batı mimarlık ve sanatının karşıtlıklar üzerinden yürüyen bir ilerleme gösterdiği biliniyor. Karşıtlık ilişkilerinden biri de Batı mimarlığının örtü dizgesinde ve örtü/planimetri diyalektiğinde görülen lineer/merkezi karşıtlığıdır. Geleneksel Osmanlı mimarlığı ise hep merkezi bir öğe olan kubbe izleğini sürer. Bu kesintisiz süreklilik Selimiye Camisi'yle tek kubbeli erken

Osmanlı camisinin ortak sözünde daha da belirgindir. Kubbenin giderek incelen gelişmiş bir *syntaxe*'la altyapıya bağlanması ise örtü/planimetri diyalektiğinin getirdiği karşıtlıklara dayanan bir ilerleme sonucunda değil, sarmal ve *cumulatif* bir gelişmeyle ortaya çıkar. Ayasofya'da lineer planimetriyle merkezi kubbenin buluşmasından ortaya çıkan kubbe-pandantif-yarım kubbe *syntaxe*'ı Osmanlı mimarlığının *cumulatif* oluşumuna katıldığında karşıtlığın yarattığı gerilimden de kurtulacaktır. Ayasofya şemasının yinelendiği camilerde bile lineer/merkezi karşıtlığı kendini duyurmaz.

Osmanlı mimarlığının, şematik plan gösteriminin dışında mimari çizim bilgisini kullanmadığını biliyoruz. Bu mimarlığın bilgiyi temsili gerçeklik düzleminde tanımlamaktan uzak durması özne/nesne bütünselliğini gösterir. Nesne kendisini özneden bağımsız bir *entité* olarak sunmaktan kaçar. Başka bir deyişle, nesnenin özneden kopmuş bir gerçekliği yoktur ve müellifin zihninde tamamlanmış model bu üretimin özgül yapısında yer almaz.[16] Osmanlı zihniyet dünyası için, Ayasofya da bir bilgi nesnesi olarak özerklik taşımaz ve bu bütünsel yapının dışında yer almaz. Bu da Ayasofya'yı, tüm Osmanlı yapılarının da yer aldığı, *eşzamanlı* bir bağlamın içine taşır.

Osmanlı zihin yapısının özgül niteliğini görmekten uzak duran mimarlık tarihi yazıcılığının bugüne dek izlediği yol, genelde Osmanlı mimarlığını, özelde Sinan'ı, belirli bir yetkinliğe doğru yol alan bir ilerleme modeli içinde görmek ve bu modele uymayan yapıları değerlendirme bağlamının dışına atmak, *önemsiz* olarak nitelemek ya da "mimarın tarihselci yaklaşımı" gibi modern dünyaya ait kavramlarla nitelemek olmuştur. Victoria Holbrook, Osmanlı tezkirelerinin, şairleri özgül ölçütlere göre sıralandırdığını belirtiyor ve mükemmellik idealleri artzamanlı toplumsal-organik gelişim olarak algılanan ilerleme modellerine değil, eşzamanlı benzersiz yetkinlik modellerine tabiydi diyor.[17] *Eşzamanlılık* kavrayışına bağlı bir değerlendirme mimarlık bağlamına taşınırsa, Sinan'ın niye Sinan Paşa Camisi'nde (1555-1556) Üçşerefeli Cami'nin planimetrisini *yeniden* ele aldığı, Piyale Paşa Camisi'nde (1573-1574) *geçmişin* çok ayaklı tipolojisine yöneldiği ya da Osmanlı'nın Selimiye Camisi sonrasında niye Şehzade Camisi'nin klasik şemasına *döndüğü* ve niye Ayasofya'yı kendi kültür bağlamının bir parçası olarak *yorumladığı* kolayca anlaşılacaktır.

Belirli bir kültüre ilişkin mimarlık tarihyazımının, ancak o kültür bağlamının zihniyet dünyasını kavramayla olası olduğu açık. İşte, ait olduğu zihniyet dünyası görülmediğinde, Osmanlı mimarlığının Ayasofya ile ilişkisini kavramak da zorlaşıyor. Bunun en doğrudan örneğini ise Türkiye'nin mimarlık tarihyazımının konuya bakışı oluşturuyor.

• • •

Türkiye'nin sanat ve mimarlık tarihyazımının, Ayasofya-Osmanlı mimarlığı ilişkisine bakışı iki ana çizgide toplanabilir: İlki, Batılı tarihçilerin Osmanlı mimarlık yapıtlarını Ayasofya'nın kopyaları olarak görmesine duyulan tepki ve buna karşı girişilen –kimi kez Osmanlı mimarlığının Ayasofya'dan bağımsız bir süreç izlediğini söylemeye dek giden– "özgünlük kanıtlama" çabasıdır; bu bakış Cumhuriyet'in ulus-devlet oluşturma sürecinde izlediği ulusalcı kültür siyasetinden de beslenir. İkincisi ise, Ayasofya'nın rolünü yadsımayan, ancak etkisini dar bir çerçeveye indirgeyen yaklaşımdır.

Kimi kez iç içe geçen bu iki bakış, Cumhuriyet'in ilk yıllarından başlayarak kendini gösterir: Bu bağlamda anılacak ilk tarihçi Celâl Esad Arseven'dir. Arseven, sanat ve mimarlık tarihi yazınında önemli bir yeri olan, ilk basımı 1928'de yapılan, *Türk Sanatı* adlı kitabında, Bayezid Camisi'ni anlatırken Ayasofya'ya hiç değinmez, "Mimar Sinan" bağlamında ise konuya ilişkin düşüncesini tartışmaya yer bırakmayacak bir kesinlikte dile getirir: "Bazı sanat tenkitçilerinde, Mimar Sinan'ın Ayasofya mimarisinden ilham aldığı düşüncesi vardır. Ama bu hiç doğru olmayan bir iddiadır."[18] Arseven'in görüşlerinin mimarlık tarihçilerini derinden etkilediğini, *Türk Sanatı* adlı kitabında yer alan cami tipoloji tablosunun uzun yıllar boyunca ana referans olarak kaldığını anımsayalım. Ayasofya konusundaki değerlendirmesi de son derece etkili olmuş olmalıdır.

İstanbul Üniversitesi'nde sanat tarihi eğitimini başlatan, 1946'da *Türk Sanatı*'nı yayınlayan Ernst Diez konuyu sorunsallaştıran sanat tarihçilerinin başında gelir. Diez'e göre "Ayasofya Osmanlı camilerine bir örnek, Sinan için liyakatlı bir ana tip ödevi" görmüştür.[19] Osmanlı selatin camilerini sıraladıktan sonra, "Bu camileri Ayasofyanın çocukları diye vasıflandırabiliriz"[20] der. Diez'in kitabının bölümlerinden biri doğrudan konuya ayrılmıştır

ve "Büyük Camilerin Ayasofya ile Mukayesesi" başlığını taşır.[21] Tarihçi bu bölümde, Ayasofya ile Osmanlı camileri arasındaki benzerliklerden çok farklılıklar üzerinde durur ve iki ayrı inanç dünyasının Ayasofya ile Osmanlı camilerinde nasıl farklı mimari ifadelerle ortaya çıktığını belirtir. Ayasofya'da, yapı öğelerinin biçimlenmesinde görülen maddilikten sıyrılma (*Entmaterialisierung*) durumunun Osmanlı camileri için söz konusu olmadığını söyler.[22] Bu karşıtlık daha sonraki mimarlık ve sanat tarihçileri tarafından da ele alınacak, Osmanlı camilerindeki tektonik ifadenin önemli bir farklılaştırıcı özellik oluşturduğu pek çok kez söylenecektir. Ne ki Diez bu karşıtlığın bir sonucu olarak, Ayasofya'dan gelen etkilerin Osmanlı camilerinde düalizmle kendini gösterdiğini ileri sürer ve düalitenin, özellikle örtü ile alt yapı arasında ve yuvarlak kemerli pencerelerle sivri kemerli pencereler arasında kendini gösterdiğini belirtir. Diez bu görüşünü, Bizanslı öğelerin Osmanlı yapılarındaki varlığını 19. yüzyılın eklektisizmine benzetmeye dek götürecektir.[23]

Diez'in bu görüşünün eleştiriye ne denli açık olduğu ortada. Klasik dönem Osmanlı camilerinin tekil ve bütünsel dili, daha önce de belirttiğimiz gibi, gerek *vocabulaire*, gerekse de *grammaire* düzeyinde, Ayasofya'dan gelen etkilerin nasıl içselleştirilmiş olduğunu gösteriyor.

Ernst Diez'in *Türk Sanatı*, 1955'te Oktay Aslanapa'nın ekleriyle bir kez daha basılacak,[24] ancak İstanbul Üniversitesi'nde verimli bir tartışma ve üretim ortamı yaratamayacaktır. Oktay Aslanapa ve öğrencilerinin ileriki yıllardaki üretimi, Diez'in açtığı tartışma kanallarını geliştirmekten oldukça uzaktır ve Ayasofya-Osmanlı mimarlığı ilişkisinin tartışılması akademik üretim bağlamının tümüyle dışında kalır.[25]

Ankara akademyasmın resmi bakışı ise 1965'te Ankara Üniversitesi tarafından İngilizce yayınlanan *Turkish Architecture* başlıklı kitapta ortaya konacaktır.[26] Kitap altı yazarın imzasını taşır: Suut Kemal Yetkin, Tahsin Özgüç, Faruk Sümer, Hilmi Ziya Ülken, Neşet Çağatay ve Halûk Karamağaralı. Metin bölümü sadece 93 sayfadan oluşan kitabın Ankara akademyasının önde gelen altı üyesinin imzasını taşımasının başka bir anlamı olmalıdır. Nitekim, kitabın girişindeki not duruma açıklık kazandırır: "Bu çalışma, 1959'da Ankara'da düzenlenen Uluslararası Birinci Türk Sanatları Kongresi'nde ifade edilen görüşlere [İngilizce metinde *suggestions* A.K.]

yanıt olarak hazırlanmış ve UNESCO'nun sağladığı fonlarla yayınlanmıştır."[27] Anlaşılan, Ankara akademyası, kongrede dile getirilen görüşlerden rahatsızlık duymuş ve Türkiye'nin resmi görüşünü "UNESCO'dan sağlanan" kaynakla kitaplaştırmıştır. Kitapta –kaçınılmaz bir zorunlulukla– Ayasofya-Osmanlı mimarlığı ilişkisi üzerine resmi görüş de dile getirilir, hem de iki ayrı yerde: "Osmanlılarm Ayasofya'yı model aldıkları iddiası sağlam temellere dayanmaz."[28] "Bazı sanat tarihçileri merkezi kubbe ve iki küçük kubbeli [sic] sistemin Ayasofya'nın bir taklidi olduğunu ileri sürerler ama bu görüşlerinde hatalıdırlar."[29] Ankara akademyası "Türk sanat tarihçiliği" adına söz almış ve resmi görüşün kırmızı çizgilerini uluslararası bilim dünyasına bir deklarasyon edasıyla bildirmiştir.

Bu kolektif metne imza atanların başında gelen Suut Kemal Yetkin'in *Türk Mimarisi* adlı kitabında dile getirdiği görüşler daha da ilginçtir. Yetkin, eski Fatih Camisi'ndeki yarım kubbe-kubbe çözümü için, Tire'deki Yeşil İmaret'i kastederek, "Sinan-ı Atik'in bu küçük eseri görüp görmediğini bilmiyoruz. Fakat bu camiin [...] büyük mimara yarım kubbeyi ilham etmiş olması muhtemeldir" der.[30] Yetkin'e göre, Rum asıllı bir Osmanlı mimarı olan Atik Sinan'ın yarım kubbeyi yanı başındaki Ayasofya'da görmüş olması olasılık dahilinde bile değildir; olsa olsa Tire'de Yeşil İmaret'te görmüş olmalıdır. Suut Kemal Yetkin, klasik Osmanlı camilerinde Ayasofya şemasının uygulanma nedenini ise, "mihraba olan saygı esasında" aramak gerektiğini söyler.[31] Tahsin Öz, Türk Tarih Kurumu Yayınları tarafından 1962'de ilk basımı yapılan *İstanbul Camileri* adlı çalışmasında, en az Yetkin'in görüşleri kadar ilginç bir görüşü dile getirir. Öz, Bayezid Camisi'ni anlatırken Ayasofya'yı hiçbir biçimde zikretmez, ancak "planı esas itibarile Bursa Yeşilcamii'ne benzemekte ise de, sahın kısmı daha derin, iki yandaki kısımlar daha uzundur" der.[32] Bayezid Camisi'nin Ayasofya'ya değil de Bursa Yeşil Cami'ye benzediğini ya da iki yarım kubbeli lineer örtünün mihraba saygıdan kaynaklandığını söyleyen tarihçiliğin, bu savları sadece Ayasofya'yı dışlamak için ileri sürdüğü çok açık. Keskin bir ideolojik duruşla Ayasofya'yı dışlayan mimarlık tarihi yazıcıları içinde, Osmanlı mimarlığının bugüne dek yazılmış en kapsamlı *corpus*'ünü kaleme alan Ekrem Hakkı Ayverdi'yi ve Ayverdi'nin üretimini aynı çizgide sürdüren Aydın Yüksel'i

saymalıyız. Ayverdi ve Yüksel'in kitapları Osmanlı mimarlığının Ayasofya ile hiç karşılaşmamış olduğu varsayımına dayanır.

Ayasofya'nın rolünü önemsemez görünen bir başka yaklaşımı, bugüne dek yazılmış en ciddi metinlerden birinde görmek oldukça şaşırtıcıdır: Metin Sözen'in önderliğinde oldukça geniş bir kadronun hazırladığı *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan* başlıklı çalışmada, Ayasofya ile ilişki sadece tek bir yerde, Bayezid Camisi bağlamında söz konusu olur ve "özellikle yabancı araştırmacılar tarafından Ayasofya örneğiyle ilişkisi konusunda üzerinde tek yönlü [durulduğu]"[33] söylenir; ne var ki Ayasofya'nın Osmanlı mimarlığında nasıl bir rol oynadığından söz edilmez.

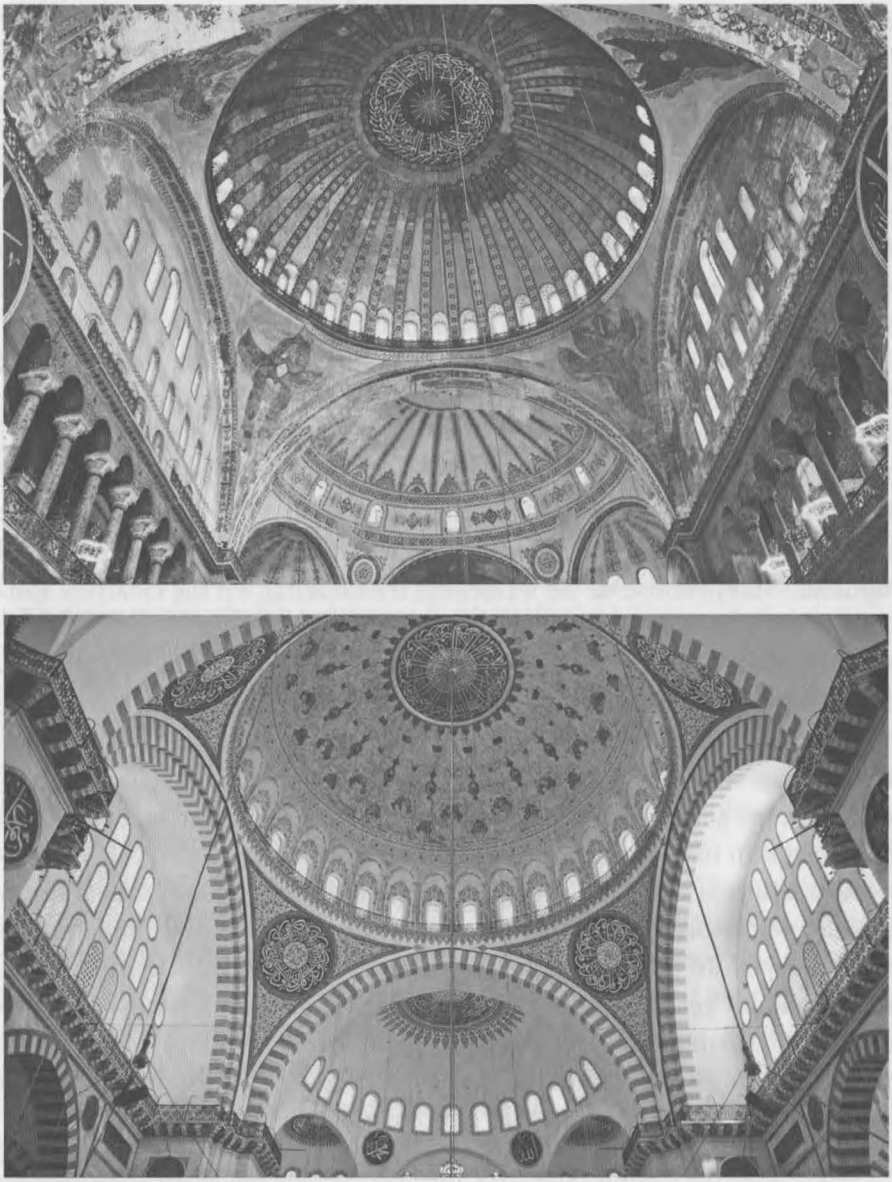
Ernst Diez'den sonra konuyu ilk kez kapsamlı bir tartışma platformuna çeken ise Doğan Kuban olacaktır. Kuban 1958'de yayınlanan doçentlik çalışmasında, kendi deyişiyle "Ayasofya ile Camiler arasında, mekân tasavvuru bakımından mevcut olan münasebeti"[34] inceler. Çalışmanın bölümlerinden biri "Fetihten Sonraki Cami Mimarisinde Ayasofya Tesiri" başlığını taşır.[35] Kuban, Osmanlı camilerinde Ayasofya etkisini kabul eder, ancak söyleminin ağırlık noktasını Batılı tarihçilerin "kopya" savına karşı Osmanlı mimarlığının özgünlüğünü kanıtlama çabası oluşturur. Bu yüzden Ayasofya'dan ne alındığının değil, ne alınmadığının üzerinde durmak gerektiğini söyler[36] ve Osmanlı camilerinin hangi noktalarda Ayasofya'dan farklılaştığı üzerinde durur. Özellikle Süleymaniye Camisi bağlamında yaptığı karşılaştırma ve çözümleme, tektonik yapı ile mekânsal oluşum ilişkisinin parlak bir okumasına dönüşecektir.[37]

Doğan Kuban, 2007 yılında yayınlanan *Osmanlı Mimarisi* başlıklı kapsamlı çalışmasında[38] ise Ayasofya-Osmanlı mimarlığı ilişkisini daha ikincil düzeyde değerlendirir. Bu bakış değişikliğini, Bayezid Camisi üzerine yaptığı şu değerlendirmede açık bir biçimde görürüz: "Büyük Osmanlı camilerinde Ayasofya etkisinden söz etmek modası olmasa, bir mimari tasarım sürecinin bu şemada tamamlanması kadar doğal bir açıklama olmazdı."[39] Fatih Camisi ya da Atik Ali Paşa Camisi gibi Bayezid Camisi öncesi yapılar, Ayasofya'dan bağımsız bir sürecin sonuçları olsaydı belki Kuban'm bu değerlendirmesi bir anlam taşıyabilirdi, ne ki böyle olmadığını biliyoruz. Bu bakışın doğal bir sonucu olarak, Kuban, Ayasofya ile ilişkiyi sadece

üç camiye, Bayezid, Süleymaniye ve Kılıç Ali Paşa camilerine, yani sadece dar biçimsel şemaya indirger.[40] Ayasofya çizgisinin Osmanlı mimarlığındaki kristalize sonuçlarından biri olan Şehzade Camisi ise Kuban'a göre, "modüler ve tam simetrik merkezi planı" ile, Ayasofya şemasının Sinan'ı etkilemediğini kanıtlar.[41]

Kuban bu kitabında da Ayasofya ile Süleymaniye Camisi'ni karşılaştırır ve farklılıkları belirtir. Karşılaştırma, mimarlık tarihi yazıcılığımızın, Ayasofya karşısında Osmanlı camisini yüceltmek için çokça başvurduğu yollardan biridir. Aptullah Kuran "tümü ile aynı işleve sahip olduğu ve iç mekânın orta sahın ve yan sahınlar diye üç dilime ayrılmadığı göz önünde tutularak, Osmanlı selâtin camiinde üst yapı parçalar halinde ele alınmak yerine bir bütün olarak düşünülmüştür"[42] der. Jale Erzen, yarım kubbelerin benzerliğinden öte, Ayasofya ve Süleymaniye Camisi'nin strüktürel düzeninin karşıtlıklar taşıdığını belirtir ve şu karşılaştırmayı yapar: "Aya Sofya'nın merkezi mekânı, tonozlu strüktürünün içeriye doğru ittiği yan kısımlardan tümüyle kopuktur. Süleymaniye'de ise strüktürel mekanizma, en dış cidarlara kadar kademe kademe küçülen, öğeler arası bir yük transferidir."[43] Bu karşılaştırmalar Ayasofya-Osmanlı camisi ya da daha özelde, Ayasofya-Süleymaniye Camisi ilişkisini anlamaya olanak vermekten epey uzak. İki farklı kozmologya tasavvuruna sahip iki inanç dünyasının ibadet mekânlarının farklı ifadelere sahip olması son derece doğal. Üstelik iki yapı arasında bin yıllık bir zaman aralığı var; her şeyin yavaş değiştiği geleneksel dünya da olsa, bu bin yıllık zaman aralığının inşai alanda belirli gelişmeleri taşıdığına kuşku yok. Buna bir de, Ayasofya'yı kendi diline dahil eden, içselleştiren Osmanlı mimarlığının, Ayasofya öncesinde yaşadığı süreçten taşıdıkları da eklenirse, karşılaştırma yapmanın pek de anlamlı olmadığı görülecektir. Hele bu karşılaştırmadan yola çıkarak bir yetkinlik hiyerarşisi kurmak ise son derece yanlış olur. Yapılacak karşılaştırmaların farklılıkları değil akrabalıkları ortaya koyması daha anlamlı olacak, böylece mimarlık tarihi yazıcılığı, Osmanlı mimarlığının gelişim süreci üzerine yeni "katkı"lar getirebilecektir.

Şehzade Camisi'nden sonra yeniden Süleymaniye Camisi'nin iki yarım kubbeli örtü sistemine dönüşün nasıl yorumlanabileceğini yukarıda ele almıştık. Sanat ve mimarlık tarihçilerinin bu konudaki görüşleri de yeni tar-



Ayasofya ve Süleymaniye Camisi'nin örtü sistemlerinde, yarım kubbe-kubbe-t*ympanum* duvarı ilişkisi ve bu ilişkinin eklemleyici öğesi pandantif.

tışma kanalları açıyor. Kuban, bu dönüşü "Padişahın Ayasofya gibi bir cami yapılmasını istemiş olmasına" bağlıyor.[44] Bir an için, Padişah'ın Ayasofya gibi bir cami yapılmasını istemiş olduğunu, hatta daha ileri giderek bu caminin Ayasofya ile boy ölçüşecek bir yapı olmasını talep ettiğini varsayalım –ki bu anlaşılabilir bir durumdur. Ne var ki bu talebin Ayasofya'nın örtü sistemini yinelemek olarak yorumlanmasını anlamak pek olası değil. Geleneksel Osmanlının zihniyet dünyasında "Ayasofya gibi bir cami"den, ya da "Ayasofya'yı aşmak"tan anlaşılan, olsa olsa, camiyi ve kubbesini, aynı ya da daha büyük boyutlarda yapma, görkem ve yükseklikte Ayasofya'ya yetişme, Ayasofya'yı aşma düşüncesi olmalıdır. Ayasofya-Osmanlı mimarlığı ilişkisini, özellikle Osmanlı'daki Ayasofya *mythos*'u üzerinden ele alan Stefanos Yerasimos, Osmanlı hükümdarlarının hedefinin "en büyük tapınağı" yapmak olduğunu söyler.[45] Nitekim Sâî Mustafa Çelebi'nin ağzından seslenen Sinan, Selimiye Camisi için, "çalışıp çabalayarak, ihsan sahibi Allah'ın yardımıyla, Sultan Selim Han'ın zamanında kudret gösterip bu yüce kubbeyi Ayasofya kubbesinden altı zirâ daha yüksek ve çevresini dört zirâ daha geniş yaptım."[46] der. Burada yine geleneksel dünyayı bir parça daha anlayabilmek için şunu da belirtelim: Sinan'ın bu söylediklerinin (ya da Sâî'nin Sinan adına söylediklerinin) doğru olmadığını biliyoruz. Kubbelerin hemen hemen eşit olan çapları bir yana, Selimiye Camisi'nin kubbesi Ayasofya'nın kubbesinden yaklaşık 13 m daha alçaktır. Ama yine biliyoruz ki geleneksel dünyada "söz" bir göstergedir, anlamı da gerçekliğin düz karşılığının ötesindedir. Bu sözün anlamı da, Selimiye'nin Ayasofya denli önemli bir yapı olduğudur; bu ise örtü sisteminin nasıl olduğu bir yana, kubbenin hakiki boyutundan bile bağımsız bir gerçeklik tanımlar.

Yine Süleymaniye Camisi'nde Ayasofya şemasının yeğlenmesi konusuna dönersek, Kuban, "Sinan'ın, belki padişahın da etkisiyle, Ayasofya kışkırtmasına bir yanıt olarak Süleymaniye'yi tasarladığı ve bilerek büyük kilisenin örtü şemasından esinlendiği söylenebilir"[47] diyor. Süleymaniye Camisi'nin hangi örtü sistemiyle örtüleceği, bir yandan geleneksel dilin kendiliğindenliği, bir yandan da işlevsel ve pratik sorunların çözümü doğrultusunda belirlenmiş olmalıdır. Osmanlı'nın bu örtü sistemini, bizim bugün yüklediğimiz anlamlar üzerinden düşündüğünü, dahası "tasarladığını" varsaymak anakronik bir değerlendirme olur. Süleymaniye'yi "Ayasofya'nın inşa edilmiş eleştirisi"[48]

olarak değerlendirmek de aynı anakronik yaklaşımın başka bir örneğidir, çünkü geleneksel mimarlık, nesnesine böylesi bir mesafeyle bakamaz.

Sanat ve mimarlık tarihçiliğimizde anakronizmaya oldukça sık rastlanır. Jale Erzen, "Sinan'ın tarihsel ilgisini ve eski mimari biçimleri Rönesans bağlamında yeniden yorumladığını varsaymak pek de yanlış değildir. Aya Sofya'nın Osmanlı mimarlığıyla ilişkisinin önemi de burada ortaya çıkar"[49] derken, geleneksel Osmanlı dünyasında yaşayan ve üreten Mimar Sinan'ı, Rönesans Avrupasının kavram dünyasına taşıyor.

Ayasofya-Osmanlı mimarlığı ilişkisini kavrayabilmek için öncelikle Osmanlı zihniyet dünyasını kavramak gerektiği açıkça ortaya çıkıyor. Ne var ki bugüne dek yapılan değerlendirmeler, Osmanlı mimarlık üretimini zihniyet dünyasından soyutlayan bir yaklaşımın sonuçları olarak beliriyor. Son bir sözle, Türkiye'nin sanat ve mimarlık tarihçilerinin bu ilişkiye bakışı, Ayasofya ile Osmanlı mimarlığının ne türden bir ilişkiye sahip olduğunu değil, tarih yazıcılığımızın ne türden bir paradigmaya sahip olduğunu gösteriyor.

Notlar

1 İustinianos öncesi bazilikaların ve İustinianos Ayasofya'sının yapılış tarihçesi için bkz. Semavi Eyice, *Ayasofya 1*, İstanbul 1984; Rowland J. Mainstone, *Hagia Sophia - Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Church*, New York, 1988; Wolfgang Müller-Wiener, *İstanbul'un Tarihsel Topografyası*, İstanbul, 1998, s. 84-96

2 Mainstone iki olasılık üzerinde duruyor: İlk olasılık eski örtünün merkezinin pandantiflerle eşmerkezli olması, ikinci olasılık ise aynı yarıçapın merkezin biraz daha yükseğe kaldırılmasıyla uygulanması. İkinci olasılığı daha kuvvetli gören Mainstone, pandantiflerle aynı eğrilik yarıçapına sahip örtünün, pandatiflerin tanımladığı yüzey çizgisinden biraz daha yukarıda konumlanmış olabileceğini söylüyor. (Bkz. Mainstone, s. 209-211) Burada ilk görüşün daha isabetli olduğu söylenebilir; çünkü eğrilik yarıçaplarının eşit olması, pandantif ve örtünün eşmerkezli olma olasılığını daha güçlü kılıyor. Mainstone'un restitüsyonundan bir süre önce, Krautheimer de, Ayasofya'nın ilk kubbesinin, büyük bir olasılıkla, pandantiflerin eğrisini sürdürdüğünü belirtir. Bkz. Richard Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, 4. basım, New Haven-Londra, 1986, s. 206

3 Krautheimer, s. 222

4 Gülru Necipoğlu, *The Age of Sinan - Architectural Culture in the Ottoman Empire*, Londra, 2005, s. 84, 87

5 Ernst Diez, *Türk Sanatı - Başlangıcından Günümüze Kadar*, İstanbul, 1946, s. 170

6 Orhan Bolak, *Camilerin Aydınlatılması Üzerine Bir Araştırma - Une recherche sur l'éclairage des mosquées - A Research on Mosque Lighting*, İstanbul [tarihsiz], s. 16.

7 Süleymaniye Camisi'ndeki merkezilik algısına ilişkin bkz. Doğan Kuban, *Osmanlı Dinî Mimarisinde İç Mekân Teşekkülü (Rönesansla Bir Mukayese)*, İstanbul, 1958, s. 32-33

8 Edirnekapı Mihrimah Camisi'nin kubbesi, 1719 depreminde "büyük oranda" hasar görür (Orhan Sakin, *Tarihsel Kaynaklarıyla İstanbul Depremleri*, İstanbul, 2002, s. 50); İstanbul'da gerçekleşen en büyük depremlerden biri olan 1766 depremi camiyi "yıkılacak derecede" tahrip eder (Sakin, s. 53); 1894 depreminde ise kısmen harap olur ve 1910 yılına doğru onarılır (Ernest Mamboury, *Byzance-Constantinople-Istanbul Guide Touristique*, İstanbul, 1934, s. 313). 1999 Marmara depreminde de büyük hasar gören cami, 10 yıl süren restorasyon sürecinin ardından, 15 Kasım 2010 tarihinde, bir törenle ibadete açılır (*Milliyet*, 16 Kasım 2010, s. 1).

9 Bkz. 4. not

10 Topkapı Kara Ahmed Paşa Camisi (1555), Molla Çelebi Camisi (1561-1562), Kadırga Sokollu Mehmed Paşa Camisi (1571), Atik Valide Camisi (1577-1583), Cerrah Paşa Camisi (1593).

11 Doğan Kuban, *Sinan'ın Sanatı ve Selimiye*, İstanbul, 1997, s. 94-96

12 Diez, s. 157

13 Kılıç Ali Paşa'nın *Ayasofya'ya benzeyen* bir cami talebinde, geçmişinin ve kimliğinin belirleyici bir rolü olmalı. İtalyan asıllı olan Kılıç Ali Paşa, yaklaşık 1500 yılına doğru, Calabria'nın Licastelli köyünde dünyaya gelmiş, ilk gençlik yıllarında balıkçılık yapmış, bir gemiyle Napoli'ye giderken Ali Ahmed Reis tarafından tutsak edilmiş, kadırgalarda kürekçi olarak uzun yıllar geçirdikten sonra Müslümanlığı kabul ederek özgürlüğünü elde etmiş ve Uluç Ali adını almış. Bir korsan olarak tüm Akdeniz'de ünlenen Uluç Ali, 1548'de Turgut Reis'e katılmış, 1551'de Kanuni Sultan Süleyman tarafından gemisinde fener taşıma izni verilmiş, 1571'de Kılıç Ali Paşa adını alarak kaptan-ı derya olmuş (Kılıç Ali Paşa'nın yaşam öyküsü için bkz. Halûk Şehsuvaroğlu, "Kılıç Ali Paşa", *İslam Ansiklopedisi*, 6. cilt, s. 679-681). Oldukça ileri bir yaşta Osmanlı kültürüyle tanışan ve Osmanlı eğitim sisteminden geçmeyen Kılıç Ali Paşa'nın, bu kültürün zihin dünyasına uzaklığı düşünülürse, *Ayasofya'ya benzeyen* cami isteğinin Paşa'dan kaynaklandığı söylenebilir. Evliyâ Çelebi'nin anlattığı öykü, Paşa'mn Osmanlı kültüründen ne denli kopuk olduğunu gösteriyor: Caminin ibadete açılışında, "na't-ı şerif" okunurken, Paşa ayağa kalkıp "Nedir bu gu gu gu ve hinku ku? Bu meyhâne mi, yâ cânım bozahâne mi?" diye feryat ediyor, bunun üzerine yanındaki vezirler "na't-ı şerîf"i Paşa'ya açıklamak zorunda kalıyorlar (bkz. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 1. Kitap, Hazırlayanlar: Robert Dankoff-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul, 2006, s. 217).

14 Bu bağlamda, Aptullah Kuran'ın şu saptamasını anımsayalım: "Osmanlı klasik mimarı Aya Sofya'yı hiç bir zaman kendisine yabancı addetmemiş, onu Osmanlı kültür zincirinin bir halkası gibi görerek ondan yararlanma yolunu seçmiştir." Aptullah Kuran, *Mimar Sinan*, İstanbul, 1986, s. 13

15 Osmanlı zihniyet dünyasını ele alan bir çözümleme için bkz. Aykut Köksal, "Mimarlık ve Müzik Bağlamında Osmanlı Zihin Yapısının Özgül Niteliği Üzerine", *Anlamın Sınırı-Mimarlık, Kent ve Sanat Yazıları 1*, İstanbul, 2009, s. 28-40

16 Sinan'ın üretimi bu bakışla okunduğunda, mimarbaşının, üretim sürecine bizzat eşlik etse de etmese de niye döneminin tüm yapılarını kendine ait gördüğü ortaya çıkacaktır. Ne var ki, *Tezkiretü'l-Bünyan*'da ve Sinan'ın ağzından kaleme alınmış *Tezkiretü'l Ebniye*'de belirtilen yapılardan sadece mimarbaşının denetiminde inşa edilmiş olanların Sinan'a ait olabileceği, Osmanlı zihniyet dünyasını dikkate almayan tarihyazımında genel bir görüş olarak kabul görür. Doğan Kuban, tezkirelerde yer alan "477 yapıdan onun [Sinan'ın] gerçekten tasarladıklarıyla, kalfalarının yaptıklarını henüz yeterince ayırmamış" olmamızı "Sinan sorunsalı"nın içeriğini oluşturduğunu söyler (Kuban, *Sinan'ın Sanatı ve Selimiye*, s. 1).

17 Victoria R. Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları: Türk Modernitesi ve Mistik Romans*, İstanbul 1998, s. 219
18 Celâl Esad Arseven, *Türk Sanatı*, İstanbul 1970, s. 165
19 Diez, s. 146
20 Diez, s. 170
21 Diez, s. 192-198
22 Diez, s. 193
23 Diez, s. 194-198
24 Ernst Diez - Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1955
25 Aslanapa'nın öğrencilerinden olan ve aynı bölümde öğretim üyesi olarak görev yapan Tanju Cantay'm 1989'da yayınladığı *Süleymaniye Camisi* başlıklı monografide Ayasofya'dan tek bir sözcükle dahi söz edilmez. Bkz. Tanju Cantay, *Süleymaniye Camisi*, İstanbul, 1989.
26 Suut Kemal Yetkin vd., *Turkish Architecture*, Ankara 1965
27 Yetkin vd., s. VII
28 Yetkin vd., s. 29
29 Yetkin vd., s. 55-56
30 Suut Kemal Yetkin, *Türk Mimarisi*, Ankara 1970, s. 190
31 Yetkin, *Türk Mimarisi*, s. 194-195
32 Tahsin Öz, *İstanbul Camileri*, I. Cilt, Ankara 1987, s. 33
33 Metin Sözen, *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İstanbul 1975, s. 62
34 Kuban, *Osmanlı Dinî Mimarisinde İç Mekân Teşekkülü*, s. 6
35 Kuban, *Osmanlı Dinî Mimarisinde İç Mekân Teşekkülü*, s. 21-26
36 Kuban, *Osmanlı Dinî Mimarisinde İç Mekân Teşekkülü*, s. 22
37 Kuban, *Osmanlı Dinî Mimarisinde İç Mekân Teşekkülü*, s. 32-36
38 Doğan Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, İstanbul 2007
39 Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, s. 201-202
40 Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, s. 280
41 Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, s. 271
42 Kuran, s. 13
43 Jale Nejdet Erzen, *Mimar Sinan - Estetik Bir Analiz*, Ankara 1996, s. 93
44 Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, s. 281
45 Stefanos Yerasimos, *Süleymaniye*, İstanbul 2002, s. 26
46 Sâî Mustafa Çelebi, *Yapılar Kitabı - Tezkiretü'l-Bünyan ve Tezkiretü'l-Ebniye*, İstanbul 2003, s. 81
47 Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, s. 283
48 Kuban, *Osmanlı Mimarisi*, s. 281
49 Erzen, s. 144

Çizim kaynakları: Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsinde Fâtih Devri III, 855-886 (1451-1481)*, İstanbul, 1973, s. 368-369 arasına eklenmiş yaprak: 579. R.; Ulya Vogt-Göknil, *Architecture universelle: Turquie ottomane*, Fribourg, 1965, s. 17, 87, 88, 133; Rowland J. Mainstone, Rowland J. Mainstone, *Hagia Sophia - Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Church*, New York, 1988, s. 211.
Tüm fotoğraflar yazara aittir.

Benjamin Lellouch

OSMANLI SULTANININ İKTİDARI VE ADALETİ

İran ve Mısır Cephelerinde Gerçekleştirilen Kıyımlar[1]

Sultan Selim 1512'de Osmanlı tahtına çıktığında, imparatorluğun otoritesi, Anadolu'nun birçok yöresinde ciddi biçimde tehdit altındaydı. Şeyhleri İsmail'i İran'da iktidara getiren Şii Safevi tarikatınca benimsenen mehdilik inancı, Osmanlılaştırma politikasına karşı süregelen direnişleri yeniden alevlendirince, bölgedeki egemenliğini tekrar kurma iradesini gösteren Osmanlı İmparatorluğu, Şah İsmail ile askeri bir mücadeleye girişmişti. 23 Ağustos 1514'te, Van Gölü'nün kuzeydoğusunda yer alan Çaldıran'da, Safevi şahı ve büyük ölçüde Anadolu'daki Türkmen aşiretlerinden toplanan, Kızılbaş tabir edilen mürit ve yandaşları mağlup edildi. Osmanlıların Orta ve Doğu Anadolu'ya doğru ilerleyişi, Memlûklerle mücadelenin önünü açmıştı. Çoğunluğu Çerkes kökenli olan bu eski köleler, sosyopolitik statüleri ve yiğitliği yücelten kültürleriyle, Mısırlı ve Suriyeli toplulukların geri kalanından açık bir şekilde ayırt edilebilen nitelikte birkaç bin dolayında bir askeri güç oluşturuyordu. Sadakati baştan beri şüpheli olan Bedeviler de, âdet olmadığı halde, Memlûklerin yanında, aynı safta savaşmaktaydı. Ancak, Memlûk ordusu ve müttefikleri tam bir bozguna uğratıldılar. Haleb'in kuzeyinde yer alan Merc-i Dabık'ta 24 Ağustos 1516'da kazanılan zafer, Suriye'yi Osmanlı İmparatorluğu'na katmış, 1517 yılında ise Mısır fethedilmişti.

Mısır ve Osmanlı vakanüvislerinin yanı sıra, Venedikli gözlemciler, Osmanlıların, 1514-1517 yıllarındaki seferleri sırasında gerçekleştirilen kıyımın boyutları karşısında şaşkınlıklarını gizleyememektedirler. Nitekim Sultan Selim, savaş esirlerine birer "ganimet" gibi davranmamış, doğrudan öldürülmeleri emrini vermiştir. Burada, öncelikle söz konusu kıyıma dair veriler sunulduktan sonra, bazı yorumlarda bulunulacaktır.

Olgular

Çaldıran zaferinin yanı sıra, padişahın Memlûkler karşısında elde ettiği diğer zaferler, tüm cephelerde çok sayıda ölüme yol açacak nitelikte-

dir. Sadece Osmanlıların kullanabildiği ateşli silahlar yüksek tahrip gücünden ziyade korkutma etkisine sahipti. Ancak, sipahilerin saldırılarının da gayet şiddetli olduğunu belirtmek gerek. Yaşanan kırım sonunda Osmanlı askerleri, âdet gereği, ertesi gün Divan-ı Hümayun'da sergilemek üzere, düşman cesetlerinin başlarını kesip alırlardı. Böylelikle ya divandan bir ikramiye elde edecekler ya da silahla elde ettikleri başarıyla orantılı olarak maaşlarında bir artış olacaktı.[2] Ayrıca, padişahın yokluğunda ayrı müfrezelerde savaşanlar, Divan-ı Hümayun'a düşman kellelerini uzaklardan getirirlerdi.[3] Nakil sıkıntıları bazen sadece kesilmiş burunların gönderilmesine neden olabilmekteydi.[4] Hatta bazen bacaklar ve kolların da kesilmesi söz konusu olabiliyordu.[5]

Osmanlıların, öldürülmüş Kızılbaş ve Memlûklerin erkeklik organlarını yaktıklarını[6] veya 29 Ağustos 1526'da Macarlara karşı elde edilen Mohaç zaferinin ertesinde olduğu gibi, kesik başlarına saldırıp, gözlerini oyup, kaşlarını yolup, ardından da "sâirlerine ibret ola" diye başlarını sancak direklerine astıklarını kanıtlayan herhangi bir kaynak bulunmamaktadır.[7] Buna karşılık, Osmanlıların, kesik başları Kahire halkına sergilediği bilinmektedir. Sultan Selim, kentin çevresindeyken, birçok kez sırıklara ip bağlayıp üzerlerine kesik başları astırmıştır.[8] 1517 Nisan ayı başında, Osmanlı ordusu mızrakların ucuna yerleştirilmiş kellelerle Kahire sokaklarında dolaşmıştır.[9] Abbasi döneminde fakihlerin kınadığı bu âdete, Osmanlı tarihinde oldukça sık rastlanmaktadır. 1657 yılında, muzaffer askerler, Özi'de öldürülmüş Kazakların derisi yüzülmüş başlarıyla süslenmiş mızraklarıyla geçit töreni yapmışlardır.[10]

Demek ki sultanın askerleri, uçurdukları her kelle başına emeğinin karşılığını almakta, bundan manevi bir güç kazanmakta ve düşmanı dehşet içinde bırakmaktaydı. Ancak, kesilen, istif edilen veya uluorta sergilenen kelleler sadece savaşta esir düşen düşmanlara ait değildi. Bunlar aynı zamanda muharebe sonrası ölüme terk edilmiş esirlere de ait olabiliyordu. Safevilere ve Memlûklere karşı yürütülen seferler Osmanlıların olağan uygulamalarından farklılık göstermekteydi. Osmanlılar olağan durumlarda esirleri birer ganimet olarak görmüşler, toplam sayılarının beşte birini sultanın, beşte dördünü ise askeri bölüğün mülkiyeti olarak saymışlardı. Yani

bu esirler, satılmadıkları takdirde ya istihkâm işlerinde çalıştırılmışlar ya da uygun olanları orduya yeniçeri olarak alınmışlardı.[11] Esirlerin katledilmesi, genel bir kural olarak, bir işe yaramayan veya başkasına satılamayan yaralılardan kurtulmaya yarıyordu.[12] Bununla birlikte, İran ve Mısır'a yapılan seferler sırasında, Osmanlılar çok sayıda esiri öldürmüşler, içlerinden çok az bir bölümünü köle olarak kullanmışlardır.[13]

Esirlerin öldürülmesi bir tören çerçevesinde gerçekleşirdi. Tüm kargaşa ve patırtı geçtikten, zafer kazanıldıktan sonra düzen kurulur ve ortam sükûnete kavuşurdu. Çaldıran Savaşı'nın ertesi günü Divan-ı Hümayun toplanmıştı. Vezirler ve devletin önde gelenleri, çadırının önünde oturmakta olan padişahın etrafında daire oluşturacak şekilde ayakta durmaktaydı. Tüm esirler, Divan önünde tanıtıldıktan sonra, askeri bölüğe içlerinden hiçbirini yaşatmama emri verilince, cellatlar kılıçlarını kınlarından çekmişlerdi.[14] Divan-ı Hümayun'un adeta bir ayini andıran düzeni Memlûk ve Bedevi esirlerin öldürülmeleri sırasında da kuruldu. Çadırının önünde oturan sultan, kellelerin uçurulması sahnesine tanıklık etti.[15] Değişebilecek tek şey, saat ve gündür. Kelle uçurmalar, bazen muharebe akşamında başlar.[16] Bir keresinde sultan meşalelerin ışığında gösteriyi seyretmiştir.[17] Ama, infazlar her zaman cellat eliyle gerçekleşir ve kelleler uçurulurdu. Kesilmiş başlar biri Memlûklerin, diğeri de onların gulamlarının ve Bedevilerin olmak üzere, iki ayrı kümede toplanmıştı.[18] Cesetler Nil Nehri'ne atılmış veya köpeklerin parçalamasına terk edilmişti.[19] Esirlerin kazığa oturtulması gibi bir olay, sadece Venediklilerin hayal ürünüdür.[20] Sadece, 1498-1500 yılları arasında hükümran olan eski bir Memlûk sultanı Ez-Zahir Kansu'nun ve Osmanlı işgaline karşı direniş ruhunun simgesi olan, son sultan Tumanbay'ın (1516-1517) başları kesilmemiştir. Ez-Zahir Kansu 1517 Şubat'ında zifiri karanlık bir gece vakti, İskenderiye Kalesi'nde halkın gözünden uzak bir yerde gizlice boğdurulmuştur. Tumanbay ise, esir düşmesinden birkaç gün sonra, bir katırın üzerinde gezdirilmiş ve 13 Nisan günü Kahire'de halkın önünde asılarak öldürülmüştür. Selim, ezeli düşmanının ölümüne tanıklık etmiş ve Tumanbay'm cesedinin üç gün boyunca meydanda sergilenmesi emrini vermiştir. Ama ardından bir kefen bağışında bulunmuş ve ruhuna fatiha okumuştur.[21]

Kitlesel olarak öldürülen esirler sadece muharebeler veya insan avı sırasında ele geçirilmiş düşmanlardan ibaret değildir. Osmanlılar kendilerine sonradan biat edenleri her zaman affetmezlerdi. Kuşkusuz, Şah İsmail ile mücadeleleri sırasında, kendilerine sığınan Horasanlı kaçakları hizmetlerine alma ve Doğu Anadolu'yu fethetmek için Kürt emirlerin desteğini kazanma yoluna gitmişlerdi. Sultan Selim, Suriye ve Mısır seferleri sırasında, Memlûk emirleri ve adamlarının, fetih ordusuna katılmalarını da kabul etmiştir: Merc-i Dabık'ın ertesi günü Hayırbay, Osmanlı tarafına geçer; Canberdi Gazali de, aynı şekilde, Osmanlıların Kahire'ye girişlerinin üzerinden birkaç gün geçtikten sonra, Osmanlılara biat eder. Her ikisi de, Osmanlı yönetimi tarafından verilen *amannâme*'ye sahiptir. Kayda geçirilmeleri için gereken birkaç gün alıkonduktan sonra serbest bırakılmışlardır ve artık savaşı, adamlarıyla birlikte Osmanlı tarafında sürdürmektedirler.[22]

Ama, diğerleri onlar kadar şanslı değildir. Çaldıran'dan birkaç gün sonra, önceleri İsmail'in yandaşı olan iki emir Sultan Selim'in ayaklarına kapanıp secde ederler. Sultan, onları cellatların eline teslim edip tüm bölükleriyle birlikte kellelerinin vurulmasını emreder.[23] 3 Şubat 1517 tarihinde, Kahire'nin fethinden hemen sonra, *amannâme* sayesinde onlarca üst düzey Memlûk emirinin ve adamlarının teslim olması sağlanır. Emirler Kahire Kalesi'ne hapsedilir ve bir Osmanlı elçisinin Tumanbay tarafından öldürülmesinin hemen ertesinde, 25 Mart günü başkentin güneyine yakın bir yerde ordugâhını kurmuş olan Selim'in karşısında kelleleri vurulur. Kahireli vakanüvis İbn İyas'ın kıyımın ardından yazdıklarına bakılırsa, bir söylentiye göre Selim, 3 Şubat günü emirleri huzuruna çağırmış ve yüzlerine tükürmüştür. Bu söylenti doğrulanmamıştır ve sultanın kaderlerine o tarihte karar verdiğine dair bir kanıt bulunamamıştır. Ama, Osmanlıların kıyıma dair haberlerin yayılma sürecini bizzat kendilerinin yönettiğini ve haberlerin deformasyona uğramadığını söyleyebiliriz. Çok çarpıcı bir örnekle, 25 Mart günü kelleleri vurulan üst düzey emirlerin 54 kişi olduğu, hem İbn İyas, hem de iki Venedikli gözlemci tarafından belirtilmiştir.[24] 3 Şubat'ta sultanın huzuruna çıkarılan Memlûkler de hapsedilmişlerdir. Pek çoğu, İbn İyas'a göre 700 Memlûk, 2 Mart'ta İskenderiye'ye götürülür. İbn İyas İstanbul'a sürgün edilecekleri kanısındadır. Ancak olaylar farklı yönde gelişmiş ve

önemli bir bölümü, bir ay sonra İskenderiye Kalesi'nde gerçekleştirilen büyük Memlûk esirleri katliamı sırasında öldürülmüştür.[25]

Öldürülen Memlûk ve Kızılbaşların toplam sayısını tahmin etmek imkânsızdır. Savaş meydanındaki kıyım, savaş esirlerinin ve biat edenlerin öldürülmesi yüksek bir ölü bilançosunun varlığını ortaya koymaktadır. Bir Venedik kaynağında yer alan Mısır'ın "tüm Memlûklerin öldürülmesiyle" fethedildiğine dair bilginin doğru olabilmesi için, Memlûklerin 1516-1517 yılları arasında çok fazla kayıp vermiş olmaları gerekiyordu.[26] Diğer yandan, Kızılbaş direnişinin başkaldırı ve bastırılma merkezleri coğrafi olarak sınırlandırılmıştı. Açıkça görülüyor ki, İsmail'in Anadolu'ya yerleşmiş olan yandaşlarının tümü ortadan kaldırılmamıştır; zira 1518 yılında Sivas dolaylarında yeni bir isyan patlak vermiştir. Memlûklerden kayda değer bir bölüm, özellikle alt kademeden olanlar, fethin ardından hayatta kalmayı başarır ve Selim, 1517 yılı sonunda, ani bir politika değişikliğiyle, Kahire ve Şam'daki yeni Osmanlı vilayetlerinin yöneticiliği görevini Hayırbay'a ve Canberdi Gazali'ye devreder.

Osmanlı ordusu tarafından İran ve Mısır cephelerinde gerçekleştirilen kıyımlar, Moğolların yağmalama ve dehşete düşürme amaçlı saldırgan fetihleri sırasında kentleri topyekün yok etmeleriyle hiçbir şekilde kıyaslanamaz.[27] Fetheden taraf, savaşanlar ve savaşmayanlar arasında net bir ayrıma gider. Safevilerin başkenti olan ve Osmanlıların 1514 Eylül'ünde sadece bir hafta işgal edebildikleri ve hemen boşaltmak zorunda kaldıkları Tebriz'de yaşayanların hayatı da kurtulmuştu.[28] Sultan Selim, 1517 yılı Ocak ayında, Mısır kenti Belbeis'te yaşayanların hayatını güvence altına almış ve onlara güvenli biçimde yaşayacaklarına dair söz vermişti. Osmanlı askerlerinin ay sonunda Kahire'ye girişlerinin hemen ardından, kontrol dışı gerçekleştirdikleri tecavüz ve yağmalamalar, başkente barış getirmenin ve Memlûklerin güçlü direnişinin yarattığı zorluklarla bağlantılıdır.[29] Padişah, sadece düşmanla işbirliği yapan sivillerin öldürülmesini emretmiştir. 1514 yılı Ekim ayı başında ise, Nahçivan'ın bir köyü, Kızılbaşlara yardımda bulunduğu şüphesiyle yağmalanır.[30] 1516 yılı Aralık ayında, sakinlerinin Memlûklerin bir karşı saldırısını bahane ederek ordugâhı yağmalamasının ardından, Sultan Selim, Gazze ve Remle'nin de yağmalanması emrini verir.

Yine de bu emir, Şükrî tarafından dillendirildiği gibi "erkeğin külli" öldürülmesine ve iki Filistin kentinin yakılıp yıkılmasına yol açmaz. 1525-1526 yılları arasında gerçekleştirilen vergi sayımlarında Gazze'de 548, Remle'de ise 336 haneden vergi toplanmakta olduğu ortaya çıkmıştır.[31]

YORUM DENEMELERİ...

Sultan Selim, 1514 yılı başında, Şah İsmail'e karşı sefere çıkmak ve isyancı kâfirlerin katlinin vacip olduğunu ilan etmek için İstanbul ulemasından Hamza Sarugörez bir fetva alır. Bu fetvada, Kızılbaşlar, "kâfir," "mülhid" ve "ehl-i fesad" olarak nitelendirilmekte, öldürülmeleri ve karılarıyla çocuklarının köle yapılması uygun karşılanmaktadır. Sultana bir kasap gibi davranması ya da yaban hayvanları veya av gibi izlemesi tavsiye edilmektedir.

> Zirâ bunların boğazladıkları ve dahî saydları, gerekse toğanla ve gerekse okla ve gerekse kelb ile olsun, murdardır. Ve dahî nikâhların gerekse kendülerden ve gerekse gayrîlerden alsunlar bâtıldur. Ve dahî bunlar kimseden miras yemek yokdur (...) Bunlarun ricâllerin katledüb, mallarını ve nisâlarım ve evladlarını guzât-ı İslâm arasında kısmet ide ve bunlarun ba'delahz tevbelerine ve nedâmetlerine iltifat ve i'tibar olunmayub katloluna.[32]

Aynı dönemde Kemâl Paşa-zâde tarafından kaleme alınan, daha ılımlı içeriğe sahip bir başka fetva ise, Kızılbaşların –"Müslüman olmadıkları sürece"– ortadan kaldırılmasını buyurmaktadır.[33] Daha sonra, 1516 yazına gelindiğinde Selim'e iletilen fetvalar, Kızılbaşların yardımcılarını cihat yapma peşinde koşan haydutlar olarak tanıtmaktadır.[34] Kızılbaşların yardımcıları böylece Memlûklere karşı kullanılmaktaydı ve söz konusu hukuki statüleri yüzünden köklerinin kazınması önceden gerekçelendirilmiş oluyordu. Yetkili mercilerin, "Hakk'illâh"ın bir gereği olarak, haydutlara verilen idam cezasını uygulamama gibi bir olanakları bulunmamaktadır. Bunun belki de tek istisnası, suçlunun onların eline düşmeden önce tövbe etmesidir... [35] Haydudun karısının ise, endişelenecek bir durumu bulunmamaktadır.

Kızılbaşların eşleriyle Memlûklerin eşleri arasındaki hukuki nitelik farklılığı, savaş sırasında aynı kaderi paylaşmamalarıyla ortaya çıkar. Memlûk ve Bedevilerin karılarının esir edilmesi, çok istisnai bir durumdur.[36] Buna karşılık, Kızılbaşların karıları sık sık esir alınır. Çaldıran'da Şah İsmail kaçıp canını kurtarır ama bu sırada karargâhı yağmalanır. Eşlerinden biri olan Behruze ise Osmanlıların eline düşer. Kaynaklara göre, Selim onu bir kazasker veya nişancıyla evlendirir. Diğer kadınlar ise kayıt altına alınıp esir edilir.[37] Şükrî, sultanın zaferini anlattığı manzum vekayinamesinde, Kemah'ın 1515 yılında Kızılbaşların elinden alınışını aktarır: "Avrat u kız garet oldı hûb-çehr / Hûb yani reşk iderdi mah u mihr."[38]

Fetvaların öngördüğü şiddet düşmanın öldürülmesine ortam hazırlamaktadır. Her ne kadar katliam projesinin savaşa girmeden önce kesin bir şekilde kararlaştırılmış olduğuna dair net bir bilgi bulunmasa da... Söz konusu Müslümanlar oldukça, sultan ulemanın görüşüne başvurmaktaydı. Ulema da, kıyıma dini bir gerekçe hazırlar ve bunu kesin bir yükümlülük haline getirirdi. Sultan tarafından başlatılan hukuki danışma sürecine ulemanın vereceği fetva, öncelikle 1514-1516 yıllarındaki siyasi ortam tarafından da belirlenmekteydi. Ancak, özellikle Memlûkler gibi katıksız bir Sünni inanışa sahip bir düşman karşısında sonuç sultanın istediği gibi olmayabilirdi. Vakanüvis Şikârî'ye göre, yarım yüzyıl önce, Osmanlı Sultam II. Mehmed, Karaman Beyliği'nin sınırları dahilindeki Larende kentini fethettikten sonra, *"diledi ki şehri yakub katliam ide. Ulema icazet virmedi."*[39]

Şah İsmail'in yandaşlarına karşı uygulanan şiddetin kökü eskiye dayanır. 1500-1501'de Safevi şeyhi Tebriz'e girmezden önce II. Bayezid, ona katılmak isteyen Osmanlı tebasınm idam edilmesini buyurmuştu.[40] Bir yıl sonra Safevi inancını benimseyen Türkmen aşiretlerinin Mora'ya sürgün edilmesine karar verdi. Kızılbaşlarm dini saldırganlıkları, Osmanlılarda yarattığı korku ve Anadolu toprakları üzerindeki egemenliklerinin ortadan kalkması endişesi, Safevilere karşı 1514'te kaleme alınan fetvaların içeriğindeki şiddeti açıklamaktadır. Kızılbaşlar kadar Memlûkler de Müslümandı ve bunlara karşı savaşacak askeri birliklere yasal yollardan bir ganimet vermek mümkün değildi. Bunun tek istisnası, onları "mülhid" ve "haydut" olarak tanıtarak yaşamlarının ve malvarlıklarının ellerinden alınmasına cevaz

verilmesiydi. Askeri seferler sırasında elçiler aracılığıyla aşağılayıcı mektuplar veya hediyeler gönderilmesi, esirlerin tutuklanması veya öldürülmesi, Sultan Selim'in Şah İsmail ile görüşmeyi reddetmesi, Tumanbay'ın da Selim ile müzakere etmeye yanaşmaması, esirlerin kaderine dair tüm barışçıl düzenlemeleri daha baştan engellemekteydi.[41] Kıyımlar, çatışmaların başlamasından önce tasarlanmış, hatta kararlaştırılmış olabilir. Ayrıca, kıyımlar, askeri saldırıların tırmanmasına eşlik eden diyalog zeminlerinin reddiyle de açıklanmaktadır. Kaldı ki uzun vadeli egemenlik stratejileri, savaşanlarla savaşmayanlara karşı farklı politikalar uygulanabilmesine olanak sağlamaktadır. Kızılbaşlar, öyle bir kabile dünyasına aittirler ki İranlı elitler bile onlarla sorunsuz bir işbirliğine gidemez ve içlerinden siyasi bir elit pek çıkmaz. Memlûkler ise, sonradan Mısır ve Suriye'deki yeni vilayetlerde istihdam edilseler de, ilk aşamada ortadan kaldırılmaları veya en azından güçsüzleştirilmeleri gerekli görülen, bölgenin yerlisi olmayan bir kast oluştururlar. Bununla birlikte, kentlerde yaşayanlar, ancak düşmanla işbirliğine gitmeleri durumunda bir kıyıma maruz kalmışlardır. Osmanlılar, imparatorluk sınırlarına giren kent merkezlerinin harabeye çevrilmesine hiçbir şekilde yanaşmamaktadırlar.

Esirlerin kıyımı: Siyasi bir idealin gerçekleştirilmesi

Osmanlı vakanüvislerinin hepsi ağızbirliği etmiş gibi, Kızılbaşlar ve Memlûklere karşı yapılan seferleri imha savaşları olarak nitelendirirler. Olayları Sultan Selim'in ağzından anlattıklarında ise, kendisi hiçbir zaman fethedilen topraklardan söz etmez, ama neredeyse her zaman Kızılbaşları ve Memlûkleri "helak etmek" veya "ırkı kesmek"ten bahseder. Bu sırada, bir devlet kuramamış birliklerden oluşan ve gelişigüzel toplanmış Bedevilerden söz etmez bile... Osmanlı tarih yazımına kulak verirsek, sultanın dış politikası, düşmanı katletmenin zorunluluğu tarafından yönlendirilmektedir. Aynı şekilde vakanüvisler, sultanın emriyle yapılan kıyımları överler. Kemal Paşazade, Çaldıran'ın ertesinde gördüğü sahne karşısında büyülenmiştir: "Sahn-i gülistan oldı divan." Sultan, "Cemşid-i hurşid-serir" üzerine oturmuştur. Vezirleri ise, "kenar-i cûybârda safsaf gibi saff-saff turıldı." Kızılbaşların kelleleri vurulduğunda ise, "seyl-i hûn ile dereler toldı."[42] Ama, imparatorluk

ihtişamı içinde gerçekleşen bu kıyımları herkes övmemiştir. Şükrî, kılıçtan geçirilen Memlûk askerlerinin cesetlerinin nasıl parçalara ayrıldığı hakkında son derece sert bir betimleme içeren iki dize kaleme almıştır:

Çarha çıkdı laşe buyından buhar
Nefret itti ol 'ufûnetden diyâr![43]

Esirlerin katledilmesi, ister güzel ister çirkin görülsün, hükümdarlığın gücünü ortaya koyan bir eylemdir aslında. Savaş sona erdiği andan itibaren sultanın şiddet kullanma tekeli başlar. Orduya ihtiyacı yoktur; cellatları ona yeter. Kendisi de kelleleri istiflemeyi bilir gerektiğinde. Esirlerin katledilmesi, sultanın askeri birlikleri karşısında elde ettiği ikinci bir zaferdir. "Gazab"la[44] hareket eder ve "intikam"mı alır. Aynı tema başkaldıran kentleri cezalandırmak gerektiğinde de ortaya çıkar. Şükrî açısından Gazze ve Remle'nin yıkılması "intikam-i has ya'ni katl-i 'am"[45] ürünüdür.

Kıyım, aynı zamanda, adalet sağlamaya yönelik bir eylemdir ve kent sakinlerine merhamet göstermekle aynı kapsamda değerlendirilmiştir.[46] Divan-ı Hümayun, sadece hükümetin bir organı değil, aynı zamanda ağır suçlarla ilgili konularda sultana adalet konusunda destek veren bir kurumdur. Zira bu görev, İslam tarihinin başlangıcından beri, genel olarak *kadı*'mn yetki alanı dışına çıkmaktadır. 15. yüzyılın sonundan itibaren, sultan, Divana sürekli olarak katılmaktan vazgeçer ve kararlar onun yokluğunda alınmaya başlanır. Öte yandan, adalet genellikle veziriazamın divanına, vilayetlerde ise yerel askeri mercilere devredilir.[47] 1514-1517 yılları arasındaki savaşlarda, esirlerin katledilmesi, adaletli sultanın siyasi idealini gerçekleştirmek üzere eşi bulunmaz bir fırsat olarak görülmüştür. Esirlerin katledilmesi süreci, fetvalarca belirlenmiş yasal çerçeve içinde ağır suçluların topluca öldürülmesi şeklinde[48] gerçekleşmekteydi. Behruze Hatun'un *nişancı* ile nasıl evlendirildiğini aktaran Kemal Paşazade, tüm bunların "âyîn-i şerî'at üzre"[49] gerçekleştiğini iki kez vurgulama gereği duymaktadır. Gazze ve Remle'de, Sultan Selim sadece iyi bir Müslüman gibi hareket etmektedir; çünkü, Şükrî'ye göre, bu sırada herkesin üzerine düşen bir ödevi *(farz-ı 'ayn)* gerçekleştirmesi gerekmektedir.[50]

İslamın silahlı kollarına Tanrı tarafından bırakılmış bu güç ve galibin adaleti hakkında, yenilenlerin verdiği hüküm ise bunun zorbalık olduğudur. Kahireli İbn İyas, kentinde Osmanlı ordusu tarafından gerçekleştirilen kıyımları, Nabukadnezar tarafından Kudüs'te veya Moğol Hülagü Han tarafından 1258 yılında Bağdat'ta gerçekleştirilenlerle kıyaslamaktadır. Fethedilen başkentte, Memlûklü esirlerin öldürülmeleri aşağılık bir olay olarak yansıtılmıştır. Öyle ki Sultan Selim'in bu görevi Frenk veya Yahudi kökenli bir cellada vermiş olduğu söylentisi rahatlıkla yayılabilmiştir..[51] 16. yüzyılda yaşamış olan Mısırlı vakanüvisler amannâmelerle Memlûklere verilen sözlerin ayaklar altına alındığını yazmışlardır. Zamanla bu konu galipler için bile can sıkıcı bir hal almıştır. Osmanlı tarihçisi Diyârbekrî, bu konuda gerçeğe uymayan gerekçelendirmelerin ardına sığınma gereği duymuştur.[52] Erken modern Müslüman toplumların tarihinde düşman askerlerinin katledilmesi, adaletin tam olarak müdahil olamadığı (zira, bu sadece yalancı şahide başvurarak gerçekleşebilir) bir egemenlik edimi olarak görülmektedir. 1811 yılında Mehmed Ali Paşa tarafından gerçekleştirilen Memlûk avı sırasında bazı askerler, teslim olmaları halinde hayatta kalacaklarına dair vaat almış, ama buna pek de güvenmemişlerdir. Nitekim, paşanın adamlarına teslim oldukları anda, kelleleri uçurulmuştur![53]

Son söz: Tarih ve Bellek

Bugün, herkesin Memlûklerin 1516-1517'de katledilmelerini unutmasına karşın, Mısır'da 1811 yılında gerçekleşen büyük kıyım toplumun belleğine kazınmış durumdadır; okul kitaplarında bundan "feodal" güçlere galip gelinmesiyle kurulan modern devletin oluşum sürecine katkıda bulunan olumlu bir olay olarak bahsedilmektedir.

16. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde Selim tarafından gerçekleştirilen Kızılbaş kıyımı yeni bir tarih yazımı geleneğinin oluşmasına yol açmıştır. Bunun ilk örneklerinden birisi, 1567'de Ebu'l-Fazl Mehmed'in babası İdrîs-i Bitlîsî'nin 1520'deki ölümü sırasında yarım bıraktığı *Selimname* adlı eserini tamamlaması ile ortaya çıkar. Bu *Selimname*'ye bakılırsa, Kızılbaşların öldürülmesine onay veren fetvaların kaleme alınmasının hemen ardından sultan değişik bölgelere gönderdiği khatiplerine 7 ile 70 yaş arasındaki

bütün Kızılbaşların adlarını tesbit etme emrini vermiştir. Bu kayıtlar daha sonra Divan-ı Hümayun tarafından vilayet kadılarına gönderilmiş ve adları belirtilen 40.000 Kızılbaş'ın öldürülmeleri emredilmiştir. Padişahın böyle davranmakla "adalet"i yerine getirdiğine inanılır. [54] Bu gelenek, Osmanlı ordusunun 1514 seferine çıkmasından hemen önce Divan-ı Hümayun tarafından isimleri belirlenen 40.000 Kızılbaş'tan söz eden Sa'düddin ve Mustafa Âlî tarafından da sürdürülmüştür. Sa'düddin'e göre bu kişiler idam edilmiş ya da hapsedilmişlerdir, fakat Mustafa Âlî'ye göre hepsi idam edilmiştir. Selim tarafından başkentten merkezi ve idari yollarla emredilen kıyım temasının Kanuni Süleyman'ın selefleri zamanında şekillenmesi, üzerinde durulması gereken bir sorudur. Bunun nedeni, muhtemelen, o dönemde Kızılbaş faaliyetlerinin şiddetle bastırıldıkları ve bu baskının askeri harekatlar yoluyla değil, yerel otoritelere verilen emirler yoluyla uygulanmasıdır.

16. yüzyılın ikinci yarısında yazan tarihçiler, aynı günlerde *mühimme defterinde* de anlatılan baskı mekanizmasının işleyişinden söz ederler. Bu mekanizmalar şunlardır: casusların gönderilmesi, listelerin hazırlanması, bu listelerin merkezi iktidar tarafından vilayet yetkililerine gönderilmesi ve uygulanması gereken cezalar (hapis veya idam) ile ilgili emirlerin verilmesi.[55]

20. ve 21. yüzyılda Türkiye'de ve dünyanın başka yerlerinde, İran'a düzenlenen seferin arifesinde 40 000 Kızılbaş'ın katledildiği akademik tarihçiler tarafından tarihi bir gerçeklik statüsüne taşınmıştır.[56] Günümüzde, kökenleri 16. yüzyılda yaşamış Kızılbaşlara dayanan[57] Alevi topluluğunun yayınladığı tüm kaynaklarda, bu konudan gerek dinsel gerekse siyasi bir söylem çerçevesinde söz edilmekte: İmam Hüseyin ile 680 yılında Karbela'da aynı eziyetleri yaşadık ve biz, Anadolu toplumunun zinde güçleri, baskıcı bir devlet tarafından ezildik.

Yetmişli yıllarda, bazı okul kitaplarında, Kızılbaşların 1514 yılında tasfiye edilmeleri övülerek anlatılır. İmparatorluğunu, ihanet ve ayrılıkçılık denen ve o bir türlü yok edilemeyen kötülükten kurtarıp devlet egemenliğini, Türk halkının 20. yüzyılda "anavatan"ı haline gelmiş olan Anadolu üzerinde yeniden kuran bizzat Selim değil miydi? Aşırı sağ görüşteki silahlı gruplar, Sultan Selim'in yolundan giderek özellikle "Kızılbaş" olarak nite-

lendirdikleri hedeflerine saldırırlardı: "Solcu" olarak bilinen, sayıları yüzü aşkın Alevi, 1978 Aralık'ında Kahramanmaraş kıyımında öldürülmüştür. Sultan Selim, bugün bile, aşırı sağ görüşteki kesimin kahramanlarından biridir. Ancak, bu aşırı sağ kesim, sadece Sünnilere yönelik bir söylem geliştirmediğinden sultanın bıyıklı portrelerinin satıldığı milliyetçi şölenlerde onun gerçekleştirdiği kıyımlardan pek söz edilmemektedir. Eskiden İmparatorluğun meşruiyetini sağlamış olan bir öğe, günümüzde büyük ölçüde tedirgin edici bir gerçekliğe dönüşmüştür. Osmanlı sarayının hizmetindeki vakanüvisler tarafından yüceltilen 1514 kıyımı, sultanın yaptıklarından gurur duyduğunu söyleyenler tarafından bile artık kabullenilmemektedir; buna karşılık söz konusu kıyımın kurbanlarının mirasçıları için bu kıyım, bir bellek alanı haline gelmiştir.

Çeviri: Menekşe Tokyay

Notlar

1 Bu çalışma, David El Kenz yönetiminde hazırlanan *Le massacre, objet d'histoire* (*Tarihin bir Nesnesi: Kıyım*) adlı eserde Fransızca olarak yayınlanan makalenin biraz değişik bir versiyonudur (Paris, Gallimard, 2005, s. 171-182). Eserin İtalyanca tercümesi, *Il massacro nella storia* ismiyle 2008 yılında yayınlanmıştır (Torino, UTET).

2 Merc-i Dabık'm ertesi günü, Sultan Selim, ona 500 kesik baş sunan Şehsüvar Ali Bey'i hayli yüksek bir mükâfatla onurlandırır. Kaynak: *Feth-nâme-i diyâr-ı 'Arab,* Nuruosmaniye 4087, varak 21b-22a. Bkz. Selahattin Tansel (ed.), "Silahşör'ün Feth-name-i diyar-ı Arab adlı eseri," *Tarih vesikaları (yeni seri),* 1/2 (17), Ocak 1958, s. 294-320; 1/3 (18), Mart 1961, s. 430-456.

3 [İbn İyas], *Journal d'un Bourgeois du Caire. Chronique d'Ibn Iyâs* (Bir Kahire Burjuvasının Günlüğü. İbn İyâs'ın Vakayinamesi), çeviri ve notlar Gaston Wiet, c. II, Paris, SEVPEN, 1960, s. 142.

4 Kızılbaşlara karşı Sultan Selim'in yokluğunda gerçekleştirilen ve zaferle sonuçlanan Kemah Savaşı'nın (1515) ardından, 6.000 gibi şaşırtıcı sayıda kesik burun getirilmiştir (Şükrî-i Bitlisi, *Selîm-nâme,* Mustafa Argunşah (ed.), Kayseri, Erciyes Üniversitesi, 1997, s. 221).

5 Konstantinopolis'in düşüşü sırasında esirlerin kollarının koparılması hakkında ayrıntılı bilgi için, bkz. Mehmed Neşrî, *Kitâb-ı Cihan-nümâ, Neşrî tarihi,* Faik Reşit Unat ve Mehmed Köymen (ed.), Ankara, TTK, 1987, c. II, s. 707; 1664 yılı St. Gotthard Savaşı'nda esirlerin bacaklarının koparılması hakkında ayrıntılı bilgi için, bkz. Evliyâ Çelebi, *La Guerre des Turcs. Récits de batailles (extraits du "Livre de Voyages")*, çev. Faruk Bilici, Arles, Sindbad, Actes Sud, 2000, s. 134, 138.

6 1669 yılında, Kandiye kuşatması sırasında, Osmanlı askerleri, düşman kuvvetlere ait cesetlerin cinsel organlarının çevresinde çıkan tüyleri yakmışlardır: *aynı yerde,* s. 227.

7 Lütfî Paşa, *Tevarih-i Al-i 'Osman,* İstanbul, Enderun Kitabevi, 1990, s. 330.

8 İbn İyas, s. 142, 150, 166.

9 El-Mekki'ye göre, 500 kelle söz konusudur. Kaynak: Al-*Jawahir al-hisan fi manaqib al-sultan Sulayman b. 'Uthman*, Süleymaniye, Dâr ül-mesnevi 360, y. 57a.

10 Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, (İslam Hukukunda Savaş ve Barış), Baltimore, Londra, The Johns Hopkins Press, 1969 (yeni basım), s. 104. [Evliyâ Çelebi], s. 124.

11 *Aynı yerde*, s. 217. Sırpların hizmetindeyken 1455 yılında esir düşüp ardından yeniçeri olan bir askerin maceraları hakkında, bkz. Konstantin Mihailovic, *Memoirs of a Janissary* [*Bir Yeniçerinin Hatıratı*, Tarih ve Tabiat Vakfı, Tatav Yayınları, çev. Kemal Beydilli], Çek dilinden çevirisi Benjamin Stolz tarafından gerçekleştirilmiş, Giriş bölümü ve Notlar ise Svat Soucek tarafından hazırlanmıştır, Ann Arbor, University of Michigan, 1975.

12 Evliyâ Çelebi, s. 111.

13 Gazze yakınlarındaki Han Yunus'da 1516 Aralık ayında esir düşen bazı Memlûkler öldürülmemiştir: Celâlzâde Mustafa, *Selim-nâme*, Ahmet Uğur ve Mustafa Çuhadar (ed.), Ankara, Kültür Bakanlığı, 1990, s. 195.

14 [Kemâl Paşazâde], Ahmet Uğur, *The Reign of Sultan Selîm I in the Light of the Selîm-nâme Literature*, Berlin, K. Schwarz, 1985, s. 114–115.

15 [İbn Zunbul], 'Abd al-Mun'im 'Amir (ed.), *Akhirat al-mamalik, waqi'at al-sultan al-Ghawri ma'a Salim al-'Uthmani*, Kahire, 1998 (yeni basım), s. 138. Celâlzâde Mustafa, s. 189. Jean-Louis Bacqué-Grammont, "Documents ottomans sur quelques mamlouks ralliés ou capturés au début de 1517", *Annales Islamologiques*, XX, 1984, s. 116.

16 *Feth-nâme-i diyâr-ı 'Arab*, y. 54b.

17 J.-L. Bacqué-Grammont, "*Documents...*" ("Belgeler..."), *aynı yerde*, s. 116.

18 [İbn İyas], s. 150, toplam 800 kelle.

19 *Aynı yerde*; Şükrî, s. 279; [İbn Zunbul], s. 137. 1811 yılında Memlûklerin Mehmed Ali Paşa tarafından katledilmesi sırasında, kelleleri vurulan cesetler de Nil Nehri'ne atılmışlardır: [al-Jabarti], *Abd al-Rahman al-Jabarti's History of Egypt, Ajaib al-athar fi 'l-tarajim wa-'l-akhbar*, çev. Thomas Philipp ve Moshe Perlmann, Stuttgart, F. Steiner, 1994, c. IV, s. 185.

20 Örneğin, bkz. Marino Sanuto, *I Diarii*, Venedik, 1879-1902, c. XXIV, sütun 439.

21 [İbn İyas], s. 157, 170–172. [İbn Zunbul], s. 141–142.

22 J.-L. Bacqué-Grammont, "*Documents...*", *aynı yerde*, s. 118. Hayırbay, uzun süreden beri saraya girip çıkmakta ve savaş öncesinde karmaşık bir oyun sürdürmektedir. Canberdi ise, Memlûk güçlerini Han Yunus'a kadar yönlendirmiştir.

23 Şükrî, s. 181–182 arasında, her emirin yanında 150 savaşçı olduğu bilgisini teyit etmektedir.

24 [İbn İyas], s. 152–153, 163–165. *I Diarii*, c. XXIV, sütun 340, 367.

25 1517'de İskenderiye'de yapılan katliam üç Venedik raporunda belgelenmiştir: *Diarii*, c. XXIV, sütun 367, 440, 604. Rapora göre kurbanların sayısı 1200 ilâ 1500 arasındadır. Bkz. Benjamin Lellouch, "La politique mamelouke de Selim I^{er}", B. Lellouch ve N. Michel (der.), *Conquête ottomane de l'Egypte (1517). Arrière-plan, impact, échos*. Leiden, Brill, basılmakta.

26 *I Diarii, c. XXIV*, sütun 367: *con occision di tutti mamaluchi*.

27 Jean Aubin, "Comment Tamerlan prenait les villes ", *Studia Islamica*, XIX, 1963, s. 83-122. David Morgan, *The Mongols*, Oxford, Blackwell, 1987, s. 93, Cengiz Han'ın uyguladığı dehşet politikasıyla, Japonya'nın 1945'te atom bombasıyla cezalandırılmasını kıyaslamaktadır.

28 A. Uğur, *The Reign ..., a.g.e.*, s. 266-270.

29 [İbn İyas], s. 134 ve 147–151.

30 İdris, s. 202. Celâlzâde Mustafa, s. 155.

31 Her iki kentteki tüm erkeklerin öldürülmesi üzerine, bkz. Şükrî, s. 268; Remle'deki yağmalama hakkında, ayrıca bkz. Celâlzâde Mustafa, s. 195 ve *Feth-nâme-i diyâr-ı 'Arab*, y. 32a. Mali sayımlar hakkında, bkz. Amnon Cohen ve Bernard Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1978, s. 127 ve 140.

32 S. Tansel tarafından aktarılan Osmanlıca metin, *Yavuz Sultan Selim, a.g.e.*, s. 35. "Boğazladıkları" kelimesi, olağan karşılanan hayvan kesme işlemine atıfta bulunmaktadır. Bununla birlikte, daha önce sözü edildiği gibi, esirlerin kellesi vurulmakta ancak suçlular hiçbir zaman boğularak öldürülmemektedir. Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law* (Eski Osmanlı Ceza Hukuku'ndaki Çalışmalar), Oxford, Clarendon Press, 1973, s. 262–264.

33 A. Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*, Berlin, K. Schwarz, 1983 (*Osmanh-Safavi ilişkileri: Kökenleri ve Gelişimi*, çev. Ahmet Emin Dağ, İstanbul, Anka Yayınları, 2001), s. 112 ve 172 (Arapça metin yayınlanmıştır).

34 Richard C. Repp, *The Müfti of Istanbul. A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, Londra, Ithaca Press, 1986, s. 213–214.

35 *Encyclopédie de l'Islam (İslam Ansiklopedisi)*, 2. baskı, Leiden, Brill, 1960–2003, "Hadd" (B. Carra de Vaux) ve "Katl" (J. Schacht) başlıklı makaleler.

36 Bu durumdan sadece Osmanlı karşıtı gerekçelendirmelere öncelik veren bir kaynakta söz edilmektedir: [İbn Zunbul], s. 175, 217. Bununla birlikte, öldürülen Memlûklerin eşlerinin, bazen, dullukta bekleme süresi dolmadan Osmanlı askerleriyle evlendirildiğini anımsamakta yarar var [İbn İyas], s. 179.

37 Şükrî, s. 179. İdris, s. 189. Celâlzâde Mustafa, s. 153.

38 Şükrî, s. 221 (ayrıca bkz. s. 236). [Güzel yüzlü kadın ve kızlar yağmalandı/(güzelliğini) güneş ve ay kıskanırdı –ed.n.] Hiçbir vakanüvis, kadınlara yapılan tecavüzün "Tanrı'nın Osmanlı askerlerine verdiği bir ödül" olduğu şeklinde herhangi bir yorumda bulunmamaktadır. Bu konuya, İstanbul'un fethine dair bir anlatının içinde üstü kapalı olarak değinilmektedir: *"ve mahbûbelerini gaziler bağırlarına basdılar"* (Friedrich Giese (ed.), *Die Altosmanische Chronik des 'Asikpasazade*, Leipzig, Harrassowitz, 1929, s. 132).

39 Mes'ud Koman (ed.), *Şikârî'nin Karaman Oğulları Tarihi*, Konya, Yeni Kitab Basımevi, 1946, s. 197. Beyliklerin elit tabakasından gelmiş olan vakanüvis, Osmanlılara ve özellikle de II. Mehmed'e düşman bir yaklaşım benimsemektedir.

40 Gilles Veinstein, "Les premières mesures de Bayezid II contre les Kızılbaş", G. Veinstein (der.), *Syncrétisme et hérésies dans l'Orient seldjoukide et ottoman (XIV^e- XVII^e siècle)* Paris, Louvain, Peeters, s. 225-236.

41 A. Allouche, *The Origins and Development...*, s. 107 ve 117-118.

42 [Kemal Paşazade], s. 114–115. ["Gülistanın ortası divan oldu." Sultan "Güneş tahtlı Cemşid" üzerine oturmuştur. Vezirleri ise "Irmak kıyısında söğüt ağaçları gibi saf saf duruldu." Kızılbaşların kelleleri vurulduğunda ise, "Kan seli ile dereler doldu." –ed.n.]

43 Şükrî, s. 279. [Göklere çıktı leş kokusundan buhar/Nefret etti o pis kokudan diyar].

44 *Feth-nâme-i diyâr-ı 'Arab*, y. 54b.

45 Şükrî, s. 268.

46 Sultan Selim, Tebriz halkının güvende yaşayacağına dair teminat verirken, "adil" davranmıştır: *aynı yerde*, s. 189.

47 U. Heyd, *Studies...*, *a.g.e.*, özellikle bkz. s. 1–3, 208–228. Divan-ı Hümayun, kadıların verdiği kararlara dair temyiz mahkemesi işlevi de görmekteydi.

48 İnfazlar genellikle kellelerin uçurulması şeklinde gerçekleşmektedir. Sultanın ideal olarak, bunlara katılması gerekmektedir. (Sarayın avlusunda gerçekleşmeleri durumunda, olayın gerçekleştiği alanı görecek bir pencerede dururdu). İstanbul'da 18. yüzyıl sonunda bile ölüm cezasına çarptırılmış ağır suçluların cesetleri denize atılırdı. Tıpkı Memlûklerin cesetlerinin Nil Nehri'ne atılması gibi: Taner Akçam, *Siyasi kültürümüzde zulüm ve işkence*, İstanbul, İletişim, 1995 (yeni basım), s. 50–-51.

49 [Kemal Paşazade], s. 113. 1514 yılında verilen iki fetva, Kızılbaşların evliliklerinin geçersiz sayılması doğrultusundadır.

50 Şükrî, s. 268.

51 [İbn İyas], s. 150–151.

52 Benjamin Lellouch, *Les Ottomans en Égypte. Historiens et conquérants au XVIe siècle*, Paris, Louvain, Dudley, Peeters, 2006, s. 224–225, 368–393.

53 [Al-Jabarti], s. 182-183. 14. yüzyılda tutulmayan vaatlere dair birçok yaşanmış olaya rastlanılmaktadır: Robert Irwin, *The Middle East in the Middle Ages, the Early Mamluk Sultanate, 1250-1382*, Londra, Sydney, Croom Helm, 1986, s. 86.

54 İdris-i Bitlîsî, *Selim Şah-nâme*, Farsçadan Hicabi Kırlangıç tarafından tercüme edilmiştir, Ankara, Kültür Bakanlığı, 2001, s. 136.

55 Colin Imber, "The Persecution of the Ottoman Shi'ites according to the *Mühimme Defterleri*, *1565-1585*", *Der Islam*, LVI, 1979, s. 245-273.

56 Ancak Feridun Emecen bu dönemin oldukça geç bir tarihte kurgulandığını inandırıcı biçimde ortaya koymuştur. Dolayısıyla tarihsel gerçek statüsünü sorgular: *Zamanın İskenderi, Şarkın Fatihi: Yavuz Sultan Selim*, İstanbul, Yitik Hazine Yayınları 2010, s. 95-100. Bununla birlikte, F. Emecen'in eserinde Selim'in hükümdarlığı sırasında uygulanan şiddeti küçümsemesi, hatta işi Hamza Sarugörez'in fetvasını retorik olarak kabul etmeye kadar götürmesi talihsizliktir.

57 Aleviliğin ortaya çıkışını tetikleyen, Bektaşi tarikatı başta olmak üzere, başka etkiler de olmuştur.

Ayda Arel
Prygos'tan Burgaz'a: Osmanlı dünyasında sivil amaçlı kuleler I: Erken dönem ve öncüller

Tülay Artan
Alay Köşkü yakınlarında Bâbıâli'nin oluşumu ve Süleymaniye'de bir sadrazam sarayı

Jean-Louis Bacqué-Grammont
16. ve 17. yüzyılların Üsküdar'ına bakış

Evangelia Balta
Bulgar sorununun yaşandığı dönemde, Evangelinos Misailidis'in yayınladığı *Mikra Asia yani Anatoli* adlı Karamanlıca gazete

Natalie Clayer
Keçi sütünden biraya: Osmanlı sonrası Arnavutluk'ta sosyal dönüşümler ve beslenme

Étienne Copeaux
Haritatür: Türk karikatüründe coğrafi harita

Edhem Eldem
Ölümüne kopya; Osmanlı mezar taşı geleneğinde metin aktarımı

Füsun Ertuğ
Kapadokya'da bir köyün tarihine ve tarımsal geçmişine dair notlar

Suraiya Faroqhi
18. yüzyıl sonlarında İstanbul'da Hıristiyan ve Yahudi esnaf

Frédérick Hitzel
Padişahın maskeli Mekke alayı, 18. yüzyılda Roma'daki Fransız Akademisi öğrencilerinin Türklerden esinlenen sanat etkinlikleri

Fikret Karakaya
Bestekârlık meşki

Cemil Koçak
Otuzlu ve kırklı yıllarda Türkiye'de Yahudiler

Aykut Köksal
Osmanlı mimarlığının Ayasofya'yı içselleştirmesi ve tarihyazımının bakışı

Benjamin Lelouch
Osmanlı Sultanının iktidarı ve adaleti

İnsan ve Toplum Dizisi



Kitapyayınevi



Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü ile Kitap Yayınevi'nin ortak yayınıdır.



ISBN 978-605-105-093-5 (1. cilt)