TOPLUMSAL
Tarih
192
ARALIK
2009

Tarih Vakfı Arşivinden Çıkan Talak Belgesi
Mustafa Kemal boşanırken ter dökmüştü
İpek Çalışlar



TOPLUMSAL TARİH | AYLIK TARİH DERGİSİ | İSTANBUL'DA YAKUT KİTAP'IN YAYINIDIR | ARALIK | Fiyatı: 6,00 TL. (KDV Dahil) | ISSN: 1300-7025

Kuruluşunun 150. yılı vesilesiyle
Mekteb-i Mülkiye 1859-1923
Modernleşme sürecinde Osmanlı Devleti'nin bir eğitim kurumu olarak Mülkiye ile ilişkisi.
Taner Timur

Küçükçekmece Gölü Kıyısındaki Byzantion Yerleşimiyle İlgili Spekülasyonların Sonu
Bathonea
Oğuz Tekin

Cumhuriyet Öncesi Fikir Hareketlerinde
Bergsonculuğun Yeri ve Yayılması
Dilek Sarmış

Selim Deringil ile söyleşi- Aslı Odman'ın yazısı
Nisan 1909 Adana Olayları



TÜYAP

Dünya'nın Buluşma Merkezi

www.tuyap.com.tr

TÜYAP FUARCILIK GRUBU
2010 YILI İSTANBUL FUAR PROGRAMI

GOLDİSTANBUL	3. İstanbul Mücevher, Altın, Gümüş, Takı, Saat, Kuyumculuk, Makine ve Malzemeleri Fuarı	18-21 Şubat 2010
İSTANBUL PENCERE 2010	11. Uluslararası Pencere, Cam Teknolojisi, Aksesuar, Yan Sanayii ve Tamamlayıcı Ürünler Fuarı	11-14 Mart 2010
EKSPOMED 2010	17. Uluslararası İstanbul Tıbbi Analiz, Teşhis, Tedavi, Koruma ve Rehabilitasyon Ürün, Cihaz, Teknik ve Ekipmanları Fuarı	18-21 Mart 2010
LABTEK 2010	13. Uluslararası İstanbul Laboratuar Teknolojisi ve Ekipmanları Fuarı	18-21 Mart 2010
BAHÇE DÜNYASI 2010	5. İstanbul Bahçe Mobilyaları, Peyzaj Tasarımı, Bahçe Mimarisi, Bahçe Ekipman, Havuz ve Bitkiler Fuarı	25-28 Mart 2010
MADEN TÜRKİYE 2010	4. Endüstriyel Mineraller, Metalik Cevherler, Kömür, Blok Taş, Agrega, Çimento, Alçı Taşı, Kıymetli ve Yarı Kıymetli Taşlar Arama, İşleme, Hazırlama, Zenginleştirme, Üretim ve Taşıma Makineleri Ekipmanları ve Teknolojileri Fuarı	25-28 Mart 2010
UNICERA	22. Uluslararası Seramik, Banyo, Mutfak Fuarı	7-11 Nisan 2010
PIPEXPO 2010	1. Boru Endüstrisi Fuarı	7- 11 Nisan 2010
KONFEKSİYON MAKİNESİ 2010	22. Uluslararası Konfeksiyon Makineleri, Nakış Makineleri, Konfeksiyon Yan Sanayi ve Aksesuarları Fuarı	22-25 Nisan 2010
TEXPO EURASIA 2010	27. Tekstil, Dokuma, İplik, Terbiye, Örgü, Çorap Makineleri, Yan Sanayileri ve Kimyasalları Fuar	15-18 Mayıs 2010
7. ULUSLARARASI İSTANBUL İPLİK FUARI		15-18 Mayıs 2010
IPT İSTANBUL 2010	3. Kağıt-Karton-Oluklu Mukavva Üretim İşleme Makineleri, Kağıt Bazlı Ambalaj Teknolojileri Fuarı ve Kongreleri	29 Mayıs-2 Haziran 2010
PRINTTEK 2010	11. Uluslararası Matbaa Teknolojileri ve Kağıt Fuarı	29 Mayıs-6 Haziran 2010
IF ULUSLARARASI İSTANBUL HAZIR GİYİM FUARI-(KIŞ)	10. Hazır Giyim, Triko, Çocuk Giyim, Çorap, Jean, İç Giyim, Konfeksiyon Yan Sanayi ve Aksesuarları Fuarı	17-20 Haziran 2010
GOLDİSTANBUL	4. İstanbul Mücevher, Altın, Gümüş, Takı, Saat, Kuyumculuk, Makine ve Malzemeleri Fuarı	2-5 Eylül 2010
İSTANBUL AMBALAJ FUARI	16. Uluslararası Ambalaj Endüstrisi Fuarı	16-19 Eylül 2010
AĞAÇ İŞLEME MAKİNESİ 2010	23. Uluslararası Ağaç İşleme Makineleri, Kesici Takımlar, El Aletleri Fuarı	16-20 Ekim 2010
INTERMOB 2010	13. Uluslararası Mobilya Yan Sanayii,Aksesuarları, Orman Ürünleri ve Ahşap Teknolojisi Fuarı	16-20 Ekim 2010
29. İSTANBUL KİTAP FUARI		30 Ekim-7 Kasım 2010
ARTİST 2010	20. İstanbul Sanat Fuarı	30 Ekim-7 Kasım 2010
İSTANBUL 5. DERİ FUARI		25-27 Kasım 2010
SECURTECH 2010 İSTANBUL	9. Güvenlik, Yangın Hizmet ve Teknolojileri Fuarı	11-14 Kasım 2010
KAUÇUK 2010	İstanbul 6. Kauçuk Endüstrisi Fuarı	11-14 Kasım 2010
PLAST EURASIA İSTANBUL 2010	20. Uluslararası İstanbul Plastik Endüstrisi Fuarı	2-5 Aralık 2010
KENT 2010	14. Yerel Yönetim İhtiyaçları, Kent Mobilyaları, Park Bahçe Düzenleme ve Spor Sahaları Fuarı	9-12 Aralık 2010
WATECO 2010	5. Su, Atık Su, Çevre Teknolojileri, Altyapı ve Tesisat Fuarı	9-12 Aralık 2010
SPOR 2010	15. Spor Tesisleri Yapım, Bakım, Onarım, Spor Malzemeleri, Spor Giyimi ve Modası, Yüzme Havuzları, Spor Sağlığı ve Ürünleri Fuarı	9-12 Aralık 2010
AVRASYA TARIM FUARI 2010	5. Tarım Hayvancılık, Tohumculuk, Fidancılık, Tavukçuluk ve Süt Endüstrisi Fuarı	16-19 Aralık 2010
EXPO FRESH	2. İstanbul Yaş Sebze ve Meyve, Depolama ve Lojistik Fuarı	16-19 Aralık 2010
İSTANBUL GIDA-TEK 2010	6. Gıda Teknolojileri ve Gıda Güvenliği Fuarı	16-19 Aralık 2010

ufi Küresel Fuar Endüstrisi Birliği Üye Kuruluş

ICCA Member Üye Kuruluş Uluslararası Kongreler Birliği

Üye Kuruluş Uluslararası Fuarlar Uluslararası Fuarcılık Organizatörler Birliği

ITEYD Üye Kuruluş TÜRKİYE FUAR YAPIMCILARI DERNEĞİ

TS EN ISO 9001:2000

TÜYAP İstanbul



Tüyap Fuar ve Kongre Merkezi
Büyükçekmece, İstanbul / Türkiye

FUAR ALANI ve MERKEZ OFİS: Tüyap Fuar ve Kongre Merkezi E5 Karayolu, Gürpınar Kavşağı 34522 Büyükçekmece - İstanbul Santral Tel: 0212 867 11 00 - 0212 867 12 00
Yurtiçi Satış: yurticisatis@tuyap.com.tr **Yurtdışı Satış:** sales@tuyap.com.tr **Reklam Satış:** reklamsatis@tuyap.com.tr **Yurtdışı Fuarlar:** tuyapoverseas@tuyap.com.tr
Fuar Alanı: fairarea@tuyap.com.tr

TÜYAP YURTİÇİ OFİSLERİ: TÜYAP Adana: tuyapadana@tuyap.com.tr **TÜYAP Ankara:** tuyapankara@tuyap.com.tr **TÜYAP Bursa:** tuyapbursa@tuyap.com.tr
TÜYAP Diyarbakır: tuyapdiyarbakir@tuyap.com.tr **TÜYAP Gaziantep:** tuyapgaziantep@tuyap.com.tr **TÜYAP İzmir:** tuyapizmir@tuyap.com.tr
TÜYAP Kayseri: tuyapkayseri@tuyap.com.tr **TÜYAP Konya:** tuyapkonya@tuyap.com.tr **TÜYAP Samsun:** tuyapsamsun@tuyap.com.tr

TÜYAP YURTDIŞI OFİSLERİ: TÜYAP Moskova: tuyapmoscow@tuyap.com.tr **TÜYAP Sofya:** tuyapsofia@tuyap.com.tr **TÜYAP Halep:** tuyapaleppo@tuyap.com.tr
TÜYAP Tiflis: tuyapgeorgia@tuyap.com.tr **TÜYAP Tahran:** tuyaptehran@tuyap.com.tr

BU FUARLAR 5174 SAYILI KANUN GEREĞİNCE TÜRKİYE ODALAR VE BORSALAR BİRLİĞİ (TOBB) İZNİ İLE DÜZENLENMEKTEDİR.

Nâzım Hikmet'ten **Yaşar Kemal**'e, **James Joyce**'tan **Marcel Proust**'a, **Sabahattin Ali**'den **Sait Faik**'e, **J. K. Rowling**'den **Amin Maalouf**'a, **Turgut Uyar**'dan **İlhan Berk**'e, **Evliyâ Çelebi**'den **Halil İnalcık**'a, **Theodor W. Adorno**'dan **Jürgen Habermas**'a; edebiyattan felsefeye, tarihten genel kültüre, sanattan şiire...

Bu yıl
3000.
kitabımızı
yayımladık.
YKY
2009

Yapı Kredi Yayınları'nın 3000. kitabı

Kâzım Karabekir'in Günlükler'i



Günlükler
(1906-1948)
Kâzım Karabekir

İlk cümlesinin üzerinden 103, son noktasının ardından 61 yıl geçmiş olan **Günlükler** incelendiğinde, okurlar, geniş bir dönemi kapsayan çok önemli olaylara şahit olacak.

Hazırlayan: Yücel Demirel
1536 sayfa (2 cilt), 80 TL
Kasım 2009

YKY
Yapı Kredi Yayınları

YAPI KREDİ YAYINLARI KİTABEVLERİ ▪ İSTANBUL: 212 252 47 00 / 502 ▪ İZMİR: 232 463 82 90 ▪ ANKARA: 312 435 85 94 **E-POSTA** ▪ ykykultur@ykykultur.com.tr **WEB SİTESİ** ▪ www.ykykultur.com.tr
İNTERNET SATIŞ ▪ http://alisveris.yapikredi.com.tr
YAPI KREDİ KÜLTÜR SANAT YAYINCILIK TİC. VE SAN. A.Ş. 212 293 08 24 - 252 47 00

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

192. SAYIMIZLA MERHABA,

Bu sayıda kapağa taşıdığımız Taner Timur'un Mülkiye'nin kuruluşunun 150. yılı vesilesiyle kaleme aldığı "Mekteb-i Mülkiye 1859–1923" başlığını taşıyan makale, kuruluştan Cumhuriyet'e kadar olan zaman dilimini Osmanlı Devleti'nin modern bir eğitim kurumuyla ilişkisi açısından ele alıyor. Aralık sayısı için hazırladığımız bir dosya yok, ancak bu kapsamlı makalesiyle Timur, ilgilendiği dönemde modernleşme çabasındaki Osmanlı Devleti'nin Avrupa ile ilişkilerini de göz önünde bulundurarak, ele aldığı konuyu okuyucuya eksiksiz bir şekilde sunuyor.

Edhem Eldem yıllardır hazırladığı L'Illustration'dan Seçmeler köşesinden başka, bu ay Arma-i Osmani'nin ortaya çıkışını, nasıl bir ihtiyaca karşılık geldiğini ve yazının son bölümünde günümüzde tekrar "hortlamasını" ele alıyor. Eldem tuğranın sadeliğinden ve ağırlığından farklı olarak Arma-i Osmanî'nin nasıl bir *kitsch* olduğunu, buna rağmen - belki de bu yüzden- günümüzde hâlâ devam eden şaşırtıcı bir etkisi olduğunu belirtiyor. Eldem, bu görüşünü desteklemek üzere Bilecik'te belediyenin karşısındaki meydana dikilmiş üçboyutlu Osmanlı armasını konu ediyor. İki ayrı açıdan çekilmiş fotoğraflarını bastığımız bu "meydan objesini" kâğıt üzerinde bile görmek "Allah, Allah" dedirtiyor; Bilecik'te yaşayanlara ise elimizden sabır dilemekten başka bir şey gelmiyor.

Oğuz Tekin'in kısa yazısı Küçükçekmece Gölü kıyısında, adının yanlış bir şekilde Bathonea olduğu söylenen yerleşimle ilgili günlük basına da yansıyan spekülasyonlara son veriyor. Tekin, Bathonea'nın ne olduğu konusuna antik kaynaklara da dayanarak açıklık getiriyor.

Bu ay IFEA (Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü)'dan Alexandre Toumarkine'in ünlü Türkolog Jean-Paul Roux ile ilgili yazı dizisinin son bölümünü yayınlıyoruz. Toumarkine makalesinin üçüncü bölümünde Roux'nun Türk Devleti'yle olan "mükemmel" ilişkisini de söz konusu edip, onun rolünün "Türk Devleti'nin zirvesindeki siyasal ve ideolojik hassasiyet farklılıklarının ötesinde eşit bir takdir gördüğünü" belirtiyor. İnsan bir devletin zirvesiyle iyi geçinme kaygı ve çabasının, tarihçinin üretkenliğini ve yaratıcılığını sınırlar diye düşünüyor ama işte Roux örneği tam da bunun tersini ortaya koyuyor.

2010'da görüşmek üzere.

Ahmet Akşit

04 OSMANLI BASININDA YÜZ YIL ÖNCE BU AY
Hazırlayan: Emel Seyhan

06 *L'ILLUSTRATION*'DAN SEÇMELER
Hazırlayan: Edhem Eldem

08 2009 EMİRGAN'INDAN
1909 ADANA'SINA; SİS'E, DARSON'A, HAÇİN'E BAKMAK
Aslı Odman

16 SELİM DERİNGİL İLE SÖYLEŞİ
NİSAN 1909 ADANA OLAYLARI ÜZERİNE
Söyleşi: Ahmet Akşit - Selin Akgül

18 CLAUDE LÉVI-STRAUSS 30 EKİM 2009'DA VEFAT ETTİ
Alexandre Toumarkine
Dilek Sarmış

19 OSMANLI DÖNEMİNDE BALKAN KADINLARI ÜZERİNE BİRKAÇ SÖZ

21 OSMANLI-BALKAN SOSYAL VE KÜLTÜREL TARİHYAZIMINA ÖNEMLİ BİR KATKI
OSMANLI DÖNEMİNDE BALKAN KADINLARI
Bülent Bilmez

26 ÖZÜR DİLEME VE TAZMİN ETME
TARİHLE YÜZLEŞMENİN "OLMAZSA OLMAZ" İKİ ŞARTI
Rıfat N. Bali

30 MODERNLEŞME VE ÖZGÜRLÜK KAVGASI
MEKTEB-İ MÜLKİYE 1859-1923
Taner Timur

52 "ALAFRANGA EVLENDİLER, ALATURKA BOŞANDILAR"
MUSTAFA KEMAL BOŞANIRKEN TER DÖKMÜŞTÜ
İpek Çalışlar

56 GEÇ OSMANLI DÖNEMİNDEN GÜNÜMÜZE İNTİKAL EDEN BİR KITSCH NUMUNESİ:
ARMA-İ OSMANÎ
Edhem Eldem

66 CUMHURİYET ÖNCESİ FİKİR HAREKETLERİNDE
BERGSONCULUĞUN YERİ VE YAYILMASI
Dilek Sarmış

76 JEAN-PAUL ROUX'NUN ARDINDAN (3)
TÜRK-MOĞOL HALKLARINDA TOLERANS
Alexandre Toumarkine

82 İSTANBUL'UN İKİ "ORYANTAL" HAYALİ:
ÖLÜMSÜZ KADIN VE SEVMEK ZAMANI
Aslı Daldal

90 KÜÇÜKÇEKMECE GÖLÜ (RHEGION) KIYISINDAKİ BYZANTIONLULAR VE BİR HEKATOSTYS
BATHONEA
Oğuz Tekin

94 SENİ UNUTURSAM İSTANBUL
Alexandre Toumarkine

19 **OSMANLI DÖNEMİNDE BALKAN KADINLARI ÜZERİNE BİRKAÇ SÖZ**

İrvin Cemil Schick, Osmanlı İmparatorluğu'nda Balkanlar'da kadınların toplumsal konumları üzerine yazdı.

21 **OSMANLI-BALKAN SOSYO-KÜLTÜREL TARİHYAZIMINA KATKI**

Bülent Bilmez, Osmanlı dönemindeki Balkan kadınının toplumsal tarihini inceleyen Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları *başlıklı kitap üzerine yazdı.*

26 **TARİHLE YÜZLEŞMENİN "OLMAZSA OLMAZ" İKİ ŞARTI**

Rıfat N. Bali Türkiye'nin azınlıklara ilişkin tarihiyle yüzleşme sürecinde özür dileme ve tazmin etme eylemlerinin önemini vurguluyor.





76 **TÜRK-MOĞOL HALKLARINDA TOLERANS**

Alexandre Toumarkine Türk-Moğol halklarından Osmanlı'ya uzanan tarihsel çizgide tolerans kavramının Türkolog Jean-Paul Roux'nun düşünce sistemindeki yerini inceliyor.

82 **İSTANBUL'UN İKİ "ORYANTAL" HAYALİ**

Aslı Daldal her ikisi de İstanbul'da geçen bir Fransız ve bir Türk filmini modernizm, oryantalizm ve mekân kavramları ekseninde karşılaştırıyor.



TOPLUMSAL TARİH
Aylık Tarih Dergisi
Sayı: 192 Aralık 2009

TARİH VAKFI ADINA SAHİBİ
Halim Bulutoğlu

TARİH VAKFI

Zindankapı Değirmen Sokak No: 15
Eminönü 34134 İstanbul
(0212) 522 02 02

www.tarihvakfi.org.tr

YAYIN KURULU
Mehmet Ö. Alkan, Murat Belge, Fatmagül Berktay, Bülent Bilmez Can, Aydan Çelik, Esra Danacıoğlu, Edhem Eldem, Hakan Erdem, Nurşen Gürboğa, Murat Güvenç, Mehmet Hacısalihoğlu, Ayşe Hür, Yavuz Selim Karakışla, Murat Koraltürk, Elçin Macar, Mutlu Öztürk, Mustafa H. Sayar, Akşin Somel, Canay Şahin, Oğuz Tekin, Taner Timur, Mete Tunçay, Nuran Yıldırım

YAYIN KOORDİNATÖRÜ
Rauf Kösemen

S. YAZIŞLERİ MÜDÜRÜ VE YAYIN YÖNETMENİ
Ahmet Akşit

YAYIN YÖNETMENİ YARDIMCISI
Zafer Çelcr

REDAKSİYON VE DÜZELTİ
Eyüp Yıldırım

DERGİ VE KAPAK TASARIMI
Rauf Kösemen

KAPAK UYGULAMA
Harun Yılmaz (Myra)

SAYFA TASARIM/ UYGULAMA
Aysel Kazıcı

İLETİŞİM
(0212) 513 52 35
(Dahili 11)
(0212) 513 54 00 (Faks)
aaksit@tarihvakfi.org.tr
zceler@tarihvakfi.org.tr

BASKI
G.M. Matbaacılık ve Ticaret A.Ş.
100. Yıl Mah. MAS-SİT
1. Cadde No: 88 34204
Bağcılar - İSTANBUL
Tel: +90 212 629 00 24

BASKI TARİHİ
Aralık 2009

DAĞITIM
YAYSAT
(0212) 622 2222
www.yaysat.com.tr

YAYIN TÜRÜ
Yerel Süreli Yayın

ANKARA TEMSİLCİLİĞİ
(0312) 431 54 24

ABONELİK
Tarih Vakfı
(0212) 522 02 02 (35)
(0212) 513 54 00 (fax)

BİR YILLIK ABONE BEDELİ
70,00 TL.

©
Toplumsal Tarih Yazı İşleri'nden ve ilgili yazardan izin alınmaksızın alıntı yapılamaz. İzin çerçevesinde yapılacak alıntılarda Toplumsal Tarih'in ilgili sayısını ve yazar ismini belirtmek zorunludur.

Seda-yı Millet Gazetesinin Tatili

1 ARALIK 1909

İKDAM

Öteden beri tahdiş-i ezhânı mucip [zihinlerde heyecan yaratan] makalât neşrini meslek ittihaz ederek bu sebeple Divan-ı Harb-i Örfi tarafından duçar-ı ihtar olduğu halde bu kere 16 Teşrinisani 325 [29 Kasım 1909] tarihli nüshasında Linch Kumpanya meselesi hakkında yazmış olduğu bentte Heyet-i Vükelâ'yı tahkir ve enzâr-ı nâsda nüfuz ve haysiyet-i hükümeti kesre bâdi olacak surette idare-i lisana cüret eden Seda-yı Millet gazetesinin bu günden itibaren bilâ müddet tatili ve müdür-i mesulü hakkında takibat-ı kanuniye ifâsı hakkında Divan-ı Harb-i Örfi'den itâ olunan mazbata Hareket Ordusu Kumandanlığı'ndan Dahiliye Nezareti'ne irsal kılınmış olmağla mezkûr gazete bu günden itibaren tatil edilmiştir.

Bir Mürteci

6 ARALIK 1909

TANİN

Vodinalı Hüseyin Remzi namındaki biri evvelki gece saat üç buçukta Sirkeci'den bir dolmuş sandalına biner. Bir miktar açılınca Meşrutiyet aleyhinde söz söylemeye başlar. Sandalda bulunanlar okuyup yazmak bilmez adamlar oldukları hâlde hamiyetli kimse oldukları için daha ziyade tahammül edemeyerek herifi denize atmaya kıyam ederler. Kayıkçı yalvarır, mani olur. Sandal karaya yanaşınca kendisini Aziziye Jandarma Karakolu'na teslim ederler. Remzi kendine Ayan azasından Nasuhi Bey'in kâtibi ve Servet-i Fünûn muharriri süsü verir. İftira edilmekte olduğunu iddia eder. Ertesi gün kayıkçı buldurulup Remzi ile muvacehe edildiğinde [yüzleştirildiğinde] o da hakikat-ı hâli hikâye eder. Remzi'nin kollarına kelepçe konularak Divan-ı Harb-i Örfi'ye gönderilmiştir.

Polise Tecavüz

6 ARALIK 1909

TANİN

İsmail Remzi ve Hüseyin Efendi isminde iki polis evvelki gece Beşiktaş'ta Köyiçi'nde meyhaneleri teftiş ederek mîâdında kapatmışlar ise de meyhaneci Aristidi kapamamış, tenbih tenbih üstüne yine dinlememiş. Saat üç buçukta dükkânda dolu olan müşterileri çıkarmak için polisler içeri girmişler. Meyhaneci polislerin üzerine atıldığı gibi müşterilerin dahi hücum etmeleri üzerine polisler düdükle istimdat etmişlerdir. Derhal jandarmalar yetişip mütecavizlerden meyhaneci Aristidi ile Paşa Mahallesi'nde sakin balıkçı Kalinfoti ve oğlu Toma ve taşçı Aleksi'yi derdest eylemişlerdir.

Edebi ve Milli Bir Piyes

12 ARALIK 1909

İKDAM

Fâzılât-ı muhterememizden edibe-i şehire Nigar bint-i Osman Hanımefendi tarafından "Sû-i İsti'mâl" unvanıyla üç perdelik milli bir piyes yazıldığını haber aldık.

Bu eser-i edebinin mevzuu taaddüd-i izdivacın heyet-i hazıra-i ictimaiyemizde sû-i isti'mâl edilmesinden husule gelen fecâyidir Bu mevzuun hayat-ı ictimaiyemize şiddet-i teması âzâde-i beyan olduğu gibi muharriremizin nezâhet-i beyan ve rikkat-ı hissiyatı müsellem olduğundan eserin kıymet-i edebiye ve hükmiyesi hakkında ıtnâbı [sözü uzatmayı] beyhude görürüz. Piyes, sanatkar-ı şehirimiz Burhanettin Bey tarafından vaz'-ı sahne edilecektir. Böyle kıymetli bir eserin genç ve gayûr artistimiz ve arkadaşları tarafından temsili müstevcib-i sürûrdur. İnşallah bundan böyle edibe-i şehireye pey-rev olanlarımız [takip edenlerimiz] çoğalır ve sanatkar gayûr Burhanettin Bey de âsâr-ı milliyemizi temsil ve teşhis ile kıymetli hidematına muvaffakiyetle devam eder.

Bir Sanat-ı Mel'ûne

16 ARALIK 1909

İKDAM

Rum matbuatının rivayatına nazaran bir zamandan beri tagayyüb etmekte [kaybolmakta] olan erkek ve kız çocuklarının Galata'da "Malta" nam otelin sahibi tarafından "Penelob" namında bir kadının vesatetiyle aşırılıp Beyrut'a fuhşiyathanelere gönderilmekte olduğu bu defa polis idaresince haber alınarak edilen tahkikat neticesinde hakikaten bu son iki üç ay zarfında on beş erkek ve on üç kız çocuklarının bi'l-iğfal bir ücret-i muayyene mukabilinde Beyrut'a kaçırılmış oldukları tebeyyün etmiştir.

Tahkikat-ı mahsusamıza göre tafsilat şu merkezdedir: Galata'da Laleli çeşmesinde sakin Hacı Pinalopi nam kadın burada bulunan bir takım safdil kız ve kadınlara taşrada hizmetçilik edenlerin pek çok para kazanmakta olduklarını beyan ederek bi'l-iğfal dört kadını kandırıp Galata'da Malta Oteli'nde sakin Katina'ya kırk liraya fürûht etmiş ve mezbûre Katina da bunları Fransız vapuruyla Beyrut'a götürerek umumhanelere fürûht etmekte olduğu zabıtaca haber alınmağla icra edilen tahkikatta mezbûrelerin ahval-i nâ-lâyıkaneleri tebeyyün etmiş ve Beyrut'a sevk ile fürûht ettikleri kadınlardan Kirya gece buraya getirilerek ifadesine müracaat olunduğu gibi diğerlerine de buraya gelmeleri için suret-i resmiyede telgraf keşide edilmiş ve tahkikat-ı evveliyesi bi'l-ikmal evrakı cihet-i adliyeye tevdi kılınmıştır.

Yerli Şaraplar

13 ARALIK 1909

İKDAM

Memalik-i Osmaniye'de imal edilmekte olan şaraplara bazen mahalli mecalis idareleri tarafından fazla fiyat takdir edilmekte, halbuki bu suretle yerli mamulatı hariçten gelen muzır-ı sıhhat arak [rakı] ve şaraplarla rekabet edemeyerek bağ eshabını duçar-ı zarar eylemekte olduğundan şu hâlin devamı ileride bağ eshabını bağlarını kal' etmek

[sökmek] derecelerine getireceği, bu ise ahvâl-i iktisadi-i memlekete büyük bir zarar olacağı gibi menâbi-i servet-i memleketin büyük bir kısmını teşkil eden bağcılığın inhitatına sebebiyet vereceği anlaşıldığından bâ'demâ bu gibi mamulata vaz' edilecek fiyatlar esnasında salifü'z-zikr hâlât nazar-ı dikkate alınarak bağ eshabı olan zürraın hukuku muhafaza edilecek surette fiyat vaz'ı cihetine gidilmesi takarrür etmiştir.

Acaba Belediyemiz Rüesasında

19 ARALIK 1909

İKDAM

Zerre Kadar Hiss-i İnfial Yok mu ?
Sokaklar – Hayvanat – Arabalar ve Tarifeler – Dersaadet Tramvayı
Sokaklarımız yine çamur deryası hâlini aldı, havaya hitaptan hiçbir faide hasıl olamayacağına kail olmakla beraber rüfekamız yine ara sıra belediyelerimizi insafa davetten geri durmuyor, lakin neye yarar ! [.....] 18 adet belediyeye malik olan İstanbul sokakları kadar mülevves sokaklar kainatın hiçbir yerinde bulunmaz.
Öyle zannedilir ki belediyelerimiz bu gâh gâh-ı fenanın turuk u maâbirini [yollarını] nazara alacak kadar vakit bulamıyorlar ve galiba semadaki samanyollarının tanzimiyle meşgul oluyorlar !
Yük arabalarının lâgar [cılız] beygirlerinin duçar olduğu azaplar, yürek paralayacak kadar dehşetlidir. Kendini sürüklemeden aciz ve iştikaya [şikâyet etmeye] gayri muktedir bir biçare hayvanın, insafsız bir arabacının kamçıları altında yeis ve nevmidle kıvrandığını görmek, cidden vicdanı müteessir edecek cehennemi manzaralardandır.
Yağmurlu havalarda arabacılar ahaliyi haraca kesiyor, tarife denilirse arabacının müstehzi ve pür-işmi'zâz çehresi tarifenin bir latifeden ibaret olduğunu yağmur altında ıslanan müşteriye anlatıyor.

İstanbul'da bir garip " anakronizm- galat-ı tarih" teşkil eden beygirli tramvaylarımızın bu yakında yine pek mütekâsilâne [üşengeç] ve yolsuz ahvali görülüyor. Geçen gün Köprü'den hareket eden tramvay arabası öyle bir derecede dolmuş, beygirler o derecelerde zayıf idi ki arabacının kamçılarına, dil ha! gibi vaveylâlarına rağmen hayvanlar gümrük hizasında meşyden [yürümekten] imtina edip kalmışlardı. Araba yarım saat kadar teehhürden sonra beygirlerin tebdiliyle hareket edebildi.
Mevsim icabı hava yağmurlu; sokaklarımız geçilemeyecek kadar berbat; belediyelerimizden şikâyetin manasız bir ziyâ'-ı vakit ve nefes olduğu herkesçe muhakkak; bu sebeble ahalinin büyük bir kısmı tramvaylara muhtaç oluyor. Sabah ve akşam vakitleri ne kadar fazla araba bulundurulsa boş kalmayacak. Lakin kumpanya bu cihete ehemmiyet vermiyor.
Garip hâl! Bizde fikr-i teşebbüs az... Beki de hiç yok. Şayan-ı hayret şurası ki bizde çalışan bazı kumpanyalar da fikr-i teşebbüs ve faaliyeti kaybediyorlar. Bu zümrenin kafile-sâlârlarandan [başlarından] biri de Tramvay Kumpanyamızdır. Asıl taaccübe şayan olanı kumpanyanın arabalara astığı ilanlardır. Bunlarda şu sözler yazılı:

16 kişilik mahal!
6 kişi ayakta duracak! !

İnanılmayacak hâl: Bir kimse hem para verecek hem de ayakta duracak. Doğrusu ya, bir kumpanyanın, böyle bir yolsuzluğu usul-i meşru şekline sokup arabalarında asılı levhalarla teşhir etmesi, gaflet-i bi- meselimizi teşhir edecek garabetlerdendir. Fakat bundan dahi agrebi [garibi] var, o da şu ki tramvayda ayakta duracak yer dahi kalmadığı sıralarda, ayakta altı değil yedi sekiz kişi durduğu zamanlarda birkaç kişinin de tramvayın önünde ve ardında, arabacı ve biletçi mevkiinde ayakta durmaya razı oluşlarıdır !
Biz Tramvay Kumpanyası'nın pişkinliğini ve belediyelerin derya-dilliğini biliriz. Biliriz ki şu sözler nazar-ı dikkate alınmayacak, yine lâger ve biçare hayvanlar, tahammülleri fevkinde bir sıklete bâliğ olan fazla yolcu ile dolu arabaları kamçı kuvvetiyle sürüklemeye çalışacak, yine "altı kişi!" resmen ayakta duracak !
Bunu bildiğimiz halde yazdık; çünkü kim bilir, belki belediyeler ve kumpanya bir defacık olsun matbuatı yalana çıkartırlar.

Meşrutiyet'te Esaret Olur mu?

21 ARALIK 1909

TANİN

Düzce'nin Hacı İsmail Karyesi'nden İshak zevcesi Melek imzasıyla aldığımız bir varaka bizi büyük bir merak ve teessüfe ilka etti.
Mekume devr-i sabıkta Düzce Kazası orman memur-ı sabıkı Hacı İshak nam şahsın dest-i esaretine düşerek senelerce bir hayat-ı elimenin safahat-ı muhtelifesinden geçtikten sonra memur-ı merkum tarafından rüşvet olarak İstanbul'da birisine verilmiş olduğunu ve ilan-ı hürriyeti müteakip memleketi olan Düzce'ye avdet ederek birisiyle izdivaç eylemiş iken yine Hacı İshak tarafından mahkeme-i şer'iyeye müracaat olunması ve merkumenin esir olduğundan bahsedilmesi üzerine kendisinin Hacı İshak'a teslim edildiğini yazıyor.
Merkumenin şikayât-ı vakıası Düzce Hükümeti'nce nazar-ı itibara alınmadığından biçare kadının şehrimize gelerek şikâyet ve ilticaya karar verdiği ve gizlice Adapazarı'na kadar gelmeye muvaffak olmuş ise de kaza-yı mezkûre Düzce'den çekilen bir telgraf üzerine tevkif olunarak yine Düzce'ye gönderildiği ve bu esnada duçar-ı havf ve ye's olan [korku ve kedere kapılan] kardeşinin müteessiren vefat eylediği sahibe-i varakanın cümle-i tazallümâtındandır. Şu hikâye-i hayat-şikâf muvafık-ı hakikat ise hemen biçarenin kurtulmasına şitab ve bu gibi ahval-i vahşiyanenin tekrarına meydan kalmaması için muktezi tedabir-i ciddiyenin ittihaz edilmesi merci-i aidinden şiddetle muntazırdır.

MUSTAFA REŞİD PAŞA

Mustafa Reşid Paşa'nın 10 sene arayla çıkmış iki portresi mukayese edilince bazı ilginç farklar göze çarpıyor. İlk resimde 46 yaşında olan Paşa, ikincisinde 56 yaşında ve ölümüne iki sene kala resmedilmiştir. İki resmin arasında fiziki farktan çok, kıyafet farkları daha ilgi çekicidir. 1846'da büyücek olan fes, 1856'da küçülmüş ve nihai şeklini büyük ölçüde almıştır. Nişanlara gelince, ilk resimde Osmanlı nişanı olarak sadece Nişan-ı İftihar gözükürken, ikincisinde buna ilaveten Mecidî nişanı eklenmiştir.





Bu sayımızda ufak bir değişiklikle *L'Illustration* dergisinin tek bir sayısından alınan bir makale yerine, iki nüshadan kısa birer yazıyı aktaracağız. Nedeni de on sene farkla yayımlanmış bu iki sayıda aynı kişiyle ilgili haberin kapakta yer almış olmasıdır. Söz konusu olan kişi, Tanzimat döneminin meşhur devlet adamalarından Koca Mustafa Reşid Paşa (1800–1858). 1846 tarihli ilk sayıda aktarılan, Mustafa Reşid Paşa'nın ilk defa olarak sadrazamlığa tayinidir. 28 Eylül 1846 günü gerçekleşen bu tayin, senelerdir devlet hizmetinde bulunan ve Tanzimat'ın başlangıcı sayılan Gülhane Hatt-ı Şerifi'nin arkasındaki başlıca aktör olan Mustafa Reşid Paşa'nın bir bakıma kariyerinin doruk noktasıydı. Bu tarihe kadar Paris ve Londra büyükelçiliği ve hariciye nazırlığı görevlerinde bulunmuş olan Paşa, artık devlet politikasının en güçlü şahsiyeti olarak tescil edilmişti. Kısa aralıklarla Ağustos 1852'ye kadar bu makamda kalan Reşid Paşa, bu tarihten itibaren Âli Paşa ile dönüşümlü olarak kariyerine devam edecekti. 10 sene sonra, Kasım 1856'ya rastlayan ikinci sayı da böyle bir anı, yani 1 Kasım 1856 günü Mustafa Reşid Paşa'nın sadareti Âli Paşa'dan devralışını aktarmaktadır.

10 sene arayla çıkmış iki portreyi mukayese edince bazı ilginç farklar göze çarpıyor. İlk resimde 46 yaşında olan Paşa, ikincisinde 56 yaşında ve ölümüne iki sene kala resmedilmiştir. İki resmin arasında fiziki farktan çok, kıyafet farkları daha ilgi çekicidir. 1846'da büyücek olan fes, 1856'da küçülmüş ve nihai şeklini büyük ölçüde almıştır. Nişanlara gelince, ilk resimde Osmanlı nişanı olarak sadece Nişan-ı İftihar gözükürken, ikincisinde buna ilaveten Mecidî nişanı eklenmiştir. 1846'da yabancı nişanların sadece minyatürlerini taşıyan Reşid Paşa, on sene sonra Fransız Légion d'honneur nişanının şemsesini göğsünde taşıyordu.





HAFTANIN TARİHİ
(24 EKİM 1846)

Türkiye. — Gülhane Hatt-ı Şerifi'nin mimarlarından Reşid Paşa'nın sadaret makamına yükseltilmiş olması, Avrupa'daki liberal fikirlerin tüm dostları, Osmanlı padişahının iyiliğini samimi olarak dileyen ve dünyada hak ettiği ve Avrupa'nın barış ve dengesini tehlikeye sokmadan kaybedemeyeceği mevkiye dönmesini isteyen herkes tarafından sevinçle karşılanan bir olaydır. Bu tayinin arkasında genç padişahın cömert duygularının bir kanıtını görmek isteyenler de vardır. İmparatorluğun o zamana kadar görmediği vahametteki tehlikelerin arasında ve çoğu insanların daha temel öğretimleriyle meşgul oldukları bir yaşta başlayan bu saltanatın ilk yedi yılından sonra artık bugün bu hükümdarın dönemi hakkında ümit beslemek mümkün olmuştur.

İstanbul'dan Mehmed Reşid Paşa'ya (*aynen*, Mustafa Reşid yerine) sadaret makamını tevcih eden irade-i şahanenin tercümesi bize ulaştı. İradede padişah sadrazamına *her* sınıftan tebaasına adalet sağlamasını, eğitim ile ordunun düzenine ihtimam göstermesini tavsiye ediyor. Umarız bunlar Avrupa'daki boş lafların Şark tarafından ithali olmayıp, aksine liberal fikirlerin bu uzak diyarlarda gerçekleştirmiş olduğu gelişmenin gerçek bir kanıtıdır.

HAFTANIN TARİHİ
(22 KASIM 1856)

Reşid Paşa'nın sadaret makamına terfii, Âli Paşa'ya halef olmasının arkasındaki etkenler hakkında birçok tahmin ve tartışmanın konusu olmuştur. Bu etkenler ne olursa olsun, bizi ilgilendiren sadece neticeleridir; dolayısıyla burada sadrazamın mükemmel bir portresiyle birlikte İstanbul'daki kamuoyunu aktaran aşağıdaki notu yayınlıyoruz.

Ekim 1846'nın sonlarına doğru, 191 sayılı nüshamızda, tam on sene evvel, David'in çizimine dayanarak[1] bu meşhur şahsiyetin portresini ilk defa yayınlamış ve sadaret mevkiine tayinini haber vererek bu olayın bütün Avrupa'da sevinçle karşılandığını, bunun da sebebini Reşid Paşa'nın adının Sultan Abdülmecid hazretlerinin cömertlik ve terakki dolu saltanatıyla beraber anılıyor olmasına bağlamıştık.

Bugün okurlarımıza bu meşhur ve sevilen nazırın yeni bir portresinin suretini verip, bugüne kadar olan hizmetlerinin ve sıkça aşmaya mecbur kaldığı siyasi buhranların hikâyesini başka kaynaklara bırakıyoruz.

Medeniyet getiren tedbirleri ve Tuna boylarında vermiş olduğu şanlı mücadele sayesinde Paris muahedesiyle mülkünü Avrupa güçlerinin arasına sokmayı başaran bu yeniden doğmuş imparatorluğun hükümdarı, Reşid Paşa'nın uzun tecrübesine ve teslim edilen kabiliyetine müracaat ederek büyük bir başarı gösterdiği gibi, bütün müttefiklerinin Türkiye'ye olan dostluğunun devamını arzuladığını göstermiştir.

Reşid'in işi kolay değil. İnsan üzüntüyle Rusya'nın 30 Mart antlaşmasının gereklerini harfiyen yerine getirmekteki ayak sürümelerine tanık oluyor. Türkiye'nin müttefikleri, bu ülkeye barışın faydalarını tattırmak için kullandıkları imkânlar açısından bazen farklı hareket edebiliyorlar. Padişahın meclisleri çıkabilecek engelleri ortadan kaldırmak için en iyi yolu bulmak durumundalar.

Reşid Paşa'nın parlak zekâsı, Fransa'da geçirmiş olduğu uzun süre ve düşmanları ne derse desin Fransız olan her şeye olan yakınlığı iktidara olan alışkanlığı ve Türkiye'de kazanmış olduğu saygı sermayesiyle birleşince önüne çıkacak anlık zorlukları aşmasına imkân verecektir. Biz de inanıyoruz ki, herkes padişahın bu seçimini tasvip edecektir.

DİPNOT

1 1825'de ölen meşhur ressam Jacques-Louis David ile karıştırılmamalı. Bu David'in kim olduğu tespit edilememiştir.

2009 EMİRGAN'INDAN

1909 ADANA'SINA; SİS'E, DARSON'A, HAÇİN'E BAKMAK

ASLI ODMAN

*6 ve 7 Kasım tarihlerinde, Emirgan'daki Sakıp Sabancı Müzesi'nde, 'Adana 1909: Yüz Yıllık Bir Perspektiften Tarih, Bellek ve Kimlik' başlığı altında Uluslararası Hrant Dink Vakfı, Londra Gomidas Enstitüsü, Sabancı Üniversitesi, Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü ve İstanbul Bilgi Üniversitesi Tarih Bölümü tarafından atölye çalışmaları düzenlendi. Bu, 1909 Adana Olaylarının 100. yıldönümü rüzgârı ile düzenlenen beşinci konferanstı.**

'Geçmişle ancak, yaşananların sebepleri ortadan kalktığı zaman hesaplaşmış olacağız. Geçmişin esir edici çekiminin bugüne kadar kırılmamış olması sadece ve sadece bu sebeplerin hâlâ var olmaya devam etmelerinden kaynaklanmaktadır'. **Theodor Adorno****

Bu atölye çalışmalarında sunum yapan araştırmacılar, 1909 Adana Olaylarına yaklaşırken kullandıkları metotlar, kavramlar, kaynaklar açısından farklılaşıyorlardı. Kimi kendi çalışma alanından (yüzyıl başında etnisite mühendisliği, görsel bellek, emek tarihi, Mübadele, Jön Türk Devrimi sonrası tarih vs.) yola çıkarak 1909 Adana'sında olan bitenlere bakıyordu. Kimi aslen Osmanlı Ermenilerini çalıştığı için 1909'da Ermeni nüfusun 'başına gelenleri' araştırmaya başlamıştı. Bu farklara sunumları ele alırken değinmeye çalışacağım.

Bir diğer önemli fark ise, konferans katılımcılarının bazılarının aile belleklerinin önemli bir parçası olduğunu ifade ettikleri İstanbul ve Türkiye'ye, ilk defa gelmiş olan Ermeni kökenli akademisyenler olmasıydı. Bizler ise, 'zaten burada ev sahibi(!)' idik. Çoğu zaman bu tarz kozmopolit akademik konferanslarda geri plana atılan, 'konferansın nerede yapıldığı' bu sefer gayet önemliydi. Bundan da öte, konferansın bellek ölçekleri iç içe geçmişti: Araştırılan Adana, hatırlanan Adana (Sis, Haçin...), 'tevatür' İstanbul, Teotig'in doğduğu Samatya, müzenin terasından görünen Boğaz, ev sahiplerinin yaşadığı İstanbul, Türkiye'ye ilk defa gelenlerin aklındaki 'dedelerinin, nenelerin yaşadığı ve göçtüğü' farklı memleketlerden parçalar, Bir Zamanlar Yayıncılık'tan Osman Köker'in güzel sunumunda bizimle paylaştığı kartpostallardaki mekânlar...İki gün bizi ağırlayan Emirgan Sakıp Sabancı Müzesi Konferans Salonu bu kadar 'katman katman bellek-mekânı' nasıl taşıdı, şaştım! Bir de 'aramızdaki pür İstanbullu akademisyen ev sahiplerinin' bellek-mekânlarının nispeten ne kadar monolitik kaldığını fark ettim. Böylece bu konferans -değinilebilenler ve değinilemeyenlerle- hem bir tarih, hem de bir bellek konferansı olmuş oldu.

GEÇMİŞ SİYASETİ VE ADANA 1909

İki tam güne yayılan atölye çalışmalarında sunumları kabaca iki gruba ayırmak mümkündü. Birincisi olayların somut aktör, kurum ve dinamiklerine değinen sunumlar (ki bunlar nispeten azınlıktaydı), ikincisi ise 1909 Adana Olaylarının farklı çevrelerde yansımalarının anlatıları (dönemin mebzul Ermenice süreli yayınlarında, Terziyan ve Teotig'in kitaplarında, Osmanlı Meclis-i Mebusan tartışmalarında, Alman Devlet ve Deutsche Bank arşivlerinde, Fransız entelektüel alanındaki parlamenter ve parlamento dışı tartışmalarda, bölgedeki Amerikalı misyonerlerin aile arşivleri ve kitaplarındaki anlatılarında, ABD devlet arşivlerinde ve döneme dair bugün de sirküle eden fotoğraflarda vb.).

Bu gibi *'geçmiş siyasetinin'* doğrudan parçası olmuş tarihsel dönem ve olayları ele alırken sık sık olduğu gibi, konunun maddi kısmından çok, yansıma ve hatırlama tarzlarına dair sunumlar ağırlıktaydı. Tabiri caizse, 1909 Adana konusunda, katılanlar öncelikle 'belleklerindekini döktü'. Bu yazı çerçevesinde, 'belleklerden dökülenleri' de derleyip sunmaya çalışacağım. Eğer bunları sunarken Adorno'dan alıntıladığım pasaja sadık kalmak için algıda seçicilik yapıp, olayların hatırlama tarzlarından çok 'hâlâ olmaya devam eden' sebep ve dinamiklerine dair dinlediklerimi ve sorduklarımı öne çıkarırsam, bunun nedeni Türkiye'de son yıllarda tam anlamıyla 'patlayan' tarihperestliğin içten içe üzerimize *esir alıcı bir çekim* uyguladığını hissetmemdir. Yükselişte olan 'geçmişin acı ve hak-

sızlıklarıyla yüzleşme' ivmesinin -çok olumlu bulmakla beraber-, kardeşi 'bugünün acı ve haksızlıklarına kulak kesilip, onları tarihsileştirme' faaliyeti ile el ele yürümesi gerektiğine inanıyorum.[2]

Yazımı 'Ermeni Tehciri' konusunda, *geçmiş acıları güncelleştirme ve günümüzün acılarını tarihsileştirme* çabalarının pür kapalı akademik bir uğraş olmaktan tedricen çıkarılabilmesi ve 'cari/gündelik/şimdinin kolektif belleğine' ulaşabilecek kanallar açılabilmesi için bazı önerilerle bitireceğim.

BİTMEYEN 'İĞTİŞÂŞLAR'[3], 'VAR OLMAYA DEVAM EDEN' SEBEPLER

'31 Mart Vakası'nın ardından 1909 Nisan'ında Adana Vilayeti'nde patlak veren, 13 gün süren ve açıkça 'Ermenilere karşı' girişilen; şehir merkezinde, Ermeni mahallelerinde ve civar köylerde olmak üzere kırım, yağma ve yakma ile sonuçlanan olayların genel maddi arka planına, olayları adım adım hazırlayan dönüşüm ve aktörlere değinen sunumlar şunlardı:

Osman Köker, Bir Zamanlar Yayıncılık çerçevesinde titizlikle editörlüğünü üstlendiği *'100 Yıl Önce Türkiye'de Ermeniler. Orlando Carlo Calumeno'nun Koleksiyonundan Kartpostallarla'*[4] çalışmasına dayanarak, 1909 Adana Olayları sırasında Adana Vilayeti'nde yaşayan Ermeni nüfusun ve maddi kültürünün bir fotoğrafını çekti. Kaynak olarak mezkûr kartpostal koleksiyonu dışında, Adana Ermenilerinin nüfus ve meslek bilgileri için 1914 Osmanlı nüfus sayımı, Sis'teki Kilikya Gatoğigosluğu verileri, Maghakia Ormanian'ın 1912 nüfus verileri ve 1894 ve 1914 Annuaire oriental'ini kullanan sunumundan en akılda kalan nokta, *1909 Adana Olayları* başlığı altında ele alınanların hem sancak (Adana, Mersin, Sis/Kozan, Cebel-i Bereket, bağımsız sancak İçili/Silifke), kaza (Haçin/Saimbeyli, Darson/Tarsus, Yersuvat/Ceyhan, Bulanık/Bahçe, Payas/Yakacık, Ayas/Yumurtalık, Feke vs.), nahiye (İncirlik, Misis, Şeyhmurad, Abdoğlu/Aptioğlu vs.), mahalle ve köy (Adana'nın kuzeyinde, artık ismi belleğimizden silinmiş olan Gavurköy/Hıristiyanköy/Hayküğ, Kuyumciyan, Çokak vs.) bazında farklı farklı yaşandığı, hem de Adana'nın da dışına taştığı (Antakya ve Maraş) idi. Bu bana Adana 1909 gibi bir anda parlayıveren noktasal bir olayı çalışmak için bile, 'bölgesel/mekânsal çalışmalar' *(regional/spatial studies)* hassasiyetlerinin elzem olduğunu düşündürttü.

Burada öğrendik ki, vilayet bazında 400 bini aşkın 'sayılabilen' (göçmen işçiler, konargöçerler hariç) nüfusa sahip Adana'nın, beşte bire yakını, çoğunluğu Gregoryen olmak üzere Ermeni idi. Civar köyler için önemli bir pazaryeri olan Haçin'in (bugün Saimbeyli) ise 20 binlik nüfusunun neredeyse tamamı Ermeniydi. Kaza bazında bu açık nüfus üstünlüğünün, 1909 Adana Olayları kızıştırılırken kullanılmış olduğunu (*'Haçin'den Ermeniler güneye inip, Adana'yı Hıristiyanlaştıracaklar!'* gibi dedikoduları), bir diğer katılımcıdan, Ermeni süreli yayınları konusunda ciddi bir birikime sahip Zakarya Mildanoğlu'ndan[5] öğrendik.

Nüfusa ve istatistiklere gelmişken: hangi taraftan olursa olsun, 'Ermeni Tehciri' ele alınırken öncelikli olarak gündeme gelen sayılar meselesinin (kaç Ermeni vardı, Müslümanlara oranı neydi, ne kadarı tehcire uğratıldı, ne kadarı öldü?) acı bir paradoks yarattığını, Fuat Dündar'ın sunumu bir kez daha bize hatırlattı. 'Ermeni Meselesi' konusu, her ne kadar öyle ifade bulsa da, iki tarafça öne sürülen bu tip sayıların birbirini tutmaması değil, bu sayıların ve ölçme süreçlerinin ta kendisiydi. Hiçbir fiili etnik, dini, sınıfsal, cinsiyetçi vs. şiddet, daha önce sayma/ölçme alet edevatını geliştirmeden hayata geçirilemezdi. Sayma/ölçme sürecinde ortaya çıkan alet edevat olan harita, anket, istatistik ve sosyolojik araştırmalar, bu nedenle arkalarından gelen sosyal şiddetin ayrılmaz bir parçasını içerir ve öncelerler.

1913-1918 arasında uygulanan 'etnisite mühendisliğinin'—bir kısmını da arşivlerden ilk defa gün yüzüne çıkardığı-



Adana'da Amerikan misyonunun önünde, yanmış yıkılmış evler. Nisan 1909.

alet-edevatını doktora tezi çerçevesinde araştırmış olan Dündar, bu ana sorunsalı sunumuna da yansıtmaya çalıştı.[6] Dündar, 'Ermeni Sorunu'nun' istatistiki olarak da yaratıldığını ifade ederek, bu süreci üç döneme ayırdı. Dündar'a göre, 1895 öncesinde 'nüfus istatistiklerine', daha sonra 1895-1897 arasında 'şiddet istatistiklerine' konu olan Osmanlı Ermenileri, 1914-18 arasında da 'ölüm / cinayât' istatistiklerine aynı mantık ile konu/tâbi olmuşlardı. Bir başka deyişle 'canlı kelle' saymaktan 'ölü kelle' saymaya giden yolda 'araç' değişmemişti. Bu tasnife göre Adana Olayları hakkında verilen



Tarsus'ta yetimler ve dullar.

Archiv des Deutschen Hilfsbundes für christliches Liebenswerk im Orient e.V. **Ref. Nr.: 16**

ve birbiriyle çelişen sayılar, şiddet ile ölü istatistikleri arasındaki geçiş döneminde yer alıyordu.

Dündar'ın, Bab-ı Âli'nin en başta basit bir asayiş meselesi olarak sunduğu olaylarda can kaybını, bu sunuma uygun olarak önce 1900 Müslüman, 1500 Ermeni diye yansıttığını, bunun dönemin yabancı kaynaklarında verilen 25-30 bin, olayları soruşturan heyete mensup Tekirdağ Mebusu Hagop Babikian'ın verdiği 20 bin ve bizzat olaylardan sonra Temmuz ayında bölgeye atanan yeni vali Cemal Paşa'nın verdiği 17 bin Ermeni, 1859 Müslüman can kaybı sayılarından ne kadar ciddi bir 'mevsimsel' fark gösterdiğine işaret etmesi, 'ölü canlar saymanın' ne kadar da dönemin güç ilişkilerine bağlı olduğunu bir kez daha hatırlattı. Çoğu zaman Ermeni nüfus ve can kaybı rakamlarını küçültmek için devletin uyguladığı, bazı durumlarda ise Ermeni cemaatinin liderlerinin cemaati teyakkuz haline geçirmek ve dışarıdan bağış toplamak için uyguladıkları 'istatistikle oynama' metotlarından bazılarına da değinildi: Baz alınan hane başına düşen nüfus sayısını değiştirmek, konargöçer ve mevsimlik işçileri kaydetmeyen Osmanlı nüfus sicillerini nihai baz almak / almamak, katliamlara dair veri kaynağı olarak yerel hükümetin bilgisine başvurduğu yerel cemaat önderlerinin (muhtar ve papazlar) de çoğunun katledildiğinin üstünü örtmek.

Konferans içinde görsel bellek ve kimlik ilişkisine birkaç kere değinildi. Köker, bir diğer katılımcı Benedetta Guerzoni gibi Adana ve Adana Olayları ertesini gösteren dönem kartpostallarının, hem dönemin popüler kültürünün ve hem de günümüz Ermeni kimliğinin oluşmasındaki önemine değindi. Daha çok 'egzotik ve otantik olanı göstermek' mantığı ile üretilen kartpostalların üreticileri arasında Alman ve Fransız postaları (sonuncusunun yerel temsilcisi de bir Ermeni fotoğrafçıydı) ve farklı misyoner ve yardım kurumları var. Adana Olayları sonrasında Avrupa'da yardım/bağış toplama amaçlı, yıkım ve yağmayı gösteren kartpostallar üretiliyor (bunların bazılarının dağıtımı Osmanlı Devleti'nce yasaklanıyor). Ermeni kimliğinin kurulmasında önemli rol oynayacak bu 'siyasi şiddet ikonografisinin', Avrupa'daki 'oryantal *curiosité*'ler' silsilesine eklemlenmiş olduğunu öğreniyoruz. Guerzoni'nin sunumu, 19. yy etnik çatışmalarının ve sonrasında ulus-devletlerin oluşumunda görsel belgelerin (fotoğraf, resim, gravür) bir *janr* yaratıp yaratmadığı sorusunu doğuruyor. Burada, görsel analiz yaparken, resmi, olay belgesi varsayan anlayışı tarihselleştiren, onu farklı bellek katmanları oluşturan, 'cinsiyetlendirilmiş' semboller örüntüsü olarak gören Irvin Cemil Schick'in daha çok Balkanlar bağlamındaki çalışmalarını hatırlıyoruz. Gene Sacit Kutlu'nun, Bulgar kolektif belleğinin oluşturulmasında *Batak Katliamı*'na dair farklı dönemlerde üretilmiş, hepsi de otantiklik iddiasında olan görsellerin rolünü araştırdığı çalışmasına değiniyoruz.[7]

Osman Köker sunumunda, Annuaire oriental'de kayıtlı ticari işletmeleri taradığını, burada Ermenice isme sahip olan işletmecilerin tüm işletmelerin aşağı yukarı yarısına tekabül ettiğine değinmişti. Özellikle vilayet ve sancak merkezlerinde yoğunlaşan ve görünür olan, yeni ticari (ticari tarım olarak pamuk, narenciye, tahıl ve madencilik) ve sanayi (çırçır, iplik, dokuma, boyamacılık, dericilik, gümüşçülük, halıcılık) işletmelerinin önemli bir kısmının Ermenilere ait olması, Adana katliamı ile vilayette biriken sermaye ve sosyal gerginlikler arasındaki bağlara dair sorular uyandırıyor. 1909 Adana Olaylarında provoke edilebilecek sosyal zemini hazırlayan sürecin, aynı zamanda yeni Çukurova'nın oluştuğu 'ticarileşme/parasallaşma' süreci olduğunu, bunun edebiyata en güzel taşıyanların da 'Adanalı Kemaller'[8] olduğunu düşünüyoruz. Bu süreç, etnik olarak bir 'kırım' ve kırılma içerse de, iktisadi olarak 'oluşan zenginlikler el değiştirdiği / Türkleştirildiği oranda, bir süreklilik, bir birikim sürekliliği de arz ediyor:

'..fabrikayı yıllarca önce Emvali Metruke'den, gene bu parti mebusu, hatırlı birinin yardımıyla ucuza satın almış, yıllar yılı da geliştirip büyütmüştü' Orhan Kemal, ***Kanlı Topraklar***[9]**.**

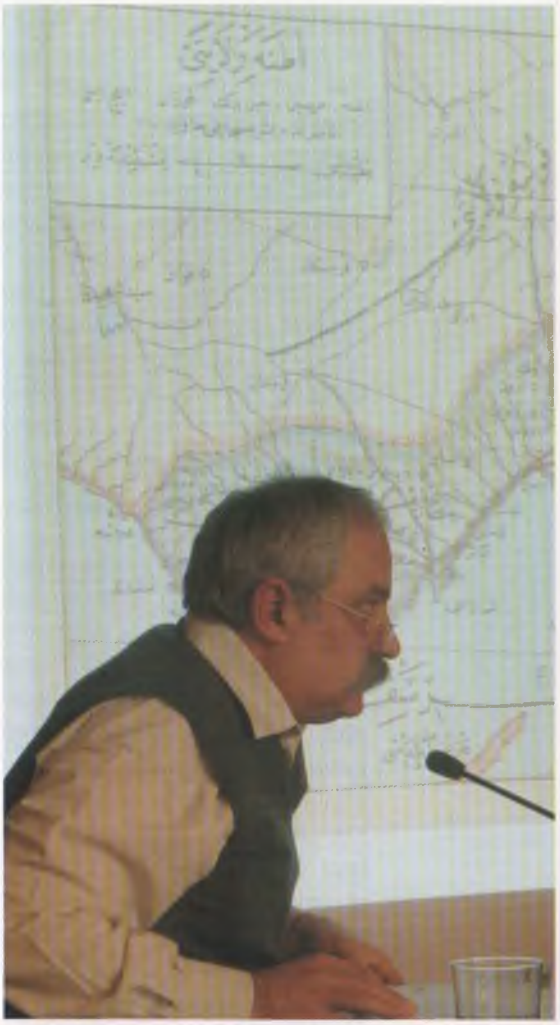
'Bir gün öğle üstü Süleyman dokuz silahlı kişisiyle Mustafa Ağa'nın kapısını çaldı, buyur ettiler. 'Buradan çıkacaksın. Panosyanın mirası bana düştü. Panosyanın oğlu olduğumdan değil...Çünküleyin Panosyanı ben iteledim. Ol sebepten Panosyanın bütün malı mülkü, konağı, tarlası, çiftliği, dükkanları hep bana kaldı...' Yaşar Kemal, ***Demirciler Çarşısı Cinayeti***[10]**.**

Konferansın organizatörlerinden olan Meltem Toksöz, yeni Çukurova'nın oluşmasını *'Göçebe Hayattan Ticari Tarıma Çukurova, 1800-1908'*[11] adlı doktora tezinde kapsamlıca araştırmıştı. Kendisinin mücbir nedenlerden dolayı bizi sunum, yorum ve sorularından mahrum bırakmak zorunda kalmasının, 'Çukurova'nın uzun 19. yüzyılında' yeni oluşan sektör, aktör,

zenginlik ve hareketliliklerin konferansta nispeten az yer almasında önemli bir rol oynadığını düşünüyorum. Keşke 2008 Kasım ayında 'Adana ve Çevresi Toplumsal ve Ekonomik Tarihi' konferansı çerçevesinde yapılan sunumları, bu platformda da dinlemek ve birbirine konuşturmak mümkün olsaydı.[12]

'Yeni Çukurova' büyük başlığının muhtelif alt başlıklarına 1909 Adana bağlamında mahir bir şekilde değinen sunumlar ise şunlardı:

Sinan Dinçer, göçmen/mevsimlik işçilerin hem ticari tarımda, hem kentte, hem de spesifik olarak Adana katliamında oynadığı rollere değindi. Çapacılık, muhtelif pamukla ilgili işlemler, çırçır vs. gibi yeni yaratılan işlerdeki yüksek yevmiyelerin çekiciliği ve 1860'lardan beri süren devletin konargöçerlere dayattığı iskân politikası sonucu her cemaatten (Kürt, Türkmen, Ermeni/*bantoukhd*) mevsimlik işçi Adana Vilayeti'ne akın ediyordu. Erzurum, Harput/Kharpert, Diyarbakır, Van, Musul, Eğin/Agn, Bitlis/Paghesh, Muş'tan gelen bu işçilerin sayısı yüksek sezonda vilayet bazında altmış bini bulabiliyordu. Adana 'iğtişâşı' çapa mevsimi olan ve civara mevsimlik işçinin aktığı Nisan ayına denk gelmişti. Aynı bugün olduğu gibi amele pazarları, hanlar ve bekâr odalarını mesken tutan ve kendi cemaatlerinden 'elcibaşılar' tarafından idare edilen (borçlandırılan, iş, yatak bulunan, toprak ağalarına pazarlanan vs.) mevsimlik işçiler 'iğtişâşa' aktif olarak katılmış, Müslüman işçiler hem Ermeni işçilere, hem de büyük çiftliklere saldırmışlardı. Bu şiddetin örgütlenmesinde, işi etnik grup aidiyetini kullanarak örgütleyen elcibaşıların rolü önemli olmalıdır. Bu göçmen işçi hareketliliğinin zeminindeki iskân politikaları (1865'te Ahmet Cevdet Paşa'nın *Fırka-ı İslahiyesi*)[13], mevzuat değişiklikleri (göç/mürûr önündeki yasakların kaldırılması), kıt işgücünün yaratılması /artırılması (mesela 19. yüzyılda pamuk ekmek için Mısır'dan getirilen siyah köleler, Suriye'den getirilen fellahlar), bataklıklar kurutularak oluşturulan büyük çiftliklerde mülkiyet yapısı, işçilerin bu yeni çiftlikler ve kent hayatına eklemlenmesi ve en nihayetinde o dönem yağmalar sonucunda devredilmek zorunda bırakılan mülkler vesilesiyle reel bir 'zenginleşme / sınıf atlama' yaşayıp yaşamadıkları araştırılması gereken konular olarak öne çıktı. Vahé Tachjian'dan öğrendiğimiz kadarıyla Adana Ermenilerinin çoğunluğu Türkçe konuşuyordu ve Ermeni entelektüelleri tarafından 'milli davaya kazanılması çok zor eğitimsiz bir kitle olarak' küçük görülüyorlardı (bunda sınıfsal refleksler de rol oynuyor olsa gerek). Dönemin kıt kaynakları dikkate alındığında, bir *bantoukhd* ile bir Kürt rençberin ne giyim / kuşam ne de yaşam koşulları açısından çok da farklılaşmayacağını tahmin ediyoruz. Acaba onları 'birbirinden farklı olarak algılayıp, saldırmaya hazır hale getiren' farklılık kodları ve kodlanmış farklılıklar nelerdi? Tachjian'ın sorduğu gibi '*Ermeni elitlerinin Adana karşısındaki tutumları ile bölgenin 1908 yılında İkinci Meşrutiyet'in ilanından hemen sonra gerçekleştirilen Ermeni karşıtı katliamların ilk hedefi olması arasında bir ikilem yok mudur?*'[14]



Sunuş sırasında Osman Köker Adana Vilayeti haritasının önünde.

Mal, mülk, fabrika, çiftlik, atölye, bahçe vs. gibi daha sonra sermaye birikimine kaynak olacak alanlardan bahsetmek, aynı zamanda Ermeni Emval-i Metruke'sinden[15] bahsetmek anlamına geliyor. Bu konuya değinen iki sunum vardı. Birincisi, yayıncı ve yazar Sait Çetinoğlu'nun '*Adana'da Katledilen Adalet*' adlı sunumuydu. Çetinoğlu olaylarda İttihad ve Terakki elitlerinin sorumluluğunu ve siyasi alan dışına da taşan çıkarlarını öne çıkardı. Çetinoğlu, Bâb-ı Âli'nin Kilikya'daki katliamları Jön Türklere karşı hareketin 'taşra ayağı' gibi gösterdiğini, böylelikle meşrulaştırdığını, katliamın yerel sorumlularının da cezalandırılmak yerine siyasi ve iktisadi olarak ödüllendirildiğine değindi. 1909'daki bu uygulamanın, 1915 Tehciri'ne giden yolu açmaktaki önemine değindi. Ödüllendirilenler arasında yerel hükümetteki pozisyonları itibariyle Ermeni Emval-i Metruke'sini düzenlerken, bundan şahsen nemalanan isimler olduğundan, bunların yereldeki resmi ve gayri resmi ortaklıklarının daha sonra Adana'daki sermaye birikimi açısından kurucu bir unsur oluşturduğundan bahsedildi. Adana'da ticari tarım ve 1930'lardan itibaren pamuk ekonomisine bağlı endüstrileşmenin (çırçır, iplik, yağ, sabun, mensucat, boyama, elyaf, tekstil) Türkiye iktisat tarihi açısından önemi düşünüldüğünde, önümüzde 'Ermenilerin tehciri ve mallarına el konulması' konusunu 'İttihatçı zihniyetin' tezahürü olarak analiz etmek dışında başka bir araştırma kapısı daha açılıyor. Zira, bereketli bir tarih alt dalı olan *business history* / işletme-şirketleşme tarihi, henüz Türkiye'de sistematik olarak uygulanmıyor, bu ad altında yapılanlar 'kuşe kâğıda basılı kurumsal oto-tarihler' olarak kalıyor. Osmanlı düzeninden Cumhuriyet'e geçerken, yerelde yönetici kadrolarının oluşumu ve sonrasının ekonomi, girişimci ve siyaset ilişkilerinin iç içe geçmişliği ('simyası') yeterince işlenmiyor. Fakat, Adana sanayi tarihini kaleme alanlardan Kudret Emiroğlu,

1920'lerde Adana'daki, çoğu Kayseri ve Karaisa kökenli Müslümanların Milli Emlak Genel Müdürlüğü ile organik ilişkilerine ve terk edilen mülklerin devrinde bu kurumun yaptığı açıkartırmaların önemine değiniyor. Devredilen fabrikaların eski ve yeni sahiplerini listeliyor.[16] Günümüzde hâlâ belirleyici olan sermaye gruplarının/holdinglerinin çoğunun ilk yatırım yerlerinin Adana olduğunu öğrenip, şaşırıyoruz. (Hem mal/mülk, hem de devlet anlamında) *mülkün temeli* ile *adalet* ilişkisini yeniden düşünüyoruz.

Hem konu hem de kaynak açısından bir başka özgün sunum da, Aslı Çomu'dan geliyor. Çomu, master tezi için yaptığı araştırmaya dayanarak Adana'da terk edilmiş Ermeni mülklerinin 1920'lerde Yunanistan'dan gelen mübadil ve muhacirlere dağıtıldığını anlatıyor[17]. Döneme dair Adana'daki Köy Hizmetleri Genel Müdürlüğü İmar ve İskân Müdürlüğü belgelerini yerinde inceleyip, bu kaynakları tarihyazımına kazandıran Çomu'nun sunumundan iki önemli şey öğreniyoruz: Öncelikle kentsel mülkler, hem büyük (binlerce dönümü aşan) / küçük çiftlikler, hem bağ / bahçeler, hem de dükkânlar, neye göre olduğunu bilmediğimiz kriterlere göre, Adana'ya yerleştirilen yaklaşık 5000 mübadile tevzi edilmiş. Çomu, hangi mal ve mülklerin Osmanlı Ermenilerine ait olduğunu bulmak için, isimler üzerinden gitmiş. Daha sonra ise, hâlâ yerelde / il bazında keşfedilecek, arşivlerde araştırmalara konu edilmeyi bekleyen belgeler olduğu, dağıtıma konu olan kentsel ve kırsal mülklerin hepsinin kadastro işleminden geçip geçmediği, bizatihi bu dağıtımın bir nevi 'fiili kadastro' işlevi görmüş olma ihtimali üzerinde tartışıyoruz.

Ermeni Emval-i Metrukesi yanında, Ermeni toplumunun uzun ve acılı 19. yüzyılına damgasını vurmuş 'etfal-i metruke' yani yetimler konusunu Nazan Maksudyan[18] Adana bağlamında ele alıyor. Maksudyan sunumunda, Adana katliamları sonrasında Cemal Bey'in kurdurttuğu, 500 çocuğun yaşadığı 'Dar-ül-Eytam'a odaklanıyor. 1909'da Haçin, Dörtyol ve Adana'da olmak üzere üç 'Osmanlı Yetimhanesi' var. O sene -katliamlar sonrası olağanüstü durumdan olsa gerek- misyonerler ve devlet arasındaki 'eğitim' konusundaki rekabet zayıflıyor. Bu Dar-ül-Eytam, iç organizasyon olarak misyoner yetimhanelerini örnek alıyor, yetimhanenin başına bir Ermeni müdür getiriliyor, fakat burada 1908 anayasal eşit vatandaşlığı ve seküler okul sistemi 'test ediliyor'. Bu Ermeni dini ve seküler cemaat önderleri tarafından 'Türkleştirme ve iki nesli aynı anda -birini fiziki, diğerini kültürel olarak- ortadan kaldırma' tehdidi olarak algılanıyor. Zabel Yasseyian ve Hagop Babikian bu tehdit algısını kitap ve raporlarında işliyorlar, Ermeni Patrikhanesi, Dahiliye Nezareti'ne 1912'de bu konuda bir şikâyet mektubu yolluyor.

BELGELER BERRAK, BELLEKLERDE 'İĞTİŞÂŞÂT' VARI

Konferans sırasında Hülya Adak, 1909 Adana Olayları üzerine kurulmuş veya bunlara doğrudan değinen Türkçede verilmiş anı[19] veya edebi eserlerin neredeyse yokluğundan bahsetti. Hrant Dink'in sık sık ifade ettiği gibi, 'bu taraftaki' kolektif amnezya, 'diğer tarafta' bellek patlaması ile karşılanıyor. Sait Çetinoğlu'nun aktardığı, Adana katliamına yakılmış olan bir ağıtı, Seden Gürel adlı bir pop şarkıcısının 'Sebebim Aşkım' şarkısına dönüştürebilmesinin arkasında 'bu tarafta' acıyla kurulamayan bu ilişki olmalı. Acaba bu bellekleri karıştırmak, Ara Sarafian'ın çok güzel bir şekilde altını çizdiği gibi 'kaynakları birbirine konuşur hale getirmek' mümkün mü?

Sanırım bu tarz bir öncelikle Ara Sarafian, 1909 Adana Olaylarının olgusal yanına dair kapsamlı bilgisine rağmen, bu konudaki Ermeni belleğine damgasını vurmuş üç eserden biri olan, fakat şimdiye kadar Ermenice dışında bir dilde yayınlanmadığı için bizler için ulaşılamaz olan Hagop Terziyan'ın *Kilikya Faciası* adlı tek bir kitaba yoğunlaşmayı tercih etti. 1912'de İstanbul'da yayınlanan ve yazarı 1915'te tehcir yollarında can veren bu kitabın, canını kurtarabilmiş pek çok tanıkla ilk elden mülakatı, olayların adım adım gelişmesinin canlı bir betimlemesini içerdiğini öğrendik. Terziyan'ın kitabında olayların tırmandırılması ile ilgili, İslam'a karşı tehdidin öne sürülmesi, 'saldırılanların insan değil, gâvur olduğunun' işlenmesi, olayların durulduğu zaman Nisan ayında sayıları artan Müslüman mevsimlik işçilerin kaldığı hanlar gibi açık adreslere provokatif saldırılar gerçekleşmesi, olayların tam da Paskalya sonrasına ve haftalık pazarın kurulduğu güne denk gelmesi gibi olgular anlatıldığında, aklıma ister istemez Maraş Katliamı'nda adım adım yaşananlar geldi. Konferans sonrasında *Agos*'a verdiği mülakatta Ara Sarafian'ın da Maraş ile Adana katliamlarını karşılaştırdığını okudum, ürktüm.[20]

Terziyan'ın kitabının, konferansın 'Osmanlı ölçeğinde' üretilen kaynakları kullanan iki katılımcıya da, 'yerel katkı' sunabileceğini öğreniyoruz. Bunun ilki, aslen Osmanlı Arşivi'ndeki İftihar madalyası listesi üzerinden iz sürerek 'Adana'da Ermenileri kurtaran Müslümanlar' konusunu ele alan Abdulhamit Kırmızı'nın, diğeri ise Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nda yapılan tartışmaların kayıtları üzerinden Adana Olaylarının hükümetteki yorumunu çalışan Ileana Moroni'nin sunumu. Moroni, olayların tartışıldığı Ermeni milletinden de mebusların katıldığı oturumlarda, 1909 Adana Olaylarının, 31 Vak'ası'nın bir devamı, yani 'irtica'nın yerelde hortlaması' yorumunun ağır bastığını aktarıyor. Bu 'irtica' yorumunda, üç unsur iç içe geçiyor: Osmanlı bütünlüğünü tehdit eden hainlerini mutlakiyetçi rejime dönmek, yani rücu etmek için halkı manipüle etmesi. Manipülasyon, bölücülük ve 'eski rejime' dönüş arzusu motiflerinin, bugün de 'gericilik' tanımının kurucu unsurları olmaya devam ettiğini görüyoruz. Merkezin söyleminin parçası olan 'irtica'nın, yereldeki dinamiklere de, merkezi İttihad ve Terakki rejimi – taşra İttihad ve Terakki farklılaşmasına da dokunamadığına dikkatimiz çekiliyor.

Rita Kuyumjian, Adana Olayları hakkında İstanbul'da yayınlanmış bir başka gezi/anı kitabı, yazarı ve onun

istisnai hayat hikâyesine değiniyor. 1910'da basılan 'Kilikya'da Bir Ay' kitabının yazarı Arshagouhi Teotig Hanım, Samatya'da doğmuş, İngiltere ve Versaille/Fransa'da eğitim almış bir aydın. İstanbul'da Ermeni Kız Okulu'nda öğretmenlik yaparken, aynı zamanda eşi ile Osmanlı'da 20. yüzyıl başı kitle eğitim kitaplarının en önemli ve süreklilerinden olan 'Herkesin Yıllığı'nı, 1907-1929 arasında 19 cilt olmak üzere (İstanbul ve Halep'te) yayınlıyor. Teotig, Adana Olaylarından sonra Kilikya'da geçirdiği bir ayı kaleme aldığı anı kitabında, Ermeni cemaatinin yardım örgütlerine, yetimhanelerine ve hayırsever faaliyetlere değinmiş.

Konferansın benim için en önemli katkılarından biri, yalnızca buzdağının ucunu görebilmiş olsam bile, Ermenice kaynakların Osmanlı Dönemine dair tarihyazımının her alanı için (yerel tarih, siyasi tarih, iktisat tarihi, kent tarihi vs.) ne kadar zengin bilgiler içerdiğini ve Osmanlı tarihçileri arasında 'Ermenice bilmezliğin' ne denli önemli bir kayıp olduğunu hatırlamamdı.Yalnızca Ermenice alfabeyi öğrenerek bile, bu alfabe ile Türkçe yayınlanmış pek çok süreli yayın (mesela Ermeni Katolik Kilisesi'nin resmi yayın organı olan *Mecmua-ı Ahbar* 1884-1906 arasında Ermenice harflerle Türkçe yayınlanmış) ve kitaba ulaşabiliriz. Bu, üniversite seviyesinde tarih eğitiminde desteklenmesi tarihyazımına gayet pragmatik katkılar sağlayacak, aynı zamanda da çok somut bir 'diyalog adımı' değil mi? Bana bunları düşündürten, mimar ve titiz bir amatör tarihçi olan Zakarya Mildanoğlu'nun sunumuydu.

Mildanoğlu bize, 1832-1980 arasında Anadolu'nun neredeyse her vilayetinde Ermenice peryodik yayınlandığını gösteren, Ermenistan Bilimler Akademisi kataloğundaki verilere dayanan etkileyici bir harita gösterdi. Mesela Adana Olaylarının olduğu sene, İstanbul'da 55, İzmit'de 2, Harput'ta 3, Diyarbakır'da 2 Ermenice periyodik yayınlanıyormuş. Mildanoğlu, daha sonra üç İstanbul merkezli Ermenice periyodikten (*Püzantiyon, Mecmua-i Ahbar* ve *Gavroş*) Adana



Ara Sarafian.

Olaylarının izini sürdü. Bu yayınlarda sıcağı sıcağına, Adana'ya yerleşen Ermeni göçmen işçilerden, yangınların verdiği hasardan, yetim ve dullardan bahsedildiğini, Araştırma Komisyonu üyesi Babikian ile bir röportaja ve telgrafla/postayla bölgeden yollanan okuyucu mektuplarına yer verildiğini öğreniyoruz. Zakarya Bey, *Gavroş* adlı mizah yayınından pasajlar okumaya başladığında salondakiler acı acı gülmeye başlıyor. Müslüman ahalide Ermeni tehdidi korkusu salmak için, Adana Ermenilerinin 'bölücü komplolar' hazırladığı ve nasıl da sinsi güçlü olduklarına dair haberleri tiye alan Gavroş, Temmuz 1909'dan sonra Divan-ı Harp'ten aldığı bir 'uyarı' sonrasında 'otosansüre' uğruyor ve Adana Olaylarından bahsetmemeye başlıyor. İşin ilginci Gavroş'un başyazarının bu 'uyarıyı' köşesinde okuyucuya gene mizahi bir dille çarpıcı bir şekilde aktarabilmesi. Bu dil hemen bana aynı anda hem usta ve uslanmaz mizahçı Yervant Odyan'ı ve Aras Yayınları tarafından Türkçeye kazandırılan Yoldaş Pançuri'sini hem de Hrant Dink'in 'azınlık meselelerine dair sorulan niyeti şaibeli bön sorulara verdiği' mizahi cevapları hatırlatıyor.

Yerel kaynaklardan yabancı dilde üretilmiş kaynaklara geçtiğimizde konferansta bu konuda beş sunum olduğunu görüyoruz. Dilek Güven Alman Dışişleri arşivilerinde, Barbara Merguerian, ABD arşivlerinde, Oral Çalışlar ve Lou Ann Matossian Tarsus Amerikan Koleji'nde çalışan öğretmenlerin anı belgelerinde, Vincent Duclert Fransa'daki dönemin entelektüel alanında 1909 Adana'sının izlerini aramış.

Dilek Güven'in dönemin konsolosluk raporlarından aktardığına göre, Alman hükümeti olayları aslen 'Anayasanın getirdiği eşit vatandaşlık hükümlerinden korkan Müslüman İttihatçı karşıtlarının' yaptığı tezini kabul etmekle beraber, yöreye has katliam şartlarına da detaylı olarak değinmişler: Silah tüccarlarının propogandalarının artan silahlanmaya olan etkisi, tutuklanan Ermenilerin, tutuklanan Müslümanlara oranla daha 'üst sınıf' olması, Ermeniler içinde yayılan federatif fikirler vb. Raporlar, katliamda redif ordularının rolü olduğunu da iddia ediyor. Bölgede Deutsche Bank'ın yatırımı olan Alman Levanten Pamuk Şirketi üzerinden önemli iktisadi nüfuzu da olan Almanya, 'kendilerine borçluyken öldürülen Ermeniler' ve tahrip edilen tarım makinelerinin hesaplarını yapıyorlar. Çok aktif olan Mersin İngiliz konsolosunun yöredeki faaliyetleri de ciddi bir şekilde raporlandığına göre, bölgede büyük güçler arasında rekabet devam etmekte. Bu konuda Alman Dışişleri arşivleri dışında, Deutsche Bank'ın şirket arşivlerinin de araştırmaya açık olduğu ifade ediliyor.

Yüzyıl dönümünde Dreyfus meselesi üzerinden Fransız entelektüel tarihini çalışan Vincent Duclert,[21] 1895 olayları sonrasında Fransız entelektüellerinden Osmanlı Ermenilerine verilen desteğin, 1909'a gelindiğinde yerini sessizliğe bırakarak çekildiğini anlatıyor. 1895'te Fransa'nın Ermenilere karşı sorumluluğuna dair ateşli konuşmalar yapan J. Jaures, A. France ve J. Clémenceau, Adana Olaylarının haberleri geldikten sonra ya açık ya da örtük bir şekilde 1908 Devrimi'ne güvenmek gerektiğini savunmuşlar. Duclert bu Jön Türk hayranlığının Taşnak Partisi'nde de bulunduğunu, Adana Olaylarının bile İttihad ve Terakki'nin meşruiyetini sarsmadığını ifade ediyor.

Oral Çalışlar, 1909 Nisan'ını Tarsus'ta yaşayan Tarsus Amerikan Koleji öğretmenlerinden Helen Davenport Gibbons'un anı kitabı *Tarsus'un Kır-*



Zakarya Mildanoğlu.

mızı Kilimleri[22] kitabından yola çıkarak, Lou Ann Matossian ise, Tarsus Amerikan Koleji'nde (St. Paul's Institute) müdür olan Mr. Christie'nin şu anda Minnesota Historical Society'de bulunan aile arşivinden[23] yola çıkarak, yaşanan 13 güne dair anlatıları derlediler. Bunlardan en akılda kalanlar, olaylar sırasında iki misyonerin de hayatlarını kaybettiği, Mersin'deki İngiliz Konsolos Yardımcısı Doughty-Wylie'nin olayların önünün alınması için hükümet konağı nezdinde girişimlerde bulunduğu Rumeli'den olayları yatıştırmak için gelen askerlerin, olayların genişlemesinde kışkırtıcı rolü olduğu gibi haberlerin Kolej'e nasıl ulaştığı ve nasıl bir çaresizliğe yol açtığı idi. Olaylar sırasında 4000 kadar insan Kolej'in avlusuna sığınarak katliamdan kaçmaya çalışmışlardı. Bu tarz bir katliamın yaklaştığının Kolej öğretmenleri tarafından sezilip sezilmediğini öğrenmek önemli olabilirdi.

ABD konsolosluk raporlarından Adana 1909 izlerini bize sunan Barbara Merguerian ise, o dönemde hâlâ Osmanlı - ABD ilişkilerinin Jön Türk Devrimi'nin yarattığı yakınlaşma ve sıcaklık içinde olduğunu ve Adana'dan gelen katliam haberlerinin bu ilişkilerde bir değişikliğe yol açmadığını anlattı. Adana'daki ABD Konsolosluğu, Tarsus ve Antep'teki misyoner okulları üzerinden bölgeden sürekli haber alan ABD'nin, Osmanlı ticaretinden aldığı payı büyütme amacının önceliğinden hiç vazgeçmediğini, 'dolar diplomasisinin' Ermenilerin lehine müdahale önerilerinin her zaman önüne geçtiğini ifade etti.

Felsefeci Marc Nichanian'ın, 'Adana sonrasında tanıklık ve yas' konuşması, bizi konferansın içeriğinden alıp, bu konuları konuşmanın, anlatmanın ve hatırlatmanın dilini düşünmeye sevk etti. Tehcir'e giden sürecin, 'tanık olmayı' bir 'edebi janr'a dönüştürdüğünden bahsetti. Bizi tekrar Teotig, Yesseyian, Terziyan, Artenian ile karşılaştırdı. Yas, dil ve tanıklık arasındaki ilişkileri, burada tekrarlayamayacağım bir dil ustalığı ile irdeledi.

Nichanian'ı dinlemek bana hemen M.K.'yı hatırlattı.[24] Dokuz yaşında 'tehcire uğrayan' Adanalı Ermeni Manuel Kırkyaşaryan'ın, yolda annesi ve babasını yitirip, tek başına senelerce Resulayn-Cizre arasındaki Kürt ve Süryani köylerinde geçirdiği 'yanaşma hayatını', kaça göçe tek başına bir çocuk olarak Kıbrıs'ta akrabalarını buluncaya kadar yaşadıklarını anlattığı sesi kafamda yankılandı. Gerçekten de sesi, çünkü Manuel Usta tanıklıklarını yazmamış, 80 yaşında Türkçe 'kasete okumuştu'. Çocuklarının yanında yaşadığı Avustralya'da Adana Türkçesiyle tutturduğu öyküsel yas dilini, ses tonunu unutmak mümkün değil. Manuel Usta, yaşadığı büyük acıları ifade ederken, dağlar, kurtlar, yemeniler, meyveler, başaklar, mimikler, Kürtçe türküleri örerek bir hikâye inşa ediyor, acısını belki de ancak hikâyeleştirerek anlatabiliyordu. Manuel Usta'nın Tehcir'den önceki Adana katliamını büyüklerinden dinlememiş, o huzursuz ortamı hissetmemiş olmasına imkân yok. Ama Tehcir acısının yoğunluğu karşısında, belli ki Tehcir kara bulutlarından önce olan her şeyi güzelmiş, güneşliymiş gibi hatırlamak istiyor:

'Gelelim kendimizin batmutyununa (hikâyesine). *İsmim Em Key. Em ve Key. Adana'da ailecek bütün Ermeniler, bütün Türkler ve Türkiya'da doğanlar kardaş gibi yaşıyor ıdık. Çünkü hürriyet, adalet, musavat ve millet olmuştu. Nihayet, gün geldi, biz de bu sevkiyete iştirak ettik. Hikayatımız başlıyor.'* (s. 19).

Bu konferansın konusu, Manuel Usta gibi pek çoklarının 'hikâyatı' idi. Acı çekmiş başkalarının acılarının nasıl ve neden anlatılacağı kadar, kime anlatılacağının da önemli olduğunu düşünüyorum. Günümüzde siyasi, iktisadi ve ideolojik iktidarı yaşatan, örtük ve açık milliyetçi/ırkçı bir iklim semirmeye gayet müsait. 'Ermeni' dendiği zaman, bu topraklarda okumuşunun, okumamışının aklına ilk gelen kelimeleri burada yazmaya hicap duyarım. İşte tam da bu yüzden, 'bellek işi' diyebileceğimiz bu tarz akademik konferans, çalışma ve yayınların, nokta atışlarla daha geniş bir kitleye ulaşması için, yani yaptıklarımızın aktarımı için ayrıca mesai harcamamız gerektiğini düşünüyorum. Bu toplantıya e-mail vesilesi ile kayıt yaptıran herkes katılabiliyordu. Bu açıdan 2005 konferansı ile karşılaştırıldığında bu konuda bir ilerleme var. Ama hâlâ katılım akademik çerçeve ile sınırlı. Artık yavaş yavaş 'Ermeni konusunda' yapılan toplantıları toplumun belli kesimleri için tabu olmaktan nasıl çıkarırız, kime ve nasıl doğrudan ulaşabilirizi tasarlamaya başlamamız gerektiğini düşünüyorum.

En başta Türkiye'deki tarih öğretmenlerini bu sürece nasıl katacağımızı tartışmamız gerekiyor. Türkiye'de tarih öğretmenlerine yönelik ciddi ve kapsamlı bir süreli yayınımız yok. Fakat akademik tarih üretimi ile tarih öğretmenlerinin derslerdeki tarih üretiminin arasında yeni nesiller üzerinde bıraktığı etki açısından karşılaştırılamaz bir fark var.

Türkiyeli Ermenilerin bu tarz toplantılara daha kitlesel ve aktif katılmaları için çaba göstererek, davetler çıkararak, kendi memleketlerinde hissettiklerini tahmin ettiğim bu 'küskünlük ve korkuyu' bir nebze üzerlerinden atmalarını sağlayabilir miyiz acaba?

Bu tarz konular eğer bu toplantıdaki gibi 'bölgesel' çalışılırsa, söz konusu bölgenin (Harput, Adana, Van vs.)

yerel örgütlerinden ve bunların büyük şehirlerdeki hemşehri derneklerinden katılım, onlarla kendi 'memleketlerine' bir de kaybedilenler üzerinden bakmak niye hayal olsun?

Bütün bunları yapmak için, biz akademisyenlerin de kendi uzmanlık alanlarında çalıştıkları konular kadar, onların değişik toplum grupları önünde (doğrudan ve medya dışında) özlerinin aktarımına, yani 'kitlesel pedagojisine' mesai ayırması gerektiğini düşünüyorum. 'Ermeni Sorunu'nun bir sorun olarak kalmaması için, akademik araştırmalar ve diyalog kadar, 'kitle iletişimi' ve onun dilinin de önemli olduğuna inanıyorum. Sanırım Hrant Dink'in hepimizi etkileyen özelliklerinden biri buydu ve hâlâ o dil zemininde bir araya gelmeye çalışıyoruz.

ASLI ODMAN
BİLGİ ÜNİVERSİTESİ - TARİH BÖLÜMÜ

DİPNOTLAR

* Diğerleri Beyrut, Erivan ve Ankara'da (26-27 Haziran'da Türk Tarih Kurumu tarafından) düzenlenmişti. Dördüncüsü doğrudan Nisan 1909 olayları ile ilgili olmamasına rağmen, konuyla ilişkili önemli pek çok dinamiğe değinmişti: 21 Kasım 2008'de, Uluslararası Hrant Dink Vakfı, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü ve Toplumsal ve Ekonomik Tarih Vakfı tarafından Boğaziçi Üniversitesi'nde düzenlenen *Adana ve Çevresi'nin Toplumsal ve Ekonomik Tarihi* konferansında verilen tebliğlerinin bazıları, titiz bir çalışma sayesinde 2009 Kasım konferansından bir kaç gün öncesinde elimizdeydi; Toplumsal Tarih, s. 191, Kasım 2009, *Yarışgöçerlerden Ermenilere. Adana ve çevresi toplumsal ve ekonomik tarihi* konferansı dosyası, s. 56-84.

** Theodor Adorno, 'The Meaning of Working through the Past', *Critical Models* içinde, NY, 1998, s. 89; bu pasajı doğrudan değil, Melissa Bilal'in *Türkiyeli Ermenileri Hatırlamak* makalesinin başından alıntıladım (*Bir Zamanlar Ermeniler Vardı*, İletişim Yayınları, derleyen Ömer Laçiner vd., 2008, s. 238).

1 'Geçmiş Siyaseti' kavramını Hannah Arendt'in 'Kudüs'te Eichmann' kitabı ve bu kitabın özellikle Musevi cemaatinde açtığı ateşli tartışmalar bağlamında irdeleyen bir çalışma için, Tuija Parvikko, *Arendt, Eichmann and the Politics of the Past*, Finnish Political Science Association: Helsinki: 2008. Çok önemli olduğunu düşündüğüm bu tarih felsefesi ve metodu tartışmasını, bir başka yazı çerçevesinde ve bir başka vesile ile etraflıca ele almak üzere şimdilik açıp, kapıyorum.

2 Bu, Bertold Brecht'in tiyatro teorisinde *'Vergegenwärtigung der Geschichte und Historisierung der Gegenwart'* kavram ikilisi ile karşıladığı bütünsel bakıştır. Brecht tiyatrosunda, kendi bugününde 'kendim doğallaştırmayı becermiş' pratikleri oluşmuşluğu, yani değiştirilebilirliği içinde görünür kılmak/yabancılaştırmak için, geçmişte olanlarla bugünü çarpıştırmaya ve bunu yaparken de anlatı formu olarak epiği kullanmaya çalışır. Bu konuya derli toplu ingilizce bir giriş için, Frederic Jameson, *Brecht and Method*, Verso: London, 1998, s. 165ff.

3 Köken olarak 'karıştırmak, bir şeyin saflığını bozmak' anlamına gelen 'tağşiş', Osmanlı hükümetinin 1909 Nisan'ında Adana'da Ermenilerin başına gelenlere değindiğinde kullandığı kavramdır. Selim Deringil'in konferansta belirttiği gibi, bazen 'Tağşiş-i ezhan' (ahalinin kafasını karıştırmak, 'provokasyon') tamlaması içinde de kullanılmıştır. Yerel hükümet temsilcileri 'vaka', Ermeni kaynaklarının çoğu 'facia', misyoner ve yabancı dilde basılmış kaynaklar 'katliam' kavramını kullanmaktadırlar (Meltem Toksöz, *Adana Ermenileri ve 1909 'isyanı'*. Tarih ve Toplum. Yeni Yaklaşımlar, Bahar 2007, s. 147).

4 Özellikle 242-266. sayfalar arasındaki *Adana Vilayeti* kısmındaki kartpostalları muhakkak inceleyiniz, Bir Zamanlar Yayıncılık, İstanbul: 2005.

5 **Zakarya Mildanoğlu**, *Agos*'taki *'Aztarar'a Yolculuk'* köşesinde, bu devasa birikimi adım adım bizlerle paylaşmaktadır: *Adana ve Halep Vilayeti Ermeni periyodikleri*, başlıklı yazıların beşincisi 20 Kasım 2009 tarihli *Agos*'ta yayınlanmıştır.

6 Fuat Dündar, *Modern Türkiye'nin Şifresi. İttihad ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği,(1913 1918)*. İletişim: İstanbul, 2008. Bu kitaplaştırılmış tezi, ortaya çıkardığı yeni arşiv malzemeleri ve verilen emek itibariyle takdir etmekle beraber, hem kendinden önceki literatürle diyaloğa girme ve teorik bağlamlandırma eksiklikleri, hem de kitabın örtük olarak Osmanlı bürokrasisinin etnisite mühendisliğinin uygulamalarında matematik bir kesinlik olduğu varsayımına dayanması açısından eleştiren kapsamlı bir yazı için; Ayhan Aktar / Abdulhamit Kırmızı,*'Bon pour l'Orient': Fuat Dündar'ın kitabını değerlendirken...*, Tarih ve Toplum. Yeni Yaklaşımlar, Bahar 2009, 157-186.

7 Irvin Cemil Schick, *Batının Cinsel Kıyısı. Başkalıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekansallık*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002; Sacit Kutlu, *Bulgar kolektif bellek inşasında bir hatırlama ve unutma yeri:* Toplumsal Tarih, no: 18, 2009.

8 Yaşar Kemal'in Ekim 2009'da Çukurova Üniversitesi'nde kendisine fahri doktora ünvanı tevzi edilirken verdiği açılış dersi, yazarın özcülüğe düşmeden kendi Çukurovalılığını, şekillendiği ve bu sırada şekillenen, dönüşümlerle örülen coğrafya içinde nasıl anlattığına dair güzel bir örnektir; *'Çukurova, Doğa ve Roman'*, 8.Ekim. 2009, Radikal Gazetesi.

9 S. 19, alıntı dolaylı: Murat Belge'nin *Edebiyatta Ermeni Sorunu*. Birikim Dergisi, Şubat 2006, sayı 202, s. 35. Orhan Kemal'in, Atatürk'e muhalif parti kurup, sürgüne gönderilmiş babası Abdulkadir Kemali Bey'in, Fransızca ve Ermenice öğrendiği için zamanında babasının onu 'gâvur' olmakla suçladığını, hatta tüfekle kovaladığını anılarından okuyoruz: *Orhan Kemal'in babası Abdulkadir Kemali'nin Anıları*, hazırlayan: Işık Öğütçü, Epsilon Yayınları: 2005.

10 S. 357. gene alıntı aynı yerden ve dolaylı, Belge, 2006, s. 34.

11 Meltem Toksöz, *The Çukurova: From Nomadic Life to Commercial Agriculture, 1800-1908*, *yayınlanmamış doktora tezi, Binghamton . SUNY Binghamton Üniversitesi, 2001*. Ayrıca özet halinde 1840'larda Mısırlı İbrahim Paşa reformları, konargöçer aşiretlerin iskânı (1865-1890), işgücünün oluşturulması, bataklıkların kurutulması, 1861 Amerikan İç Savaşı sonrasındaki pamuk patlaması ve dünya ekonomisine eklemlenmesi süreçlerinin Adana Vilayet Merkezi'ne etkileri için bkz. Meltem Toksöz / Emre Yalçın, 'Modern Adana'nın Doğuşu ve Günümüzdeki İzleri', derleyenler Ç. Kafescioğlu / L. Thys-Şenocak, *Essays in Honour of Aptullah Kuran*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1999, 435-453.

12 İki konferansta da sunum yapan iki akademisyen var: Meltem Toksöz ve Ara Sarafian. Hilmar Kaiser'in 'Alman Levanten Pamuk Şirketi'nin Çukurova'daki faaliyetleri ve yerel girişimciler' ve Halis Akder'in 'Çukurova'da tarım işçiliği' sunumları bu konferansa da eklemlense ne güzel olurdu! Neyse ki bir tesellimiz var: Yukarıda da ifade ettiğim gibi, Toplumsal Tarih Dergisi Kasım 2009 sayısında, Vahe Tachjian'ın konu ile ilgili çok yönlü ve müthiş ufuk açıcı *'Adana Ermenileri: Milliyetçi İdeolojilerle Ters Düşen Farklı Bir Kimlik'*, Toksöz'ün, *'Bölgesel Ekonominin Oluşumu: Göçebe Hayattan Ticari Tarıma Çukurova'* ve Zafer Toprak'ın *'20. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Çukurova'da Emek ve Sermaye'* tebliğlerini yazılaştırıp, bu konferansa yetiştirdi. 2008 Kasım Adana Konferansı'nın kısa bir özeti için, Eren Özalay, 'Adana ve Çevresi Toplumsal ve Ekonomik Tarihi Konferansı', *Agos, 28 Kasım 2008*, s. 6.

13 Suavi Aydın, *Çukurova Tarihinde Yörükler ve Türkmenler*, Adana'ya Kar Yağmış. Adana Üzerine Yazılar içinde, derleyen: Behçet Çelik. İletişim/Memleket Kitapları: İstanbul: 2006, 113-140.

14 Vahe Tachjian, *Adana Ermenileri: Milliyetçi İdeolojilerle Ters Düşen Farklı Bir Kimlik'*, Toplumsal Tarih, no 191, Kasım 2009, s. 65.

15 *Agos*'un 2 Ekim 2009 sayısında, araştırmalarının merkezine sistematik olarak bu konuyu alan Boğaziçi Üniversitesi'nden **Mehmet Polatel** ile kapsamlı bir röportaj vardır, Aris Nalcı, *Ermeni Emval-i Metrukesinin arşivlerdeki izleri*, s. 10-11. Sait Çetinoğlu'nun bu konudaki güncel bir makalesi için: *Ermeni Emval-i Metrukeleri Üzerine*, Birikim Dergisi online versiyonu: www.birikimdergisi.org.tr , 8.Haziran.2009.

16 Kudret Emiroğlu'nun, Bülent Varlık ve Ömer Türkoğlu ile birlikte, Adana Sanayi Odası için hazırlamakta olduğu araştırmanın kısa bir özeti için; Kudret Emiroğlu, *Adana'da Sanayi ve Sanayiciler Hakkında*, Adana'ya Kar Yağmış. Adana Üzerine Yazılar içinde, derleyen: Behçet Çelik. İletişim/Memleket Kitapları: İstanbul: 267-303.

17 Aslı Çomu, *The impact of the exchange of populations on the social and economic life of the city of Adana*, yayınlanmamış master tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, 2005.

18 Nazan Maksudyan *Hearing the Voiceless Seeing the Invisible: Orphans and Destitute Children as Actors of Social, Economic, and Political History in the Late Ottoman Empire*, *yayınlanmamış doktora tezi*, Sabancı Üniversitesi Tarih Bölümü, 2008.

19 Olaylar sırasında Cebel-i Bereket mutasarrıfı olan Mehmet Asaf ve olaylardan sonra yerine atanan Cemal Paşa'nın anıları, her ne kadar özsavunu dili ile yazıldığı ifade edilse de, konferans sırasında sık sık söz konusu edildi: Mehmet Asaf, *1909 Adana Ermeni Olayları ve anılarım*, TTK Yayınları: Ankara: 1986; Cemal Paşa, *Hatıralar. İttihat-Terakki ve Birinci Dünya Harbi*, Selek Yayınları: İstanbul, 1959.

20 Funda Tosun, Hrant Kasparyan ve Sahag Güryan: *Bu sefer de kıyamet kopmadı*. Agos Gazetesi, 13 Kasım 2009, s. 20.

21 Jean Jaures'in 1895 Ermeni kıyımları arkasından yaptığı konuşma ve yazdıklarını derleyen Vincent Duclert, Jaures'in bu süreçte geliştirdiği 'neden Ermenilerin Fransa tarafından kurtarılması/savunulması' gerektiğine dair argümanların daha sonra Dreylus davasında mobilize edildiğinden bahseder: Jean Jaures, *Il faut sauver les Armeniens*, Editions Mille et Une Nuits, 2006.

22 Helen Davenport Gibons, *The Red Rugs of Tarsus*, New York, The Century Co., 1917.

23 Bu arşiv internetten de ulaşıma açıkmış: www.mnhs.org/library/findaids/p1282.xml

24 Bu kitabı yayınanın 'Ermeni Sorununu' konuşurken seçilecek dil ve uslup konusunda bize çok yardımcı olacağına inanıyorum. 'M.K. Adlı Çocuğun Tehcir Anıları. 1915 ve Sonrası, kitap ve CD, yayına hazırlayan ve sunan: Baskın Oran, İletişim: İstanbul, 2005.

SELİM DERİNGİL İLE SÖYLEŞİ

NİSAN 1909 ADANA OLAYLARI ÜZERİNE

SÖYLEŞİ: AHMET AKŞİT - SELİN AKGÜL



Selim Deringil

1909'da Adana'da Ermenilere yönelik katliam nasıl bir politik ortamda ve hangi güçler tarafından gerçekleştirildi?

Şimdi, Adana'da iki kademeli bir katliam var Nisan 1909'da. Bunun ilk kademesinde Ermeniler ile mahalli, diyelim ki Müslüman, çapulcu takımı arasında bir müsademe var. İkincisi, Ermenileri korumak üzere Makedonya'dan oraya sevk edilen ordunun da bizzat katılımı var. Bu tabii çok daha vahim bir şey. Politik ortamı anlatmaya başlarsak sonu gelmez ama giderek gerginleşen bir siyasi ortam olduğu söylenebilir. Ermenilerin kendi aralarında aktif olan örgütlü, devrimci güçleri var. Yani Taşnak örgütü ve Hınçak örgütü. Bunların cemaat içindeki sayıları bilinmiyor; çok da kalabalık olmadıkları tahmin ediliyor. Ancak Ermeni cemaatinin genelde tepeden tırnağa silahlı olduğu kesin. Çünkü 1870'lerde ve 1890'larda yaşanmış olan katliamlar var. Bu yüzden kendilerini savunmak üzere silahlılar. Soruda hangi güçler gerçekleştirdi derken, bir dış güç iması var sanki ama aslında öyle bir şey yok. Bu uygulanan, gayet mahalli bir vahşet.

1908'den kısa bir süre sonra gerçekleşen katliam, yeni rejimle Osmanlı Ermeni cemaati arasındaki ilişkiyi nasıl etkiledi?

Şimdi, şöyle bir şey var. Bu katliamın resmi tarihteki açıklaması şöyledir: Ermeniler, eski rejimin insanlarını, eski rejimin mültecilerini diyelim, İttihatçılara çok destek vererek ürkütmüşlerdir. Ve bu katliamı eski rejimin, Abdülhamid rejiminin insanları veyahut en azından ona sempati duyan elemanları gerçekleştirmişlerdir. Bu söylemle, özellikle ikinci katliamla, yani bizzat İttihatçıların gönderdiği askerin katliama bilfiil katılmasıyla açıklanamıyor. Dolayısıyla ortada bir sorun var. İttihatçı kadrolar arasında Jön Türk devrimini çok heyecanla ve sevinçle karşılayan bir Ermeni grubu var. Özellikle Taşnak örgütü. Bu, 1909 katliamlarından sonra dahi, İttihatçılarla işbirliği yapmaya devam edecek. Kaldı ki ondan evvel de Hamid rejimine karşı Ermeni Devrimci Federasyonu, Taşnak Sütyun ile İttihad Terakki Cemiyeti'nin oldukça yakın bir işbirliği söz konusu. Bu işbirliği, Adana katliamlarından sonra da devam edecek ancak çok derin bir yara almış olarak. Yani 1909 katliamlarından sonra Ermeni devrimci örgütleri, kanımca İttihatçılara bir daha tam olarak güvenmeyecekler haklı olarak.

1909 katliamı ile 1915 kırımını kıyaslarsak, katillerin devletle ilişkisi açısından ne tür farklılıklar gözlemlenebilir?

Oradaki durum şu: Önce 1909 ile başlayalım.1909'da, dediğim gibi ikinci dalga katliamlarda, doğrudan doğruya bir devlet personeli söz konusu. Bu işlere katılan, özellikle Ermenileri korumak üzere görevlendirilmiş oradaki asker ve zaptiye. Yukarıda bunu es geçtik; Adana olaylarında toplam 20.000 civarında Ermeninin öldürülmesi, esasında büyük ölçüde ikinci katliam sırasında olmuştur. Çünkü Ermeniler silahsızlandırılmışlardır. Yani birinci dalgadan sonra, Ermenilere, Ermeni cemaatlerine denir ki: Trakya'dan ve Rumeli'den ordu geliyor, sizi koruyacak, silahlarınızı verin; bunlar da verirler. Dolayısıyla ikinci katliam dalgasında Adana Ermenileri hemen hemen savunmasız ve silahsızdırlar. Dolayısıyla bu ikinci katliam dalgası ile 1915 arasında yakın benzerlikler vardır. Şöyle ki; 1915'te Anadolu'nun ve imparatorluğun her yerinden ölüm yürüyüşüne çıkarılan ve yollarda katledilen insanlar söz konusu. Tabii arada niceliksel ve niteliksel, özellikle de niceliksel bir fark var. Daha büyük sayılarda katliamlar, kıyımlar söz konusu. Ve şu da var: 1915'i 1909'dan farklı kılan şey, 1915'te çok açık bir şekilde önceden planlanmış, tasarlanmış, örgütlenmiş bir program çerçevesinde Ermeniler sevk ediliyor, tehcir ediliyor olması. Oysa 1909'u bir nebze belki, resmi tarihin de bir yerde, bir nebze hafifletici neden olarak kullanabildiği bir mesele var. O da, deniliyor ki, bu gelen askere birileri ateş etti. Bunların, çadır kurup, kamp kurdukları yerde, birileri üzerlerine ateş etti. İşte bu birilerinin kim olduğu belli değil. Bu aleni bir provokasyon da olabilir. Ermenilerden de gelmiş olabilir, ama oradaki Müslüman tayfadan da provokasyon olarak böyle bir eylemde bulunulmuş olabilir. O tarihlerde bu tür şeyler olduğunu biliyoruz. Ortam çok gergin, en küçük bir kıvılcım büyük olayları ateşleyebiliyor. Oysa 1915 çok daha soğukkanlı, çok daha programlı bir olay. Sadece orada çatışma içindeler ki zaten oraya gönderilen insanların çoğu silahsız ve savunmasız insanlar. Çünkü şöyle bir şey var 1915'te, Ermeni erkeklerin, eli silah tutacak yaşta olanların çoğu zaten askere alınmış. Köylerde, kasabalarda o yaşta erkek çok az. Evet, direnişçiler var, Hınçak ve Taşnak örgütlerine katılmış olan, askerden kaçmış firariler var o tamam, fakat onların sayısı sevk edilen ve ölüme gönderilen nüfusun yanında çok çok az. Yani o da tam bilinmiyor ama son araştırmaların ortaya çıkardığı, silahlarıyla kaçıp veya o ya da bu şekilde silahlarıyla birlikte Rusya'ya iltica edip orada Ermeni milis kuvvetlerini oluşturan güçlerin sayısı, en yüksek rakamla -ki ben onun epey abartılı olduğuna inanıyorum- 7.000. Tüm Kafkasya'da, tüm Rus orduları içinde. Ben onun daha çok 3.000, 4.000, taş çatlasın 5.000 civarında olduğunu düşünüyorum. Tabii bu rakama hiçbir zaman sağlıklı bir şekilde ulaşamayacağız. Çünkü bu tarz istatistikler tutulmuyor tam o sıralarda, kabataslak konuşuyoruz. Ama katiyetle Türk resmi tezinin söylediği üzere, böyle 20.000–30.000 Ermeni askeri yok Rus saflarında. O kadar Ermeni yok oralarda çünkü. Şimdi öbür meseleye gelince, bu 1915'teki insanlar sevkiyata gönderildikleri zaman, ölüm yolculuğuna çıkarıldıkları zaman, zaten direnebilecek kuvvette kimse kalmamış, Ermeni erkekleri dediğim gibi askere alınmış. 1915 Şubat'ında bunların birçoğu silahsızlandırılmış. Yani silahları alınıyor ve amele taburlarına sevk ediliyorlar, orada da sistemli bir şekilde ölesiye çalıştırılıyorlar ve/veyahut katlediliyorlar. Önceden tasarlanmış olması bakımından 1909'dan önemli bir fark var burada.

Adana olaylarıyla ilgili olarak Avrupa ve dünya nasıl tepkiler

gösterdi, yeni rejim dışarıdan ne tür bir baskı gördü?

Çok ilginçtir, iki gün önceki son toplantıda çok enteresan bir bildiri vardı. Bir Fransız araştırmacı Vincent Duclert isminde bir profesör, çok ilginç bir bildiri sundu. Şöyle ki; daha evvel yani 1890 katliamlarına Fransa'da sol ilerici kesimlerin gösterdiği tepkiyle mesela Jean Jaures'nin ve Klamenson'un vs. oradaki çevrelerin gösterdiği müthiş tepkiyle, 1909 sonrası tepkisizlik arasında müthiş bir tezat, müthiş bir çelişki var. Onu da Profesör Duclert şöyle açıkladı: Bunlar Yeni Türkiye'ye, yani Jön Türkler'e -bunlara Yeni Türkiye diyorlar- müthiş bir kredi açıyorlar. Ve bu krediyi 1909 olayları bir şekilde yok etmiyor. Yani, 1909'daki katliama rağmen, bu kredi, Fransız sol ilerici çevreleri tarafından sürüyor. Adeta bir tepkisizlik var Nisan 1909'dan sonra. Ona dikkat çekti Fransız katılımcı ve bu çok ilginçti. Şimdi Avrupa devlerinden tabii ki lanetleme, kınama geliyor vs. vs. Ama Jön Türk hükümeti üzerinde, İttihatçıların üzerinde her hangi bir baskı pek söz konusu değil. Yani Abdülhamid dönemindeki gibi sistemli bir baskı, neredeyse tehdide varan bir tepki söz konusu değil. O da enteresan, çünkü bu çok aleni bir şekilde cereyan ediyor. Yabancı güçlerin yaptıkları şey şu: Oraya gemilerini sevk ediyorlar, savaş gemilerini sevk ediyorlar. Bu savaş gemileri orada güç gösterisinde bulunuyor. Daha çok Mersin Limanı'nda bayrak gösteriyorlar, ama mesela oradaki perişan durumda olan halka yardımcı olmak için, karaya asker çıkarmıyorlar, sıhhiye taburlarını bile çıkarmıyorlar. Niye böyle bir tereddüt var? Bu konuyu pek çalışmadım, bilmiyorum, ama enteresan bir tepkisizlik var.

Bu sempozyumu düzenlemekle neyi amaçlıyordunuz? Amaçladıklarınız ne derece gerçekleşti?

Öncelikle ben düzenleyiciler arasında değildim bu sefer. Yani bu sempozyumu, çalıştayı düzenleyenler başka arkadaşlardı, ben sadece katılımcıydım ve bildiri de sunmadım. Oturum başkanlığı yaptım ve iki gün boyunca dinledim. Kendimce katkılarım oldu ama ben düzenleme komitesi mensubu değildim. Neyse, bu küçük bir düzeltme. Amaçlananların ne olduğu konusunda ancak tahmin yürütebiliyorum dolayısıyla. Amaçlanan ise zannedersem şu: 1890 katliamları, 1894, 1895, 1896 katliamları, Anadolu'daki Ermeni katliamları Anadolu'da epey dikkat çekti ve üstünde epey çalışıldı, üzerine literatür var; çok olmasa da var. 1915 üzerine, malum, muazzam bir literatür var fakat 1909 olayları arada kalmış gibi sanki ve hakkında çok az şey biliniyor. Bu kadar devasa bir mesele olmasına rağmen. 20.000 kişi ölüyor bir hafta içinde, düşünebiliyor musunuz? Bu arada, tabii mukatele lafı da söylenir genelde, Müslümanlardan da öldü; tamam, ama arada muazzam bir fark var. Müslüman nüfus kayıtları şu an ezberimde değil, ama -ki 20.000 bence alt sınır- çok büyük bir orantısızlık var. Sanırım bir parantezin içinde kalıyor 1909 olayları, öyle görebiliriz. Çünkü 1890'lar bir taraftan, 1915 bir taraftan böyle bir parantez oluşturuyor. Parantezin içinde kalan bir olay bu. Ve bu hakkı verilerek üzerinde çalışılmamış. Bu ilginç bir şekilde Ermeni tarafında da çalışılmamış. Ermeni soykırımı, şunun bunun üzerine kitaplar yazan çok önemli yazarlar var. En son Kevorkyan'ın kitabı çıktı mesela. Kevorkyan'da olsun Vahan Dadrian'da olsun, bu olaya sadece böyle 1915'in provası gibi ara nağmelerle atıfta bulunulur. Oysa ben bunun bu kadar kolay geçiştirileceğini sanmıyorum. 1890'lar olsun, 1909 olsun bence hiçbir şekilde 1915'in hazırlayıcıları olarak görülmemeli. Bu basit bir tarihçi hatası ve bu sözünü ettiğim kişiler oldukça yetkin tarihçiler, profesyonel kişiler ve bunların yapmaması gereken bir hata olduğunu düşünüyorum. Ermenilerin Anadolu'dan yok edilmesi tarihinde bunlar önemli birer köşe taşıdır mutlaka ama bunların hepsini zincirleme aditer reaksiyon olarak 1915'e bağlamanın sorunlu bir yaklaşım olduğu kanaatindeyim; bunu görmek lazım. Sanırım düzenleyicilerin amaçladıkları, bu döneme spesifik olarak ışık tutmaktı. Burada benim ilave etmek istediğim bir şey var. Katılımcıların arasında çok ilginç insanlar vardı. Gerek Ermeni olarak gerek Türkiyeli olarak, gelenlerin arasında genç araştırmacıların olması bence çok yüreklendiriciydi. Örneğin benim birkaç öğrencim orada bildiri sundular. Bir kısmı doktora çalışması aşamasında, bir kısmı bitirdi. Gerçekten çok düzeyli bildiriler vardı, bunu söylemek durumundayım. Yayınlanacak mı yayınlanmayacak mı onu bilmiyorum, çünkü böyle şeyler yayınlanmadığı zaman uçup gidiyor ama sanırım Sabancı Üniversitesi'nin bu yönde bir çalışması olacaktır. Bir de şunu söylemek istiyorum katılımcıların arasında ilk kez Türkiye'ye ayak basan Amerikan Ermeni Diasporası'ndan insanlar vardı. Çok da kalabalık değillerdi, 5-6 kişiydiler sanırım. Onların gerek konuya gerek İstanbul'a ve birdenbire kendilerini içinde buldukları ortama reaksiyonları çok ilginçti. Onları bizzat gözlemlemek de insana, neredeyse, hatta belki de daha fazla, sundukları bildiriler kadar bir şeyler öğretiyordu. Onlar da sanırım epey bir şey öğrendiler. O da önemliydi. Bu karşılaşmalar daha çok olmalı. Bu tarz yüz yüze ilişkiler daha çok geliştirilmeli. Mesela düzenleyicilerin arasında başı çeken isim, Gomidas Enstitüsü'nden Ara Sarafian hiçbirimizin yabancısı değil zaten. Ara, senede en az 2–3 kez Türkiye'ye geliyor. Burada, bu konuda biraz daha sorgulayıcı yaklaşan tüm camia tarafından, hepimiz tarafından sevilen sayılan bir isim. Onun dışında başka ilginç katılımlar da vardı. Özellikle edebiyat alanında, anılar üzerinde çalışanlar, Ermeni kadın hareketi üzerine çalışan tarihçilerin bildirileri vardı. Bu boyutu da enteresandı. Bunu da eklemek istedim.

Geçen ay gerçekleşen Adana olaylarıyla ilgili sempozyumu 2006 yılında Bilgi Üniversitesi'nde düzenlenen "İmparatorlugun Son Döneminde Osmanlı Ermenileri" isimli konferansla kıyaslarsak, katılımcılar, sunumlar ve Türkiye'nin içinde bulunduğu politik atmosfer bakımından neler söylersiniz?

Bu bence en önemli sorunuz şimdiye kadar. Şu açıdan önemli: Konferansta da söyledim, biz bu "İmparatorluğun Son Döneminde Osmanlı Ermenileri" konferansının düzenleyicileri olarak, ki ben de o grubun içinde olmaktan şeref duyuyorum, önemli bir iş başlattık. Bu tabu duvarlarında çok önemli bir çatlağın oluşmasına yol açtı bizim konferans ve onun arkası da geldi zaten. Bir tür tepki konferansları yapıldı. Olsun, ama en azından bu mesele toplumda tartışılır hale geldi, bu çok önemli. Ve Sayın Cumhurbaşkanı'nın Ermenistan'a gitmesi, Ermenistan Cumhurbaşkanı'nın buraya gelmesi. Bunları biz başlattık demiyorum, o kadar da megaloman değilim ama bir şekilde bunlar bu sürecin bir parçası. Ermenistan'la ilişkilerin normalleşmesi vs. bunu çok önemli görüyorum. Bu geçen hafta sonu yapılan toplantı ile bizimkinin arasında tabii ki bir süreklilik var. Ama şöyle büyük bir fark da var. Bir kere bizimki çok daha kalabalık bir gruptu. Ve en önemli fark ve en büyük eksiklik bizimkinde Hrant da vardı. Bunda olamadı maalesef. Ve olsaydı çok keyif alırdı diye düşünüyorum. Ve bu kıyaslandığı zaman, bence süreç olarak bakmak en mantıklısı, 2005'teki konferans bir süreci başlattı. Bu konferans da bu sürecin şu aşamada şimdilik en son halkası. Ve dileriz ki bundan sonra da bu tarz etkinlikler devam eder. Benim söyleyeceklerim bu kadar.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS 30 EKİM 2009'DA VEFAT ETTİ

ALEXANDRE TOUMARKINE
DİLEK SARMIŞ (IFEA)

Roman Jakobson'un dilbilim çalışmalarından esinlenmiş bu Fransız antropolog ve etnolog, yapısalcılığın (yapısal antropoloji) önderlerinden biri olmuştur. Brezilya Yerlileri arasında yaptığı alan çalışmaları,



Claude Lévi-Strauss

Hısımlığın Temel Yapıları (*Les structures élémentaires de la parenté*) başlığıyla 1949'da yayımlanmış olan doktora tezinin içeriğini oluşturuyordu. Bu çalışmasında akrabalık bağlarını oluşturan öğeleri basit aile birimlerinin ötesine geçip inceleyerek, bu bağların temelini birleşme ilişkilerinde buluyordu ki, bu ilişkiler Lévi-Strauss'a göre toplumun birliğini sağlayan değiş tokuş kurallarını meydana getiriyordu. 1949'da İnsan Müzesi'nin (Musée de l'Homme) yönetmen yardımcılığına getiriliyor ve Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün 6. bölümünde araştırma başkanı oluyordu. 1955'te yayımladığı Hüzünlü Dönenceler (*Tristes Tropiques*) adlı eseri ise sınıflanması oldukça zor olan bir eserdir: Bilimsel bir ortamdan ziyade geniş bir okuyucu kitlesine sunulan ve "ilkel" denilen toplumları konu alan bu kitap, özyaşamöyküsü, seyahat öyküsü ve buruk bir iç konuşma arasında bir yerde yer alıyordu. Bu kitap Lévi-Strauss'un ünlü olmasına sağlasa da, yaklaşımın kuramsal metodolojik temellerini 1958'de yayımlanmış olan Yapısalcı Antropoloji (*Anthropologie structurale*) adlı eserinde ortaya koyuyordu. Lévi-Strauss, toplumsal yapıların özündeki dili ifade eden mitlerin incelenmesine önemli bir yer ayırdı. 1959'da Collège de France'da, toplumsal antropoloji kürsüsüne seçildi ve 1961 İnsan (*L'Homme*) adlı dergiyi kurdu. Yaban Düşünce (*La Pensée sauvage*) (1962), dört ciltlik Mitoloji (*Mythologiques*) (1964 ve 1971 arası) ve Yapısal Antropoloji–II (*Anthropologie structurale-II*) (1973) adlı kitaplarını yayınlayarak 60'lı ve 70'li yıllar boyunca çalışmalarını bir düşünce sistemi olarak ortaya koyuyordu. 1973'te, Fransız Akademisi'nde (Académie Française) yazar Henry de Montherlant kürsüsüne seçildi.

Claude Lévi-Strauss'un Türkçe'ye çevrilmiş eserleri

Yaban Düşünce, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1984 (çeviri: Tahsin Yücel).

Irk ve Tarih, Metis, İstanbul, Nisan 1985 (4. basım 2007), (önsöz: Olivier Abel, çeviri: Arzu Oyacıoğlu, Haldun Bayrı, Reha Erdem, Işık Ergüden).

Mit ve Anlam, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1986; Aralık 1977'de Lévi-Strauss ile CBC Radyo Konuşmaları- Ideas dizisi: Carol Orr Jerome (CBC Radyo- Paris Bürosu) /Lévi-Strauss (çeviri: Şen Süer Kaya, Sebahattin Erkanlı).

Hüzünlü Dönenceler, Yapı Kredi Yayınları-Cogito-Düşünce, İstanbul, 1994, 2000 (3. basım) (Ömer Bozkurt).

Yaban Düşünce, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994 (çeviri: Tahsin Yücel).

Irk ,Tarih ve Kültür, Metis, İstanbul, Haziran 1997 (çeviri: Arzu Oyacıoğlu, Haldun Bayrı, Reha Erdem, Işık Ergüden); Lévi-Strauss'a İkinci Önsöz, Olivier Abel, Irk ve Tarih, "Irk ve Kültür" başlıklı UNESCO Konferansı (1971), Lévi-Strauss ile Radyo Konuşmaları: Georges Charbonnier de Lévi-Strauss).

Din ve Büyü, Yol Yayınları, İstanbul, 1983 (derleme ve çeviri: Ahmet Güngören).

"Mitlerin Yapısı", Felsefe Arşivi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, no 19, 1975, (Antropologie structurale' den kısmen çeviren F. Akerson).

OSMANLI DÖNEMİNDE BALKAN KADINLARI ÜZERİNE BİRKAÇ SÖZ

İstanbul Bilgi Üniversitesi'nde, 28 Ekim 2009 Çarşamba günü editörlüğünü İrvin Cemil Schick ve Amila Buturović'in üstlendiği **Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları** *adlı kitabın, Schick'in ve Suraiya Faroqhi'nin konuşmacı olarak katıldığı tanıtım toplantısı yapıldı. Bu toplantıda İrvin Cemil Schick'in yaptığı konuşmayı sunuyoruz.*

Tam otuz yıl önce, şimdi Bilgi Üniversitesi'nde profesör olan Ertuğrul Ahmet Tonak'la birlikte Türkiye'nin yakın tarihine ilişkin bir derleme kitap hazırlamaya karar verdik. Amacımız, çağdaşlaşma paradigması üzerine temellendirilmiş olan sayısız kitaba bir alternatif, hatta bir panzehir sunmaktı. Kitabın planını çizdik, her bölüme uygun düşecek yazarların listesini hazırladık ve kendileriyle irtibata geçtik. Çalışmalarımıza 1980 yılının Şubat ayında başlamıştık, yedi ay sonra 12 Eylül darbesi gerçekleşti. Arkadaşlarımızın birçoğu üniversitelerden atıldılar, bir kısmı da istifa etti. Müteakip yıllarda siyasi olsun, iktisadi olsun, çeşitli açılardan zor durumda kalan bazıları zaman içinde projeden koptular, yerlerine başkalarını bulmak zorunda kaldık. Sonunda kitabın hazırlanması tam yedi yıl sürdü ve ben bir daha böyle bir işe kalkışmayacağıma dair kendi kendime söz verdim.

Hani derler ya, kadınlar doğum sancısını unutmasalar hiçbir ailenin birden fazla çocuğu olmazdı diye. Ben de o kitabın sancılarını unuttum, birkaç yıl önce Saraybosnalı arkadaşım Amila Buturović Osmanlı döneminde Balkan kadınları hakkında bir kitap hazırlamamızı önerince ufak tefek tereddütlerle de olsa, teklifini kabul ettim. Ancak bu kitabın, Ahmet'le birlikte hazırladığım kitaptan önemli bir farkı olacaktı. Bu sefer konuları, bölüm başlıklarını, kimin ne yazacağını biz editörler tayin etmeyecektik. Böyle bir kitap hazırladığımızı üniversite çevrelerine duyuracak ve gelen tepkilere göre hareket edecektik. Öyle de yaptık ve bir hayli ilgi topladık. Gelen tepkilerin az bir kısmı, milliyetçi, Osmanlı aleyhtarı duygusal tepkilerdi, ama onların dışında epeyce aklı başında, ilgi çekici başvuru da aldık. Tabii her yazı vaat eden vaadini tutamadı, fakat neticede işte gördüğünüz kitap ortaya çıktı. Eksiksiz olmaktan elbette uzak, ama bir ilk, ve Madeline Zilfi'nin Balkanlar'ı ihmal eden güzel derlemesini tamamlayıcı nitelikte bir kitap.

Derleme kitapların birçoğu ya bir konferansta sunulmuş tebliğlerden ya da daha önce dergilerde yayınlanmış olan makalelerden oluştuğu için, editörler kitabın çehresini önceden bilirler. Bazılarının içeriğini ise, Ahmet'le derlediğim kitap örneğinde olduğu gibi, doğrudan editörler tayin eder. Oysa bu kitaptaki makaleler daha önce yayınlanmamıştı, üstelik konuları, bölüm başlıklarını ve yazarları Amila'yla ben seçmemiştik. Dolayısıyla kitabın ne yönde gelişeceğini açıkçası pek de bilmiyorduk. Aslında yeterince incelenmemiş olan Osmanlı döneminde Balkan kadınları konusunda ne yayınlarsak yararlı bir katkı olacağı kanaatindeydik, ama sonunda ortaya çıkan kitap bizi biraz şaşırttı, çok da sevindirdi. Çünkü yazarlarla peşinen anlaşmamamıza rağmen makaleler birbirlerini güzelce tamamladılar, bazı ortak temalar billurlaştı ve kitaba umutlarımızın ötesinde bir bütünlük kazandırdı.

Bu ortak temalardan birincisi, Osmanlı kadınlarının çeşitliliği ve birbirinden farklılığıdır. Konuya vâkıf olmayanlar, genellikle Osmanlı toplumundaki kadınlardan söz edildiğinde son derece dar bir çerçeveyle sınırlarlar muhayyilelerini: harem, hamam, mesire yerleri gibi... Oysa Suraiya Hanım dahil, birçok araştırmacının bulgularından biliyoruz ki kadınlarla erkeklerin birbirine paralel iki dünyada yaşıyor olması, kadınların toplumsal, iktisadi, hatta siyasi hayattan nasiplerini almaması anlamına gelmemiştir. Nitekim kitaptaki makalelerde gördüğümüz gibi, Balkan kadınları arasında vakıf kurucuları da vardı, sendikalı sosyalist tütün işçileri de; haklarını aramak için mahkeme eşiklerini aşındıranlar da vardı, Paris'ten son moda giysiler getirten seçkinler de; masal anlatanlar da vardı, türkülere konu olanlar da; kimisi cemaat baskılarına maruz kalıyor, kimisiyse cemaatlerini doğaüstü tehlikelerden koruyor yahut toplumsal çelişkileri bertaraf ediyordu. Kısacası, harem duvarlarının ardında toplumdan soyutlanmış, edilgen hayatlar sürdürdükleri, onlar hakkında söylenebilecek en son şeydir.

Kitapta beliren diğer bir önemli tema, dinsel sınırların geçirgenliğidir. Osmanlı tebaasının dinlerine göre millet denilen, iç işlerinde yarı-özerk topluluklara tasnif edildiği bilinmektedir. Ancak bu topluluklar birbirlerinden sanıldığı kadar katı bir şekilde ayrılmıyorlardı. Aksine, aralarında toplumsal ve



Sol başta Suraiya Faroqhi, en sağda İrvin Cemil Schick.

iktisadi bağlar olduğu gibi, cemaat üyeleri hukuki nedenlerle de zaman zaman cemaat sınırlarını aşmak yoluna gidiyordu. Gerçekten de bu kitabın konusu nedir diye sorulacak olsa, kadınlarda somutlaşan cemaatler-arası ilişkiler derdim. Bu ilişkiler türlü türlüydü. Örneğin kendi cemaatlerinin kuralları işlerine gelmeyen, yahut yerel kiliseden adalet temin edemeyen Hıristiyan kadınları şer'iye mahkemelerine başvurabiliyor, kadıdan dertlerine daha ehven şartlarda deva bulabiliyordu. Ama iş bununla da bitmiyor, Müslüman kadınları da gerektiğinde yalnız üst mercilere başvurmakla kalmıyor, hatta mezhep değiştirerek önlerindeki hukuki engelleri aşmak yoluna gidiyordu. Bu arada işverenler Yahudi işçileri işten atıp yerlerine Hıristiyan kadınlar almak, yahut Hıristiyan işçileri atıp yerlerine Müslüman kadınlar almakla tehdit ederek dinsel toplulukları birbirlerine karşı kullanmaya yelteniyor, kadınlarsa cemaatler-arası dayanışma örgütleyerek bu çabalarla mücadele ediyordu. Yani Osmanlı kadınları yalnız toplumsal hayata katılmakla kalmıyor, bunu yaparken toplumun dayattığı sınırları aşmaktan da çekinmiyordu.

Kitaptaki bir üçüncü ortak tema, gerek Avrupa-Osmanlı yahut Batı-Doğu ayrımının, gerekse Batılılaşma ve çağdaşlaşma süreçlerinin Osmanlı döneminde Balkan kadınlarıyla önemli şekillerde ilintilenmiş olduğudur. Zira ister edebiyatta olsun, ister gündelik hayatta, kadınlar bu ayrımların ve süreçlerin gerek simgeleri, gerekse failleri olmuştur. Örneğin Osmanlı idaresiyle yakın ilişkileri nedeniyle geleneksel giysilerini, örf ve âdetlerini terk etmeyen bazı Balkan seçkin zümre erkeklerinden farklı olarak, seçkin zümre kadınları yeni bir kimliği ifade etmek için Batı'dan ithal edilmiş giysiler, moda aksesuarları, ev eşyaları ve lüks tüketim malları kullanmışlar, bu suretle yeni kadınlık, burjuva bireyselliği ve ulusal kültür normlarının biçimlendirilmesine katkıda bulunmuşlardır. Bu arada Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında aşk ve cinsel ilişkiler gerek romantik şiirlere, gerekse savaş propagandasına malzeme sağlamış, gerçekleşmekte olan tarihsel süreçlere anlatı kalıpları sağlamıştır.

Kitabın hazırlanması esnasında beliren bir diğer tema, Osmanlı kadınlarının hukuksal kurumları kendi menfaatleri doğrultusunda kullanmaya hazır olduklarıdır. Hatta bununla kalmamış, kendilerine en elverişli sonucu sağlayacak kurumları aramaktan da geri durmamışlardır. Örneğin Hıristiyan kadınları evlenme ve boşanma, nafaka, drahoma, çocuklarının vesayeti, ırza tecavüz ve diğer şiddet olayları gibi durumlarda kendi cemaatlerinin ilgililerine başvurmuş, istedikleri sonucu elde edemeyince de kadıya gitmişlerdir; kilisenin bütün çabalarına rağmen bu tür sınır atlamalar Osmanlı dönemi boyunca devam etmiştir. Öte yandan kocaları kayıplara karışmış, ya onları terk etmiş ya da yabancı diyarlarda ölmüş olan Hanefi mezhebine mensup Müslüman kadınlar, tekrar evlenebilmek için kocalarının 90. doğum yıldönümünü beklemek zorunda olduklarından, çok daha kısa süre beklenmesi gerektiğini savunan diğer mezheplerden birine geçerek hayatlarını yeniden inşa edebilmişlerdir. Bu gibi veriler, kadınların kanunlar hakkında bilgi sahibi olduğunu, yahut en azından bilgi sahibi olan kişilerin danışmanlığı sayesinde haklarını arayabildiklerini göstermektedir, ki bu da Osmanlı toplumunda kadının konumuna ilişkin önemli bir bulgudur.

Osmanlı döneminde Balkan kadınlarının toplumsal düzenle ilgili muhtelif rolleri de kitabın vurguladığı temalardan biridir. Bir yandan halk edebiyatında ve halk inanışlarında kadınlara düzeni koruyucu bir rol atfedildiği görülüyor; örneğin bazı türkülerde erkekler aşk uğruna sınıf normlarını ihlal ederken, kadınlar erkeklerin sebep olduğu hasarı, bazen kendi canları pahasına onarıyor, toplumsal düzeni tekrar kuruyorlar. Öte yandan işçi sınıfına mensup kadınların örgütlenerek düzeni sarsabildikleri, erkek-egemen toplumda kendilerine biçilen değeri kabullenmeyip haklarını aradıkları da bir gerçek.

Projeye katılan yazarlar, şer'iye sicillerinden kilise arşivlerine, devlet yazışmalarından roman ve şiirlere, masal ve türkülere uzanan geniş bir kaynak yelpazesine dayanarak Osmanlı döneminde Balkan kadınlarının gerçek ve muhayyel, pratik ve simgesel kimliklerini araştırdılar. Ortaya çıkan manzara karmaşık, ama bir o kadar da ilginçtir: Akışkan kimlikler ve geçirgen etnik-dinsel sınırlar, bazen zorba, bazen de pragmatik yetkililer, sıklıkla ezilmiş ancak hukuki haklarının da bilincinde ve talepkâr kadınlar, birçok inancın bir arada yaşadığı bir imparatorluğun zorunluluklarıyla ilahi adaleti dengelemeye çalışan kadılar, geleneksel özel/kamusal ikiliğinin çok ötesine uzanan toplumsal cinsiyet rolleri hep bir aradadır bu manzarada.

Yazarların karşılıklı, bazen iç içe geçen sohbeti, olgu-söylem ikiliğinin bir yanılgı olduğunu göstermekte, Osmanlı tarihi araştırmalarında acilen daha diyalojik bir yönelim oluşturulması gerektiğine işaret etmektedir aynı zamanda. Elbette insan algısından bağımsız maddi bir gerçeklik vardır, ancak bu maddi gerçekliğin insanların kendi bilişsel kategorileri, belirtici pratikleri ve söylem ağları dışında kavranabilmesi elbette olanaksızdır. Fabrikalarda çalışan, mahkemeye başvuran, türlü toplumsal, iktisadi ve siyasi etkinliklere katılanlar; ne farklı cemaatlere mensup olup umutsuz aşka düşenler hakkında türkü söyleyen ya da öykü anlatanlardan farklıydılar, ne de bölgeyi kana bulayan savaşlar ve nüfus hareketleri sonucunda kendilerini yabancı diyarlarda bulup o türkü ve öykülerden medet umanlardan. Tabii tek bir araştırmacının, bütün bu farklı boyutları hep birden ele alması mümkün değildir, ancak farklı yaklaşımlar ve yöntemlerle oluşturulan metinlerin birbirleriyle kaynaşmasına olanak sağlayan, bu suretle de parçalarının toplamından çok daha büyük bir bütünü ortaklaşa yaratan disiplinler-arası işbirliği bize çok şey kazandıracaktır. İşte bu kitabın gayesi, tam da buydu.

Kocaları kayıplara karışmış, ya onları terk etmiş ya da yabancı diyarlarda ölmüş olan Hanefi mezhebine mensup Müslüman kadınlar, tekrar evlenebilmek için kocalarının 90. doğum yıldönümünü beklemek zorunda olduklarından, çok daha kısa süre beklenmesi gerektiğini savunan diğer mezheplerden birine geçerek hayatlarını yeniden inşa edebilmişlerdir.

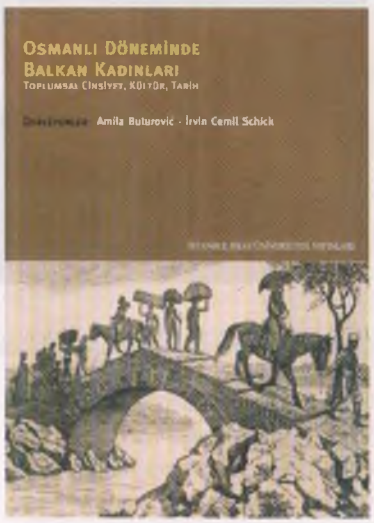
OSMANLI-BALKAN SOSYAL VE KÜLTÜREL TARİHYAZIMINA ÖNEMLİ BİR KATKI

OSMANLI DÖNEMİNDE BALKAN KADINLARI

BÜLENT BİLMEZ

Bilgi Üniversitesi Yayınları tarafından yayınlanan ve Amila Buturovič ile İrvin Cemil Schick'in derlediği makalelerden oluşan **Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları** *isimli kitap kapsadığı geniş tematik ve kavramsal alanla Osmanlı tarihi alanında çok önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Burada kaynaklar ve metodoloji açısından zengin ve meselelerin çok boyutlu ele alındığı bir çalışma söz konusudur.*





Selanikli üç kadın. Soldan sağa: Yahudi, Hıristiyan (Pirlepeli Bulgar) ve Müslüman.

Fotoğraf: Pascal Sébah.

Bu yazıdaki görsel malzeme *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları* kitabından alınmıştır.

Osmanlı'da kadın ve genelde toplumsal cinsiyet konusunda çalışmaların oldukça geç başladığı ve halen oldukça yetersiz olduğu genelde kabul gören bir olgudur. Ancak işin doğrusu, Osmanlı tarihinde hangi konuya el atsanız bu duyguya kapılmamanız olanaksızdır.

Son yıllarda bu konuda eserlerin sayısı artmakla birlikte, bu çalışmalarda daha çok elit kadınların (özellikle haremin) veya sadece son dönem Osmanlı'nın ele alındığını söylemek yanlış olmaz sanırım. Tematik bağlamda bu sonuncu çalışmaların odağında ise, belki de anlaşılır nedenlerle, Osmanlı'da kadın hareketleri ve bunun parçası olarak kadın dergileri yer almaktadır.

Amila Buturovič ve İrvin Cemil Schick tarafından derlenen ve İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları tarafından yayınlanan *Osmanlı Döneminde Balkan Kadınları* başlıklı kitabın en önemli özelliği, geniş bir zaman dilimini kapsaması ve geniş bir tematik ve metodolojik yelpazedeki makaleleri bir araya getirmesidir. Bu geniş tematik ve kavramsal çerçeveyi kitabın alt başlığı da ele vermektedir zaten: *Toplumsal Cinsiyet, Kültür, Tarih*. (Kitabın bu özelliği, kitabın yazılış hikâyesi ve genel çerçevesi ile birlikte bizzat editörü tarafından Bilgi Üniversitesi'ndeki 'kitap tanıtım toplantısı'nda çok güzel anlatıldı ki, bu konuşmanın metnini *Toplumsal Tarih*'in elinizdeki sayısında okumak mümkün.)

Kitap incelendiğinde ilk dikkati çeken şeylerden biri, hem metodo-



Jaroslav Čermák'ın *Hersek'teki Bir Hıristiyan Köyüne Başıbozuk Baskını* isimli tablosu. 1861.

Dahesh Sanat Müzesi, New York.

loji (kaynaklar ve kullanım biçimi), hem konular (örnek olaylar) hem de zaman dilimi bağlamında çok yönlülüktür. Daha önce genelde Osmanlı'da kadınlar konusunda yayınlanmış Madeline Zilfi'nin yayına hazırladığı çalışma (*Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era*, Ledine; New York & Köln: Brill, 1997) dışında, bu konuda başarıya ulaşmış başka bir çalışmanın olup olmadığını bilecek konumda değilim. Ancak elimizdeki kitabın genelde Osmanlı değil, Osmanlı Balkanları'nda toplumsal cinsiyet meselesini kendisine konu olarak seçtiğini ve bu daral(t)manın önemli bir avantaja dönüştüğünü söylemeliyim. Gerçi kitabın alt başlığındaki 'toplumsal cinsiyet' ifadesi bazı okuyucuları, oldukça ihmal edilmiş erkeklik (*masculunity*) üzerine makaleler bulma beklentisi içine sokabilir, ama burada söz konusu olanın sadece kadınlığı bir toplumsal cinsiyet olarak ele almak olduğunu peşinen söylemek gerekiyor.

Kitabın editörleri tarafından kaleme alınan giriş bölümü (s. 1-10), bir bölge olarak Balkanlar'ın mevcudiyeti, hayaliliği, icadı vs. tartışması ile başlamaktadır. Bu bölümde daha sonra yapılan tartışmadan, asıl sorunsalın genelde Osmanlı sosyo-kültürel yapısı ve özellikle millet sistemi konusundaki statik ve özcü algının sorgulanması olduğu anlaşılmaktadır. Kültürel kırılma (*cultural turn*) sonrası genelde beşeri bilimlerde hâkim olan kültürcü/kültürelci anlayışa mahkûm olunmadığı, sınıf başta olmak üzere diğer sosyo-ekonomik olgulara da en az o kadar önem verildiği daha bu bölümde ilan edilmektedir. Bu duyarlılığın kitaptaki tüm makalelerde aynı oranda hâkim olduğunu söylemek mümkün olmasa da bir bütün olarak bu duyarlılığın kitapta mevcut olduğunu söylemek mümkündür. Kısaca makalelerin tanıtıldığı "Giriş"te, çok yönlülüğün ve çok boyutluluğun tamamen bilinçli bir karar sonucu (iradi) olduğu gösterilirken, daha sonra kitaptaki makalelerde teker teker çok kısa ve özlü bir şekilde ele alınmaktadır.

Tümü kendisini zevkle okutan 12 makaleden oluşan ve toplam 17 görsellik ile zenginleştirilmiş olan kitabın bu özelliğinde elbette Güliz Erginsoy'un başarılı çevirisinin (ve Schick'e göre kitabı yayına hazırlayanlardan Ayşen Anadol'un katkısının) rolü büyüktür, ancak seçilen örnek olayların ilginçliği ve anlatılış biçimi bunda en önemli rolü oynamaktadır sanırım. Nitekim kitaptaki birçok makale, başlanıldığında bitirmeden elden bırakılması zor akıcılıkta bir anlatıya sahip. Bazıları sıkı teorik ve kavramsal çözümlemelerle başlayan ve sağlam arka plan ve bağlam içine oturtulan makaleler ilginç hikâyeler, türküler, şiir dizleri ve görsel malzemeler ile zenginleştirilmiştir.

Örneğin Patricia Fann Bouteneff'in "Zulüm ve İhanet: Pontus Rum Masallarında Kadın ve Erkeklerin Dünya Görüşleri" başlıklı uzun makalesi (s. 47-77), çözümlemesi yapılan Pontus Rum masallarına başlamadan önce "Arka plan" bölümü ile başlamaktadır. Buradaki "Coğrafya ve Toplum" ve "Küçük Asya Felaketi" alt başlıkları altında arkaplanın Anadolu boyutunu, daha sonra "Sürgün: Etnik Azınlık Olarak Pontus Rumları" alt başlığı altında göçü ve göç sonrası Pontus Rumlarının Yunanistan'da yaşadıklarını (ve ayrı bir etnik unsur olarak varlıklarını sürdürmelerini) kısaca anlatmaktadır. Çoğu zaman 'metin' çözümlemelerinin bağlamı içinde gerçekleştirilmesi konusunda yeterli çaba harcanmadığı düşünüldüğünde, yazarın önce bu bölümde ve ardından gelen "Pontus Masalları: Genel Bakış" ve "Farklı Köylerin Masal Özellikleri" bölümünde sundukları geniş çerçeve ,"Hem Kadınların hem de Erkeklerin Anlattığı Dört Masal"ın çözümlemesi için gerekli bağlamı sunmuş olmaktadır. Yazarın bu makalede dikkat çektiği sadece bu masallardaki cinsiyet meselesi değil, aynı zamanda bir bütün olarak Pontus Rumlarının yaşadıkları özgün (paradoksal) koşullardır: "... bölgenin coğrafyası onları sadece diğer Yunanlardan değil, birbirlerinden

bile ayırıyordu. Bu koşullar onlarda şiddetli bir bağımsızlık ve özgüven duygusu geliştirdi." (s. 48-49)

Yine kitabın iki editörünün makaleleri de uzun bir kavramsal, teorik ve metodolojik çerçeve girişi ile başlıyor: "Aşk mı, Ölüm mü? Geleneksel Boşnak Türkülerinde Kadınlar ve Sorunların Çözümü" başlıklı makalesinde (s. 79-107) Amila Buturović, tam metnini ek olarak verdiği (s. 100-107) "Kavuşamadılar Bu Dünyada" türküsünün toplumsal cinsiyet odaklı çözümlemesini yapmaya başlamadan önce "metin ve içeriğe dair" ve "metin içinde ve dışında" alt başlıklarıyla genişçe bir çerçeve (arka plan) sunmaktadır ki, genelde türküyle ve türkü çözümlemesiyle ilgili kısa ve öz bilgi içeren bu bölüm makalenin yarısından fazlasını oluşturmaktadır. Diğer yandan bu makalede de gerçekten ilginç bir hikâye ile zengin bir çözümleme iç içe geçirilmiştir. Aynı şekilde, Irvin Cemil Schick'in oldukça akıcı ve yalın bir dille kaleme aldığı "Bakire Hıristiyanlar, Irza Geçen Türkler: Geç Osmanlı Döneminde Ulusal Çatışmaların Cinselleştirilmesi" başlıklı uzun makalesinde (s. 281-315) bağlam, başta ayrı olarak verilmeyip makalenin tamamına bir arkaplan olarak ustaca yerleştirilmiştir. Çözümlenen "dönemin jeopolitik gerçeklerinin kodlanabildiği, kamuoyunun harekete geçirilebildiği bir söylem üretimi bağlamında, bir dizi görsel ve yazınsal sanat yapıtı"ndan oluşan ve yazara göre "bazıları şüphesiz pornografi olarak sınıflandırılabilir" malzemenin/metinlerin (*text corpus*) çeşitliliği ve sayısı dikkati çekmektedir. Açıktan oryantalizmin sorunsallaştırıldığı makalede verilen üç görsel malzeme *çifti* ("ikli imge") oldukça ilginçtir: Bu resimlerin "her birinde ana akımdan bir resim ile açıkça erotik bir çalışmayı yan yana" veren yazar, "... buradaki erotik çalışmaların Osmanlı Balkanları'ndaki ulusal çatışmaların cinselleştirilmesindeki daha geniş örüntünün saf örnekleri olduğunu iddia ediyorum" demektedir. (s. 282) Çözümlenen 'metin'ler arasında karikatürler de bulunurken, bunlardan ("Sonuç" bölümünde yer verilen) 1897 yılında yayınlanmış birinin, makalede altı çizilmek istenen olguyu özetlediği belirtilmektedir: "Bağımsızlık mücadeleleri cinsiyetleştirilmiş ve cinselleştirilmiştir; Osmanlı egemenliği, cinsel egemenlik ve erkeklerin kadınlara boyun eğdirmesi olarak temsil edilmiş, böylece yüzyıllar kadar eski cinsiyet ve cinsellik kalıpyargılarının milliyetçi politikalar doğrultusunda harekete geçirilmesi sağlanmıştır." (s. 308)



Jean-Etienne Liotard'ın *Portrait d'une Jeune Femme en Costume Turc Assise sur un Divan* isimli tablosu.

1750 civarı Musée d'Art et d'Histoire, Cenevre.

Kitapta, genelde 'metin okuma'ları üzerinden Osmanlı Balkanlarında toplumsal cinsiyet ve daha geniş bağlamda cemaatler ve kültürler değişik metodolojik yaklaşımlarla ele alınırken, Oryantalizm sorgulaması da ortak bir arka plan olarak dikkati çekmektedir.

Kitabın ilk makalesi olan, Olga Augustinos'un "Doğulu Cariyeler, Batılı Metresler: Prevost'nun *Histoire d'une Grecque moderne*'i" başlıklı uzun makalesi (s. 11-46) ise 1774 yılında yayınlanmış olan *Modern Bir Yunan Kadının Hikayesi* adlı romanı çözümlenecek ana-metin (*text corpus*) olarak seçerken, bu çözümlemeyi, Batı'ya ait diğer birçok erken modern dönem (öncelikle edebi) metinlerini kapsayan daha geniş bir çerçeve içerisinde yapmaktadır.

Diğer yandan "Güneydoğu Avrupa Vampir İnanışında Kadınların Rolü" başlıklı, kitabın en kısa ama oldukça ilginç ve akıcı makalesinde (s. 241-252) Peter Mario Kretuer, herhangi bir arka plan veya kavramsal teorik çerçeve sunmadan doğrudan asıl konuya girmekte ve bol örnekle güzel bir özet sunmaktadır. Öldükten sonra vampire dönüşme hikâyeleri ve insanların tavırları bağlamında değişik örneklerde kadınların rolüne bakan yazarın vardığı ilginç sonuç şudur: "Kadınlar vampir olacağından şüphelenilen ana hedefler olmadıkları gibi, mutlaka kurban olarak da seçilmeyebilirlerdi. Bu süreç boyunca, eğer ceset vampire dönüşebileceğine dair belirtiler gösteriyorsa, ilk tepkiyi verecek ve bu sonucu engelleyebilecek kişiler kadınlardı. Onların görevi köyü ve köy sakinlerinin yaşamlarını korumaktı. Bu misyonu yerine getiremezlerse, o zaman yaşayanları korumak ve vampiri yok

etmek için erkeklerin eyleme geçmeleri gerekecekti." (250)

Yine bir metin analizi üzerinden kadın sorununu bu sefer Bosna bağlamında ele alan Mirna Šolić'in "Hıristiyan Şair Luka Botić'in Gözünden Osmanlı Bosnası'nda Kadınlar" başlıklı uzunca makalesinde (s. 317-346), bir Hırvat şairi olan ve genç yaşta ölen Luka Botić'in (1830-1860) şiirleri, genelde Hırvat edebiyatına referanslarla ve bolca örnek pasajlar sunularak çözümlenmektedir. Bu şiir dizelerinde yer bulan aşk öyküleri, özlem duygusu, bekleme durumu ve "ataerkil bir toplumda bir kadın erdemi olarak utangaçlık kavramı" (s. 329) yine Osmanlı milletleri arasındaki ilişkiler bağlamında ve ulusun inşasında önemli bir unsur olan folklorizme karşı eleştirel bir tavırla ele alınmaktadır: "Benim tezime göre, Hırvatların kültürel miraslarını[n] gezilerle ve halk şiirine duydukları ilgiyle romantik yeniden keşfi, Osmanlı ve Dalmaçya (Hırvat) kültürleri arasında katı bir sınır çizen geleneksel tarih yazımına ve edebiyat ölçütlerine -özellikle ötekilik ve toplumsal cinsiyet temsilleri açısından- yeni bir ışık tutmaktadır. Daha yeni karşılaştırmalı etnografik yaklaşımlar, tarihyazımı araştırmaları, Osmanlı çalışmaları, Dalmaçya gibi çok kültürlü sınır bölgelerinin edebiyatı hakkındaki araştırmalarla beraber kültürel akımların varlığına ve böylece üretilen duyarlılıklara odaklanmış ve sınır bölgesini 'bir sınır çizgisi olarak değil, daha önceleri birbirinden farklı olan iki toplum arasındaki yorum bölgesi' olarak tanımlamıştır." (s. 321. Bu uzun ve karmaşık, ama önemli cümlelerdeki kısa alıntı Howard Lamar ve Leonard Thomson tarafından yayına hazırlanan *The Frontier in History*, [New Haven: Yale University Press, 1981, s. 7] başlıklı kitabın giriş bölümündendir.)



20. yy başında bir tütün işleme fabrikası. Selanik, Yunanistan.

Kitapta yer alan Kerima Filan'ın "Osmanlı Bosnası'nda Vakıf Kuran Kadınlar" başlıklı makalesinin de (s. 109-136) başında Osmanlı'da vakıflar konusunda genel bilgiler verilirken, yukarıda sözü edilen, ortak özelliği söylem çözümlemesi olan diğer makalelerden metodolojik olarak bu makale ayrı bir yerde durmaktadır. Oldukça zengin Bosna vakıf tarihyazımı, kadın odaklı olarak verimli bir şekilde değerlendirilmiş ve söylem çözümlemesi değil, tarihsel olguları (tarihte ne olduğunu) 'aktarma'yı görev bilen ana akım tarihyazımı metodolojisi tercih edilmiştir. Bu bağlamda ele alınan konular şu alt başlıklar altında toplanmıştır: "bağımsız kadın vakıfları", "kadınların başka vakıflar içindeki vakıfları", "farklı gelirleri olan vakıflar içinde kadınların vakıfları", "16. yüzyıl kadınları neleri vakfediyordu", "sonraki yüzyıllar", "vakıfname hükümleri" ve "vakıf hizmetinde kadınlar".

Hemen bundan sonra gelen, Gila Hadar'ın makalesi de metodolojik açıdan benzer bir yerde duran, yani söylem çözümlemesi yapmayan makaleler arasında sayılabilir: "Selanik'te Yahudi Tütün İşçileri: Toplumsal ve Etnik Mücadele Bağlamında Cinsiyet ve Aile" (s. 138-161). Diğer yandan, başlıktan da anlaşılacağı üzere, bu makalede bambaşka bir döneme ve bambaşka bir konuya aniden sıçrama yapılmıştır adeta. Hem son dönem Osmanlı emek tarihi, hem Selanik Yahudi cemaati, hem de kadın tarihi bağlamında oldukça yeni bilgiler sunan bu makalenin bence en büyük başarısı, iktisadi, siyasi ve sosyal boyutun harmanlanarak anlatılmasında yatmaktadır. Konuyla ilgili ikincil kaynakların kapsamlı kullanımı dışında, Tel Aviv'deki üniversite arşivinden ve Ladino dilinde dönemin süreli yayınlarından yararlanılması makaleyi oldukça güçlü kılmıştır.

Hukuk tarihine kadın sorunu merkezli bakan üç makalede de sosyo-ekonomik ve siyasi koşullar ihmal edilmemektedir: Svetlana Ivanova'nın "Hıristiyan Rumeli Kadınları, Evlilik Sorunları ve Kadı Sicilleri (17. ve 18. Yüzyıllar" başlıklı, kitabın en uzun makalesi (s. 163-209), Rumeli Vilayeti özelinde, arşiv belgelerinin yayınlanmış 'ikincil' kaynakların kapsamlı ve dikkatli bir şekilde harmanlanmasıyla ne kadar başarılı bir çalışma yapılabileceğinin güzel bir örneğini oluşturmaktadır. Yazar, Sofya'daki Ulusal Aziz Krilos ve Methodios Kütüphanesi'ndeki Şarkiyat Bölümü'ndeki sicillerden yararlanırken, buradaki bilgileri konuyla ilgili neredeyse tüm diğer çalışmalarla diyalog içinde kullanmaktadır. Ortaya çıkan metin, hem konunun yabancısı olanları hukuk ve işleyişi konusunda bilgilendirici hem de tarihyazımındaki bazı genel kabulleri revize edici niteliktedir. Sophia Laiou'nun "Osmanlı Dünyasında Hıristiyan Kadınlar: Rum Cemaatinin Şer'iye Mahkemelerinde Açtığı Kişilerarası Davalar ve Aile Davaları (17. ve 18. Yüzyıllar)" (s. 253-280) başlıklı makalesi de aynı dönemin hukuk tarihini kadın ve aile bağlamında ele almaktadır, ama ele

aldığı coğrafya çok daha geniş olup genelde Osmanlı'da Rum cemaati ile ilgilidir. Bu makale sadece yayınlanmış çalışmalara dayanırken, yine bunların başarılı bir şekilde kullanılması sonucu çok sayıda örnek üzerinden evlilik, ırza tecavüz, vs gibi davalar üzerinden Osmanlı hukukunun özellikle Osmanlı *millet*'leri (cemaatler) arası boyutu sorgulanmaktadır. Yine evlilik hukuku odaklı olup Bosna üzerinden ve özellikle kocaları kayıp kadınların hak arayışı ve müftülerin bu süreçteki yeri bağlamında meseleyi ele alan Selma Zeçeviç'in "Geç Osmanlı Bosnası'nda Kayıp Kocalar, Beklenen Kadınlar ve Boşnak Müftüler" makalesi (s. 347-371) temelde Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi Arşivi'ndeki "Mostarlı Ahmed'in Fetvaları" (*el-Fetavayü-l Ahmeddiyyi'l-Mostariyye*) koleksiyonuna (ve daha az oranda Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki *Ahkam-ı Bosna* kayıtlarına) dayanmaktadır. Ancak konuyla ilgili yayınlanmış çalışmaların yine oldukça kapsamlı kullanımı sonucu hem hukukun işleyişi (uygulanışı) hem de bunun üzerinden sosyal tarih başarılı bir şekilde tasvir edilmektedir.

Kitapta yer alan makalelerden birçok yönden ayrılan ve daha önce değişik yerlerde yayınlanmış bir makalenin farklı versiyonu olduğu ilan edilen (s. 311 dn. 1) Angela Jianu'nun "Kadınlar, Moda ve Avrupalılaşma: Eflak-Boğdan, 1750-1830)" başlıklı makalesi, her şeyden önce Romanya ile ilgili tek örnek olması ve konusu ile diğerlerinden ayrılmaktadır. Yazarı tarafından "bölük pörçük" oldukları ifade edilen "anlatı ve belge kaynakları" (s. 236) üzerine kurulu bu makalede, 18. yüzyıl Romanya seçkinlerinin ev eşyaları ve kıyafetleri üzerinden ilginç bir Avrupalılaşma/Batılılaşma okuması gerçekleştirilmektedir. Bu toplumsal ve kültürel değişim "birkaç iç içe geçmiş ve birbirine bağlı kültürel etki ve tercih dizisi" (s. 236) dikkate alınarak anlatılırken, bir yandan o dönemin yayınlarından diğer yandan sonraki tarihyazımından yararlanılmıştır. Ancak makalede yer verilen dönemin metinlerinden aktarılan uzun pasajların Romence orijinallerinin de dipnotlarda olduğu gibi verilmesinin, geniş okuyucu kitlesine hitap eden bu kitapta ne kadar gerekli ve yararlı olduğu konusunda emin değilim doğrusu.

SONUÇ YERİNE

Makalelerin yazarlarının soyadlarının alfabetik sırasına göre yer aldığı kitapta, genelde 'metin okuma'ları üzerinden Osmanlı Balkanları'nda toplumsal cinsiyet ve daha geniş bağlamda cemaatler ve kültürler değişik metodolojik yaklaşımlarla ele alınırken, oryantalizm sorgulaması da ortak bir arka plan olarak dikkati çekmektedir. Eleştirel okumaya/çözümlemeye tabi tutulan 'metin'ler arasında roman (Augustinos), resim ve karikatür (Schick) ve şiir (Šolić) gibi 'modern dönem metinlerinin yanı sıra türkü (Buturović) ve masal (Bouteneff) gibi sözlü geleneğin metinleri de bulunmaktadır. Bu tür 'edebi' kaynakların yanı sıra daha konvansiyonel 'kaynak'lar olarak kadı sicilleri (Ivanova) ve şer'iye sicilleri (Laiou) gibi arşiv belgeleri ve genelde tarihyazımı ('ikincil' kaynaklar) makalelerin çoğunda oldukça kapsayıcı bir şekilde kullanılmıştır.

Coğrafi dağılıma baktığımızda, Balkanlar gibi sınırlı alanda sadece bazı bölgelere (ülkelere) odaklanıldığı, Arnavutluk, Makedonya, Sırbistan ve (daha dolaysız şekilde) Yunanistan konusunda makalelerin olmadığı dikkati çekmektedir. Belki de editörlerden birinin Boşnak olmasından dolayı kitaptaki üç makale (Buturović, Filan ve Zečević) Bosna örneği üzerinde dururken, bir makale Pontus ve (göçmenleri üzerinden dolaylı olarak) Yunanistan örneği (Bouteneff), bir makale Selanik örneği (Hadar), bir makale Hırvatistan/Dalmaçya örneği (Šolić) üzerine odaklanmaktadır. Ayrıca konunun genelde Balkanlar veya Osmanlı bağlamında tartışıldığı üç makale (Augustusnios, Kreuter ve Schick) mevcuttur.

Ele alınan konuların çeşitliliği de ayrıca dikkati çekmektedir: Bazı makalelerde hukuk (Ivanova, Laiou ve Zeçeviç), kadın veya özel olarak Doğulu kadın imajı (Augustinos, Schick ve Šolić), cinsellik/erotizm/pornografi (Schick ve Šolić), vampir (Kreuter), vakıf (Filan), emek tarihi (Hadar) ve moda (Jianu) gibi spesifik konular odak noktası olarak seçilirken, cemaatler arası ilişki ve sosyal tarih ortak genel tema olarak öne çıkmaktadır.



Jean-Etienne Liotard'ın *Boğdan Prensesi Ecaterina Mavrocordat'ın portresi* isimli tablosu.

1742-1743
Kupferstichkabinett, Berlin.

Not edilmesi gereken bir gözlem de 12 makaleden sadece ikisinin yazarının erkek (Kreuter ve Schick), gerisinin kadın olmasıdır. Yazarların nerdeyse tamamı 'bölgeden' olup çoğu Batı'daki kurumlarda eğitim almıştır. Sadece Kerime Fidan Bosna ve Türkiye'de, Sophia Laiou Yunanistan'da ve Svetlena Ivanova Bulgaristan'da eğitimlerini tamamlamışlardır.

Sonuç olarak, gerçekten eğlenerek okunulacak olan ve herkesin merak ettiği birçok meseleyi anlamak için elzem olan bir kitabın Türkçeye kazandırıldığını söylemek mümkün. Kullanılan kaynaklar ve metodoloji açısından zengin ve meselelerin çok boyutlu ele alındığı bir çalışma söz konusudur.

ÖZÜR DİLEME VE TAZMİN ETME

TARİHLE YÜZLEŞMENİN "OLMAZSA OLMAZ" İKİ ŞARTI

RIFAT N. BALİ

Seksenli yılların sonuna kadar "azınlıklar" konusu Türkiye'de "tabu" bir mesele idi. "Tabu" olarak addedilmesinin sebebi de geçmişte cereyan etmiş birbirinden acı olayların ne mağdurlar, ne de müesses nizam tarafından hatırlanmak istenmesiydi. Doksanlı yıllarda gayri resmi bir tarih anlayışının tartışılması "tarihle yüzleşme" sürecinin de başlamasına neden oldu. Fakat bir devletin ve bir toplumun geçmişi ile yüzleşmesi, bu yüzleşmenin getirdiği sorumlulukları da üstlenmesi demektir. Geçmişin mağdurlarından özür dilemek ve tazminat ödemek bu sorumlulukların en önemli parçasını oluşturmaktadır.

Türkiye'de azınlıkların müesses nizam ile olan ilişkilerinin kilometre taşlarını teşkil eden ve can ve/veya mal kaybına yol açtığından hatırlanmak istenmeyen bu olayları şöyle sıralayabiliriz:

1- Osmanlı Ermenilerinin kitlesel imhası ile sonuçlanan 1915 Ermeni Tehciri,[1]

2- 1934 yılında Trakya'nın önemli şehirlerinde yerleşik Yahudilere karşı düzenlenen kitlesel yağma,[2]

3- Gayrimüslim erkeklerin 1941 yılında silah altına alınıp nafıa taburlarında çalıştırılmaları,[3]

4- Varlık Vergisi Kanunu'nun gayrimüslimlere karşı ayrımcı ve keyfi şekilde uygulanması,[4]

5- 6–7 Eylül 1955 günlerinde İstanbul ve İzmir'de Rumlara ait işyerlerine, kiliselere, gazetelere, mezarlıklara ve evlere karşı düzenlenen kitlesel yağma hareketi.[5]

6-7 Eylül Olayları sırasında yaşanan yağma hareketlerinden bir görüntü.

Fahri Çoker Arşivi.



Ancak bu "tabu" durumu doksanlı yılların başından itibaren değişmeye başladı. "İkinci Cumhuriyet" adıyla kamuya mal olan bir grup liberal ve sol görüşlü gazeteci, üniversite öğretim üyesi ve aydın Cumhuriyet'in alışılagelmiş tarih anlatımını daha eleştirel bir şekilde yeniden gözden geçirmeye ve değerlendirmeye başladı. Bu aktörlere ilaveten siyasi ve toplumsal gelişmeler de sürecin gelişmesinde etkiliydi. Kürt meselesi, tek parti döneminin ve Kemalizmin eleştirel bir şekilde yeniden değerlendirilmesi ile başlayan geçmişin yeniden gözden geçirilmesi süreci, Varlık Vergisi[6] ve 6–7 Eylül 1955 Olayları[7] örneklerinde olduğu gibi, sinema ve televizyon gibi kitlesel medya kanalları sayesinde de çok geniş kitlelere nüfuz etti.

Bilgilenme arttıkça Türkiye Cumhuriyeti'nin o ana kadar geçerli olan "resmi" görüşü git gide artan bir hızla itibar kaybetmeye başladı ve "resmi tarih" deyimi "gerçeklerin üstünü örten tarih" anlamıyla eşdeğer bir anlam taşır oldu. Ancak onlarca yıl

boyunca hadiselerin resmi anlatımı ile beslenen bir toplumun, resmi anlatımın es geçtiği veya yüzeysel bir şekilde söz ettiği olayların tam zıttı bir "gayri resmi" anlatımı itirazsız benimsemesi beklenemezdi. Polemikler, tek parti döneminde azınlıkların korkulu rüyası olan Türk Ceza Kanunu'nda mevcut "Türklüğü tahkir" maddesine dayanılarak yazarlara, gazetecilere ve aydınlara karşı açılan davalar, ölüm tehditleri ve nihayet *Agos* gazetesi Genel Yayın Yönetmeni Hrant Dink'in öldürülmesi gibi bir dizi ürkütücü ve trajik olay "resmi tarih militanları"nın gösterdikleri tepkiler manzumesiydi. Ancak Türkiye'nin "geçmişi ile yüzleşmesi" veya "tarihi ile barışması" cümleleriyle özetlenebilecek olan ve halen çok başında olan bu süreç sona ermedi. Başka bir deyimle tozlu arşivlerdeki belgelerden, yırtık ve harap gazete ciltlerindeki haberlerden ve fotoğraflardan yeniden inşa edilen tarihi geçmiş, toplumun ve müesses nizamın tamamı tarafından tartışmasız bir şekilde kabul edilmedi. Bugün onca dava, tehdit, binlerce sayfa tutan yerli ve yabancı araştırmalar külliyatı, iki film ve nihayet muazzam bir kitlesel tepkiye yol açan bir cinayete rağmen toplumun çok geniş bir kesiminde azınlıkların hırpalandıkları, ayrıma uğradıkları, atalarının mal varlıklarının gasp edildiği gerçeği kabul görmemekte. Sadece çok sınırlı bir aydın camiası ve bir o kadar az sayıda üniversite öğrencisi bu gerçeği kabul etmekte.

Sözü edilen "çok sınırlı" kavramını rakamlandırmak gerekli. Bunun için iki kaynaktan faydalanacağım: (a) gazete tirajları ve (b) üniversite öğrencileri sayısı. Günümüzde sol ve/veya liberal görüşlü bir Türk genci görüşlerine uygun düşen *Radikal, Taraf, Evrensel* veya *Birgün* gazetelerinden birini veya birkaçını okumakta. Azınlıkların mağduriyetlerinin temelini teşkil eden olaylar silsilesini sık sık konu eden gazeteci ve öğretim üyelerinin ezici çoğunluğu da zaten bu gazetelerde yazmakta. Bu dört gazetenin toplam satış rakamı yaklaşık 100.000'dir. Bu da 4.782.000 nüshalık toplam gazete satışı içinde sadece % 2'yi teşkil etmekte. Bunlara "gayri resmi tarih" anlatımını destekleyen bazı yazarlara yer veren muhafazakâr/İslamcı çizgideki *Yeni Şafak* ve *Star* gazetelerini de eklersek toplam 307.000 satışa ulaşacağız. Yani toplam gazete satışlarının % 6'sı.[8]

Türkiye'de mevcut 94 devlet, 45 özel, toplam 139 üniversite arasında sosyal bilimler alanında eğitim veren öğretim üyelerinden azınlıklar konusunda "resmi" bir yaklaşıma sahip olmayanların hangi üniversitelerde görev yaptıkları incelendiğinde dört üniversite temayüz etmekte: Boğaziçi, İstanbul Bilgi, Sabancı ve Bahçeşehir üniversiteleri. Bu dört üniversitenin 2006–2007 eğitim yılındaki toplam öğrenci sayısı 30 bindi. Aynı öğretim yılında devlet ve vakıf üniversitelerindeki toplam öğrenci sayısı ise 2.419.214 idi. Yani "resmi tarih anlatımı"nı benimsemeyen öğretim üyelerinin hitap edebildikleri azami üniversite öğrenci kitlesi, toplam öğrenci kitlesinin sadece % 1,24'üdür.[9]

Sadece bu rakamlar bile, "tarihle yüzleşme" sürecinin ilerlemesinin, başka bir tabirle "gayri resmi tarih anlatımı"nın eğitimli kuşaklar tarafından benimsenmesinin ne kadar zor ve uzun olacağını göstermekte. Burada dikkate alınması gereken bir diğer husus, yazıları ve eylemleri nedeniyle öğretim üyesi ve kamu aydını olmanın yanı sıra aynı zamanda "geçmişle yüzleşme" sürecinin aktivistleri olan öğretim üyelerinin yetiştirdikleri öğrenciler arasında geleceğin öğretim üyeleri olabilecek doktora öğrencilerinin önemli bir bölümünün Avrupa veya Amerikan üniversitelerinin birinde öğretim üyesi olmayı tercih ettiği gerçeğidir. Bu beyin göçü nedeniyle "gayri resmi tarih anlatımı"nı yaygınlaştıracak olan aydınlar ordusuna yeterince yeni katılım olmamaktadır.

Rakamlar gelecek için iyimser olmamızı engelliyorsa da kabul etmek gerekir ki yirmi yıl öncesine kıyasla Türkiye'de "aykırı görüşler" çok daha rahatlıkla ifade edilmekte. Bunda elbette Türkiye'nin AB'ye aday ülke olmasının getirdiği ifade hürriyetini genişleten düzenlemeler ile toplumsal ve siyasal anlayışta fark edilen değişiklikler de etkili oldu ve olmaya devam ediyor. Dolayısıyla "tarihle yüzleşme" sürecinin sivil toplum kuruluşları, üniversite çevreleri ve kamu aydınlarının yazı ve eylemleri ile çok zor ve çok uzun vadeli de olsa, yavaş yavaş daha fazla kişi tarafından benimseneceğine inanıyorum.

Ancak bir çekincem var. "Tarihle yüzleşme" sürecinin hiçbir zaman çoğunluk tarafından benimseneceğine daha da önemlisi bu benimsemenin gerçek anlamda bir "yüzleşme" olabileceğine de inanmıyorum. İnanmıyorum, zira "tarihle yüzleşme" sürecinin toplumun çoğunluğu ve müesses nizam tarafından kabul edildiğine işaret eden olmazsa olmaz şartlardan ilki bir hatanın yapıldığının devlet tarafından alenen kabul edilmesi, ikincisi de bu hatadan dolayı zarar gören mağdurların maddi ve manevi zararlarının tazmin edilmesidir. 1915 ila 1955 yılları arasındaki 40 yıllık dönemde azınlıkların zarar gördükleri beş olaydan sadece birinde, 6–7 Eylül 1955 Olayları'nda, Türkiye Cumhuriyeti mağdurlara tazminat ödedi. Ancak bu vakada bile hükümet toplam tazminat talebinin sadece % 11,50'sini ödedi.[10] Diğer olayların hiçbirinde ne bir hatanın yapıldığını alenen kabul etti, ne de tazminat ödedi. Devletin azınlıkların mağdur edildiklerini aleni bir şekilde kabul etmemesinin sebebi açıktır. Kabulün bir sonraki kaçınılması imkânsız kademeleri önce özür dileme, sonra da mağdurları ve/veya mağdur yakınlarını uğradıkları zararlardan ötürü tazmin etmektir. Türkiye Cumhuriyeti'nin geçmişte cereyan eden şu veya bu olay için azınlıkların mağdur edildiklerini kabul etmesi ve onlardan özür dilemesi pandoranın kutusunun açılması demektir, zira böylesi bir eylemin tazminatların ödenmesi ile tamamlanması şarttır. Dahası devletin, örneğin sadece Varlık Vergisi mağdurları için, böyle bir adım atması halinde bu adım emsal teşkil edecek ve diğer olayların mağdurlarının da tazminat talep etmelerine sebep olacaktır. Nitekim Yunan asıllı Amerikalıları temsil eden Amerikan Hellenic Institute 2008 yılında



Edirne Sinagogu'nun bugünkü metruk hali.

Şalom Gazetesi Arşivi.

açıkladığı Amerikan-Yunan Siyaset Beyanatları'nda (Greek American Policy Statements) Federal Alman hükümetinin Holokost kurbanlarına ve İsrail Devleti'ne, Japon hükümetinin de II. Dünya Savaşı sırasında Asya'daki eylemlerinden dolayı bu eylemlerin mağdurlarına tazminat ödemiş olmalarına atıfta bulunarak Türkiye Cumhuriyeti'nin değişik olaylarda mağdur olmuş Rumlara ve Ermenilere tazminat ödemesini sağlaması için Birleşik Amerika Dışişleri Bakanlığı'nın Türkiye'ye baskı yapmasını istemiştir. Bu belgede yer alan bu tazminat talebinin kimler için istendiğini okumakta fayda var:

Alman hükümetinin holokost kurbanlarına ve İsrail Devleti'ne, Japon hükümetinin II. Dünya Savaşı öncesinde ve sırasında Asya'da gerçekleştirdiği eylemlerin mağdurlarına ödedikleri tazminatlara ve zarar ziyanlara atıfta bulunuyoruz. Birleşik Amerika hükümetine aşağıda sıraladığımız mağdurlara tazminat ve zarar ziyan bedelleri ödemesi için Türkiye'ye baskı yapması için çağrıda bulunuyoruz:

- Türkiye'nin 1974 yılında gayri kanuni olarak Kıbrıs'ı istila etmesinin mağdurları,

- Türk makamlarının ve şahısların 1974 yılından beri gayri kanuni olarak Kıbrıs'ta işgal ettikleri, sahiplerinin ellerinden aldıkları arazi ve gayrimenkullerin, Amerikalılar dahil, sahiplerine,

- İstanbul'daki Rum asıllı vatandaşlara karşı Eylül 1955 tarihinde gerçekleşen Türk pogromunun mağdurlarına. O tarihte Türk hükümeti hadiselerden mağdur olanlara tazminat ödeyeceğini belirtmiş, ancak talep edilen tazminat bedellerinin küçük bir kısmını ödemiştir.

- Mustafa Kemal Atatürk'ün emirleri doğrultusunda 1922 yılında İzmir'in Rum ve Ermeni nüfusuna karşı Türklerin yaptığı katliamların kurbanlarına ve

- 1915–1923 yıllarında Türkiye'nin gerçekleştirdiği Ermeni Soykırımı kurbanlarına."

"Tarihle yüzleşme"nin gerçekleşmesini isteyen aydınlar ve aktivistler muhtemelen taktik nedenlerle tazminat konusunu pek gündeme getirmemekteler. Bunda da haklıdırlar, zira bu konunun gündeme getirilmesinden en çok tedirgin olacak olan kesim her şeye rağmen inatla Türkiye'de yaşamaya devam eden azınlıklardır. Ancak durum berrak bir şekilde açıktır. Bir devletin ve bir toplumun geçmişi ile yüzleşmesi, bu yüzleşmenin getirdiği sorumlukları da üstlenmesi demektir. Sorumluluk sadece özür dilemek ile sona ermemektedir. Sorumluluk tazminatların da ödenmesini şart koşar. "Tazmin etme" olgusunun uluslararası hukukun alanına girdiği, tazminat tutarının ne olacağının ve kimlere ödeneceğinin uzun ve karmaşık bir sürecin sonunda çıkacak yargı kararı ile sonuçlanacağı şüphesizdir. Ancak günümüzde çağdaş bir devletin ahlaki ilkelere saygı göstermesinin şart olduğu akılda tutulduğu takdirde Türkiye Cumhuriyeti'nin, "Uluslararası Adalet Divanı karar vermelidir" argümanının arkasına sığınıp ahlaki ilkeleri göz ardı etmesinin kabul edilebilir bir yanı yoktur.

Dolayısıyla Türkiye'nin önündeki yol açıktır: ya "Bon pour l'Orient" (Şark için iyidir) usulü bir özür dileme ile yetinilecek veya çağdaş bir devletin gereklerini yerine getirerek özür dilemenin yanı sıra geçmişte cereyan eden ve yukarıda sıralanan tarihe mal olmuş olaylardan doğan mağduriyetleri telafi edecek tazminatlar ödenecektir. Bu gerçekleşmediği sürece Türk toplumunun ve devletinin geçmişi ile hesaplaştığını söylemek imkânsızdır.

4 Haziran 2009 tarihinde Reset Dialogue on Civilizations tarafından İstanbul Bilgi Üniversitesi Santral İstanbul Kampusu'nda düzenlenen İstanbul Seminerleri 2009 Çalıştayı'nda sunulan tebliğ.

RIFAT N. BALİ
BAĞIMSIZ ARAŞTIRMACI

DİPNOTLAR

1 Bu konuda çok lazla yerli ve yabancı kaynak olduğu için bir kaynakça verilmemiştir.

2 Bu konuda bkz. Rıfat N. Bali, *1934 Trakya Olayları*, Kitabevi, İstanbul, 2008.

3 Bu konuda bkz. Rıfat N. Bali, *Yirmi Kur'a Nafıa Askerleri*, Kitabevi, İstanbul, 2008.

4 Bu konuda bkz. Rıfat N. Bali, *The "Varlık Vergisi" Affair A Study On Its Legacy-Selected Documents*, The Isis Press, İstanbul, 2005 / Ali Sait Çetinoğlu, *Varlık Vergisi 1942–1944 Ekonomik ve Kültürel Jenosid*, Belge Yayınları, İstanbul, 2009 / Hüseyin Perviz Pur, *Varlık Vergisi ve Azınlıklar*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 2007 / Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000 / Arslan Başer Kafaoğlu, *Varlık Vergisi Gerçeği*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2002 / Rıdvan Akar, *Aşkale Yolcuları Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları*, Doğan Kitap, İstanbul, 2009.

5 Bu konuda bkz. Speros Vryonis, Jr. *The Mechanism of Catastrophe*, Greekworks, New York, 2005 / Dilek Güven, *6–7 Eylül Olayları / Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009 / Emine Gürsoy Naskali, *6–7 Eylül Olayları Davası / Yassıada Zabıtları II*, Kitabevi, İstanbul, 2007 / Hulusi Dosdoğru, *6–7 Eylül Olayları*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1993 / Fatih Akın, *Türkiye'de Azınlık Politikaları ve 6–7 Eylül Olayları*, Kum Saati Yayınları, İstanbul, 2006 / Mehmet Arif Demirer, *6 Eylül 1955: Yassıada 6–7 Eylül Davası*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995 / Mehmet Arif Demirer, *6-7 Eylül 1955 Olaylarına 50. Yılda Yeni Bakış*, Demokratlar Kulübü, Ankara, 2006.

6 Tomris Giritlioğlu nun yönettiği, *Salkım Hanım'ın Taneleri* filmi, yapım yılı 1999.

7 Tomris Giritlioğlu nun yönettiği, *Güz Sancısı* filmi, yapım yılı 2009.

8 Bu rakamlar tebliğin sunulduğu 30 Mayıs 2009 tarihinde geçerli rakamlardır. Kaynak www.medyatava.com , www.dordüncukuvvetmedya.com

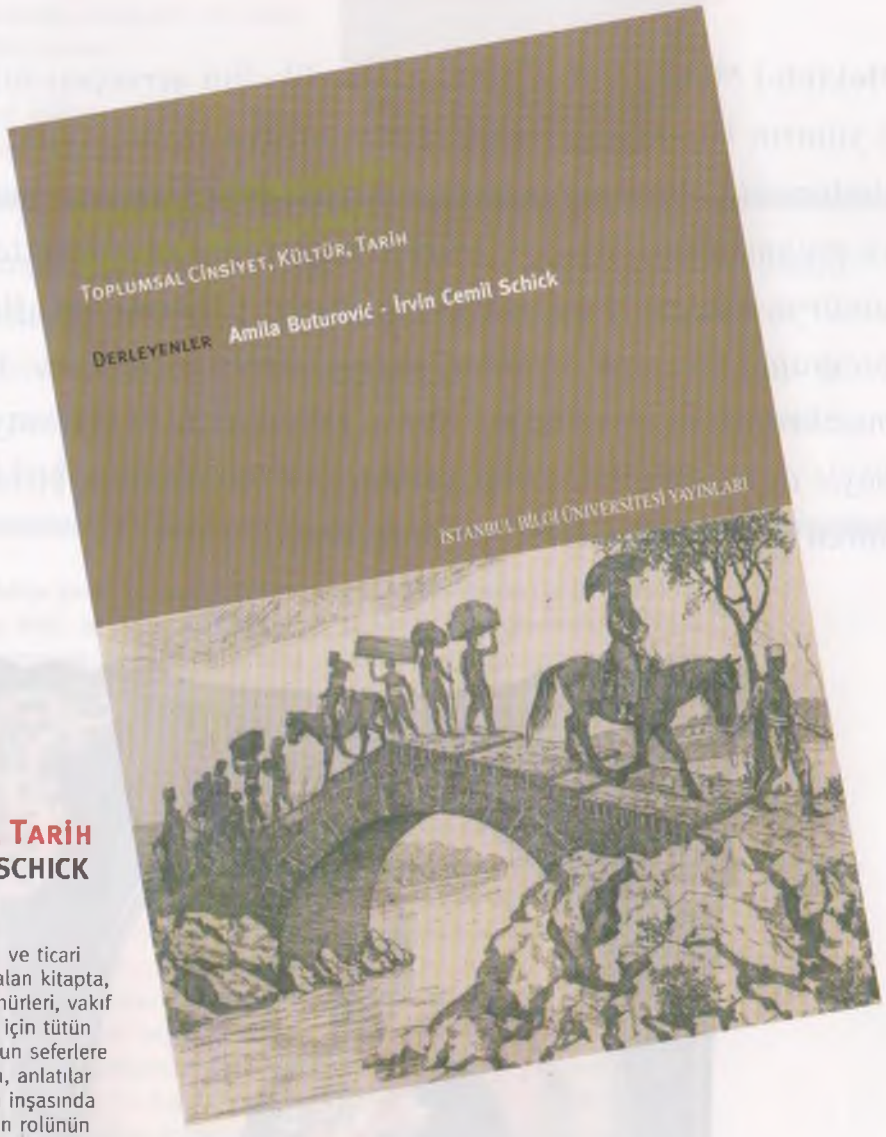
9 Bu rakamlar 30 Mayıs 2009 tarihinde geçerli rakamlardır. Kaynak: http://yogm.meb.gov.tr/vakifogrenci.htm

10 Speros Vryonis, Jr., *The Mechanism of Catastrophe*, Greekworks, New York, 2005, s. 285.

11 "2008 Greek American Policy Statements", American Hellenic Institute, 4 Mart 2008, www.ahiworld.org

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Tarihi sadece erkekler mi yazdı?



OSMANLI DÖNEMİNDE BALKAN KADINLARI
TOPLUMSAL CİNSİYET, KÜLTÜR, TARİH
AMİLA BUTUROVİĆ – İRVİN CEMİL SCHICK

386 Sayfa, ISBN: 978-605-399-107-6

Balkan kadınlarının toplumsal kimlikleri, aşkları ve ticari ilişkilerini 12 ayrı makalede ayrıntılı olarak ele alan kitapta, Pontuslu kadın ve erkeklerin masallardaki tezahürleri, vakıf kuran Bosnalı kadınlar, çeyiz parasını çıkarmak için tütün işçiliği yapan Yahudi genç kızları ve kocaları uzun seferlere çıkan ve geri dönmeyen kadınlar konu edilirken, anlatılar sadece toplumsal cinsiyete odaklanmıyor. Tarih inşasında önemsiz addedilip görmezden gelinen kadınların rolünün yeniden değerlendirilmesinde özel bir çalışma olan bu kitap "erkeklerin tarihi" anlamına gelen tarih yazımında kadınların varlığına dair değerli bir not niteliği taşırken Osmanlı döneminde Balkan kadınlarının tarihsel manzarada istikrarın sağlanması ya da manzaranın değiştirilmesinde oynadıkları rolleri de ön plana çıkarıyor.

OLGA AUGUSTINOS PATRICIA FAN BOUTENEFF **AMILA BUTUROVIĆ** KERIMA FILAN **GILA HADAR** SVETLANA IVANOVA **ANGELA JIANU** PETER MARIO KREUTER **SOPHIA LAIOU** İRVİN CEMİL SCHICK **MIRNA ŠOLIĆ** SELMA ZEČEVIĆ

www.bilgiyay.com
Kurtuluş Deresi Caddesi No: 47, 34440 Dolapdere/İSTANBUL
Telefon: **0212 311 52 59** Faks: **0212 253 47 00**
E-mail: yayin@bilgiyay.com - dagitim@bilgiyay.com

Genel Dağıtım: **PUNTO**
www.puntokitap.com
Telefon: **0212 496 10 50** Faks: **0212 551 30 13**
E-mail: **punto@puntokitap.com**

MODERNLEŞME VE ÖZGÜRLÜK KAVGASI

MEKTEB-İ MÜLKİYE 1859-1923

TANER TİMUR

Mekteb-i Mülkiye 1859'da kuruldu. Okulun gerekçesi niteliğindeki mazbata o yılların kamu yönetimi gerçeğini ortaya koymaktadır: "ticaret ve sanâyiin ilerlemekte olmasından dolayı düvel-i ecnebiye ile çoğalmakta olan münâsebât ve muamelâtın" lâyıkıyla yürütülmesi için, "memlekette bulunan memurların umûr-u mülkiyeye ve usûl-ü düveliyeye filcümle vukuflu olma(ları)". Bu "vukuf"u, programa konacak "ekonomi politik, devletler hukuku, tarih, hesap, coğrafya, muahedât-ı devlet-i âliye" gibi -medreselerde okutulmayan- dersler sağlayacaktı. Böyle donanımlı idareciler yetiştirmek "ecnebilerin birtakım müdahalelerini ve halka zarar vermelerini" de önleyecekti.



Mülkiye'nin kuruluşunda başrolü Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa oynamıştı.

Bahattin Öztuncay, *Hâtıra-i Uhuvvet*.

Fransızlar, tarihlerini 1789 Devrimi'nden itibaren ikiye ayırırlar ve Devrim'den önceki dönemi "*Eski Rejim*" olarak adlandırırlar. Hukuki planda tüm ayrıcalıkları ortadan kaldıran bu Devrim modern çağı başlatıyor, *Aydınlanma* ilkelerini hayata geçirmek için "evrensel akıl" yolunu gösteriyordu. Ulusal Meclis'in 26 Ağustos 1789'da kabul ettiği *İnsan ve Yurttaşlık Hakları Beyannamesi* daha ilk maddesinde tüm insanların "özgür ve kanun önünde eşit vatandaş olarak doğduklarını ve öyle kalacaklarını" ilan etmişti. Bu ise Devrim'e evrensel bir boyut kazandırıyordu.

Aradan geçen iki yüz yılı aşkın zaman süresinde bu "akıl yolu" beklenen sonuçları verdi mi?

Bugün biliyoruz ki, devrim ütopyası gerçekleşmedi ve çağdaş dünya aslında insanlık onurunun ve bireysel özgürlüklerin değil, eşitsizlik ve ayrıcalıkların hegemonyasını yaşıyor. Kuşkusuz, bu sonuçlar, halkların ve ulusların gelişme düzeylerine

ve sınıfsal yapılarına göre farklı oldu. Tarihte ilk kez küresel potansiyel taşıyan bir üretim biçimi olan kapitalizm Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da hızla gelişirken, insanlığın feodal-patriarkal ilişkiler içinde yaşayan büyük bir bölümü gelişmeye ayak uyduramadı ve giderek sömürgeleşti. II. Dünya Savaşı'ndan sonra sömürge ilişkilerine biçimsel planda son verildi ise de, bu bağlar, kapitalizmin uluslararası planda *eşitsiz ve bağlantılı gelişme* eğilimine uygun biçimde, farklı görünümler altında varlıklarını sürdürmeye devam ettiler. Bu durum da kaçınılmaz olarak, pozitif bir anlamla yüklü *modernleşme* kavramını gündeme soktu ve tartışma konusu yaptı.

Çağdaş "modernleşme" kavramı çeşitli yönlerden ele alınmış, sürecin farklı özelliklerinin altı çizilmiştir.[1] Oysa aslında, bu yönde ileri sürülen tüm kriterleri (rasyonelleşme, cemiyetleşme, ileri işbölümü vb) içinde barındıran kavramlar daha çok "kapitalistleşme" ve ona taban oluşturan "uluslaşma" kavramlarıdır. Toplumsal evrimimizde yükseköğretimin, özellikle *Mekteb-i Mülkiye*'nin rolü ve önemi de bu "ulus inşası" (nation building) sorunsalı bağlamında ortaya çıkıyor.

Osmanlı İmparatorluğu din, dil ve kültür itibariyle farklı halk topluluklarından oluşan geleneksel bir imparatorluktu ve bu özelliğiyle kapitalist bir metropol çevresinde yaratılmış sömürge imparatorluklarına benzemiyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda yönetici sınıfı teşkil eden Türk-Müslüman zümre, Britanya adalarındaki ya da Francia'daki eski halklar (Angl'lar, Saksonlar, Keltler, Gaulois'lar vb) üzerinde egemenlik kuran fetihçi Normanlar veya Franklar gibi, Anadolu ve Balkan halkları üzerinde egemenlik kurmuş ve sipahileri, zaimleri, şehzadeleri ve sultanlarıyla bir çeşit aristokratik zümre oluşturmuştu.[2] Osmanlıların yönetici dehası, feodal dağılmayı önlemek üzere bu aristokratik zümreyi merkezi bir ordu (yeniçeriler) ile dengelemek şeklinde ortaya çıktı. Bu denge yüzyıllarca sürdü.

Osmanlı toplumunun -en iyi ifadesini Kınalızade Ali Efendi'nin "Daireyi Adliye"sinde bulan- toplumsal ahengi XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, Batı Avrupa'da filizlenen kapitalist üretim biçiminin dürtüsüyle sarsıldı. İktisat tarihçilerinin Elbe Nehri'nin doğusunda gözledikleri "ikinci feodalite" kapsamında "ayan"laşma ve "derebeyi"leşme süreci bu dönemde başlar. Ne var ki, Osmanlı yönetici zümresi, klasik çağın kurumsal yapısının bu yüzyıllarda giderek yozlaşmasına rağmen, sistemin, Batı feodalizminde olduğu gibi tamamen özerk malikâneler, beylikler ve paşalıklar halinde dağılmasını önlemeyi başardı. Oysa bu başarı Osmanlı toplumsal sisteminin iç dinamikleri sayesinde değil, Batı kapitalizmi ile kurulan yeni ilişkilerin ve bu bağlamda ortaya çıkan yeni diplomatik bağlantıların sonucu olarak gerçekleşmişti. Osmanlı yönetici zümresi tarafından, bugün "modernleşme çabaları" olarak adlandırdığımız ve kendilerinin de "ıslahat", "tanzimat", "temeddün", hatta "sivilizasyon" gibi terimlerle ifade ettikleri girişimler de bu sıralarda başladı.

Tarihin garip bir tecellisi olarak, Osmanlı Devleti'nde "yeni düzen" anlamına gelen "Nizam-ı Cedid" fikrini ortaya atan ve bunu askeri planda gerçekleştirme çabasına giren III. Selim de 1789'da, yani Fransız Devrimi'nin gerçekleştiği yıl tahta çıkmıştı. Aslında Osmanlı düzeni askeri bir düzen olduğu ölçüde, *Nizam-ı Âlem* fikrinin yerini alan *Nizam-ı Cedid* fikri de sadece askeri alanı değil, tüm toplumu kuşatan bir toplumsal paradigma işlevi yükleniyordu. Gerçekten de Osmanlı tarihinde büyük çalkantılarla ve ileri-geri adımlarla ilerleyecek olan yeni bir dönem başlamıştı. Jürgen Habermas'ın ifadesiyle, "Avrupa'da, modern zamanlar, Osmanlı İmparatorluğu, Rus İmparatorluğu ve eski Roma-Germen İmparatorluğu gibi birçok halkı bir araya getiren modernizm öncesi imparatorluk biçimlerinin istikrara kavuşmasına olanak tanımadı".[3] Bu istikrarsızlığın çeşitli nedenleri vardı.

Osmanlı yönetici zümresi, benzer diğer geleneksel imparatorluklarda olduğu gibi, ticari ve iktisadi hayatı küçümsüyordu. Geçimini doğrudan emekçilerin artı-ürününe el koyarak (ürün-rant) sağlayan bu zümre fiskal sınırlar içine hapsettiği iktisat politi-



Ünlü Mülkiye hocalarından Abdurrahman Şeref Bey.

Ali Çankaya, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*.

Osmanlı yönetici zümresi, klasik çağın kurumsal yapısının giderek yozlaşmasına rağmen, sistemin, Batı feodalizminde olduğu gibi tamamen özerk malikâneler, beylikler ve paşalıklar halinde dağılmasını önlemeyi başardı. Bu başarı Osmanlı toplumsal sisteminin iç dinamikleri sayesinde değil, Batı kapitalizmi ile kurulan yeni ilişkilerin ve diplomatik bağlantıların sonucu olarak gerçekleşmişti.



1859 yılında Mekteb-i Mülkiye kurulurken sadrazam olan Âli Paşa.

kasını sonuna kadar tutucu bir biçimde uygulamış ve kapitalist gelişmeyi sağlayacak para-rantına bir türlü geçememiştir. Marx, *Kapital*'de, Osmanlı Devleti'nin uzun ömrünü bu olguya bağlar. "Asya'da toprak rantı, diyordu Marx, vergilerin temel unsurunu oluşturur. Durgun üretim ilişkileri içinde yer alan bu rant biçimi eski üretim biçimini devam ettirir. Türk İmparatorluğu'nun uzun sürmesinin sırrı buradadır".[4] Bu, elbette ki, Osmanlı toplumunun tamamen aynî ekonomi içinde yaşadığı anlamına gelmiyordu. Osmanlıların

Gerek medrese sistemi gerekse Enderun Okulu yozlaşmış ve oligarşik çıkarların aracı haline gelmişti. "Nizam-ı Cedid" ve "Tanzimat" yıllarında belli bir çıkar sisteminin ifadesi olan bu yapıya dokunulmadı ve sistemin dışında ve sisteme karşı yeni bir yapılanmaya girişildi. Harbiye, Tıbbiye ve Mülkiye gibi yüksekokulların kuruluşu böyle bir reform anlayışının ürünüdür.

corpus juris civilis'i sayılabilecek Multeka'nın "evzatı sükiye" (pazar insanları) dediği esnaf, tüccar ve sarraflardan oluşan zümre ile başta hanedan mensupları olmak üzere yüksek yönetici sınıf büyük ölçüde para ekonomisi içindeydi. Fakat kapitalist üretim biçimine yol açacak parasal sermaye en çok büyük tüccar ve sarraflar elinde toplanıyordu. Osmanlı modernleşme çabalarının temel açmazı da bu noktada ortaya çıkıyordu.

Kapitalist üretim biçimi ulusal bilinç ve rasyonel davranış kalıpları inşa ederek, ulus-devlet tabanında gelişti. Aynı zamanda bir sekülerleşme süreci olan bu süreçte devlet ve devletin ideolojik aygıtları ilk planda rol oynadılar. Ortaçağın cemaatçi yapısından modern toplumların "kanun önünde eşit vatandaş" statüsüne geçiş, özellikle iki devlet organı tarafından gerçekleştirilmiştir: Genel askerlik mecburiyetine dayanan bir ordu ve yine herkese en azından bir ilköğretim zorunluluğu koyan bir öğretim sistemi. Bunlardan ordu, "vatan"; okul da "ulusal bilinç" kavram ve olgularının potası oldular.

Habermas'ın dediği gibi, aslında, "Askerlik görevinin genelleşmesi vatandaşlık haklarının karşılığından başka bir şey değildi. Vatan için savaşmaya ve ölmeye hazır olmak suretiyle ulusal bilinç ve cumhuriyetçi espri ortaya konmuş oluyordu. Bu da, milliyetçilikle cumhuriyetçilik arasında başlangıçtan itibaren birbirini tamamlayıcı bir ilişkinin mevcut olduğunu gösteriyordu".[5] Bu konuda örnek olacak adımlar önce Prusya tarafından atılmış, daha sonra diğer ülkeler de aynı yolu izlemişlerdir. Fransız tarihçi P. Cabanel'in ifadesiyle "komuta dili –Fransızca, Almanca, İtalyanca- orduda tüm anlamını kazanıyor ve kolektif olarak asker yazılanlar (bu sözcük tam da uluslaşmayı ifade ediyor) gelinen yöreler, isimler, aksanlar ve hatta tayin edilen yerlere gidilirken yapılan seyahatler sayesinde 'ulus'u cismani biçimde keşfediyorlardı."[6]

Okula gelince, o da ortak anılardan ve ortak değerlerden oluşan bir ulusal tarih bilinci yaratıyordu. Dominique Schnapper, uluslaşma sürecini anlatan ilginç eserinde, "Tüm ulus kuramcıları –Rousseau, Kant, Fichte, Mauss- okul üzerinde ısrar ettilerse diyor, bu, okulun teknik bilgiler vermesinden ziyade vatandaş yetiştirme özelliğindendir".[7] İlginçtir ki, Schnapper'den çok daha önce, Osmanlı toplumuna "imtizacı akvam" (kavimlerin uyuşması) arayışı içinde yaklaşan Namık Kemal de *İbret* gazetesinde şunları yazmıştı: "İnsanlar beyninde imtizaç, ülfetle (yakınlık kurmayla) olur. Çocuklukta ve bahusus mektepte husule gelir. Şimdi şu imtizaç maksadınca bize lâzım olan her cinsten, her mezhepten çocuk kabul eder mektepler yapmağa çalışmaktır."[8]

Demek ki, okulun işlevi sadece herkesi okuryazar yapmak değildi. XIX. yüzyılda gelişmeye başlayan toplum bilimleriyle karşılıklı etkileşim içinde olan tarihçilikteki gelişmeler de bu konuda belirleyici oldular. Özellikle tarihi analizlerini doğuş halindeki modern sınıfların varlığına dayandıran ve bu bağlamda tarihi maddeciliğin doğuşuna katkıda bulunan Fransız tarihçileri (A. Thierry, F. Guizot, A. Thiers vb) de unutmamamız gerekiyor.

Şimdi bu genel çerçeve içinde Osmanlı Devleti'nin "modernleşme" denilen *uluslaşma* ve *kapitalistleşme* (ve eşzamanlı olarak *rasyonelleşme* ve *laikleşme*) çabalarında karşılaştığı engelleri çözümlemeye çalışalım. Bu çok yönlü, karmaşık girişimleri burada sadece yükseköğretim ve Mekteb-i Mülkiye'nin bu süreçteki yeri açısından tartışacağız.

OSMANLI DEVLETİ, ISLAHAT VE EĞİTİM

Osmanlı Devleti'nde de, Batı'da olduğu gibi, çağdaş ulusu ve bu çerçevede kapitalizmi inşa etme görevi

devlete düşen bir görevdi; fakat Osmanlılar bu açıdan Batılı ülkelerden iki noktada ayrılıyorlardı. Birincisi sanayileşmenin ilk geliştiği ülkelerde önce "millet" bilinci oluşmuş ve daha sonra böyle bir millet olgusu temelinde imparatorluklar kurulmuştu. Oysa Osmanlı Devleti'nde uluslaşma çabaları "imparatorluk" çerçevesinde başladı ve bu da halkların bütünleşmesini önleyen "Millet-i Hâkime" fikriyle bu girişimleri biçimlendiren özgül bir etken oldu.[9] İkinci fark ise şuydu: Osmanlı İmparatorluğu, bünyesini oluşturan halklar açısından Batılı ülkelerden din ve dil farkları itibariyle çok daha karmaşık bir yapı arz ediyordu ve böyle bir yapıdan türdeş bir ulus çıkarmak Batı'da olduğundan çok daha zordu. Bunun için her şeyden önce merkezi bir devlet ve rasyonel bir bürokrasi oluşturmak ve bunun aygıtlarıyla modern bir vatandaşlık bilinci geliştirmek gerekiyordu. Ne var ki, Batı Avrupa'da merkeziyetçi devletler XVI. ve XVII. yüzyıllarda kurulurken, Osmanlı Devleti'nde aynı dönemde tersine bir süreçle feodalleşme ve yerelleşme eğilimleri yaşanmış ve ülke Aydınlanma hareketinin de dışında kalmıştı.

Osmanlı Devleti'nde modern ve merkezi bir devlet yönündeki çabalar ülkenin kendi iç dinamikleri ile değil, Batı'nın zorlamaları ve kontrolü altında cereyan etti ve bu süreçte en radikal hamle de, ifadesini, yüzyıllarca Osmanlı merkeziyetçiliğini sağlamış yeniçeri ocağının yok edilmesinde ve onun yerine, sadece topu tüfeği değil, giyecekleri bile Batı'dan alınan ve Batılı subayların eğitimine terk edilmiş bir ordu inşasında buldu. Böylece ortaya sadece Müslümanların askerlik yaptığı ve bir çeşit "kan vergisi" ödediği, gayrimüslimlerin ise "bedel" ödeyerek bu yükten kurtuldukları ve iktisadi güçlerini pekiştirdikleri bir düzen ortaya çıktı. Hiç kuşku yok ki, böyle bir düzen seküler ve ulusal bir kaynaşmaya tamamen ters, dini ve etnik ayrışmaları körükleyecek bir düzendi. Kısaca Osmanlılar çağdaş bir vatandaş inşasında pota teşkil edebilecek modern bir ordu kuramadılar ve çok dinli bir imparatorluğu sonuna kadar bir İslam ordusuyla korumaya çalıştılar.[10]

YA EĞİTİMDEKİ GELİŞMELER?

Aslında eğitimdeki gelişmeler de bundan çok farklı olmadı. Osmanlı eğitimi, mahalle (ya da sıbyân) mekteplerinde verilen bir ilköğretim ile orta ve yüksek öğretimi kapsayan medrese sisteminden oluşuyordu. Mahalle mekteplerinde Arapça Kuran bilgileri veriliyor ("Talimi Kuran" yapılıyor) ve bu öğreti de Türkçe basit din ve ahlak bilgileriyle tamamlanıyordu.[11] Medreselerde de kadı, molla ve müderris yetiştirilecek şekilde İslam ilimleri okutuluyordu. Bunların dışında bir de Saray Okulu (Enderun) vardı. Yönetici zümreleri (kapıkullarını) yetiştiren Enderun, teori ile pratiği birleştiren öğretimiyle seküler potansiyel taşıyan bir okuldu. Kökeni II. Murad'a kadar uzanan bu okul, bu niteliğiyle Batılı gözlemcilerin de takdirini kazanmıştır.[12]

Osmanlıların "Nizam-ı Cedid" ve "Tanzimat" zorunluluğuna inandıkları yıllarda gerek medrese sistemi gerekse Enderun Okulu yozlaşmış ve oligarşik çıkarların aracı haline gelmişti.[13] Bu durumda yapılması gereken şey de mahalle mekteplerinden başlayarak bu öğretim kurumlarını ele almak ve bunları köklü bir reforma tabi tutmaktı. Ne var ki, bu yapılmadı. Belli bir çıkar sisteminin ifadesi olan mevcut yapıya dokunulmadı ve sistemin dışında ve sisteme karşı yeni bir yapılanmaya girişildi. Harbiye, Tıbbiye ve Mülkiye gibi yüksekokulların kuruluşu böyle bir reform anlayışının ürünüdür.

Osmanlı eğitim reformunda Fransız etkilerinin ağır bastığı bilinen bir husustur. Bu konuda daha çok geleneksel Osmanlı-Fransız dostluğuna ve henüz şehzade iken Fransa kralı XV. Louis ile mektuplaşan III. Selim'in ilham kaynaklarına gönderme yapılır. Oysa Osmanlı öğretim sistemindeki gelişmeleri Fransa ile paralelliğe sokan bazı nesnel koşullar da vardı. Nasıl Fransa'da yükseköğretim, *üniversite-yüksekokullar* ikilemi içinde geliştiyse, Osmanlı yükseköğretimi de *medrese-enderun* ikilemini yaratmıştı.



Mülkiye'nin kurulduğu yıllarda en etkili devlet adamlarından olan Keçecizade Fuad Paşa.

Bahattin Öztuncay, *Hâtıra ı Uhuvvet*.

Fransa'da yükseköğretimde ön planda yer alan yüksekokullar (Ecole Polytechnique, Ecole Normale Supérieure vb) Fransız Devrimi'nin ürünüdür ve bu elitist öğretim sisteminde üniversiteler hep ikinci planda kalmıştır. Hatta Napoléon Bonapart imparatorluğunu ilan ettikten sonra üniversiteleri kapatmış ve ülkeyi "kadro okulları" niteliğindeki bu yüksekokullarla yönetmişti. Osmanlılar medreseleri kapatmadılar, bunun dışında modern bir yükseköğretim yapısı kurmaya çalıştılar. Medrese öğretiminin çağdışı kaldığı bir dönemde, devlet yöneticilerini çağdaş bir zihniyetle donatmak amacıyla yeni okullar kurdular. 1859 yılında öğrenime başlayan *Mekteb-i Mülkiye* kuşkusuz bu kadro okullarının en önemlilerinden biriydi.

KURULUŞ VE İLK DÖNEM: 1859-1877

Mekteb-i Mülkiye Tanzimat'tan sonra hızlanan modern ve merkezi bir devlet kurma girişimlerinin bir parçası olarak 1859 yılında kuruldu. Bu kuruluşa giden süreç, bir yıl önce, Tanzimat'ın yasa ve tüzüklerin ha-



İstanbul Yıldız'da Cuma selamlığı sonrasında Yıldız Camii ve bugün Yıldız Teknik Üniversitesi'nin parçası olan Mekteb-i Mülkiye binası.



Mekteb-i Mülkiye 1922'de Eski Soğukçeşme Askeri Rüştiyesi binasına taşındı. Bina daha sonra DGM olarak kullanıldı. Şu anda da İstanbul Çocuk Mahkemesi olarak hizmet vermektedir.

Bu iki fotoğraf için Sayın Ali Çolak'a teşekkür ederiz.

zırlanmasında yardımcı olmak üzere kurmuş olduğu Meclis-i Vâlâ'nın Sadaret'e sunduğu bir öneriyle başlamıştı. Okulun gerekçesi niteliğindeki belge (mazbata) o yılların kamu yönetimi gerçeğini bütün çıplaklığıyla ortaya koymaktadır. Gerçekten de belge, bir yandan o dönemde kaymakam ve mal müdürlerinin "kendilerine gönderilen emirlerin ahkâmını anlamaya kadir olamayacak" kadar cehalet içinde bulunduklarını kaydediyor, öte yandan da "ticaret ve sanâyiin ilerlemekte olmasından dolayı düvel-i ecnebiye ile çoğalmakta olan münâsebât ve muamelâtın" lâyıkıyla yürütülmesi için, "memlekette bulunan memurların umûr-u mülkiyeye ve usûl-ü düveliyeye filcümle vukuflu olma(ları)" gereğinin altını çiziyordu.[14] Bu "vukuf"u (bilgi donanımını) ise, programa konacak "ekonomi politik, devletler hukuku, tarih, hesap, coğrafya, muahedât-ı devlet-i âliye" gibi -medreselerde okutulmayan- dersler sağlayacaktı. Böyle donanımlı idareciler yetiştirilmesinin başka bir yararı da "ecnebilerin birtakım müdahalelerini ve halka zarar vermelerini" önlemek olacaktı.

Bütün bunlar Batı müdahalelerini önlemenin yolunun daha çok "Batılılaşma"dan geçeceğinin artık anlaşıldığını gösteriyordu. Fakat belki de en önemli sorun bu dönüşümü sağlayacak eğitimcileri bulmaktı. Osmanlılar soruna kendilerine özgü pragmatizm içinde çözüm aradılar.

Açılışla ilgili resmi bildirimi 28 Ocak 1859 tarihli *Takvim-i Vekayi*'de yer alan *Mekteb-i Mülkiye*'ye, ellisi ilk yıl, diğer ellisi de ertesi yıl olmak üzere yüz öğrenci ("şâkirdan", "nefer") alınacaktı.[15] Nizamnameye göre (md. 3) bu öğrenciler devlet kalemlerinde çalışan kâtipler, belli düzeydeki (gramer ve mantık okumuş) medrese öğrencileri ve benimsenecek bir yolla "sair sınıflar" arasından seçilecekti.[16] Başlangıçta, okula maaşları 500 ile 1500 kuruş arasında değişen altı tane de öğretim üyesi tayin edilmiş ve *Mekteb-i Mülkiye* öğretimine bu koşullar altında başlamıştı.

Mekteb-i Mülkiye Kırım Savaşı'ndan sonra yayınlanan ve reform tarihimizde *Islahat Fermanı* olarak anılan girişimin esprisi içinde kurulmuştur. Tanzimat Fermanı'nın devamı niteliğindeki bu belge devlet yönetimine gayrimüslimlerin de eşit haklarla katılacakları ilkesini yineliyor, ayrıca Ferman, Paris Barış Anlaşması'na bir maddeyle (9. madde) ithal edilerek büyük devletlerin bir çeşit garantisi altına alınıyordu. Her ne kadar aynı maddede bunun Osmanlı Devleti'nin iç işlerine müdahale nedeni olmayacağı belirtilmiş ise de, başta Reşid Paşa olmak üzere bazı devlet adamları bunu böyle anlamışlar ve Ferman'a karşı çıkmışlardı. O yıllar "ulusallık" ilkesinin Osmanlı iç politikasına da girdiği yıllardı.

Ahmed Cevdet Paşa, daha sonraları, bu gelişmeleri *Marûzat*'ında şöyle anlatmıştır: "Fransız İmparatoru III. Napoléon İtalya meselesinden dolayı kavga ettiği sırada bir 'nationalité = kavmiyet' meselesi meydana koydu; bu ise bunca yıllardan beri mer'i olan hukuku hükümete dokundu".[17] İlginçtir ki, Namık Kemal de bu muhafazakâr devlet adamıyla aynı fikirdeydi ve Ferman'ın yol açtığı müdahalelerin Osmanlı iç politikasında "şahsi bir takım rekabetler" yaratarak dış güçlerin düşmanlığından da kötü bir tesir yaptığını ileri sürmüştür.[18] Şaire ve şairin aynı makalede gönderme yaptığı dönemi yakından tanımış "hakayik-şinaslara" (gerçek-severlere) göre, yabancı güçleri iç politikada kullanmak ve "Avrupa nazarında daha ziyade makbuliyet kazanmak" için rekabet etme çığırını Mustafa Reşid Paşa açmış, fakat daha sonra kendisi de bu politikanın kurbanı olmuştu. Reşid Paşa'nın savunduğu İngiliz yanlısı politikanın yerini, Âli ve Fuat paşalar zamanında Fransız yanlısı politikaya terk etmiş olması bu dönüşümün somut ifadesiydi. Yeni Osmanlıların, aslında Mısır hıdivliği kavgası veren Mustafa

Fazıl Paşa'yla beraber Âli Paşa düşmanı olmalarının da belki en önemli nedeni buydu.

Kırım Savaşı'nda Osmanlı Devleti, Rusya'ya karşı Fransa ve İngiltere ile birlikte savaşmış ve savaştan sonra da ülkede Fransız nüfuzu ön plana çıkmıştı. Fransa İmparatoru III. Napoléon, I. Napoléon'a özenerek bir "ulusallık ilkesi" izliyor, fakat bunu tamamen demagojik bir biçimde Fransız çıkarları yönünde kullanıyordu. Engels'in deyimiyle "saf borsa kurallarına göre" yürütülen bu politikada "ulusallık ilkesi" de bir "spekülasyon" aracı olmaktan öte bir anlam taşımıyordu.[19] Böyle bir politika karşısında Osmanlı reformistlerine düşen ise doğru ile yanlışı birbirinden ayırmak, çağdaş bir ulus kurma çabalarını "düvel-i muazzama"nın çıkarlarının ve müdahalelerinin esiri olmadan yürütebilmekti. Yükseköğretimde reform girişimi bu çabalarda önemli bir halka teşkil ediyordu.

Uzun yıllar Osmanlı hizmetinde çalışmış ve bir ara da Mülkiye'de öğretmenlik yapmış olan Alman şarkiyatçısı A. D. Mordtmann'a göre Mülkiye'nin kuruluşunda başrolü Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa oynamıştı.[20] Süreçte dönemin ileri düşünceli âlimlerinden ve o sırada maarif nazırı vekili olan, tarihçi Hayrullah Efendi'nin de katkıları olmuştur.[21]

Fransa'da eğitim görmüş olan Kıbrıslı Mehmed Paşa, Abdülmecid döneminin son yıllarında bu tasarısını gerçekleştirmek için bir vakıf kurmuştu. Mordtmann'ın ifadesiyle, kurulacak okulda "gençler eyalet idaresi için gerekli vasıfları kazanmak üzere, çoğu Hıristiyan ve Avrupalı olan başarılı öğretmenlerden eğitim alacaklardı".[22] Öğretim süresi iki buçuk yıl olacak ve okulda iktisat, özel hukuk, kamu hukuku, tarih, coğrafya gibi çağdaş disiplinler okutulacaktı. Görüldüğü gibi bu anlatı Mülkiye'nin kuruluş öyküsüne çok uygundur ve öğretim kadrosunun iyi seçilmesi koşuluyla, modern bir ulus oluşturma yönünde isabetli bir adımdır. Ne var ki, Mordtmann ve dönemin birçok tanığı bu ilk dönemin pek de beklenenlere uygun ve başarılı olmadığı kanısındadırlar.

BU BAŞARISIZLIĞIN NEDENLERİ NELERDİ?

Mekteb-i Mülkiye'nin sonradan "atik" ya da "kadim" denilen bu ilk döneminde beklenenleri verememesinin nedenlerinden biri, o tarihlerde Osmanlı Devleti'nde memurların ve idari birimlerin statüsünü belirleyen modern bir mevzuatın bulunmamasıydı. O günkü koşullarda merkezden eyaletlere tayin edilen idareciler, feodal bir uygulama çerçevesinde, birlikte çalışacakları "memur"ları da beraberlerinde götürüyorlardı. Örneğin o yıllarda vali, Ahmed Midhat Efendi'nin ifadesiyle "adeta mükemmel bir ordu demek olan kendi kapı halkıyla bir eyalete giderek orayı bildiği gibi, müstakil olarak idare ederdi" ve müsteşar olarak da kendi kethüdasını kullanırdı. Memur statüsü kazanan bu "kapı halkı" devletten maaş almaz, fakat "mübaşirlik hizmeti", "tahsildar rüsumu" gibi adlar altında kendilerine geçim kaynağı sağlar, hatta "cerime" adı altında (sonradan "ceza-i nakdi" denilen) para cezası da kesebilirdi. A. Midhat Efendi "valilerden bazıları uşaklarının bu şekilde kazandıkları paraya ortak olmayı da kabul edebilirlerdi" diyor.[23]

Böyle bir durum, elbette ki çağdaş kafalı vali, kaymakam, mal müdürü vb gibi idareciler yetiştirmek amacıyla kurulmuş bir okulun misyonunu engelliyordu. Mordtmann, bu durumun genç Mülkiyeliler açısından yarattığı şanssızlığı, belki biraz da karikatürize ederek, şu satırlarla betimlemiştir:

"Taşrada bir memur kadrosu boşaldığı zaman Mülkiye mezunu genç, gideceği eyaletin valisine hitaben yazılmış mektubu getirenin boş olan nahiye müdürlüğüne veya kaymakamlığa atanmasını bildiren resmi bir belge ile görev yerine gönderiliyordu. Fakat vali çoktan eski nargileci, seyis veya diğer birini o göreve yerleştirmiş oluyordu. Tayin emrini ve onu getireni büyük nezaketle kabul ediyor ve daha önce haberdar edilmediği için atama yapmış olmaktan duyduğu derin üzüntülerini belirtiyordu. Memur adayı arzu ederse biraz bekleyebilirdi, nasıl olsa yakında bir kadro daha boşalırdı. Ne var ki, bir dahaki atamada vali onu tekrar atlıyordu: O işi daha önce başka birine söz verdiğini açıklayan vali biraz daha sabretmesini rica ediyordu. Ve bu böyle sürüp gidiyordu. Mülkiye mezunu bu arada borca batıyor, değerli vaktini boşa harcıyor, sonunda çaresiz İstanbul'a dönüyor ve tezgâhtar, gazete satıcısı veya en iyimser ihtimalle bir ailenin yanında öğretmen olarak çalışmaya başlıyordu. Bu yöntem tekrar tekrar uygulandı ve birkaç hafta önce Harbiye Nezareti'nin gazetesi olan, Fransızca ve Türkçe olarak çıkan *La Vérité – Hakikat*'in itiraf ettiği gibi, hâlâ da kullanılmaktadır. Güçlükle ayakta duran *Mülkiye Mektebi*'ne kayıt yaptırmak isteyen pek kimse kalmadı artık".[24]

A. D. Mordtmann 1876 yılında bu satırları yazarken henüz Mülkiye köklü bir reformla yeni kimliğine kavuşmamıştı. Aslında 1864 Vilayet Kanunu buna da temel teşkil edecek yönde önemli bir adım olmuştur. Nitekim aynı yıl, Sultan'ın Babıâli'yi bir ziyareti sırasında okunan bir mazbata-

Batı müdahalelerini önlemenin yolunun daha çok "Batılılaşma"dan geçeceğinin artık anlaşıldığını gösteriyordu. Fakat belki de en önemli sorun bu dönüşümü sağlayacak eğitimcileri bulmaktı. Osmanlılar soruna kendilerine özgü pragmatizm içinde çözüm aradılar.

da, "Mekteb-i Mülkiye-i Şahane'den geçen sene bilimtihan (sınavla) şahadetname ile çıkmış olan efendilerden on beşinin derece-i kabiliyetlerine göre müdürlüklere memur edildiği" açıklanıyor ve "mekteb-i mezkûr şâkirdanının (öğrencilerinin) istihdamından olan faydaların" artırılması yönünde bir yıl önce atılan adımlar övülüyordu.[25] Ne var ki, Âli Paşa'nın, Mustafa Fazıl Paşa ve Yeni Osmanlılardan gelen eleştirilere yanıt oluşturan mektubunda, Tanzimat ve Islahat fermanlarından sonra en önemli reform olarak sunduğu Vilayet Kanunu da tam olarak uygulanamadı.[26] Reformun yapılmış olduğu Abdülaziz döneminde bile vali, kaymakam ve diğer idarecilerin tayininde saraydan müdahaleler ve türlü keyfilikler hüküm sürmeye devam ediyordu. Bu uygulamaları eleştiren Ahmed Midhat Efendi'nin ifadesiyle, "Harem-i Hümayun veyahut ağalardan birisinin rica yollu ufacık bir tezkeresi dahi hükümet işlerinden tamamen habersiz bir adamın müdürlüğe, kaymakamlığa, hatta mutasarrıflığa bile tayinine elverirdi".[27] Öyle anlaşılıyor ki Âli ve Fuat paşaların ölümünden sonra idaredeki yozlaşma artarak devam etti. Namık Kemal de bu yıllarda, *İbret* gazetesindeki yazılarında, sık sık ülkedeki "*Kaht-ı Rical*"den (devlet adamı yokluğundan) söz ediyordu. Vatan şairi memurlar arasındaki haksız tasfiyelere itiraz ediyor, "idarede televvün (döneklik), adem-i ıttırad (düzensizlik) ve adem-i sebat (sebatsızlık) usul-ü harekat ittihaz edildi" diyordu. Oysa yine Kemal'e göre, "memur yetiştirmek için mükemmel mülkiye mektebimiz olmadığı için kalemlerimiz bir nevi mektep hükmünde olmasıyla bu efendiler içinde dirayetli, oldukça malumatlı gençlerimiz dahi vardı".[28]



Mekteb-i Mülkiye'nin verdiği tevzi-i mükâfat kitaplarından birinin kapağı.

Zafer Toprak arşivi.

Aslında "mükemmel" olmasa bile bir "Mülkiye Mektebi" vardı ve ilk kuruluşundan itibaren, tüm engellere rağmen, büyük yararlar sağlamıştı. Ayrıca unutmayalım ki, çağdaş eğitime açık olan bu okul N. Kemal'in övdüğü "kalem efendileri"ni de öğrencileri arasına almak amacıyla kurulmuştu. Üstelik Sultan Aziz'in Fransa seyahatinin hemen ertesinde Mülkiye Mektebi bir reforma tabi tutulmuş ve öğretim süresi dört yıla çıkarılarak programa yeni dersler eklenmişti.[29] Bununla beraber, yozlaşmış bir idarenin keyfi müdahalelerinin de etkisiyle, bir kısım eğitim tarihçileri Mülkiye'nin bu ilk dönemini yüksekokuldan çok, bir "idadi" düzeyinde gördüler. Ve böylece eğitim tarihimiz açısından ilginç bir tartışma başladı: Yeni kurulan Mekteb-i Mülkiye bir "yüksekokul" muydu, yoksa bir idadi (lise) mi sayılmalıydı?

Eğitim tarihimizle ilgili ünlü eserinde konuya ders programı açısından bakan Osman Ergin bu soruya "idadi" diye yanıt verdi. 1859'da kurulan Mülkiye Mektebi, ona göre, ne bir yüksekokul ne de *a fortiori* bir üniversite olarak kabul edilebilirdi. Tarihçi, okulun ilk programını naklederken şu yargıda bulunmuştur: "Bu programa nazariye itibariyle diyecek yok. Fakat henüz idadi değil, rüştiye tahsili bile ilerlememiş olan bir memlekette biraz okuma ve yazma bilen gençlerin birdenbire en yüksek bir ilim müessesesi mahiyetini gösteren bu mektebin şu programını takip edemeyecekleri tabiidir. Bu program 1877'deki Mekteb-i Mülkiye ile Mekteb-i Hukuk'ta bile ilk zamanlarda muvaffakiyetle tatbik edilememiştir."[30]

OSMAN ERGİN BU İTİRAZINDA HAKLI MIYDI?

Muhafazakâr eğitim tarihçimizin, bazı başka araştırmacılar tarafından da paylaşılan[31] bu görüşü birçok açıdan tartışma götürür kanısındayım. 1870 yılında, Darülfünun yeniden ve daha etkili bir şekilde kuruluncaya ve 1877'de de Mülkiye Mektebi, Osman Ergin'in deyimiyle "ilk sivil yüksek mektebimiz"[32] olarak eğitime başlayıncaya kadar Osmanlılar üniversite ya da yüksekokuldan tamamen yoksun muydular? Böyle bir iddia herhalde yersiz olacaktır. Nitekim Faik Reşid Unat, epeyce sonra yayımlanan bir eserinde bu yanlışı düzeltmiştir. Unat, 1859'da kurulan Mekteb-i Mülkiye'yi yüksekokul saymayanları kastederek, "Bu görüşe bağlananların milli eğitim hayatımızın ve çağdaş öğretim kurumlarımızın adım adım geçirdikleri evrimi düşünmediklerini" vurgulamış ve okulun bu ilk dönemdeki program ve işleyişini anlattıktan sonra, "(yeni kuruluşu) memleketimizde sivil yükseköğrenimin ilk adımı saymakta tereddüt olunacak hiçbir husus kalmamıştır"[33] demiştir.

Özetlersek, 1859 yılında kurulan Mekteb-i Mülkiye, çağdaş eğitim yönünde olumlu bir adım olmakla beraber, 1877'de köklü bir reforma uğrayana kadar türlü engellerin konusu olmuş ve keyfi müdahaleler sonucu kendisinden bekleneni tam anlamıyla verememiştir. Şimdi gözlerimizi 1877 reformuna, "Atik (veya Kadim) Mekteb-i Mülkiye"den, "Cedid Mekteb-i Mülkiye"ye geçiş sürecine çevirelim.

1877 DÖNÜŞÜMÜ: ŞARK MESELESİ, REFORMLAR VE EĞİTİM

Mekteb-i Mülkiye 1859'da, Kırım Savaşı'nı izleyen yıllarda kuruldu. 1877'de ise, yine bir Osmanlı-Rus Savaşı esnasında köklü bir reforma uğradı. Savaş koşullarının ve Osmanlı yönetici zümresindeki iç çekişme-

lerin reformun niteliğini etkilemesi elbette ki kaçınılmazdı. Bu alandaki etkileşim nasıl gerçekleşti? Pratikte hangi kanallardan beslendi? Cedid Mekteb-i Mülkiye'nin kuruluşuna kimler ve hangi motiflerle önayak oldular? Şimdi bu soruları yanıtlamaya çalışalım ve bunun için de biraz daha gerilere uzanalım.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlı Devleti'ni, 1877–78 Rus Savaşı dışında iki tarihi olay daha derinden etkilemiştir. Görünüşte Osmanlıları doğrudan ilgilendirmeyen, fakat "Şark Meselesi" bağlamında ülkeyi derinden sarsan bu iki tarihi olaydan birincisi 1870 Fransa-Prusya Savaşı ve Fransızların yenilgisi idi. Bu tarihten itibaren, Fransa, Osmanlı Devleti'ndeki üstün konumunu kaybediyor, Âli ve Fuat paşaların baskısından kurtulan Sultan Aziz kendi anlayışına göre bir reform politikası için gözlerini Rusya'ya çeviriyordu. Bu politika bir darbe sonucu Abdülaziz'in de hayatına mal olan saray entrikaları ortamında Rus Savaşı ve Berlin Anlaşması ile noktalandı. Almanya'nın 1870 zaferinin sonuçlarını somut bir biçimde ortaya koyan Berlin Kongresi Bismarck'ı da adeta Avrupa'nın hakemi haline getiriyordu. Bu durumda büyük devletler arasındaki gelişmeleri kaygıyla izleyen Dersaadet de gözlerini ister istemez Berlin'e çevirecekti.

1876'da tahta çıkan ve iktidar kavgasında zaman kazanmak amacıyla Kanun-u Esasi'yi de kabul eden II. Abdülhamid aslında bir Alman hayranıydı. Bu hayranlığın Sultan Aziz'in 1867 Avrupa gezisine kadar uzanan kökleri vardır. Gezide genç bir şehzade olarak Abdülaziz'e refakat eden Abdülhamid, Koblenz'de Bismarck'ın dikkatini çekmiş ve I. Wilhelm'in "özel onur konuğu" olmuştu. Bize bu bilgiyi veren G. Gaulis'e göre Abdülhamid'in Prusya ordusuna hayranlığı da o tarihlerde başlamıştı.[34] Berlin Konferansı'ndan sonra Almanya'ya bir askeri heyet yollaması için başvuru böyle duygularla yapılmış ve Bismarck da bu işbirliğini memnuniyetle kabul etmişti. 1880 yılında bu konuda bir anlaşma imzalandı ve bir Alman askeri heyeti 1882'de Türkiye'ye geldi.[35] Bu heyet 1895'e kadar Osmanlı ordusunu hızla Alman etkisi altına sokan çalışmalar yapmıştır.

Mordtmann: "Taşrada bir memur kadrosu boşaldığı zaman Mülkiye mezunu genç, gideceği eyaletin valisine hitaben yazılmış mektubu getirenin boş olan nahiye müdürlüğü veya kaymakamlığa atanmasını bildiren resmi bir belge ile görev yerine gönderiliyordu. Fakat vali çoktan eski nargileci, seyis veya diğer birini o göreve yerleştirmiş oluyordu..."

Bismarck'ın Sultan Hamid ile ilişkileri iyiydi, fakat Demir Şansölye, Alsace-Lorraine'in intikamı amacıyla kurulacak bir Fransa-Rusya ittifakını önlemek için çok dikkatli bir denge politikası izliyordu. Bu amaçla Rusları gücendirecek bir Osmanlı-Alman ittifakını da programına almamıştı. Abdülhamid'in de işine gelen bu politika 1890'da II. Wilhelm'in Bismarck'ı (ve yakınlarını) işten uzaklaştırmasına kadar uygulandı. Böylece genç ve atak imparator, Şark Meselesi'ni yeni bir mecraya sokuyor ve 1890'da, Kayzer'in İstanbul'a ziyaretinden bir yıl sonra gerçekleşen bu tasfiye de, yukarıda sözünü ettiğimiz ve o dönemde Osmanlı Devleti'ni derinden etkileyen ikinci tarihi olayı teşkil ediyordu.[36] Osmanlılar reform girişimlerine Şark Meselesi'nin bu istikrarsız ortamında devam etmek durumundaydılar.

Aslında Osmanlı Devleti'nde "Alman partisi"nin ağır bastığı bu yıllarda, "kışla"da olduğu gibi, "okul"da da Alman etkilerinin artmış olması beklenebilirdi. Ve daha 1809'da tüm Avrupa'ya örnek olacak ilk modern üniversiteyi (Humboldt Üniversitesi'ni) kurmuş bir ülkeden eğitim alanında etkilenmiş olmak da reform tarihimizde başarılı bir adım teşkil edebilirdi. Ne var ki, ülkeler arasındaki kültürel etkileşim, diplomatik gelişmelerden farklı bir zamansallık ritmine sahip bulunuyor ve Osmanlı Devleti'nde kültür alanındaki Fransız etkileri Fransızların Sedan yenilgisinden sonra da devam etmişe benziyor. Ya da en azından diyebiliriz ki, Alman kültürü Osmanlıları bu yıllarda daha çok Fransa aracılığıyla etkileyecektir. İşte 1877 Mülkiye reformu böyle dolaylı bir etkinin ilginç bir örneğini oluşturuyor. Şimdi bu gelişimi ana hatlarıyla sergilemeye çalışalım.



Mithat Paşa'nın karşı çıktığı, II. Abdülhamid'in masraflarını cebinden ödeyerek Mülkiye'yi özel bir okul, kişisel bir araç haline getirmesiydi.

II. Meşrutiyet'in İlk Yılı

1877 Mülkiye reformu Fransa'nın en önemli yüksekokullarından Siyasal Bilimler Okulu (o zamanki ismiyle *Ecole Libre des Sciences Politiqu-*

es; bugün kısaca *Sciences Po* denilen *Institut d'Etudes Politiques de Paris*) modelinden esinlenerek yapıldı.[37] Bu okul ise, 1872 yılında, Fransa'nın Almanya'ya yenilgisinden hemen sonra, yönetici seçkinlerin formasyonuna katkıda bulunmak amacıyla kurulmuştu. Gerçekten de Sedan yenilgisini izleyen yıllarda Fransa'da bu yenilginin nedenleri üzerinde yoğun bir tartışma başlamış, gözler (daha 1810'da Madam de Stael'in Fransız okuyuculara övgüyle anlattığı) Alman eğitim sistemine çevrilmişti. Örneğin Fransız rahip H. Didon'un o sıralarda yazdığı ve kısa sürede yirmi baskı yapan eseri, Alman üniversiteleri ile ilgili sayfalar dolusu övücü betimlemeleriyle, bu etkinin tipik bir örneği sayılabilir. H. Didon, bir yandan "Kışla ve okul: İşte gözlemcinin dikkatini çeken ilk şey; işte tüm çağdaş Almanya!" diyor; fakat öte yandan da "Almanya'da ilim özgürdür"[38] diye ilave edebiliyordu.

Kuşkusuz Fransızlar Alman öğretim sistemini kendi değer yargıları ve kurumsal yapıları bağlamında değerlendiriyor ve ondan bu çerçevede ilham alıyorlardı. Aynı şey, Batı'dan derin kültürel farklarla ayrılan Osmanlılar için daha çok geçerliydi. Tarih Osmanlı reformistlerini, Osmanlı-Rus Savaşı arifesinde, Midhat Paşacı güçlerle Abdülhamidçi güçler arasındaki kıyasıya kavga ortamında, bir demokratik devrim atılımı içinde yakalamıştı. Cedid Mekteb-i Mülkiye de bu kavganın yan ürünlerinden biri oldu.

MİDHAT PAŞA, DEMOKRATİK DEVRİM VE MÜLKİYE

Sultan Aziz'in tahttan indirilmesi, V. Murad'ın ruhsal bunalımı ve ardından Kanun-u Esasi vaadiyle II. Abdülhamid'in tahta çıkışı, Osmanlı toplumunda demokratik devrimci bir potansiyel taşıyan muhalefetin zirvesine ulaştığı bir dönem olmuştur. Gerçekten de bu yıllarda tüm özgürlük ve eşitlik özlemlerini temsil eden güçler Midhat Paşa'nın arkasında toplanmışlardı. Avrupa'da da tüm demokrat partiler İstanbul'daki gelişmeleri sempatiyle izliyorlardı. Marx da bu sırada Engels'e yazdığı bir mektupta Sultan Aziz'in düşüşünü ve daha sonraki gelişmeleri "mutlak monarşilerin eski hikâyesi" olarak nitelemiş ve tarihten I. ve II. Charles, II. Jacques, II. James, XVI. Louis ve IV. Friedrich Wilhelm örneklerini vermişti.[39]

Medreseli ya da yüksekokullu gençler, "münevver tabaka", Müslim ve gayrimüslim "kanaat önderleri" bu demokratik koalisyonun başlıca dayanakları idi. İslamiyet de bu ortamda en seküler ifadesine bürünmüş, halkların bütünleşmesini önleyecek tüm hurafelerden temizlenmişti. Kuşkusuz bu bütünleşmede en büyük rolü Midhat Paşa'nın devleti dünyevileştirme, fakat bunu yabancı güçlerin zoruyla değil, içerden, karşılıklı sevgi ve anlayış içinde gerçekleştirme azmi oynamıştı. O dönemin en dikkatli gözlemcilerinden Gabriel Charmes'a göre Midhat Paşa'nın dinle devleti ayırma fikri, "her ne kadar geç kalmış bir fikir" ise de doğru bir fikirdi ve bu şekilde din ve kavim anlayışları dışında modern bir ulus yaratmak "Doğu'daki en derin devrimlerden biri olacaktı".[40] Abdülhamid'in Kanun-u Esasi'yi ilanı; Meclis'e, Senato'ya saygı duyduğunu ve "kendisinin de en az Midhat kadar liberal olduğunu" söylemesi samimi değildi; bütün bunlar zaman kazanmaya yönelik bir taktikten ibaretti. Fransız gözlemcinin şu betimlemesi belki de o dönemin en gerçekçi tablosunu çiziyordu: "Jön-Türk hayalleriyle beslenen Midhat Paşa ve dostları, dinle devleti ayırmak şeklindeki amaçlarına acayip bir şekilde yaklaştıysalar da, mümkün olsun ya da olmasın bu ayrımın ülkeleri için son kurtuluş çaresi olduğunu ve başarı umudu olmasa bile, bunu denemek için hiçbir engel karşısında gerilememeleri gerektiğini lâyıkıyla anlamamışlardı. İslam'ın neferi, Halife'nin uydusu, Muhammed'in süvarisi anlamında Türk'ün yerine yeni bir varlık, Müslüman ya da Hıristiyan olan, Allah'a ya da İsa'ya tapan, fakat her şeyden önce bir yurtsever ve büyük bir devletin vatandaşı olan bir Osmanlı koymak suretiyle Doğu tarihinin en derin devrimlerinden birini deniyorlardı. Kuşkusuz başarısız, tamamen başarısız oldular; fakat bu girişimlerinin büyük ve anlamlı olduğunu söylememek için bir neden olamaz. Birkaç ay boyunca İstanbul'un ruhanî otoritelerinin İslam'ı en basit ilkelerine indirgediği bir manzaraya tanık olundu."[41]

Evet, Midhat Paşa ve dayandığı toplumsal güçler, bu ölüm kalım savaşında "hiçbir engel karşısında gerilememeli" idiler; fakat ne yazık ki, burada ayrıntısına giremeyeceğimiz nedenlerle, gerilediler ve tüm demokratların desteğini kazanmış olan Midhat Paşa 5 Şubat 1877'de ülkeden hiçbir direnç göstermeden kovuldu. Olay sadece yurtiçinde değil, Avrupa kamuoyunda da demokratlar ve devrimciler arasında büyük bir düş kırıklığına yol açmıştı ve o sırada Alman sosyal-demokratlarının Midhat

Osman Ergin: " henüz(...), rüştiye tahsili bile ilerlememiş olan bir memlekette (...) biraz okuma ve yazma bilen gençlerin birdenbire en yüksek bir ilim müessesesi mahiyetini gösteren bu mektebin şu programını takip edemeyecekleri tabiidir. Bu program 1877'deki Mektebi Mülkiye ile Mektebi Hukuk'ta bile ilk zamanlarda muvaffakiyetle tatbik edilememiştir."

Paşa'nın sürgünüyle ilgili sorusunu yanıtlayan Marx, "krizin en önemli anında devrimci bir biçimde hareket edemeyen bir halk, kaybolmuş demektir" diyordu.[42]

Gerçek şudur ki, Sultan Abdülhamid, ancak "demokrat" bir maske takarak ve Midhat Paşa'nın reform programını benimsemiş görünerek güçlü sadrazamı yurtdışına sürebilmişti. Bu oyun sürgünden sonra da bir süre devam etti. 16 Mart 1877'de, resmi bir merasimle meclis açılırken yaptığı konuşmada, Sultan, "Tanzimat-ı Hayriye"yi övüyor ve "ecnas (cinsler) ve edyan (dinler) itibariyle bu derece muhtelif olan akvamdan (kavimlerden)" çağdaş bir vatandaş yaratma çabalarının devam edeceğini söylüyordu. Sultan'a göre ülkenin geri kalması, "muhtaç olduğu ıslahat ve onlara müteallik kavanin ve nizamatın (kanun ve nizamların) devam edememesinden" doğmuştu ve bu da "meşveret" kuralının terk edilerek "hükümet-i istibdadiye"ye gidilmesi yüzündendi.[43] Saltanatı, "istibdat"ın koyu bir örneği olarak tarihe geçen bir sultanın bu sözleri elbette samimi olamazdı. Zaten kısa bir süre sonraki gelişmeler de bu samimiyetsizliği tüm çıplaklığı ile ortaya koyacaktı.

Kısaca diyebiliriz ki, Sultan Hamid ile Midhat Paşa arasındaki kavga, iki farklı dünya görüşü, iki karşıt program arasındaki kavgaydı. Ve bu kavganın önemli bir maddesini de iki liderin öğretim anlayışları teşkil ediyordu. Midhat Paşa, valilik tecrübelerinin de ortaya koyduğu gibi, soruna çağdaş bir ulus inşası açısından bakıyor, sanayi ve tarımı destekleyen, sadece farklı "kavim"leri değil, "karma okul"larla tüm öğrencileri de bir araya getirmeyi hedefleyen ileri bir zihniyeti temsil ediyordu.[44] Abdülhamid ise, geleneksel "mülk-devlet" anlayışı içinde okulları mutlak iktidarının bir aracı statüsünde görmek eğilimindeydi. Tam bu sırada yeni bir yapıya kavuşan ve yönetici zümrelerin formasyonunda mutlak bir ihtiyaca dönüşen Mekteb-i Mülkiye de bu öğretim kavgasının önemli bir parçası haline gelmişti.

Mekteb-i Mülkiye-i Şahane'nin yeni nizamnamesi, Midhat Paşa'nın sürgününden iki hafta sonra, 18 Şubat 1877'de kabul edildi. Bu yöndeki gelişmelerde, Sultan Hamid, ilk kez meclisi açış konuşmasında bundan söz etmiş ve masrafını kendi hazinesinden karşılamak üzere bir "mekteb-i mahsus tesisi"ni ilan etmişti.[45] Sultan'ın bu yöndeki irade beyanından sonra hükümet işi ele almış ve okulun yeniden tanzimi sorununu Devlet Şurası'na havale etmişti. Devlet Şurası da hızla işe koyulmuş ve bir sürü kararlar almıştı. İlginçtir ki, bu çalışmalar sırasında Mekteb-i Mülkiye'de öğretimin Fransızca yapılması da önerilmiş ve bu görüş taraftar da bulmuştu. Hatta bu arada genel tarih, genel coğrafya, devletler hukuku, matematik vb gibi bazı derslerin Fransızca okutulması da kararlaştırılmıştı. Ancak bu karar "Meclisi Mahsusu Vükela"da (Özel Vekiller Meclis'inde) değiştirildi ve öğretimin Türkçe yapılması, fakat Fransızcanın da ders olarak programa alınması daha uygun görüldü.[46]



II. Abdülhamid tüm ülke demokratları gibi, Mekteb-i Mülkiye'yi de karşısında buldu.

Yeni Mülkiye Mektebi'nde öğrenim süresi beş yıl olacak ve okula "her sınıftan", yaşları 18 ile 35 arasında öğrenci kabul edilecekti. Eski Mülkiye, Mekteb-i Aklam ya da Mekteb-i Sultani (Galatasaray) mezunları son sınıfa devam edecekler, 1874'te programdan çıkarılmış olan Fransızca dersi de mecburi ders olarak programa eklenecekti.[47] Yeni kabul edilen kurucu nizamnamede, ("*Cedid Mekteb-i Mülkiye-i Şahane Nizamname-i Dahiliyesi*"nde), "her sınıf mülkiye memuru yetiştirecek olan bu okulun mezunlarına 'kaza kaymakamlıklarına, hükümet merkezindeki kalemlerle vilayetlerdeki kalem reisliklerine, Devlet Şurası mülazımlıklarına, sefaret kâtipliklerine ve şehbenderliklere (konsolosluklara)' tayin olunma hakkı tanınıyor ve bunların ileride '*vali, sefir, müsteşar, Şura-yı Devlet ve Divan-ı Muhasebat reis ve azası, Ayan Meclisi azası*' olma hakkını kazanacakları da belirtiliyordu. Programda da Fransızca ve tercümeye önem verilmiş, felsefe, Türkiye coğrafyası, etnografya, kozmografya, arkeoloji, istatistik, eko-

nomi, devlet maliyeciliği, amme idaresi, ticaret hukuku ve muahedeleri, devletler hukuku ve muahedeleriyle kapitülasyonlar, anayasa hukuku, medeni hukuk gibi yüksek idare ve hukuk öğreniminin dayandığı başlıca disiplinler yer almıştı."[48] Eğitim tarihçisi F. R. Unat'ın şu gözlemi, tüm olumsuz koşullara rağmen, okulun tüm öğretim sistemi açısından ifade ettiği önemi de ortaya koyuyor: "Öğretim kadrosu devrinin en yetkili bilim ve idare adamları tarafından teşkil olunan Mekteb-i Mülkiye, sadece mülkiye memuru yetiştirmekle kalmamış, Meşrutiyet'e kadar orta-öğretim kurumlarımızla milli eğitim yönetim örgütü üst basamaklarında görev alanların da başlıca kaynaklarından birini teşkil etmiştir."[49]

1872'de Fransa'nın Almanya'ya yenilmesinden sonra Fransız rahip H. Didon'un yirmi baskı yapan eseri, Alman üniversiteleri ile ilgili sayfalar övücü betimlemelerle doludur. Didon, bir yandan "Kışla ve okul: İşte gözlemcinin dikkatini çeken ilk şey; işte tüm çağdaş Almanya!" diyor; öte yandan "Almanya'da ilim özgürdür" diye ekliyordu.

Sultan Abdülhamid Mekteb-i Mülkiye'yi hep kendi eseri olan yeni bir kuruluş gibi sunmuş ve bunda da hayli başarılı olmuştur. Ünlü eğitimci (Mülkiye 1900 mezunu) Satı Bey'in ifadesiyle "Sultan Hamid Mekteb-i Mülkiye'nin müessisi olmakla iftihar eder, onun ismine daima Şahâne kelimesinin ilavesini arzu eylerdi. Her vesile ile mektebin *Zir-i Himayet-i Hazret-i Şehriyarî*'de (Sultan hazretlerinin himayesi altında) olduğunun ilânını arzu ederdi."[50] Yıllar sonra, müstebit idaresine Mülkiye'den muhalefet yükseldiği zamanlarda bile yakınlarına bunu hatırlatmış ve dert yanmıştı. Mabeyn Başkâtibi Tahsin Paşa, 1890'larda, Sultan'ın, Mülkiye Mektebi'ni bizzat kendisinin kurduğunu söylediğini ve salondan bir masa göstererek "Mekteb-i Mülkiye'nin nizamnamesini ben bu masa üzerinde dikte ettirerek Sait Paşa'ya yazdırdım" dediğini nakleder.[51] Şeyhülislam Cemaleddin Efendi de, anılarında, Abdülhamid'in kendisine "Mülkiye Mektebi gibi fikir terbiyesine hizmet edecek müesseseleri açarak milleti, Meşrutiyet idaresine hazırlamaya çalıştım" dediğini yazmıştır.[52] Oysa Mülkiye açıldığı zaman, Kanun-u Esasi, ancak otuz üç yıl sonra ve ordunun baskısıyla yeniden yürürlüğe konmak üzere rafa kaldırılmıştı.

İstanbul'da yaşayan ve dönemin önemli gözlemcilerinden olan Benoit-Brunswick, 1877'de, yani Mülkiye'nin tam yeniden kurulduğu yıl yayımlanan bir eserinde epeyce farklı bir iddiada bulunmuştu. Yazara göre Sultan bilgili ve yetenekli idareciler yetiştirmek için, masraflarını kendi bütçesinden karşılamak üzere bir *özel idare okulu* açmak istemiş ve okulun ders programı ve tüzüğünü hazırlamak üzere Ahmet Vefik Efendi'yi görevlendirmişti. Fakat Midhat Paşa, bu yetkinin Meclis-i Mebusan'da olduğunu söyleyerek girişimi önlemişti.[53] Sanıyorum ki bu tanıklık daha önce sözünü ettiğim zihniyet kavgasını daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Çağdaş bir eğitim anlayışının en önemli temsilcisi olan Midhat Paşa'nın Mekteb-i Mülkiye'nin de çağdaşlaşmasına karşı çıkmasını düşünmek gülünç olur. Midhat Paşa, sadrazamlığı sırasında dönemin en aydın kafalarından Münif Paşa'yı Maarif Nazırlığı'na getirmiş ve yeni Mülkiye de onun zamanında açılmıştı.[54] İlginçtir ki, Midhat Paşa sürüldükten kısa süre sonra Münif Paşa da önce başka bir bakanlığa tayin edildi, birkaç ay sonra da hükümetten çıkarıldı. Midhat Paşa'nın karşı çıktığı, hiç kuşkusuz, Sultan'ın masraflarını cebinden ödeyerek Mülkiye'yi özel bir okul, kişisel bir araç haline getirmesiydi. Ne yazık ki, devrimci paşa, anayasal kavgasında olduğu gibi, bu kavgasında da başarılı olamadı. Ve Mekteb-i Mülkiye böylece yeni bir döneme girdi. Bu dönemde Abdülhamid baskısı giderek artacak ve özgürlük kavgası artık sadece yurtdışında değil, bizzat Mülkiye'nin içinde de başlayacaktır.

ABDÜLHAMİD, İSTİBDAT VE MÜLKİYE

Abdülhamid saltanatının ilk on üç yılı, Şark Meselesi'nin kavuştuğu dengeli konumda nispeten sorunsuz geçti. Dengeyi sağlayan Bismarck'ın ihtiyatlı politikası, olası bir Rus-Fransız anlaşmasını önlemek için Osmanlı Devleti'ne karşı da mesafeli duran diplomasi anlayışı idi. Denge, Kayzer II. Wilhelm'in 1889'da İstanbul'u ziyareti ve bir yıl sonra da Bismarck'ı işten uzaklaştırmasıyla bozuldu. Emperyalist rekabetin ve sömürgeci yarışın kızıştığı bu yeni dönemde, birkaç yıl sonra, Bismarck'ın uykularını kaçıran Rus-Fransız anlaşması da imzalanacak ve I. Dünya Savaşı'na götüren kaldırımlar döşenecekti.

Bu tabloda Sultan Abdülhamid'in yeri açıktı ve daha 1877'de, Midhat Paşa'ya karşı gerçekleştirilen darbeyle belirlenmişti. Bu durumda Batı'da gelişen koyu milliyetçiliğe karşı Abdülhamid'in sarılacağı silah da İslamcılık olacaktı. Bu İslamcılık, kökleri Abbasi kültür devrimine uzanan İslam rasyonalizmiyle, Farabi'lerle, İbn Sina'larla, İbn Rüşd'lerle diyalog arayan – ve bunları aşma potansiyeli taşıyan- hiçbir öğe taşımıyordu. Basit, popülist, gayrimüslim karşıtı bir siyasal İslam'dı. Yine de 1890'lara kadar gelişmeler görünüşte hayli sakin cereyan etti. Bu yıllarda bir yandan Alman askeri heyeti Osmanlı ordusuna Prusya militarizmini aşılamaya çalışıyor, öte yandan da Sultan Hamid İngiltere'yi kolluyor ve sıkışınca Said Paşa'yı sadrazamlığa getiriyordu. Durum 1890'dan sonra hızla değişti ve eğitim alanı bu değişimin en çok hissedildiği alanlardan biri

oldu.[55] Mekteb-i Mülkiye de bu talihsiz gelişmelerden nasibini aldı.

Daha 1880'lerde Abdülhamid'in "hafiye teşkilatı" ülkeyi bir ağ gibi örmeye başlamıştı ve jurnalcilik çok geçmeden Mülkiye'ye de sirayet etti. 1888'de Mülkiye'yi bitiren bir öğrencinin anılarından, o yıl, önemsiz ve hiçbir siyasal niteliği olmayan iki olayın Mülkiye'de de jurnalciliği başlattığını öğreniyoruz.56 Tam da bu sıralarda, 1889 yılında, Askeri Tıbbiye Mektebi'nde, ileride Jön-Türk devriminin çekirdeğini teşkil edecek *İttihadı Osmanî Cemiyeti* kurulacak ve büyük baskılarla karşılaşacaktır. Her şeye rağmen, yurt çapında özgürlük savaşı örgütlenmeye başlamıştı.

Mülkiye üzerindeki doğrudan baskılar, 1891'de, Saray Mabeyn Başkâtipliği'nin sadrazama sunduğu ve Mülkiye Mektebi'ni dolaylı bir biçimde eleştiren bir "tezkere"de ilk ifadesini buldu. Bu tezkerede, "(Avrupa ülkelerinde dahi) mektepler kendi hükümetlerinin usulünü (rejimini) teşyit ve takviyeye (yüceltme ve desteklemeye) hizmet edecek efkârda adam yetiştirmeye"[57] yönelik iken, Osmanlı Devleti'nde bu kurala uyulmadığı ifade ediliyordu. "Rum ve Ermeni mektepleri" bile kendi ideallerine uygun öğrenciler yetiştirirken, Müslüman yönetimin tam aksi yönde hareket etmesi affedilir şey miydi? Müslim-Gayrimüslim ayrımını körükleyen bu düşmanca ifadede hedefin Mülkiye Mektebi olduğu açıktı ve derhal harekete geçildi. Aynı yıl okulun nizamnamesinde yapılan değişiklikle, "Mekteb'in her sınıfında Akaid (dini akideler) ve ahlaktan bir münasip ders okutulması" kararlaştırıldı. Ayrıca her sınıftan en az beşer öğrenciye Rumca veya Ermenice öğretilmesi de alınan kararlar arasındaydı. Rum ve Ermenilerin kendi okulları olduğuna göre bununla hedeflenen, herhalde, gayrimüslim ayrılıkçı hareketleri izleyecek ve kontrolde kullanılacak elemanlar yetiştirmekti. Kısaca müstebit rejim, tüm öğrencileri laik bir çatı altında, yurtseverlik duyguları içinde bütünleştirmeye çalışacağına, Müslüman öğrencilere Rum ve Ermeni okullarını örnek gösteriyor, yükseköğretimde kuşku ve tartışmayı değil, din ve imanı güçlendiren derslere ağırlık veriyordu. Değişiklikler bunlarla da sınırlı kalmadı ve 1892 yılında felsefe dersi programlardan çıkarıldı. Mülkiye'nin ünlü tarih hocası Mizancı Murad Bey'in 1895'te Avrupa'ya kaçtığı yıl ise tarih dersleri kısıtlandı ve birkaç yıl sonra da programlardan tamamen çıkarıldı.

MÜLKİYE'DE TARİH DERSLERİ VE MİZANCI MURAD'IN KAVGASI.[58]

1895'ten sonra ülkede ihtilalci kazanlar kaynamaya başlamıştı ve istibdadın boğucu atmosferinden kaçan "*Jön Türk*"ler Batılı başkentlerde özgürlük kavgasına giriştiler. Bunlar arasında özellikle Mizancı Murad Bey'in kavgası ve kaçışı o dönemi daha gerçekçi biçimde anlayabilmemiz ve değerlendirebilmemiz için son derece önemlidir.

Lâkabını çıkardığı "*Mizan*" dergisinden alan Murad Bey, 1895'te yurtdışındaki Jön-Türklere katılan önde gelen isimlerden biri ve belki de bunların en önemlisiydi. Fakat Murad Bey'in asıl özelliğini bu kısa süren gurbet macerası değil, senelerce Mülkiye Mektebi'nde tarih hocalığı yapması, tarih disiplinine yeni bir ruh getirmesi teşkil ediyordu. Kendisi de bunun bilincindeydi ve anılarında Mülkiye hocalığı için, "Hizmetim Mülk'ün istikbali itibariyle pek büyük idi; onunla müftehir idim"[59] demiştir.

Murad Bey, Abdülhamid'in tutucu darbesinden sonra ve "istibdat" rejimi içinde ülkede ilerici bir eğitim yapan ve gençliğe devrimci görüşler aşılayan bir fikir lideri olarak ün yapmıştır. Bu konuda öğrencilerinin tanıklığıyla daha sonraki yorumcuların ve tarihçilerin açıklamaları uyum halindedir. Örneğin öğrencilerinden Ahmed İhsan Tokgöz'ün anılarında şu satırları okuyoruz: "Murad Bey genel tarih dersinde çok büyük ibret levhaları verir ve bizi dünya devrimlerinin büyüklüğüne alıştırırdı. Bu aydın öğretmenin anlattıklarında, o zamana kadar gittiğimiz okullarda ya da evlerimizde dinlemeye alıştığımız boş inanışlardan, çorak geleneklerden iz bulunmazdı. Murad Bey, Mülkiye Mektebi'nden yetişecek efendileri, Türkiye'de uyanmasını dilediği yenilik ve uygarlık sevgisiyle doldurmak isterdi."[60] Aynı bağlamda, yakın tarihimizle ilgili özgün yorumları olan



Mülkiye'nin ünlü tarih hocası Mizancı Murad Bey'in 1895'te Avrupa'ya kaçtığı yıl tarih dersleri kısıtlandı ve birkaç yıl sonra da programlardan tamamen çıkarıldı.

II. Meşrutiyet'in ilk yılı

Yahya Kemal Beyatlı da Murad Bey hakkında çok övücü şeyler yazmıştır. Ünlü şairin kaleminden şu satırları okuyoruz: "Murad Bey bir başlangıçdır. Tarih öğretimini ilk defa bir Türk mektebine o ithal etti. Tarihi umumiyi bir Osmanlı terbiyesi haline soktu. Bir istibdat devrinde hürriyetçi bir nesil yetiştirdi."61 Daha da ilginci, Yahya Kemal'in, Murad Bey'in tarih konsepsiyonunu evrensel bir referans çerçevesinde değerlendirmiş olmasıdır: "(Murad Bey) Mülkiye'deki tarih hocalığıyla hararetli bir fikir ve his cereyanı açmış, tarih tedrisine bir zaman Fransa'daki irtica baskısı altındaki J. Michelet ve E. Quinet'nin verdiği idealizm çeşnisini vermiş, zamanının mektep gençliğini sürüklemiş, az zaman içinde büyük mikyasta parlamıştı."62 Ünlü şairin Murad Bey'le Fransız tarihçileri arasında kurduğu paralellik, Abdülhamid döneminin özgüllüğünü anlamamıza



Kayzer II. Wilhelm'in 1889'da İstanbul'u ziyareti İttihadî Osmanî Cemiyeti'nin kuruluşuna tesadüf eder.

Bahattin Öztuncay, *Hâtıra-ı Uhuvvet*.

yardımcı olabilecek bazı sorular sormamıza yol açacak niteliktedir.

Yahya Kemal'in adını andığı Fransız tarihçileri gerçekten de Fransız Devrimi konusunda çağın romantizmini yansıtan heyecan ve övgü dolu eserler vermişlerdi. Fakat unutmamak gerekir ki, 1851 darbesinden sonra III. Napoléon bunları derhal üniversiteden uzaklaştırmış ve kürsülerini lağvetmişti. Oysa Sultan Abdülhamid meclisi tatil ettikten sonra Murad Bey'in gözden düşmediğini ve on yedi yıl boyunca itibarlı bir öğretim hayatını başarıyla sürdürdüğünü görüyoruz. Bunun nedenini, herhalde, Abdülhamid'in III. Napoléon'dan daha hoşgörülü bir hükümdar olmasında arayamayız. Bu farkın nedenini daha çok Murad Bey'in Osmanlı çelişkilerini de yansıtan paradoksal kişiliğinde aramalıyız.[63]

Murad Bey Dağıstanlı bir ulema ailesinden geliyordu ve çocukluğunda Rus işgalini yaşamıştı. Babası, Hacı Murad komutasında Rus istilasına karşı savaşmıştı ve aileye "Moskof" düşmanlığı egemendi. Bu ortamda küçük Murad'a devamlı olarak İstanbul'un Hilafet ve özgürlük merkezi olduğu telkin edilmiş ve Dersaadet sığınma umudu olarak gösterilmişti. Murad Bey, ailesine ve yetişme tarzına borçlu olduğu bu manevi mirası hayatı boyunca sürdürmüştür. Abdülhamid'e sempatisi de buradan kaynaklanmaktadır. Eğer Kafkasyalı idealist padişahı zaman zaman övmek durumunda kaldıysa ve bu da "özgürlük" kavgasına ters düştüyse, bu basit bir taktik sorunu değildi. Türkçeyi on sekiz yaşında sığındığı Osmanlı Devleti'nde öğrenen, Kafkas kökenini hiçbir zaman unutmayan ve samimi bir dindar olan Murad Bey için bunun özel bir nedeni vardı. Fakat Murad Bey'in kişiliğinin başka bir yönü daha bulunuyordu.

Murad Bey gençlik yıllarında, pratik zorunluluk sonucu Rus lisesine ("*İstavropol Mekteb-i İdadisi*"ne) girmiş ve orada, evrensel tarih alanında geleneksel İslami öğretim kurumlarının veremediği bir tarih eğitimi almıştı. Genç öğrenci Rousseau, Montesquieu gibi Aydınlanma düşünürlerinin fikirleriyle temasa gelmiş ve F. Guizot gibi modern bir tarihçiyi okumuştu.[64] Bu yüzden evrensel tarihi, öğrencilerine heyecan verecek bir biçimde, rasyonellik ve ilerleme kalıpları içinde düşünüyor ve öğretisi bir yenilik olarak görülüyordu. İlginçtir ki, Murad Bey'in Osmanlı tarihiyle ilgili yayınlarını çok yüzeysel bulan tarihçiler bile, evrensel tarihe olan yaklaşımını Osmanlı fikir hayatı açısından özgün bir katkı olarak değerlendirmişlerdir. Örneğin, Tanzimat'tan sonraki tarih anlayışını inceleyen M. H. Yinanç, Murad Bey'i ayrı bir bölüm olarak ele alıyor ve yazarın Fransız tarihçisi Duruy'dan ve Rus ders kitaplarından yararlanarak yazdığı "*Umumi Tarih*" kitabı için "(bununla) Avrupa tarihçiliğini hakikaten memleketimize getirmiştir" diyordu. Buna karşılık, aynı tarihçi Murad Bey'in Osmanlı tarihiyle ilgili eserini ağır bir dille eleştirmiştir.[65] Murad Bey, Abdülhamid rejimiyle, belli bir süre pek anlaşılamayan bu özelliği dolayısıyla ihtilafa düşmüştür. Kısaca, Sultan Hamid, bir yandan, baskılar altında "Islahat"a devam ederken, öte yandan da –yine Prof. Yinanç'ın ifadesiyle "kendi istibdad-ı saltanatını yıkacak olan hürriyet, müsavat, hâkimiyeti milliye, meşrutiyet, cumhuriyet, inkılâp ve ihtilal gibi fikirlerin tarih vasıtası ile memlekete yerleşeceği vehmine kapılmış ve vaktiyle liseler için yazılmış olan umumi tarihleri bile ortadan kaldırmaya teşebbüs ve hatta bu küçük kitapların alım satımlarını bile men etmişti."[66]

1895 DÖNÜŞÜMÜ: TARİH KORKUSU

1890'lı yıllar rejim için bir dönüşüm yılı olmuştu. Sarayı kaplayan vehim ve vesveseler dalga dalga tüm ülkeye yayılmış; jurnalcilik ve hafiyelik resmi bir kurum hüviyetine bürünmüştü. Bugün hâlâ yaygın olan "*Kızıl Sultan Abdülhamid*" imajı da o dönemin eseridir. Bu atmosferin gerçekçi bir

tarih bilinci için de boğucu olacağı açıktı. Rejimin *tarih korkusunu*, dönemin başka ünlü bir yazarı, Halit Ziya Uşaklıgil, edebi bir dille şöyle ifade etmiştir:

"En çok korkulan '*Tarih*'ti. Düşüncenin uyanmasına asıl hizmet edecek olan, ders edinme alanında bir aydınlık yaratabilecek bulunan bu '*Tarih*' belası, yönetimin rahatını kaçıran bir karabasandı. Ve her gün bir çılgın el, avucunda '*Tarih*'ten koparılmış bir küme yaprakla koşarak yağmaladığı bu şeyi Yıldız'ın iştahı bir türlü doyurulamayan ağzına götürürdü... Hele o zamanlar *Tarih-i Umumi* denilen dünya tarihi, perdesinin ucu bile kaldırılmayacak, yalnız bir deliğinden karanlıkta seyredilebilecek bir sahneydi ve onun toplumları sarsmış, ulusal duyguları uyandırmış, dünyayı miskinlik ve esirlik ortamından çıkararak özgürlük ve eşitlik ekseni üzerinde çevirmek için meydana gelmiş ne devrimler varsa onlar o yarı görünür yarı görünmez sahnenin arkasına, karanlık köşelerine tıkılmıştı. Örneğin dünyayı baştanbaşa değiştirecek yeni ilkeler, değişik görüşler getiren '*Fransız Büyük İhtilali*' değil okul kitaplarında, Türk'ün hiçbir yazısında daha meydana gelmiş bir olay değildi."[67]

öncekiler gibi, Osmanlı Devleti'nde yükseköğretimin örgütlenmesinde "üniversite" olgusuyla "yüksekokul" olgusunun; daha özgül terimlerle "Darülfünun"la, "Enderun"un nasıl iç içe geliştiklerini ortaya koymaktadır.

1895 dönüşümü, 1900 yılında Darülfünun-u Şahane'nin kurulmasıyla somutlaştı. Daha önceki Darülfünun girişimi nasıl Mekteb-i Sultani çatısı altında gerçekleştirilmek istenmiş idiyse, bu girişim de Mekteb-i Mülkiye çatısı altında gerçekleştirilmek istenmiştir. Bu amaçla canlandırılması düşünülen Darülfünun, "*Mekteb-i Mülkiye*" olarak seçilen bir binada toplanan üç bölümden oluşacaktı. Bunlar "*Ulum-u Aliyeyi Diniye*", "*Ulum-u Riyaziye*" ve "*Edebiyat*" bölümleri idiler.

İlginçtir ki, rejim, dini derslere ağırlık veren bu gelişmeyi, gençlerin yurtdışına kaçmalarını önleyecek, özgürlükçü veya en azından ulusal nitelikli bir girişim olarak sunmaya çalışmıştır. Aslında bu çabasında aydınlar arasında bir ölçüde destek bulduğu da söylenebilir.[68] Fakat dönem kendi bütünlüğü içinde değerlendirilirse, Abdülhamid rejiminin son yıllarına İslamcı ve dışlayıcı bir "*Osmanlıcılık*" esprisinin egemen olduğunu ve sözde bütünleştirici bir politika adı-

fesini temsil ederler. Fakat bu mutlak bir kural değildir ve her kurum, kendi kimliğini, kendi geleneklerini yarattığı bir özerklik alanına sahiptir. Böyle bir özerklik alanı Mülkiye'de de fazlasıyla mevcuttu. Meşrutiyet'ten sonra, yani okulun yeni kimliğine kavuştuğu yıllarda Mülkiye'de okuyan bir öğrencinin yazdıkları bu bakımdan ilginç görünüyor. Sultan Hamid'in Mülkiye'yi tamamen kendisine mal ettiği ve kişisel okulu olarak gördüğü yıllarda öğrenim gören Hasan Sırrı Bey, mezun olup da Saray Mabeyni'ne tayin olunca bir "esaret yeri"ne hapsolacağını düşünürken çok farklı bir durumla karşılaşmıştı. Anılarında, "Saray'da dairemize inhisar eden bu serbesti, Mülkiye'den mezun bulunan kurenâda (birbirine yakın kimselerde) mevcut idi", diyor Hasan Sırrı ve şunları ekliyor: "Bu hürriyet-i kelam Saray'ın diğer dairelerinde yok idi"[69]. Eğer Hasan Sırrı Bey aktardığı duygularda yanılmıyorsa, bu demektir ki, Mülkiye'deki özgürlük atmosferi okulun dışına da taşıyor, Mülkiyelilerin birlikte oldukları tüm mekânlara nüfuz ediyordu.

Yükseköğretim kurumları açısından bu özerklik potansiyelini daha da güçlü kılan bir husus vardır. Diğer kamu kurumlarından farklı olarak, yükseköğretim kurumları sadece "ta-

Midhat Paşa'nın devleti dünyevileştirme ve bunu yabancı güçlerin zoruyla değil, içerden, karşılıklı sevgi ve anlayış içinde gerçekleştirme azmi mühimdir. Charmes'a göre Paşa'nın dinle devleti ayırma fikri, "her ne kadar geç kalmış" ise de doğru idi ve bu şekilde din ve kavim anlayışları dışında modern bir ulus yaratmak "Doğu'daki en derin devrimlerden biri olacaktı".

Abdülhamid rejimindeki dönüşüm sadece buyurgan ve sansürcü bir işlevle yetinmedi. 1895'te tarih dersi programlardan çıkarılır ve Mülkiye Mektebi kontrol altına alınırken, yükseköğretim alanında başka bir girişimin de kotarıldığına tanık oluyoruz. Bu girişim, 1845'ten beri süregelen Darülfünun girişimlerine, Sisyphe sabrıyla, yeni bir halkanın eklenmesi çabasıydı. Bu girişim de, daha

na ayrılıkçılığın kışkırtıldığını teslim etmek gerekecektir. Bu durumda özgürlük tutkunu ruhlara da muhalefet kamplarını doldurmaktan başka bir yol kalmıyordu.

MÜLKİYE, EŞİTLİK VE ÖZGÜRLÜK

Üniversiteler ve yüksekokullar belli ölçüde yer aldıkları devletin ve kuruldukları dönemin değerlerini ve felse-

yin edilmiş" (öğretim üyeleri, idareciler ve memurlar) öğelerden ibaret değildir; bunların bir de gençlerden oluşan, devamlı değişen ve kurumun "hikmet-i vücut"unu oluşturan bir öğrenci tabanı vardır. Günlük kaygılardan ve maddi çıkarlardan uzak olan bu taban, kritik zamanlarda kuruma kendi ruhunu ve kendi idealerini egemen kılar. Gençlik rüzgârları, Mülkiye Mektebi'nde daha çok eşitlik

ve özgürlük yönünde esmiştir.

Mülkiye Mektebi, daha önceki sayfalarda anlattığımız gibi, Tanzimatçı çağdaşlaşma çabaları içinde, mutlakıyetçi bir rejimde ve mutlakıyetçiliğin "Aydınlanma" araçlarından biri olarak kuruldu. Tanzimat mutlakıyetçiliğinde, kuşkusuz, çağın "uluslaşma" eğilimine uygun bir taraf vardı. O tarihlerde Fransız Devrimi idealleri yönünde, çağdaş (hukuk önünde eşit) bir vatandaş yaratma ideali Osmanlı gündeminin de ilk maddelerinden birini oluşturuyordu. Bunun ilk nedeni, kuşkusuz, "Düvel-i Muazzama"nın gayrimüslimleri "Millet-i Hâkime" mensupları ile tamamen eşit statüye getirme yönündeki baskılarıydı. Bu yönde ileri bir adım olan Tanzimat ve Islahat fermanları bir ölçüde bu baskıların ürünü oldular. Ancak Osmanlı devlet adamları arasında, muhafazakâr bir muhalefete rağmen, böyle bir gelişmenin Osmanlılar için de olumlu ve kaçınılmaz olacağını, tam bir eşitliğin baskılar olmasa da gerçekleştirilmesi gereken bir şey olduğunu düşünenler vardı. Bunların başında da 1859 yılında Mekteb-i Mülkiye kurulurken sadrazam olan Âli Paşa geliyordu. Gerçekten de Âli Paşa, Girit ayaklanması dolayısıyla Sultan Aziz'e verdiği bir tezkerede bu yönde bir tavır sergilemişti. Tam eşitlik isteyen gayrimüslimlere ve bunlar için baskı yapan dış güçlere gönderme yaparak, Âli Paşa, Osmanlı Devleti'nin "evvel davranıp tebaanın eyadii fesadatı ecnebiyeden tahlisi (yabancıların fesat ellerinden kurtarılması)" gereğinden söz etmişti.[70] Eğer gayrimüslim tebaa "hariçten muntazır oldukları (bekledikleri) şeyleri doğrudan doğruya padişahı meşrularından görselerdi", artık yabancı devletlere bağlanmayacaklar ve "bir Devlet-i İslamiye'nin mahkûmu olmayıp himayet ve sahabeti (koruma, sahip çıkma) cümleye mütesaviyen (eşit olarak) şamil olan" bir padişahın vatandaşları haline geleceklerdi. Kuşkusuz Âli Paşa'nın da bu konuda radikal bir tavır almasını önleyen kaygıları ve rezervleri vardı. Yine de Mülkiye Mektebi, bir arada yaşayan, ortak idealler ve ortak bir bellek yaratmaya çalışan Müslim, gayrimüslim öğretmenleri ve öğrencileri ile çağdaş bir ulus potansiyelinin potalarından birini oluşturuyordu.

Gayrimüslimleri de yanına alan ve "ecnebi fesadı"na karşı çıkan bir eşitlik anlayışı, kuşkusuz, özgürlük kavgasının da bir parçasıydı. Fakat unutmayalım ki, o tarihlerde özgürlük kavgası öncelikle dış baskılara karşı durma ve bağımsızlığı koruma hususlarına odaklanmıştı. Namık Kemal'i şöhrete taşıyan ve Magosa sürgününe neden olan *Vatan Yahut Silistre* piyesi ve *Hürriyet Kasidesi*, aslında Rusya'ya karşı coşkulu bir savaş çağrısıydı. Yeni Osmanlıların "Âli Paşa despotizmi"ne yönelttikleri eleştiriler de, daha çok, Girit ayaklanması sırasında Âli Paşa'nın verdiği "özerklik" ödünü -ve Ziya Paşa'nın *Zafername*'sinde ifadesini bulan- "Mülk"ten toprak kaybetme kaygısıyla ilgili olmuştur.[71]



Ali Kemal Bey- Recaizade Ekrem'in Atala piyesi oynanırken, militan Mülkiyeliler olaya siyasal nitelik vermek için Ekrem Bey'i "münasebetli, münasebetsiz alkışlamışlardı". Tertipçilerinden Ali Kemal Bey, "zavallı hoca, her neden ise evvela locanın arka tarafına çekilmişti" diye yazar.

II. Meşrutiyet'in İlk Yılı

Abdülhamid geleneksel "mülk-devlet" anlayışı içinde okulları mutlak iktidarının bir aracı statüsünde görmek eğilimindeydi. Tam bu sırada yeni bir yapıya kavuşan ve yönetici zümrelerin formasyonunda mutlak bir ihtiyaca dönüşen Mekteb-i Mülkiye de bu öğretim kavgasının önemli bir parçası haline gelmişti.

Osmanlılarda gerçek özgürlük savaşı Midhat Paşa'nın öncülüğünde *Meşrutiyet* kavgası olarak başlamıştı ve kavga Abdülhamid'in Midhat Paşa'yı sürgüne yollayarak *Kanun-u Esasi*'yi rafa kaldırmasından sonra da devam etti. Bununla beraber –burada tekrar hatırlayalım- Sultan'ın saltanatının ilk on üç yılında, Bismarck'ın ihtiyatlı diplomasisi ve Şark Meselesi'ndeki kuvvetler dengesi Abdülhamid mutlakıyetçiliğine nispeten ılımlı bir uygulama olanağı vermişti. Bu yıllarda güçlü ve örgütlü bir muhalefete tanık olmuyoruz. Böyle bir muhalefet, 1889'da, yani tam da Kayzer II. Wilhelm'in İstanbul'u ziyaret ettiği yıl başlamıştır. Gerçekten de o yıl kurulan *İttihadi Osmani Cemiyeti* hızla gelişmiş ve özgürlük tutkusu içindeki Mülkiyelilerin de umut kaynağı olmuştu. Mülkiye ders programlarında bu yıllarda yapılan değişikliklerden ve sonunda Mizancı Murad Bey'i yurtdışına kaçmaya zorlayan baskılardan daha önce söz etmiştim. Anılarını yazan bazı Mülkiyelilerin tanıklığına göre bu baskılar ters tepmiş ve *İttihad ve Terakki*'ye gizlice kaydını yaptıran Mülkiye öğrencilerinin sayısı artmıştı.[72]

Mülkiye Mektebi'nin özgürlük kavgasında öğrenciler daima ön planda oldular. Kuşkusuz öğretim üyeleri arasında da bunlara sempati duyanlar ve ihtiyatlı bir biçimde destek verenler vardı. Yaşanan despotizm ortamında onların açıkça muhalefet yapmaları zaten olanaksızdı. Öğrenciler de bunu biliyor, fakat fırsat çıktıkça hocalarını muhalefet yapmaya kışkırtmaktan geri durmuyorlardı. Örneğin 1880'lerde okulda Muallim-i Sâni (müdür yardımcısı) olan Recaizade Ekrem'in, aslında muhafazakâr bir yazar olan Chateaubriand'dan çe-

virdiği *Atala* piyesi bir tiyatroda sahneye konulunca, militan Mülkiyeliler toplu halde temsile gitmişler ve olaya siyasal bir nitelik vermek için bir locada oturan Ekrem Bey'i "münasebetli, münasebetsiz alkışlamışlardı". Olayın tanığı ve tertipçilerinden Ali Kemal Bey, anılarında, "zavallı hoca, her neden ise evvela locanın arka tarafına çekilmişti; sonra daha manzara (temsil) bitmeden galiba bu tezahürü hissederek sıvışıp gitmişti" diye yazmıştır.[73]

"Hürriyet'in İlanı"na giden süreçte, Mülkiye'de rejime muhalefet de giderek yoğunlaşmıştır. Örneğin Satı Bey'in, anılarında, 1898 yılı için anlattıkları XX. yüzyılın eşiğinde Mülkiye öğrencilerinin nasıl bir ruh hali içinde bulunduklarını çok güzel sergiliyor. O devirde Mülkiye'de dini bayramlar merasimle kutlanır ve öğrencilere bayram şekeri dağıtılırdı. Merasim sonunda da, öğrenciler, "bayram şekerine varıncaya kadar kâffe-i (tüm) ihtiyacımızı düşünen" müşfik Sultan "Abdülhamid Han-ı Sâni Efendileri Hazretleri" için "Padişahım çok yaşa!" diye bağırmaya davet edilirlerdi. İşte 1898 yılı merasiminde hiç beklenmedik bir şey olmuş, öğrenciler "Padişahım çok yaşa!" diye bağırmadıkları gibi, şekerleri de yerlere atmış ve çiğnemişlerdi. Müdür bu durum karşısında "hayret ve korkudan sapsarı kesilerek davet ve nidasını tekrar et(miş), fakat yine hiçbir taraftan hiçbir ses çıkmadığını görünce ne yapacağını şaşırarak kaçarcasına bir telaşla git(mişti)". Olayı anlatan Satı Bey, "Bu umumi isyan ve muhalefet, ani bir surette, müzakeresiz ve ittifaksız oluvermiş idi" diye yazıyor.[74] O tarihte Mülkiye'yi oluşturan beş, altı yüz öğrencinin, istibdat rejiminin en koyu döneminde böylesine birleşik bir muhalefet cephesi oluşturabilmesi bugün inanılması güç bir direniş hareketi olarak görünüyor.

MÜLKİYE'DE ÖĞRETİM VE ÖĞRENCİLER

Mülkiye öğrencilerinin uyanıklığı ve özgürlük tutkusu sıkı bir sansür ve kontrol altında olan güdümlü ders programlarından beslenmiyordu.



Daha çok öğrenci kalitesinin düzeyinden ve öğrencilerin çok yönlü tecessüsünden kaynaklanıyordu. Mülkiye'de okutulan ekonomi, maliye, devletler hukuku vb gibi çağdaş disiplinler, aslında, ülkeyi Batı kapitalizmine bağımlı kılan ilişkilerin gerekli kıldığı bazı pratik bilgilerin verilmesinden ibaretti. Özellikle ekonomi derslerine egemen olan "laisser faire"ci liberal doktrin, Ahmed Midhat Efendi gibi Abdülhamid'e yakın yazarlar tarafından dahi eleştirilmiştir.

Ahmed Midhat Efendi'ye göre Osmanlı Devleti, ileri Batı ülkelerinden birkaç yüz yıl geri kalmıştı ve bu yüzden uygulanacak politika da Batı'daki liberal doktrinler değil, XIV. Louis'nin ünlü maliye nazırı Colbert'in ve onu izleyen fizyokratların (Midhat Efendi'ye göre Dr. Quesnay'ın) politikası olmalıydı. Bu konuda açılan tartışmada, bir müderrisin kendisine "Colbert zamanının çoktan geçtiğini" söylemesi üzerine Midhat Efendi "gülmüş" ve şunları söylemiştir: "Bizim için Colbert zamanının, geçmek şöyle dursun, henüz hulûl bile etmemiş olduğunu anladım".[75] Aslında Ahmed Midhat Efendi bu tarz öğretimin sakatlığını, çok daha önce, "ekonomi politik fennini tederrüs eder (dersini alır) ve Adam Smith'in yeni kaidesini öğrenir iken" ve bu durumun da öğrencilerde "âcib (şaşırtıcı) ve garib fikirler yarattığına" tanık olduğu zaman anlamıştı. Oysa resmi öğretim, olması gerekenin tam tersineydi. Ve Midhat Efendi burukluk içinde sorar: "Bunca kütüphaneler dolusu hakâyıktan (hakikatlerden) sarf-ı nazar edip de bir Mekteb-i Mülkiye'de, bir Mekteb-i Hukuk'ta tedris olunan birkaç yüz sahifeli ekonominin, yalnız Adam Smith usulünden ibaret bulunan ve elyevm kendi memleketlerince de kabul olunmamış ve tatbik edilmemiş ilme mi esir olalım?"[76]

Muallim-i Sâni Recaizade Ekrem, aslında bir muhafazakâr olan Chateaubriand'ın Atala piyesini çevirir.

II. Meşrutiyet'in İlk Yılı

Mülkiye'de öğretimin ikinci zaafı birçok dersin ezberciliği teşvik eden bir yöntemle okutulması idi. Ali Kemal Bey bunlardan coğrafya dersini anlatırken, ders kitabını "adeta Kuran gibi hıfzeyle(diklerini)", kitaptaki "her faslı, hatta her sahifeyi – mürettip sehivlerini (hatalarını) bile kaçırmamak üzere- ezberle(diklerini)" anımsar.[77] Fransızca gibi bazı derslerin çok yüzeysel okutulmaları da çeşitli anılarda şikâyet konusu olan başka bir konuydu. 1877 yılında, yeniden yapılanma hazırlıkları arasında, Mülkiye Mektebi'ndeki öğretimin –Galatarasay Sultanisi'nde olduğu gibi- Fransızca yapılmasının da tartışıldığı ve taraftar bulduğu anımsanırsa, bu seçkinler okulunda bu eksikliğin nasıl hissedildiği daha kolay anlaşılır. Ali Kemal, anılarında son sınıfta iken Mülkiye'yi sırf Fransızca öğrenmek için terk ettiğini ve İsviçre'ye gittiğini yazar.[78]

Mülkiye'de öğretim düzeyi kuşkusuz arzu edilir düzeyde olmaktan uzaktı, fakat öğrenci kalitesi ve çağını okumasını bilen (ve öğrencileri tarafından "büyük muallim" diye anılan) bazı öğretim üyelerinin varlığı bu eksikliği fazlasıyla gideriyordu. Ayrıca üst sınıf öğrencilerle diğerleri arasında kurulan ve Satı Bey'in "*Uzvi ve Manevi Muhit*" dediği ortamı yaratan kanallar vardı. Bu kanallar, Satı Bey'in ifadesiyle, okulda "canlı bir tarih ve kuvvetli bir hafıza"nın oluşmasını sağlıyordu. "Birçok arkadaşım gibi, diyor Satı Bey, ben de orada geçirdiğim yedi senelik hayat esnasında rahle-i tedrislerine oturduğum muallimlerin –ne için itiraf etmemeli- pek azına karşı himmet ve minnet duyuyorum. Fakat o mektepte bizi götüren o ateşin hayata

karşı pek derin minnettarlıklarla mütehassis oluyorum"[79]. Burada eklemeliyiz ki bu "ateşin hayat", Mülkiyeli olmayan, hatta Mülkiye'deki öğretime ağır eleştiriler yönelten yazarlar tarafından da gıpta konusu oluyordu. Bunlardan, kendisi Mülkiyeli olmayan, fakat uzun yıllar valilik yapmış değerli bir aydın olan Ebubekir Hazım Tepeyran, bu gibi eleştirileri paylaşmakla beraber, sonunda, "Mülkiye mezunlarını kardeş gibi, evlat gibi sevdiğini ve koruduğunu" söylüyor ve "Mülkiye Mektebi tahsili büyük bir nimettir; yazık ki bana nasip olmadı" demekten kendini alamamıştır.[80]

Satı Bey'in "uzvi ve manevi muhit" dediği Mülkiye ruhunda kuşkusuz bir cemaat esprisi sezmemek mümkün değildir. Ne var ki, bu cemaat esprisi günümüzdeki post-moderncilerin savunduğu gibi, çağdaşlık ve rasyonalizm karşıtı bir espri değildi. Tam tersine, Mülkiye geleneği, egemen eğilimleri itibariyle daima akılcılığın ve çağdaşlığın ve bunların siyasal ifadesi olan özgürlüğün savunucusu olmuştur. Koyu Abdülhamid istibdadı altında bile Mülkiye öğrencilerinin bir bütün olarak başkaldırma cesaretini gösterebilmeleri başka türlü nasıl açıklanabilir?

Osmanlı ıslahat çabaları, "padişah buyruğu" sayılan (ve çoğu kez padişahı kuşatan kliğin eseri olan) bir "kanun" anlayışından, soyut, rasyonel ve evrensel bir kanun anlayışına geçiş çabaları şeklinde somutlaşmıştır. Bu çabaların zirvesini teşkil eden 1876 Kanun-u Esasisi, sonunda kabul edilmiş şekliyle, bu hareketlerin o günkü koşullar içindeki sınırlarını da ortaya koyuyordu. Padişahın açık bir anayasa hükmü (ünlü 113'üncü madde) ile istediği kişileri "sürgüne gönderme" yetkisiyle donatıldığı ve bizzat anayasayı sultana kabul ettiren liderin de bu maddeyle yurtdışına gönderildiği bir ülkede, kuşkusuz özgürlük kavgası özürlüydü.[81] Zaten kısa süre sonra yürürlükten kaldırılan bu anayasa da ancak bir "program" olarak anlam taşıyabilirdi. Bu "program"ın özelliklerinden biri, ilk kez, "Devlet-i Osmanî tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olur ise olsun bilaistisna Osmanlı tabir olunur" diyen 8. maddesiyle laik ve çağdaş bir vatandaşlık anlayışı yönünde yol açmasıydı.[82] Mekteb-i Mülkiye, Müslüman olsun ya da olmasın, karşılıklı anlayış ve sevgi içinde yaşayan öğretmen ve öğrencileri ile zaten buna uygun ortamı yaratmış olan bir kurumdu. Bu nitelik, özgürlük ve eşitlik kavgalarının laiklik kavgası olmadan yürütülemeyeceğinin de bir ifadesiydi.

A. İ. Tokgöz: "Murad Bey(...) dersinde çok büyük ibret levhaları verir ve bizi dünya devrimlerinin büyüklüğüne alıştırırdı(...) anlattıklarında, (...)okullarda ya da evlerimizde dinlemeye alıştığımız boş inanışlardan, çorak geleneklerden iz bulunmazdı. Murad Bey, Mülkiye Mektebi'nden yetişecek efendileri, Türkiye'de uyanmasını dilediği yenilik ve uygarlık sevgisiyle doldurmak isterdi."

Kısaca Abdülhamid dönemi tüm ülke demokratları gibi, Mekteb-i Mülkiye'yi de karşısında buldu.[83] Kuşkusuz, okul, sıkı bir kontrol altındaydı ve Sultan'ın bendeleri gerek öğretim kadrosu, gerekse öğrenciler arasında da sadık bir bende kadrosu yaratmayı başarmıştı. Fakat Mülkiye'ye kimliğini kazandıran ruh, muhalefet ruhu oldu. 1908'de hürriyet ilan edilince Mülkiye'de esen sevinç rüzgârları ve yaşanan bayram havası, artık tüm baskılardan kurtulmuş olan bir ruhun en somut ve en içten bir şekilde dışavurumuydu.

"HÜRRİYETİN İLANI", KARŞI-DEVRİM VE KANLI YILLAR

1908'de *Kanun-u Esasi*'nin yeniden yürürlüğe girişi, bir askeri ayaklanmanın ötesinde, gerek birikmiş muhalefet duygularının, gerekse dünya koşullarının ürünü olmuştur. Uzun zulüm yıllarının aniden sona ermesi her çağda ve her ülkede karışık duygular yaratmıştır. Gerçek devrimciler gibi, (Ömer Seyfettin'in tipleştirdiği) Efruz Bey'lere de hayat veren bu gibi duygular Mülkiye'de de yaşandı.

24 Temmuz 1908'de *Hürriyet'in İlanı*, okul tatilde olduğu için, öğrencileri kolektif bir hareket ortamında yakalamamıştı. Bu yüzden herhangi bir eylem ya da toplu gösteri yapılmadı. Fakat okulda etkinlikler başlayınca yapılan ilk iş, "*Mekteb-i Mülkiye-i Şahane* terkibindeki istibdat rejimini hatırlatan *Şahane* kelimesinin atılarak okulun adını *Mekteb-i Mülkiye*'ye çevirmek" olmuştu. Ve bunu da okulda Saray'ın ve istibdadın sembolü haline gelmiş olan müdür Hacı Recai Efendi'nin okuldan uzaklaştırılması izlemişti. O günleri yaşayan Mülkiyeli bir tanığın anılarına göre, bu şekilde, "Hürriyet, anlaşılan ve anlaşılmayan manasıyla Mülkiye'ye de girmişti. Mekteb müdürünün değişmesiyle mekteb idaresi yeni rejime intibak etmiş oluyordu. Artık Mülkiye, Zat-ı Şahane'nin arz-u hümayunlarına uygun bir ruh taşımaktan ziyade, Meşrutiyet İnkılâbı'nın icaplarına hizmet edecek ve bunun için açıkça çalışacak bir hüviyet sahibi olacaktı."[84] Fakat daha da önemli ve belki de özgürlük coşkusuna en uygun hareket daha sonra geldi.

1908 ihtilalinin kamuoyuna mal ettiği en önemli reform projelerinden biri "tensikat" (düzenleme), daha doğrusu orduda ve bürokraside yapılması arzulanan tasfiye projesi idi. Bundan kastedilen şuydu: İstibdat idaresinde yozlaşmış, çağın gereklerinden uzak kalmış unsurlar devlet aygıtından sökülüp atılacak, yerine çağdaş bir zihniyet yerleştirilecekti. Böyle bir projenin öğretim kurumlarında, özellikle de Mekteb-i Mülkiye'de yankılar

uyandırmaması elbette ki olanaksızdı. Gerçekten devrimden kısa bir süre sonra Mülkiye öğrencileri de bu fikre sarılmış ve bu yönde seferber olmuşlardı. O sırada Mülkiye öğrencisi olan Zeki Mesut Alsan, anılarında, bu girişimi şöyle anlatmıştır: "Mülkiyeliler şimdi yeni fikirlere, yeni bilgilere susamış vaziyette, tahsilde tensikat istiyorlardı. Şahıslara karşı bir kin ve garezleri yoktu. Fakat bundan sonra da Mülkiye gibi sosyal, ekonomik, politik bilimler okutulması gereken bir okulda ne tecvidli bir makam ile hukuk-u düvel, ne de Voltaire'i, Rousseau'yu cehenneme mahkûm eden bir İlm-i Hal'i okuma arzusundaydılar."[85]

ÖĞRENCİLER BU HEDEFLERİNE ULAŞTILAR MI?

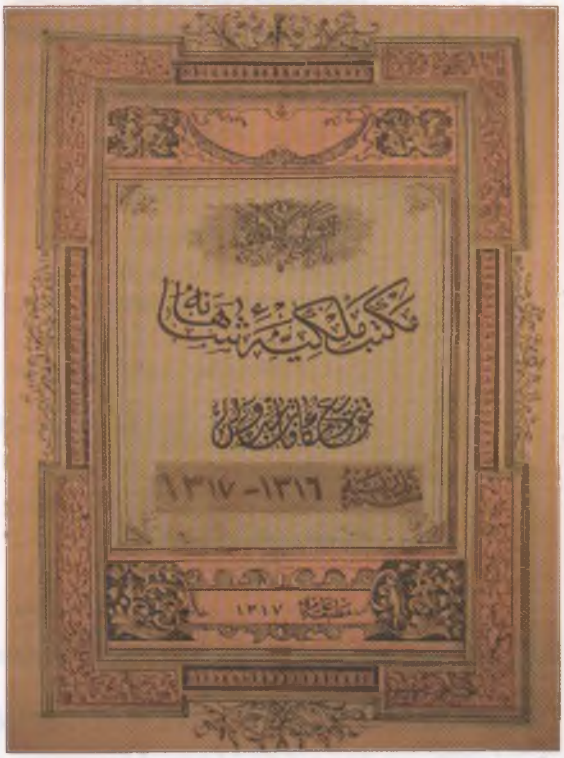
Böyle ihtilal durumlarında idealist hedeflerle oportünist hedefler yer yer birbirine karışır ve sık kullanılan bir deyimle "kurunun yanında yaş da yanar". Öyle görünüyor ki "Mülkiye tensikatı" da böyle oldu ve rejimin aracı olmuş bazı hocaların yanı sıra "dersleri anlaşılmayan" bazı öğretim üyelerine de yol görüldü.[86] Bu operasyonu anlatan bir öğrenci, anılarında şunları yazıyor: "Birinci sınıftan ikinciye geçtiğimiz senenin tatilinde Meşrutiyet ilan olundu. Artık hürriyet vardı; ilk iş olarak hocaları istememeğe başladık".[87]

Meşrutiyet'in Mülkiye'ye getirdiği, fakat bu kez "tensikat" değil, "genişleme" yönünde olan başka bir değişiklik de o yıl giriş sınavlarının kaldırılması ve sonuç olarak da her yıl kırk öğrenci alınan okula beş yüze yakın öğrenci kabul edilmesi olmuştu. Aslında bu yenilik Mülkiye dışından dayatılmış, Mülkiye'ye girmek isteyip de bunu başaramayan bazı idadi öğrencilerinin mücadelesi ile gerçekleşmişti. Mülkiye çok arzulanan bir seçkinler okulu olduğundan öğrenciler zor bir giriş sınavı ile seçiliyorlardı. Bu yüzden de "cidden çalışkan oldukları halde, iki sene üst üste müsabakaya girip kazanamayan ve yine de gözü Mülkiye'de olan" idadi mezunları vardı. Bunlar bir dernek kurdular ve sonunda isteklerini maarif nazırına kabul ettirmeyi de başardılar. Nihayet hürriyet ilan edilmişti ve "Hürriyet devrinde tahdit ve imtiyaz olamazdı".[88]

Özgürlük coşkusunun herkesi sardığı bir ortamda bu karar kuşkusuz demokratik bir karardı ve adeta bir "kültür devrimi" ilkesine dayanıyordu. Ne var ki *Mekteb-i Mülkiye*'nin ne kadroları ne de maddi olanakları böyle bir genişleme için yeterliydi. Zaten sadece bir yıl uygulanan bu kararla, okula sınavsız girenlerin çok büyük bir kısmı, yıllarını harcadıktan sonra okulu diploma alamadan terk ettiler.

Mülkiyeli öğrencilerin Abdülhamidçi hocalarına karşı yürüttükleri kampanya kısmen başarılı olmuştu; buna karşılık Meşrutiyet'te öğrencilerin ve mezunların örgütlenmesi ve etkinliklerini birer dernek bünyesinde yürütmeleri Mülkiye tarihinde yeni bir sayfa açtı. Öğrencilerin İstanbul'da kurduğu *Müdavimin-i Mülkiye Cemiyeti* Türkiye'de bir ilkti ve Mülkiye talebesini "toplu olarak Mektep idaresine karşı temsil etmek suretiyle, onlara, hürriyetin vermiş olduğu kuvvet ve cüret üstünde yeni bir kuvvet ve cüret daha kazandırmak" amacını güdüyordu.[89] 1908 Ağustos ayında mezunların kurduğu *Mekteb-i Mülkiye Mezunları İttihad ve Teavün Cemiyeti* ise, Şubat 1909'dan itibaren bir de dergi çıkararak düzeyli bir kültürel girişimde bulunmuştur.

Osmanlılarda "Kalemiye'den Mülkiye'ye" geçiş sürecini yetkin bir biçimde inceleyen Amerikalı bilim adamı Carter V. Findley, Mülkiye Dergisi çerçevesinde, çağdaş zihniyete dayalı "yeni bir profesyonellik" anlayışının ortaya çıktığını saptamıştır.[90] Gerçekten de dergide yayınlanan çeşitli yazılarda, Mizancı Murad Bey'in *Turfanda mı, Turfa mı?* başlıklı romanında özlediği, etkin, verimli ve yetenekli bir memur kadrosu savunuluyor ve bunun yolları tartışılıyordu. "Osmanlılarda vatan muhabbeti", "Gayrimüslim tebaanın hizmet-i askeriyesi", "Terbiye-i nisvan", "Bir millet nasıl teali eder?", "Müntehap nahiye müdürleri" vb gibi başlıklar, "idare-i maslahat, idare-i memleket" tartışması çerçevesinde düşündürücü tezler içeriyordu. Fakat C. V. Findley'nin işaret ettiği gibi, dergide "en nüfuz edici yazıları kaleme alan" Bedii Nuri el Husri'nin imzasını taşıyan ve taşra eşrafını eleştiren "*Hükümet-i Kırtasiye*" (sayı: 8) başlıklı yazı ida-



Mekteb-i Mülkiye'nin verdiği tevzi-i mükâfat kitaplarından bir başkası.

Zafer Toprak Arşivi.

re reformu açısından ayrı bir önem taşıyordu.

Bedii Nuri Bey, bu yazısında, terimleri kullanmamış olsa da, patriyarkal (feodal) bir idare anlayışı ile rasyonel (kapitalist) bir idare anlayışı arasındaki farkı ortaya koyuyor ve taşra eşrafını eleştiriyordu. Abdülhamid döneminde, yazarın derebeylerine benzettiği taşra eşrafının baskıları, "eğitimli memurların işten uzak tutulmasının olağan nedeni" olmuştu.[91] Tüm dikkatlerini iltizam ihalelerine odaklamış olan eşraf takımı, birtakım kurnazlıklarla, tarım gelirlerinin tamamen fakirlerin aleyhine işlediği bir vergi sistemi yaratmışlardı. Fakirler gelirlerinin % 40-50'sini vergi olarak öderken, zenginlerde bu oran % 3-5 arasında değişiyordu. Sonuç olarak da tarıma dayanan vilayetlerle sanayi ve ticarete dayanan vilayetler arasında vergi açısından bir uçurum ortaya çıkmıştı. Birinci kate-

gori çok az vergi verirken, ikinciler vergi yükünün büyük kısmını yükleniyorlardı. Bu durumda taşra yönetiminin reformu yapılamıyor, eşrafın egemen olduğu vilayet meclislerinin yetkilerinin artması işe yaramıyordu. Reformlar bu yüzden bir kısır döngü içinde sıkışıp kalıyordu.

Taşra eşrafıyla ilgili eleştiriler İttihatçı iktidara karşı başkaları tarafından da yöneltilmiştir. Ne var ki, İttihatçı kadrolar bu gibi reform isteklerine kulaklarını tıkıyor; dahası, sinirleniyorlardı.

MÜLKİYE VE SİYASAL İKTİDAR: KURTULUŞ VE CUMHURİYET'E DOĞRU

Oysa Mülkiyeliler 1908 Devrimi'ni büyük bir coşku ile karşılamışlar ve iktidara destek olmuşlardı. Devrim'in ilk sadrazamlarından biri olan İbrahim Hakkı Paşa, Findley'nin çağdaş zihniyetli "yeni profesyonel idareci" tipi dediği öncülerin başında gelen bir mülkiyeli idi.[92] On üç bakandan oluşan hükümetinin beş üyesi mülkiyeli olan İbrahim Hakkı Paşa, her açıdan çağdaş bir zihniyeti oluşturuyordu.[93] Hakkı Paşa, o zaman pek de alışılmamış bir şekilde, halkın arasına karışıyor, kahvelere, tiyatrolara gidiyor, kısaca muhafazakârları öfkelendirecek her şeyi yapıyordu. Hukuk Mektebi'nde tarih ve anayasa dersleri vermiş olan paşa, "çok laik bir bakış açısı" sergileyen eserlerinde kuvvetler ayrımı, yargı bağımsızlığı gibi ilkeleri de ön plana çıkarıyordu.[94] Biraz da bu yüzden sadrazamlığı uzun sürmeyecek (Ocak 1910-Eylül 1911), Babıâli Baskını'ndan sonra yeniden sadrazam yapılmak istenince de bunu reddedecektir.

Aslında siyasal iktidarla Mülkiyelilerin balayı uzun sürmemiş, ilişkiler daha önce gerginleşmeye başlamıştı. İttihatçıların giderek sertleşen tutumları, komitacı yöntemleri, aydınlara ve basın mensuplarına (bazıları bugünkü deyimle "yargısız infaz"a dönüşen) zulümleri bu soğukluğun genel nedenleri arasındaydı. Öte yandan idare mekanizması İttihatçı yönetimin siyasal aracı haline gelmiş, güvenilmez idareciler oradan oraya sürülmeye başlanmıştı. Daha Abdülhamid döneminde memuriyete ısınamamış ve Mülkiye'yi bitirdikten kısa süre sonra "memuriyet hayatına ebediyen veda etmiş" olan Baha Tevfik, o yıllar için, "Şu Meşrutiyet devrinde memur olduğu yerde bir yıl olsun kalmış bir kaymakam, bir mutasarrıf, bir vali yok gibidir" diye yazmıştı.[95] Özgür ruhlu Mülkiyeli daha sonra kendisini felsefe çalışmalarına vermiş ve ülkede tamamen felsefe konularını işleyen ilk dergiyi (*Felsefe Mecmuası*) çıkarmıştı. Tam da o sıralarda iktidar çevrelerinde, Mülkiye'ye başından beri aleyhtar bir grup da okulun kapatılmasına çalışıyordu.

İttihatçı yönetimin bu dönemine egemen olan Türkçü ve Turancı ideoloji, tıpkı Abdülhamid döneminin Panislamizmi gibi, II. Reich'ın damgasını taşıyordu ve yine Abdülhamid döneminde olduğu gibi, bu dönemde de kuşkusuz birçok Mülkiye çıkışlı genç idareci –gönüllü ya da gönülsüz- bu emellerin aracı oldular. Fakat bu gibi ideolojik akımlar dini ve etnik açıdan çoğulcu bir yapıya sahip olan Mülkiye içinde doğmadığı gibi, hiçbir zaman okulda egemen çizgi haline de gelmedi.[96] Bununla beraber bu akımlar Mülkiye camiasında da tahribatını yapmaktan geri kalmadı. O kadar ki, öğrenci ve öğretici olarak Mekteb-i Mülkiye'nin onur kaynağı olan büyük eğitimci Satı Bey bile, Türkçülerin kendisine Arap aslını fazlasıyla hissettirmesi üzerine, Türkiye'yi terk etmiş ve Mısır'a yerleşmişti.

Bütün bu olumsuz gelişmeler arasında Mülkiye'de reform girişimleri de eksik değildi. Ünlü Mülkiye hocalarından Abdurrahman Şeref Bey maarif nazırı olunca yine bir Mülkiyeli olan Gelenbevizade Hikmet Bey'i okul müdürü yapmış ve yeni müdür de okulun yüksek kısmıyla ilgili köklü bir reform gerçekleştirmişti. Buna göre genel kültür veren ilk iki sınıftan sonra üçüncü ve dördüncü sınıflar İdari, Mali ve Siyasi şubeler olmak üzere üç ihtisas bölümüne ayrılıyordu. Ne var ki, bu reform 1913–1914 ders yılında uygulanma fırsatı bulmuş olsa da, uzun ömürlü olmadı. Sonunda okul düşmanları ağır bastılar; 1915 yılı genel bütçesine Mülkiye ile ilgili tahsisat konmayarak okul kapatıldı; daha doğrusu Mülkiye, "Ulûm-u Siyasiye Şubesi" adı altında Darülfünun'a ilhak edildi.[97]

Üniversiteler ve yüksekokullar belli ölçüde yer aldıkları devletin ve kuruldukları dönemin değerlerini ve felsefesini temsil ederler. Fakat bu mutlak bir kural değildir ve her kurum, sayesinde kendi kimliğini, kendi geleneklerini yarattığı bir özerklik alanına sahiptir. Böyle bir özerklik alanı Mülkiye'de de fazlasıyla mevcuttu.

Yakın tarihimizde bu kadar önemli roller oynamış, ünlü devlet adamları, âlimler ve sanatkârlar yetiştirmiş bir eğitim kurumunun böylesine sessiz sedasız kapatılmış olması gerçekten şaşırtıcıdır. Bunda, iddia edildiği gibi, savaş masraflarının gündeme getirdiği tasarruf kaygıları rol oynamış olabilir; ayrıca, yarattığı kıskançlıklar ve temsil ettiği çağdaş zihniyetin tehdit ettiği çıkarlar da mutlaka etkili olmuştur. Fakat sanıyorum ki gerçek neden başka yerde aranmalıdır. Bu konuda özgül bir araştırmaya ihtiyaç olmakla beraber, mevcut bilgiler çerçevesinde şu söylenebilir sanıyorum: Artık parti olmaktan çıkıp da bir gizli cuntaya dönüşen İttihat ve Terakki Fırkası, savaşın en kanlı döneminde, en kanlı maceraları tezgâhlarken, Mülkiye Mektebi'ni elinde itaatkâr bir araç olarak görmemiştir. Dahası, okulun, kanlı girişimlerine muhalefet yuvalarından biri olacağını sezmiştir. Mülkiye herhalde bu yüzden kapatılmıştır. Ve bu yüzdendir ki, bu yıllar-

da, Alman komutası altında ülkeyi felakete sürüklemiş bir cuntanın işbirlikçisi olmaktansa kapalı kalması okul için bir onur sayılmalıdır. 1918'de yeniden açılmasını ise, kısa bir süre sonra ülkeden bir Alman gemisiyle kaçacak olan bir sadrazamın övgüleri değil, tarihi işlevi ve ağırlığı sağlamıştır. Burada anımsayalım ki, aradan daha bir yıl bile geçmeden, Mustafa Kemal Paşa, Sivas Kongresi ertesinde, "O İttihatçılar ki, diyordu, milletin zararına birkaç sene süren kötü idareleriyle ve memleketi içinden güçlükle sıyrılmaya çalıştığı bir uçuruma düşürmek cürümüyle bütün dünyada kıskanılmayacak şöhrete sahiptirler".[98] Kuşku yok ki, Mülkiye'de bu felaket koşusunu sezen duygular egemen olduğu için okul kapatılmıştır.

Kurtuluş Savaşı başlarken, İstanbul'da, işgal altında yaşayan bir şehirde varlığını sürdüren bir okulun hareket olanakları elbette ki sınırlıydı. Fakat özgürlükçü geleneği içinde, Mülkiye'de gözler Ankara'ya çevrilmiş, umutlar Kuvayı Milliye müfrezelerine odaklanmıştı. Buna karşılık, Saray ve Babıâli'ye egemen işbirlikçi zihniyet de okulu çoktan "olağan şüpheliler" listesine ilave etmişti. Öyle ki, İnönü zaferi ertesinde öğrencilerin sevinçlerini masum bir müsamere ile göstermelerine bile tahammül edilmemiş ve kısa bir süre sonra mektep müdürü vekâlet emrine alınmıştı.[99]

Görevdeki Mülkiyeliler de daha elverişli koşullar içinde değillerdi. Büyük çoğunluğu Damat Ferid hükümetleri tarafından tayin edilmiş vali ve kaymakamlar, yurtseverlik duyguları ile idari baskılar arasında bocalıyordu ve bir kısmı ihanete sürüklendiyse, birçoğu da tüm risklere rağmen, kurtuluş cephesinden yana bir duruş sergiledi.[100]

Kurtuluşa ve Laik Cumhuriyet'e yürüyüş uzun ve zahmetli oldu. Mülkiyeliler bu yola Âli ve Kıbrıslı Mehmed paşaların, Hayrullah Efendi'nin, Midhat ve Münif paşaların ve de Mizancı Murad, Satı Bey ve Abdurrahman Şeref Bey gibi "Büyük Muallimler"inin açtığı kanallarla katkıda bulundular. Bu özgürlük kavgası günümüzde de sürüyor. Sevinçleri ve acılarıyla, zaferleri ve ihanetleriyle bu ayrı bir kavgadır ve öyküsü de ayrıca yazılmalıdır.

DİPNOTLAR

1 Şimdiye kadar "modernleşme" kavramı çeşitli antitetik ikilemler içinde tanımlanmaya çalışılmıştır: Cemaat-cemiyet, rasyonalizm-skolastik, statü-akit, mekanik dayanışma-organik dayanışma ikilemleri gibi. Oysa Fransız sosyologu Pierre Bourdieu'nün de işaret ettiği gibi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra geniş bir kullanım alanı bulan "modernleşme" kavramı, günümüzün fetiş kavramı olan "küreselleşme"nin ilk versiyonu sayılabilir. Modernleşme kuramları, Weber'in haylı kötümser yorumuna rağmen, ileri kapitalist ülkeleri "model" ve "ideal tip" kabul ediyor ve son tahlilde de "Batı'nın uygarlaştırıcı misyonu"nu insanlığın refaha kavuşmasında tek çıkar yol olarak gösteriyordu. Bourdieu'nün ifadesiyle, bu yorum, uzun süre, çeşitli gelişme aşamalarındaki toplumları iktisaden en ileri topluma, yani "insanlık tarihinin amacı ve son aşaması" statüsüne yüceltilmiş Amerikan toplumuna göre değerlendirme amacıyla kullanılmıştı. Oysa bu yaklaşım, aslında, naif bir etnosantrizmin sözde bilimsel adından başka bir şey değildi. Günümüzde ise, post-modern düşüncenin de etkili olduğu bir ortamda, "modernleşme" kavramı, sosyal sınıf gerçeğini ve çıkar çelişkilerini yadsır ya da gizler biçimde, uluslararası ilişkileri bir "küresel köy"ün kader birliği yönünde değerlendirmeye başlamış ve yerini de daha çok "küreselleşme" kavramına bırakmıştır. Bkz. Pierre Bourdieu; *Propos sur le Champ Politique*. Presses Universitaires de Lyon, 2000, s. 97.

2 Augustin Thierry; *Histoire de la Conquête de l'Angleterre par les Normands*, Paris, 1867, cilt II, s. 298 (ilk baskı 1825). Bu benzerliğe dikkati çeken A. Thierry, tarihe sosyal sınıflar bağlamında bakan yaklaşımıyla (Guizot, Thiers ve Mignet gibi) tarihi maddeciliğin kurulmasına katkıda bulunmuş tarihçiler arasındadır. Bu konuda ayrıntılı açıklamalar için bkz. T. Timur; *Osmanlı Toplumsal Düzeni* (İmge, 2001).

3 J. Habermas; *L'Intégration Républicaine*, Paris, Fayard, 1998, s. 69.

4 Karl Marx; *Le Capital*, Paris, Ed. Sociales, 1973, kitap I, cilt I, s. 146.

5 J. Habermas, *age*, s. 71.

6 Patrick Cabanel; *La Question Nationale au XIX. Siècle*, Paris, La Decouverte, 1997, s. 84.

7 Dominique Schnapper, *La Communauté des Citoyens*, Paris, Gallimard, 1994, s. 41.

8 Namık Kemal; *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri I*; yayına hazırlayanlar Nergiz Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005, s. 101. (20 Haziran 1872 tarihli makale).

9 İlginçtir ki, 1908'de, yani "Hürriyetin İlanı"ndan sonra bile Hüseyin Cahit Yalçın, *Tanin*'de yazdığı "*Millet-i Hâkime*" başlıklı bir başyazıyı "ne denirse densin, memlekette millet-i hâkime Türklerdir ve Türkler olacaktır" diyerek bitiriyordu. Aslında H. C. Yalçın bu yazısında gayrimüslimlerin tam siyasal haklarını savunuyor, fakat kritik konularda son sözün de "hukuk-u tarihiyeleri ve hukuk-u fatihaneleri olan Türklerde" olmasını zorunlu görüyor. *Tanin*, 7 Kasım 1908, No 97.

10 Bu gelişimin öyküsü için bkz. Ufuk Gülsoy; *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*, İstanbul, Simurg, 2000.

11 Yahya Akyüz; *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul, Kültür Koleji Yayınları, 1994, s. 72–78.

12 Bkz. Barnette Miller, *The Palace School of Muhammad the Conqueror* (Cambridge, Harvard University Press, 1941). Miller'in de sözünü ettiği XVII. yüzyıl yazarlarından Michel Baudier, Enderun Okulu hakkında 1624 yılında şunları yazmıştı: "Türk Devleti, çok sayıda genç insan arasından, doğuştan gelen yeteneklerini sanat yetkinlikleri ile tamamlayarak ve onları dürüst kılan sıkı bir disiplin altında, iyi gıdayla en güzel ruhlu seçkinler haline getirerek zenginleşiyorsa, buna şaşmamak gerekir." *Histoire Général du Serail et de la Cour du Grand Seigneur Empereur des Turcs*, Paris, 1624, s. 119. Dr. Ülker Akkutay, İstanbul Belediye Kütüphanesi'nde bulduğu "*Enderun Tarihi*" başlıklı anonim bir yazmaya dayanarak okulun II. Murad zamanında kurulduğunu, fakat gerçek şahsiyetine Fatih Sultan Mehmed zamanında kavuştuğunu ve sadece bir devşirme okulu olmaktan çıkarak "mülki ve idari kadronun eğitimine de yöneldiğini" ileri sürmektedir. Bkz. *Enderun Mektebi*, Ankara, 1984, s. 26.

13 Osmanlı medreselerindeki dönüşümün öyküsü için bkz. Madeline C. Zilfi; *Dindarlık Siyaseti: Osmanlı Uleması, Klasik Dönem Sonrası 1600–1800*; İstanbul, Birleşik Yayınları, 2008. Enderun Okulu'nda ise çöküşe, Miller'e göre, Saray oğlanlarının XVII. yüzyılda Saray'daki siyasi entrikalara karışmaları neden olmuştu.

14 Mülkiye Mektebi'nin kuruluşu ile ilgi yedi arşiv belgesi Dr. Ali Çankaya'nın Mülkiye tarihinde sunulmuştur. Çankaya'nın notuna göre bunlar Ankara D.T.C. Fakültesi tarih profesörlerinden Cemal Tukın tarafından, kendileri Başvekâlet Arşiv Müdürlüğü'nde araştırma yaptığı sırada bulunmuş ve ilk kez Siyasi İlimler Mecmuası'nın 104, 105, 106, 107 ve 108. sayılarında yayınlanmıştı. Bkz. Mücellitoğlu Ali Çankaya; *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, 1859–1949*; Ankara, 1954, cilt I, s. 7.

15 Haber tümüyle A. Çankaya tarafından alıntılanmıştır. age, s. 5–6. Okula kabul edilecek ilk elli kişinin sınavları da yapıldıktan sonra, *Mekteb i Mülkiye* "12 Şubat 1859 Cumartesi günü, Sadrazam Âli Paşa başkanlığındaki hükümetin tümüyle katıldığı ve İstanbul'un tüm ileri gelenlerinin yer aldığı bir törenle" öğretime başlamıştır. M. Hikmet Yavuzyiğit, *Mülkiye Tarihi 1859–1999*, Ankara, 1999, s. 13.

16 Sadaret mazbatasında okula alınacak öğrenciler arasında "taşrada bulunan hanedan-zâdelerin münasipleri" de sayılmıştı. Bu madde herhalde uygun bulunmamış ve Nizamname'ye "sair sınıflardan" şeklindeki genel ifade eklenmiştir. A. Çankaya, age, s.16.

17 Ahmed Cevdet Paşa, *Maruzat*, yayına hazırlayan Yusuf Halaçoğlu, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1980, s. 42.

18 Namık Kemal, age, s. 150–156. 28 Eylül 1288 tarihli ve *Şark Meselesi II* başlıklı makale. N. Kemal'in cümlesi aynen şöyledir: "Asıl teessüf olunacak yer ise şark politikasında şahsî bir takım rekabetlerin münafesât-ı düveliyeden ziyade sû-i tesiri görülmüş olmasıdır".

19 F. Engels, *Révolution et Structures de L'Etat national* başlıklı makaleden. (Marx-Engels, *Ecrits Militaires* içinde, Paris, L'Herne, 1970, s. 541).

20 Tanzimat'ın önde gelen devlet adamlarından olan Kıbrıslı Mehmed Paşa 1859 yılının son aylarında (yani tam Mülkiye Mektebi kurulurken) sadrazamlık yapmıştı. Lord Byron'un, şairin ölümünden sonra İstanbul'a yerleşerek saray doktoru olan eski doktoru J. Millingen'in boşandığı (Fransız asıllı)

karısıyla evlenen Mehmed Paşa'nın ilginç bir yaşamöyküsü vardır. Dr. Millingen'le Kıbrıslı Mehmed Paşa ve Melek Hanım adını alan karısının kavgalarını "*Millingen Ailesi ve Osmanlı Tarih Yazımı*" başlıklı makalemde anlatmıştım. Bkz. *Yakın Osmanlı Tarihinde Aykırı Çehreler*, Ankara, İmge Yayınları, 2006, s. 47–63.

21 Şair Abdülhak Hamid'in babası olan Hayrullah Efendi Osmanlı tarihçiliğinde ileri bir adımı temsil etmektedir. Hayrullah Efendi'nin Batı kaynaklarından da yararlanarak ve "tam bir yansızlıkla" kaleme aldığı *Tarih i Devlet-i Aliye-i Osmaniye*'si J. Hammer'in ve F. Babinger'in övgülerine konu olmuştur. Bkz. F. Babinger; *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*; çeviren Prof. Dr. Coşkun Üçok; Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992. s. 390–391. Çok yönlü bir kültür adamı olan Hayrullah Efendi 1863'te Viyana, Strazburg, Paris ve Brüksel'e bir inceleme gezisi yapmış, bu ülkelerin öğretim kurumları, akademileri ve kütüphaneleri hakkında bilgiler edinmiş ve dönüşte izlenimlerini *Avrupa Seyahatnamesi* (Kültür Bakanlığı Yayını, 2002) başlığı altında kaleme almıştır.

22 Andreas David Mordtmann, *İstanbul ve Yeni Osmanlılar*; çev. Gertraude Songu-Habermann, Istanbul, Pera Yayıncılık, 1999, s. 99. 1846 Ocak ayında Almanya'dan Türkiye'ye ticaret temsilcisi olarak gelen Mordtmann, Osmanlı Devleti'nde 1860 yılında kurulan ticaret mahkemelerinde Osmanlı memuru bir yargıç olarak çalışmaya başlamış ve 1877 yılında da Mülkiye'de istatistik öğretmenliği yapmıştır. 1879 sonunda İstanbul'da ölen Mordtmann Feriköy Protestan mezarlığına gömülmüştür.

23 Ahmed Midhat Efendi; *Üss-i İnkılap*, İstanbul, Selis Kitaplar, 2004, cilt I, s. 92–93.

24 A. D. Mordtmann, age, s. 99.

25 Mahmud Cevad İbnü'ş Şeyh Nâfi; *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı*, Ankara, M. E. Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 72. Söz konusu değişiklikler, öğrenci sayısının yüze çıkarılması ve "Hukuku Milliye, Muahedatı Düveliye, Usul-ü İnşaiye, Defteriye ve Fransızca tedrisi için muallim ve muavinler tayini" olarak sunuluyor.

26 Ali Pacha; *Réponse a son Altesse Moustapha Fazil Pacha*, Paris, 1867. Âli Paşa, Mustafa Fazıl Paşa'nın Sultan Aziz'e yolladığı ve Yeni Osmanlıların "manifestosu" niteliğindeki mektubunda "son otuz yılda eski devletten eser kalmadığını" da sözlerine ekliyordu.

27 Ahmed Midhat Efendi; age, cilt II, s. 45.

28 Namık Kemal, *age*, s. 190–194. 24 Ekim 1872 tarihli *İbret* gazetesinde yayınlanan *Sebeb-i Kahr-ı Rical* başlıklı makale.

29 Faik R. Unat; Age. s. 71. Fakat daha sonra, 1874 yılında, Fransızca dersi programdan çıkarıldı ve yerine Arapça ve Farsça dersleri konuldu. Bunlara işaret eden Ali Çankaya "1877 yılına kadar mektebin umumi durumunda bir iki ders ilavesinden başka değişiklik yoktur" demektedir. Age. Cilt: I. s. 636.

30 Aynı eser; cilt 2. s. 500. Eğitim reformlarımız Fransa modelinden esinlendiği halde, Mekteb-i Mülkiye'nin statüsü Türkiye'yi yakından izleyen Fransız gözlemciler tarafından dahi çelişkili bir şekilde değerlendirilmiştir. M. Belin, bu öğretim kurumunu "*Sivil Yüksek Okul*" olarak görürken, A. Ubicini, idadi ve sultanilerin kâğıt üzerinde kaldığını ve gerçek ortaöğretimi *Mekteb i Aklam-ı Şahane* ile *Mekteb-i Mülkiye*'nin temsil ettiğini ileri sürmüştür. Bkz. A. Ubicini, P. de Courteille; *Etat Présent de L'Empire Ottmane*, Paris, 1876, s. 159. M. Belin; *De l'Instruction Publique et du Mouvement Intellectuelle en Orient; Le Contemporaine, Revue d'Economie Chrétienne*. Ağustos, 1866. s. 13.

31 Örneğin, Darülfünun müderrislerinden Mahmud Cevad Bey'in 1920'de yazdığı eğitim tarihinde şu satırları okuyoruz: "(1859'da) kaymakamlık ve müdürlük gibi umur-u mülkiyede istihdam olunacak memurlara mahrec olmak üzere tesis ve 1293 tarihine kadar *rüşdi ve idadi mabeyninde bir derece-i tahsile* tahsis olunup 93 senesi *ıslahen ve tecdiden 'tahsil-i ali' derecesine terfi olunan* ve 1331 senesi dersiyesine kadar ol vechile devam edip talebesinin Darülfünun'a naklıyle lağvedilen *Mekteb-i Mülkiye* küşad edilmiştir" (italikler bizim). Mahmud Cevad İbnü'ş Şeyh Nafi; age, 2002, s. 54.

32 Aynı eser; cilt 2, s. 504.

33 Faik Reşid Unat; *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Bir Bakış*; Ankara, Millî Eğitim Basımevi, 1964. s. 70–71. Aynı paralelde Ali Çankaya'nın eserinde de şu satırları okuyoruz: "1859'da açılan ve resmi adı Mekteb-i Mülkiye olan mektebin gayesi aşağı yukarı dünkü mektebin, bugünkü fakültenin gayelerinin aynıdır." Age. Cilt: I, s. 23.

34 George Gaulis; *La Ruine d'un Empire*, Paris, 1913, s. 95–96.

35 Askeri Heyet, Albay von Kochler komutasında gelmiş, Binbaşı Colmar von der Goltz da bir sene sonra heyete dahil olmuştu. Özellikle genç subaylar üzerinde etkili olan C. von der Goltz, L. Rathmann'ın ifadesiyle "Osmanlı ordusu içinde Prusya militarizminin yarattığı, komplocu sıkı bir çekirdek oluşturdu". *Alman Emperyalizminin Türkiye'ye Girişi*; çeviri: Ragıp Zarakolu, İstanbul, Belge Yayınları, 2001, s. 28–29. Alman subayı Osmanlıcaya *Milleti Müsellaha* (*Silahlanmış Millet - Das Volk in Waffen*, Berlin, 1883) başlığıyla çevrilen bir eserin de yazarıdır.

36 1889'da II. Wilhelm'in Osmanlı Devleti'ne yaptığı ilk ziyareti vesile edinerek Osmanlı-Alman ilişkilerinin tablosunu çizmeye çalıştığım makalem için bkz. *Bismarck, II. Wilhelm ve Abdülhamid: Toplumsal Tarih*. Ocak, 2009, sayı: 181.

37 Fransa'da yönetici kadrolar, genellikle, bu okulun daha çok kamu yönetimi bölümünden çok sıkı bir sınavla seçilen öğrencilerin girdiği Yüksek İdare Okulu (Ecole Nationale d'Administration – ENA) mezunları arasından çıkar. ENA'lı olmayan bakan ve yüksek idarecilerin istisna teşkil ettiği bu sistem, ironi ile "Enarşi" olarak da adlandırılır. Ne var ki neo-liberalizm ve küreselleşme dalgası, son yıllarda Sciences Po ve ENA'nın itibarını sarsmış, ünlü işletme okullarını ön plana çıkarmıştır. Paralel bir gelişme Türkiye'de de yaşanmıştır.

38 Le Père Didon; *Les Allemands*. Paris, 1884. s. 15, 190.

39 Mektup 1 Ağustos 1877 tarihini taşıyor. Bkz. *Marx-Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1959. cilt 6, s. 66.

40 Gabriel Charmes; *La Situation de la Turquie; Revue des deux Mondes*, 15 Ekim 1881, s. 731.

41 Aynı kaynak, s. 731-732. Burada işaret edelim ki G. Charmes, "Türk" ve "Osmanlı" kavramlarını, o günkü koşullarda, şeriat düzenindeki *tebaa* ile laik *vatandaş* ayrımı bağlamında kullanmaktadır.

42 Marx bu konudaki düşüncelerini W. Liebknecht'in sorusu üzerine 4 Şubat 1878 tarihli mektubunda açıklamıştı. Bkz. Marx-Engels; *Ecrits Militaires*. s. 607.

43 Ahmet Midhat Efendi, *Üss-i İnkılâp*, İstanbul, Selis Yayınları, 2004, cilt II, s. 316–323 (Ek belge 21).

44 Değerli eğitim tarihçisi Muallim Cevdet'in yazdığı gibi, "Midhat Paşa'ya, skolastik usulden kurtulmuş yegâne idare adamı' diyebiliriz. Zira nereye gittiyse, o mahallin ihtiyacıyla mütenasip ıslahhaneler açmıştır." *Mektep ve Medrese*, İstanbul, 1978. s. 168. Ayrıca bkz. Ali Haydar Midhat; *The Life of Midhat Pasha*; Londra, 1903, s. 127.

45 Abdülhamid'in sözleri aynen şöyledir: "Cülusumuzdan beri işbu intihab-ı memurin maddesinin ehemmiyetini takdir eylediğimizden masarifi hazine-i hassamızdan tesviye olunmak üzere bir mekteb-i mahsus tesisiyle idare-i umumiye için memur yetiştirmeyi tasmim eyledim. Bu mektebin evvelce ilan olunmuş olan nizamname-i esasisinden dahi malum olacağı veçhile mekteb-i mezkûr sâkirdanı, idare ve politika memuriyetlerinin en büyük derecatına kadar kabul olunacak ve bunlar tebaamızın mezheb-i istisnası olmayarak her sınıftan alınıp terakkileri derece-i ehliyete göre olacaktı." A. Midhat Efendi, Üss-i İnkılâp, II, s. 321.

46 Osman Ergin, age; s. 503.

47 Ayrıntı için bkz. M. H. Yavuzyiğit, *Mülkiye Tarihi, 1859–1999*, s. 19.

48 F. R. Unat; Age. s. 71.

49 Aynı eser; s. 71.

50 Satı'al Husri; *Cüretkâr Bir İsyan. Mülkiye Dergisi* Kasım-Aralık 2002 sayısında (yeniden) yayınlanan makale.

51 *Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları*; İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1996. s. 48.

52 Cemaleddin Efendi; *Siyasi Hatıralarım*; İstanbul, Tercüman Yayınları, 1978, s. 35.

53 Benoit-Bruswick; *La Verite sur Midhat Pacha*. Paris, 1978, s. 27–28.

54 Münif Paşa *Cemiyet i İlmiye i Osmaniye*'yi kuran ve ona bağlı olarak Osmanlı Devleti'ne felsefi düşüncenin girmesinde büyük katkıları olan- *Mecmua i Fünun*'u çıkaran devlet adamıdır. Paşa, Cemiyet'e bağlı olarak bir de *Umumi Kütüphane* kurmak istemiş, fakat ne yazık ki bu girişiminde başarılı olamamıştır. Bu konuda ayrıntılı bir çalışma için bkz. Ali Budak; *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa*, İstanbul, Kitabevi, 2004.

55 Benjamin C. Fortna, Abdülhamid döneminin orta eğitim politikasını anlatan çalışmasında bu politikayı "Osmanlı eğitiminin Tanzimat anlayışının daha laik taraflarından kopuşu" ve bunun da "değişimleri daha da acil hale getiren yabancı müdahalelere karşı yapılması" olarak betimliyor. Ne var ki, yazar, bu İslamcı dönüşümün aynı zamanda Osmanlı gayrımüslimlerine de karşı olduğuna değinmiyor. Fortna, Abdülhamid'in eğitim politikasının en önemli özelliklerini "İslami içerikten, simgecilikten ve İslami hayat pratiğinden kapsamlı biçimde faydalanılması ve kamusal ahlak konusundaki ısrarcılık" olarak özetliyor. Bkz. *Mekteb-i Hümayun. Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde İslam, Devlet ve Eğitim*. İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 262, 296.

56 Ahmet Reşid; *Mülkiye Mektebine Ait İki Hadise*; *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*. Ekim-Aralık 1966.

57 Ali Çankaya; Age, cilt: I. s. 54.

58 Aşağıdaki sayfalarda, Üniversiteler tarihi konusundaki kitabımdan Mülkiye tarihiyle ilgili açıklamaları, bazı değişikliklerle, alıntılıyorum. Bkz. T. Timur, *Toplumsal Değişme ve Üniversiteler*; Ankara, İmge Kitabevi, 2000.

59 Dr. Birol Emil, Murad Bey'in *Hayal ve Hakikat-i Hal* başlıklı anılarından naklediyor Bkz. *Mizancı Murad Bey*, İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1979. s. 76.

60 Ahmed İhsan Tokgöz; *Matbuat Hatıralarım*; İstanbul, İletişim Yayınları, 1993. s. 30, 31.

61 Dr. Birol Emil aktarıyor; age. s. 79. Murad Bey hakkında en ayrıntılı çalışmayı yapan Dr. Birol, yazarın tarihçiliği ile ilgili kişisel görüşünü şöyle ifade etmiştir: "Ateşli mizacının adeta yeniden yaşayarak sınıflara soktuğu tarih, tedris tarzı, talebe ile arasında kurduğu fikir ve duygu seyyalesi (akımı), onu on yedi yıl Mekteb-i Mülkiye'nin en sevilen hocası ve hürriyete susamış nesillerin Abdülhamid istibdadına karşı büyük ümidi yapmıştı." s. 76.

62 Yahya Kemal; *Edebi ve Siyasi Portreler*; İstanbul, 1968. Bu gözlemlere, kendisi de 1882 çıkışlı bir Mülkiyeli olan Örikağasızade Hasan Sırrı'nın şu anısını da ekleyebiliriz: " Bu zat (Murad Efendi), ahval-i hususiyesi ile memleketin tarihine karışan el'âl ve harekâtı ne olursa olsun, Mekteb-i Mülkiye'de bize takrir ettiği *tarih-i umumi* derslerinde vekâyi-i tarihiyeyi –ve mesela Fransa İhtilal-i Kebirini– hıçbir vechile tağyir ve tahrif veya tebdil ve

tahsis etmeksizin teşrih (açıklama) ile efkâr-ı ahrârâneyi (özgürlükçü fikirleri) ve ibtilayı hürriyeti (özgürlük tutkusunu) dimağlarımızda tenmiye ve tarsin ederek (güçlendirerek ve genişleterek), memlekete hazırlanmış bir nesli cedid yetişmesine delalet ettiği için hâdimin-i vatan meyânında (vatana hizmet edenler arasında) elbette bir mevki-i mahsus ihrâzına (özel bir yer almaya) layıktır." *Sultan Abdülhamid Devri ve Saray İdaresi*. İstanbul, Dergâh Yayınları, 2007, s. 230.

63 Bu kişiliği Yahya Kemal, aynı eserde, şöyle betimliyor: "Yenilik, Murad Beyin fikirlerinde değil, şahsiyetinde idi. Murad Bey'e kadar hiç bir Türk muallimi ve muharriri fikirlerle günün siyasetini mezcederek bir politikacı faaliyeti göstermemişti. Ondan önce Namık Kemal şair ruhlu idi. Uzakta yaşıyarak yazıyordu; tesirini derin lakin mesafe farkıyla yapıyordu. Fikir politikacılığını İstanbul'da icad eden Murad Bey'dir." s. 64.

64 Mizancı Mehmed Murad; *Meskenet Mazeret Teşkil Eder mi?* Şehir Yayınları, İstanbul, 2005. s. 21. Yazar anılarının bu kısmında kendisinde Osmanlı sevgisi yaratan unsurları anlatıyor.

65 *Tanzimattan Meşrutiyete Kadar Bizde Tarihçilik; 100. Yıldönümünde Tanzimat*; Kollektif eser: Ankara, 1940. s. 580. Aynı konuda bkz. Tevfik Çavdar, *Fransız İhtilali, Mekteb-i Mülkiye ve Mizancı Murad Bey; Mülkiyeliler Birliği Dergisi*; Şubat, 1989.

66 M. H. Yinanç; Agm. s. 594.

67 Halid Ziya Uşaklıgil; *Kırk Yıl*; İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1987 (ilk baskı 1936) s. 545–546.

68 Örneğin bize Darülfünun tarihi konusunda -bu çalışmada da çok yararlandığımız- bir eser bırakan Mehmet Ali Ayni, bu girişimi Berlin Üniversitesi'nin (Humboldt Universitesi'nin) kuruluşuna benzetiyor ve bir gazetede "*Milli Üniversite*" olarak selamladığı bu kuruluşu övücü bir yazı yazdığını belirtiyor. Fakat yazar, makalenin yayınına izin verdiği için valinin İçişleri Bakanlığı tarafından azarlandığını öğrendiğini söylüyor ve şunu ekliyor: "Şu hadise de Abdulhamid'in açtırdığı bu Darülfünun'un da bir gösterişten ibaret olduğunu göstermeye kâfidir." Age. s. 60–61.

69 Örükağasızade Hasan Sırrı; age, s. 124.

70 Tezkerenin tam metni için bkz. Midhat Cemal Kuntay, *Namık Kemal, Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*; İstanbul, Maarif Matbaası, 1944, cilt I, s. 182–183.

71 Âli Paşa ile Yeni Osmanlıların "vatan" anlayışları farklıydı. Âli Paşa, bir görüşmelerinde Namık Kemal'e "bizim devletin haritası bozuk; orası burası kırpılmadıkça necatı (kurtuluşu) kabil olmayacak" demiş, Kemal de ona "haritamız fena ise erkânıharbiyeye tembih buyurursunuz, bir daha muntazamını yaptırırsınız" diye yanıt vermişti. Bu konuşmayı, Namık Kemal'in Abdülhak Hamid'e yazdığı bir mektuptan alıntılayan M. C. Kuntay, "Kemal'e göre bu vatan takriben değil, katiyen bizimdi" diyor. Ne var ki, uluslaşma sürecinin yaşandığı bir dönemde, tarih, Namık Kemal'i değil Âli Paşa'yı haklı çıkarmış ve her yerde (savaşarak) tutunmak tutkusu sonunda hiçbir yerde –hatta Anadolu'nun büyük kısmında- tutunamama durumuna yol açmıştı. Bkz. M. C. Kuntay, *Namık Kemal*, cilt I, s. 1, 180–181.

72 1892 yılında Mülkiye'ye giren Mehmed Fuat Bey'in anılarına göre bu sırada İttihad ve Terakki'ye gizlice kaydını yaptıran öğrencilerin sayısı yirmiyi aşmıştı. Bu durumda, çok daha büyük sayıda da sempatizanların olduğunu düşünebiliriz. Bkz. Leskovikli Mehmet Rauf; *İttihat ve Terakki Ne İdi?* İstanbul, Arba Yayınları, 1991, s. 20.

73 Kurtuluş Savaşı'na karşı çıkarak yaptığı trajik hatayı, trajik bir biçimde hayatıyla ödeyen Ali Kemal'in 1913 yılında kaleme aldığı anıları okul tarihi ile ilgili çok ilginç bilgiler içeriyor. Bkz. *Ömrüm*, İstanbul, Hece Yayınları, 2004, s. 90–91.

74 Satı'al Husr; *Cüretkâr Bir İsyan: Mülkiye Dergisi* Kasım-Aralık 2002. (Çankaya'nın *Mülkiye Tarihi*'nden alınarak tekrar yayınlanmıştır).

75 Ahmed Midhat; *İktisat Metinleri*, yayına hazırlayan ve sadeleştirenler E. Erbay, Ali Utku; İstanbul, Çizgi Kitabevi, 2005, s. 215. (İlk baskı 1890). İlginçtir ki, o sıralarda Marx da klasik iktisadın Almanya'nın bile ilerisinde olduğunu ileri sürüyor ve şunları yazıyordu: "Almanya'da, bugüne kadar ekonomi politik, (kapitalizm gelişmediği için), yabancı bir ilim olarak kaldı. Orada canlı bir zeminden yoksundu. İngiltere ve Fransa'dan mamul bir madde gibi ithal edildi; onu öğreten Alman profesörlerin kendileri de öğrenci kaldılar ve kendilerine ait olmayan bir realitenin teorik ifadesi, ellerinde, küçük burjuva evrenlerinden ve ters yönden yorumladıkları bir avuç dogmaya dönüştü." K. Marx; *Le Capital, kitap I*; Paris, Editions Sociales, 1983. İkinci Almanca baskıya önsözden. s. 10.

76 Marx, aynı kaynak, s. 17.

77 Ali Kemal; *Ömrüm*, s. 38.

78 Aynı eser, s. 89. Aslında Mülkiye Mektebi'nde Sultan Aziz'in Fransa seyahatini izleyen yıl öğretim süresi dört yıla çıkarılarak programa Muhasebe ve Fransızca gibi dersler eklenmişti. (Bkz. Faik R. Unat; age. s. 71.) Oysa, 1874 yılında Fransızca dersi programdan çıkarıldı ve yerine Arapça ve Farsça dersleri konuldu. Acaba bu değişiklikte muhafazakâr devlet adamı Cevdet Paşa'nın rolü olmuş muydu? Cevdet Paşa, *Tezâkir*'de, 1873'te bir İslahat Layihası kaleme aldığını söyler ve buradan şu cümleyi alıntılar: "Mülkiye Mektebi icab-ı vakt ü hale göre tevsi ve ders cetvellerini ona göre tertip ile buradan çıkarılacak zevâtı derece derece hidemat-ı muhimmede istihdam ile hüsnü idareye muktedir bendegan yetiştirmek zaruriyat-ı asırdandır". Bkz. *Tezâkir*, 40-Tetimme; Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1991, s. 101–102. Ali Çankaya, "1877 yılına kadar mektebin umumi durumunda bir iki ders ilavesinden başka değişiklik yoktur" demektedir. Age. Cilt: I. s. 636.

79 Satı'al Husri; *Mektebi Mülkiye Hayatını Kuşbakışı Bir Görüş*, makale Mülkiye Dergisi'nin Kasım-Aralık 2002 sayısında yeniden yayınlanmıştır.

80 Ebubekir Hazım Tepeyran; *Hatıralar*; İstanbul, Pera Turizm Yayınları, 1998 (ilk baskı 1944). s. 140, 282.

81 Bu maddeye göre, Padişah, "Hükümetin emniyetini ihlâl ettikleri idare-i zabıtanın tahkikat-ı mevsukası üzerine sabit olanları" ülke dışına "ihraç" edebilecekti.

82 Aslında Osmanlılarda 1869 yılında çıkarılan ilk *Tabiyet-i Osmaniye Kanunnamesi*, Osmanlı Devleti'nde ikamet eden herkesi din ve mezhep farkına bakmadan Osmanlı uyruğu sayarak bu konuda ilk adımı atmıştı. Fakat kanun, Rona Aybay'ın işaret ettiği gibi, aslında, gayrimüslim tebaanın kapitülasyonlardan yararlanmasını önlemek amacını güdüyordu. 1876 Kanun-u Esasisi'nin getirdiği tanım çağdaş bir vatandaşlık anlayışına daha uygundu, fakat bu da çok kısa ömürlü oldu. Bkz. Rona Aybay, *Yurttaşlık (Vatandaşlık) Hukuku*, Ankara, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982. Artun Ünsal (der.), *Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru*, İstanbul, Türkiye İş b-Bankası Yayınları, 1998.

83 Bu satırları, kendisini "demokrat" sanan birtakım kimselerin Midhat Paşa'nın katilini özlemle andığı, daha önce "laikçilik" diye aşağılanan kazanımların artık doğrudan doğruya "laik cephe" diye aşağılandığı bir konjonkturde yazıyorum. Bu irtica cephesine verilecek yanıtta, eskiden olduğu gibi bugün de Mülkiyelilerin katkısı olacağını umut ediyorum.

84 Bu ve izleyen bilgileri o sırada Mülkiye ikinci sınıfa geçmiş bulunan ve sonraları aynı okulda öğretim üyesi olan Mustafa Zeki Mesut Alsan'ın anılarına borçluyuz. *Mustafa'nın Romanı*, Ankara, 1943. Aktaran, M. Yavuzyiğit, age, s. 31–32.

85 Aynı kaynak; s. 34. ("Tecvidli makam", Kuran-ı Kerim'i usulüne uygun okuma ilmi idi).

86 1908 hareketi ile ondan yarım yüz yıl sonra gerçekleşen 27 Mayıs 1960 hareketi arasında dikkate değer benzerlikler vardır. Bunlardan birincisi her ikı iktidar değişikliğinin de özellikle aydınlar tarafından coşku ile karşılanması, diğeri de girişilen "tensikat" (tasfiye) işlemleri idi. Tensikat operasyonu her iki harekette de başarılı olmadı. Özellikle 27 Mayıs iktidarının üniversitelerden, aralarında bazı değerli Mülkiye hocalarının da bulunduğu 148 öğretim üyesini sorgusuz sualsiz uzaklaştırmaları iktidar-üniversite ilişkilerini derinden sarstı. Bu gözlemi o sırada olayları Mülkiye'de asistan olarak yaşamış olmanın tanıklığına dayandırıyorum.

87 *Ahmet Hilmi Kalaç Hatıraları*'ndan naklen M. Yavuzyiğit, age, s. 35.

88 M. H. Yavuzyiğit, age, s. 33–34 (Ali Çankaya'nın Mülkiyelilerin anılarından derlediği bilgilerden naklen).

89 Aynı eser, s. 37.

90 Carter V. Findley, *Otoman Civil Officialdom*, Princeton University Press, 1989, s. 243.

91 Bu bilgileri C. V. Findley'nin özetine borçluyum; age, s. 248.

92 Bu çağdaş kafalı yeni bürokratlar arasında Hıristiyan ve Yahudi kökenli olanlar da vardı. İttihatçı dönemde Türkçülük egemen olunca bunların çoğu ülkeyi terk etti ve geldikleri ülkelerin çağdaşlaşmasına katkıda bulundular. Arnavut kökenli mülkiyelilerle ilgili bir araştırmadan şu bilgileri ediniyoruz. Balkan Savaşı'ndan sonra Mülkiye'den 69 Arnavut asıllı öğrenci mezun oldu. Bunlardan % 55'i Türkiye'de kaldı; fakat bunlardan da % 60'ı sonradan Türkiye'yi terk etti. Yazar, 1890'dan sonraki dönemi "gerici" olarak niteliyor. Natalie Clayer; *Albanian Students of the Mekteb i Mülkiye* (Elizabeth Özdalga'nın derlediği *Late Otoman Society, the Intellectual Legacy* içinde, New York, Routledge Curzon, 2005, s. 289–310). Mülkiye çıkışlı Arap öğrenciler konusunda bir araştırma için bkz. Corinne Blake; *Training Arab-Ottoman Bureaucrats: Syrians Graduates of the Mülkiye Mektebi, 1890–1920*: Princeton University Press, 1991.

93 Aynı eser, s. 200. İbrahim Hakkı Paşa Batı başkentlerinde de olumlu bir imaja sahipti. Sadrazam olduğu zaman Paris'te çıkarı *Le Tempa* gazetesi (günümüzdeki *Le Monde*'un öncüsü) bir başyazı yayınlamış ve Hakkı Paşa'nın bunu "istemeyerek kabul ettiğini" yazmıştı. Yazıya göre, Paşa, sıkıyönetime sınırlama getirmek, askerlerin de sivil mahkemelerde yargılanmasını sağlamak ve birlikte çalışacağı kimseleri özgürce seçmek istiyordu. Fakat bu konularda hareket özgürlüğü sınırlıydı. *Le Tempa* gazetesi bu fikirlerin *The Times* gazetesinde de yayınlandığını yazıyor. Bkz. *Le Tempa: Le Nouveau Grand Vizir*, 7 Ocak 1910.

94 Findley, ayrıca, İbrahim Hakkı Paşa'nın şeriatı "doğal hukuk"la bağdaştırma çabası içinde olduğunu yazıyor. Age, s. 200–207.

95 Baha Tevfik, *Felsefe-i Ferd*, günümüz Türkçesine çeviren Burhan Şaylı; İstanbul, Altıkırkbeş, 1992, s. 65.

96 Benzer bir gelişme 1940'larda da yaşanacak ve yine (bu kez Nazi rejimi altında yaşayan) Almanya tarafından körüklenecektir. Dr. Cemil Koçak'ın incelemesine göre 1939 yılında Almanlar 40 Mülkiye öğrencisini Almanya'ya davet ettiler. Dr. Cemil Koçak, *Türk Alman İlişkileri (1923–1939)*. Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991. s. 182. 1940 girişli Sadun Aren hocamız ise, anılarında, "Mülkiye o zaman temayül itibariyle fazla milliyetçi ve muhafazakârdı. Ama bütün Türkiye öyleydi" diye yazar. *Sadun Aren, Pusulu Canın Arkasından*, Ankara, İmge, 2006.

97 M. H. Yavuzyiğit, age, s. 40–41.

98 Dr. Seçil Akgün, *General Harbord'un Anadolu Gezisi ve Ermeni Meselesine Dair Raporu*, s. 169, İstanbul, 1981.

99 M. Hikmet Yavuzyiğit; age, s. 43.

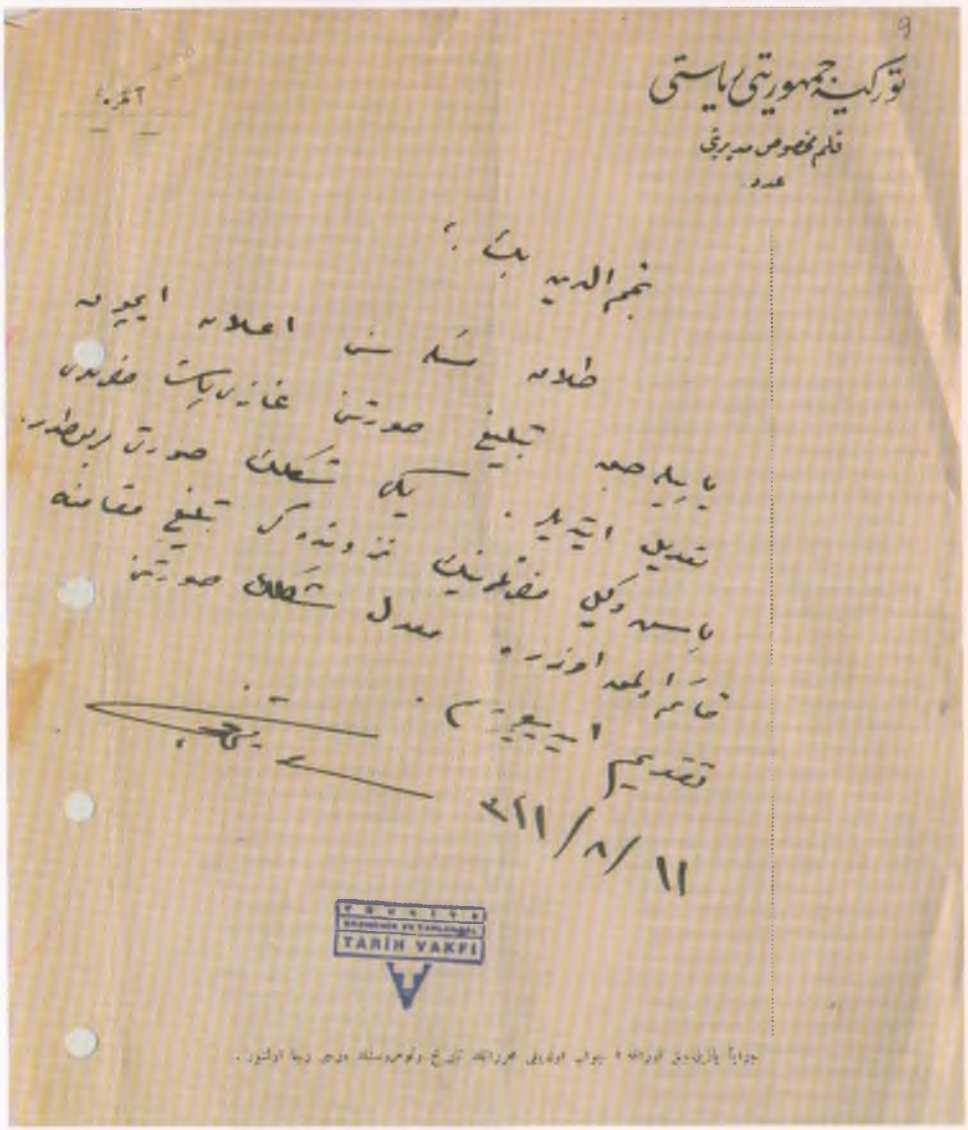
100 Kamil Erdcha; *Milli Mücadelede Vilayetler ve Valiler*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1975.

"ALAFRANGA EVLENDİLER, ALATURKA BOŞANDILAR"

MUSTAFA KEMAL BOŞANIRKEN TER DÖKMÜŞTÜ

İPEK ÇALIŞLAR

1925 yılında İsmet Paşa'nın özel kalem müdürü olarak görev yapan Necmettin Sahir Sılan'ın Tarih Vakfı'nda tasnif edilen arşivinden çıkan bir belge, Mustafa Kemal'in talak metnini beğenmeyip değiştirdiğini gösteriyor.



Mustafa Kemal'in düzenlediği talak belgesinin üst yazısı.

TVA (Tarih Vakfı Arşivi) NSS (Necmettin Sahir Sılan) Fonu seri no: 02. 02. 01, dosya no: 1, belge no: 04.

Cumhurreisliği makamından, Başbakanlık Özel Kalemi'ne hitaben yazılmış 11 Ağustos 1925 tarihli bir mektup, Mustafa Kemal'in Latife Hanım'dan boşanmasında gözlerden kaçan önemli bir ayrıntıyı ortaya çıkarttı. Mustafa Kemal, hazırlanan talaknameye metnini yazarken zorlanmıştı. Latife Hanım biyografisi yayınlandıktan üç yıl sonra karşıma çıkan bu belge doğrultusunda Latife Hanım-Mustafa Kemal boşanmasını yeniden araştırdım.

Tarih Vakfı'nda tasnifi yapılmakta olan Necmettin Sahir Sılan'ın arşivinden çıkan mektup şöyle:

Türkiye Cumhuriyeti Riyaseti
Kalem-i Mahsus Müdüriyeti
Necmettin Bey,
Ankara

Talak meselesini ilan için yapılacak tebliğ suretini Gazi Paşa Hazretleri tadil ettiler. Yeni şeklin sureti merbuttur. Başvekil Hazretlerinin nezdindeki tebliğ makamına hâkim olmak üzere muaddel şeklin suretini takdim ediyorum.

11.8.1341
(imza okunamadı)
solda

Tarih Vakfı aracılığıyla bu mektuptan haberdar olunca, Latife Hanım'ın boşanmasına ilişkin belgeleri Cumhurbaşkanlığı Arşivi'nden talep ettim ve bana 1925 yılına tanıklık eden iki metin gönderdiler.

11 Ağustos, 1341
Başvekâlet-i Celileye

Uşşakizade Latife Hanım Efendi Hazretleri'yle iki buçuk seneden beri devam eden hayat-ı izdiva-

ciyemize hitam vererek birbirimizden ayrılmağa karar verdik. Müşarü'n-ileyhmaya 5 Ağustos 1341 tarihiyle talakname takdim ettim. Keyfiyeti hükümetin ıttılaʿına arz ederim efendim.

Reisi-i Cumhur
Gazi Mustafa Kemal
Sağda

Yayınlanan Hükümet Bildirisi metnin ilişiğindeydi.

TEK TARAFLI TALAK METNİ!

Ancak, geçen yıl Antik A.Ş. tarafından satılığa çıkartıldığı için Latife Hanım'ın ailesi tarafından dava edilen ve satışı durdurulan Latife Hanım belgeleri arasında farklı bir talaknâme metni vardı. "Sizi serbest bırakmayı muvafık bularak tasdik ettim. Şahit: Adliye Vekili Mahmut Esat, Şahit: Diyanet İşleri Reisi Rıfat" şeklindeki metinde, tek taraflı boşama iradesi göze çarpmaktaydı. Bu metin, üzerinde çalışılıp sonradan vazgeçilen taslak metin olmalıydı.

Kesinleşmiş talaknâme metni, Mustafa Kemal'in Latife Hanım'ı boşadığını duyurmuyor; karı-kocanın karşılıklı birbirlerinden boşanmaya karar verdiklerini ilan ediyordu.

Belli ki, Cumhurbaşkanı, "karısına boş düş" diyen geleneksel erkek konumuna düşmek istememişti.

Ne var ki, metin değiştirilmiş de olsa, bu ince ayrıntı, dünya basınını ve biyografi yazarlarını ikna etmedi. 1925 yazında Medeni Kanun'un çıkmasına ramak kala Mustafa Kemal'in karısını bir hükümet kararnamesi ile boşamış olması bir skandal biçiminde algılandı.

Belgelere bakıldığında boşanmanın ayrıntıları böyleydi. Latife Hanım'ın yeğeni Mehmet Öke'den dinlediğim kadarıyla Mustafa Kemal ve Latife'nin, boşanma muamelesi sırasında yaşadıkları oldukça dramatikti.

Mustafa Kemal talaknameyi yazarken kâğıdın üzerine hokkadan mürekkep dökülmüş, yazdıkları kapkara olmuştu. Derhal masaya temiz kâğıt konulmuş; ancak bu kez de anlaşılan kalemi hokkaya yeterince batırmadığı için kalem bir türlü istediği sözcükleri kâğıda yazamamıştı. Odada bulunanlara bakan Mustafa Kemal, Latife ile evliliğini veciz bir biçimde özetleyen tek bir cümle kurmuştu. "Yazan bir kalemle başladı, yazmayan bir kalemle bitti" demişti.

Latife ile Mustafa Kemal arasındaki ilişki, iki buçuk sene önce, Latife Hanım'ın İzmir'de altın kalemle yazdığı bir nota ile başlamıştı. Mustafa Kemal, Latife'nin notayı yazmasından duyduğu hazzı, onun notayı yazdığı kalemi dudaklarına götürerek belli etmişti.

Talaknâme metni, İzmir'e milletvekili Ali Rıza Bey tarafından özel bir mektup eşliğinde götürülmüştü. Arkadaşı olan Ali Rıza Bey'i Mustafa Kemal, Latife'nin dayısı Ragıp Paşa'nın kızı Talia Hanım ile evlendirmişti. Şimdi de boşanma sırasında yardımını istiyordu. Ancak ortada ciddi bir sorun vardı, Latife boşanmak istemiyordu. Onu ikna etmek gerekiyordu. Mustafa Kemal Paşa, talaknâme metni üzerinde belki de bu yüzden titizlenmiş ve yeniden yazmıştı. İzmir'e giden Ali Rıza Bey, Prag Büyükelçisi Vasıf Çınar'ın da yardımıyla Latife'yi talaknameyi kabul etmesi için ikna etti. Talaknameyi kabul ettiğine dair Latife Hanım'dan bir de imza alınmıştı.

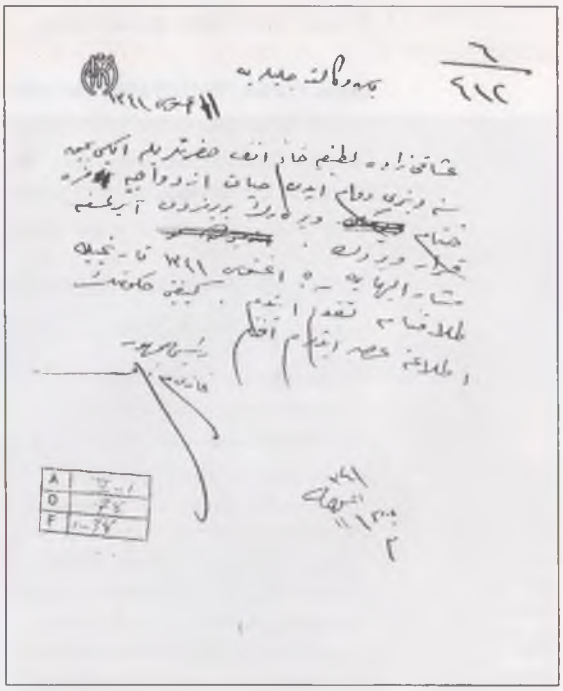
Latife sanıldığı gibi Anadolu Ajansı'na gönderilmiş sıradan bir bültenle boşanmamış, Mustafa Kemal'e ter döktürmüştü.

Latife'nin kız kardeşi Vecihe İlmen'in torunu olan Mehmet Öke, talaknâme ile ilgili aile içinde anlatılanları şöyle aktarıyor:

"Anneannemin anlattığına göre Paşa talaknamenin yanında Latife Hanım'a özel bir mektup göndermişti. Bu mektupta çok içli bir dil kullanmış, birbirlerini sevmelerine rağmen bu evliliğe devam etmelerinin bazı özel sebeplerle mümkün olamadığını ve olamayacağını yazmıştı. Özel eşyalarını ve mücevherlerini alarak evini terk eden bir kadının aslında geri dönmeyi istemediğini, bunun anlık bir öfkenin ötesinde olduğunu; birbirlerini hâlâ sevmelerine rağmen ayrılarak daha mutlu olacaklarına inandığını yazmıştı.

Latife Teyzem talaknameyi kabul etmiştir. Eğer kabul etmemiş olsa idi

Paşa zor durumda kalırdı. Latife Teyzem'i tamamen gıyabında boşamış olur, bu daha büyük bir skandala sebep olurdu. Latife Hanım, bunu Paşa'ya yapamazdı."



Mustafa Kemal'in talak belgesi.

Cumhurbaşkanlığı Arşivi.

Latife Hanım, Türkiye'nin nikâh masasına oturmuş ilk geliniydi. Müftünün sorularına bizzat cevap vermiş, Mustafa Kemal'i eş olarak kabul ettiğini tanıklar önünde beyan etmişti. Kıyılan nikâh, dünya ülkelerince, Türkiye'nin modernleşmesi yolunda verilmiş bir mesaj olarak algılanmıştı. Dünya basını nikâhtan sitayişle söz etmiş, Mustafa Kemal'in bir kadın hakları savunucusuyla evlendiğini duyurmuştu. İzmir'deki nikâh ile yeni rejim, kadının, erkeğin eşiti olması için gayret göstereceğini ilan ediyordu.

İki buçuk yıllık evlilik 1925 Ağustos'unda son bulurken, kadının sözünü ezen eski gelenek ortama tamamen hâkim olmuştu.

Latife Hanım'ın kız kardeşi Vecihe İlmen "Alafranga evlendiler, alaturka boşandılar" derken durumu çok veciz biçimde özetlemişti.

Ancak evliliğin son bulması sırasında gözümüzden kaçan şeyler vardı. Latife, sıradan bir Anadolu Ajansı bülteni ile boşanmamıştı. İki devlet yetkilisi İzmir'e gönderilmiş, Latife Hanım ikna edilmişti. Gözlerden ırak yaşananlar boşanma iradesini kullanan tarafın Mustafa Kemal olduğu gerçeğini değiştirmemişti.

Türk basını konuya sessiz kalırken, Latife'nin boşanmayı bir devlet görevi gibi kabul ettiğini sadece yabancı basını izleyenler öğrenebilmişti.

Latife Hanım, boşandıktan bir süre sonra, İzmir'deki evine gelen Time Dergisi muhabirine bir açıklama yapmıştı: "Artık birlikteliğimiz onun daha fazla ilerlemesine engel oluşturuyor. Josephine'nin (Napolyon'un eşi) durumunda olduğu gibi yine feda edilmesi gereken, kadın. Eğer boşanmakla onun mutluluğunu sağlayabileceksem, bundan memnuniyet ve gurur duyarım..."

Mehmet Öke, "Latife Teyzem, boşanmayı bir vazife olarak görmüş, Paşa'nın iyiliği, Paşa'nın sağlığı, TC'nin devamı ve bekası için gerekli olduğuna inanmıştı" diyor.

Dünya basını, Batılı hukuk normlarına uymayan bu boşanma nedeniyle Mustafa Kemal'i ağır bir dille eleştirdiler. İsviçre'den aktarılan Medeni Kanun üzerine çalışmalar neredeyse tamamlanmak üzereydi. Latife ile Mustafa Kemal'in boşanması 1926 yılına sarkmış olsaydı, karı-koca mahkeme önüne çıkmak ve yargıç kararıyla boşanmak zorunda kalacaklardı.

Türkiye Cumhuriyeti
Kalem-i Mahsus Müdüriyeti
Tebliğ-i resmi

Reis-i Cumhur Gazi Mustafa Kemal Paşa Hazretleri Başvekâlete yazdıkları 11-8-1341 tarihli tezkirelerinde Uşşakizade Latife Hanım Efendi Hazretleri ile rabıta-i izdivaciyyelerine hitam virerek birbirlerinden ayrılmağa ceraid verdiklerini ve 5-8-1341 tarihinde talak vukuu bulmuş olduğunu tebliğ buyurmuşlardır.

Keyfiyet heyet-i vekile kararıyle resmen tebliğ ve ilan olunur.

Not: Latife Hanım'ın mektuplarını benimle paylaşan Tarih Vakfı'na, talak evrakını gönderen Cumhurbaşkanlığı Arşivi'ne, Osmanlıca metinlerin transkripsiyonunu yapan Tuba Erdoğan'a teşekkür ediyorum.

Latife Teyzem ikna edilmişti

Latife Hanım'ın yeğeni Mehmet Öke, boşanma konusunda aile içinde anlatılanları bizimle paylaştı:

Latife Teyzem, aslında boşanmak istemiyordu. Her ne kadar başlangıçta, kendisi boşanmak istemiş ve o meşum gecenin ardından, 'senden ayrılıyorum' demişse de sonradan ayrılmanın bir hata olduğunu düşünmüştü. Zira Mustafa Kemal Paşa ile birlikte daha yapacakları çok şeyler olduğuna inanıyor, yalnız kalması halinde Paşa'nın sağlığından endişe ediyordu. Yaver Salih Bozok'a yazılmış, kocasıyla arasını bulmasını isteyen "Çocukluk ettim. Çocuklar bu büyük cezadan muaftır" diyen mektubu vardır.

1927 yılında anneannemin, Dolmabahçe Sarayı'nda bir baloda, Paşa'nın "şu halime bak" lafı üzerine, Paşa'ya "Ne var paşam, siz arzu ettiniz" demesinin gerisinde yatan Paşa'nın bu boşanmaya tek taraflı olarak karar verdiği gerçeğidir.

1931 yılında Mustafa Kemal'in kız kardeşi Makbule Hanım Ayazpaşa'da Latife Teyzem'i ziyarete geldiğinde, "Ayrılmasaydın sen de; tahammül etseydin a canım" dediğinde, "Benim kocam beni boşayarak tahammül zorunluluğundan kurtarmıştır, bu sebeple ona medyunu şükranım" demiştir.

Latife Hanım ile Mustafa Kemal Paşa, daha önce boşanmanın sınırına geldiklerinde, Paşa, "Eğer bir gün ayrılırsak aramızda geçenlerden ve özel hayatımızdan kimseye bahsetmeyeceğine dair bana asker sözü ver demiş," o da söz vermiş ve "Aynını siz de verin" demişti. Seven bir kadın olarak kocasının isteklerini yerine getirmişti.

Latife Hanım, talaknameyi bir devlet görevi olarak kabul etmiştir. Anneanneme yazdığı bir yazıda vazifeye merbutiyet (mecburiyetten farklı olarak dıştan değil de içten gelen bir zorunluluk) bazen insana acı dakikalar yaşatsa dahi hayatın en büyük zevkidir, demişti. Boşanma gibi bir büyük acıyı bile zarafet ve sükunetle kabul edip içselleştirebilecek denli olgun bir kadındı.

Paşa, eşiyle arasında çıkan kavganın hemen ardından İsmet Paşa'ya "Ben ayrılıyorum ama Latife'yi sana emanet ediyorum hiçbir şekilde ona ve ailesine boşanmadan dolayı bir zarar gelmesini istemiyorum. Bu görevi de sana tevdi ediyorum" demiştir.

Necmettin Sahir Sılan

Osmanlı döneminin gazetecilerinden Necmettin Sahir Sılan (1896-1992) Osmanlı Ayan ve Mebusan Meclisi'nde ve TBMM'de kâtip olarak görev yaptı. Necmettin Sahir Bey, Fethi Okyar'ın özel kalem müdürü iken onun başbakanlıktan ayrılmasından sonra İsmet Paşa'nın özel kalemi olarak çalıştı. Yarım kalan hukuk tahsilini yeni kurulan Ankara Hukuk Fakültesi'nde tamamladı. 6, 7 ve 8. dönemlerde Cumhuriyet Halk Partisi'nden milletvekili olarak Meclis'te görev yaptı.
Necmettin Sahir ve eşi Cemile Sılan, Latife Hanım ile dostluklarını, onun Mustafa Kemal ile boşanmasının ardından da sürdürmüşlerdi.

Latife Hanım'ın Necmettin Sahir Sılan arşivinden çıkan mektupları, ailenin para pul işleriyle bizzat ilgilendiğini, İzmir'de yaptırmak istediği bir inşaat için gerekli izinleri takip ettiğini, dostlarının önayak olduğu bir çimento fabrikasının kuruluşu için Necmettin Bey ile yazıştığını gösteriyor.

Latife Hanım'ın, Necmettin Sahir Sılan'a gönderdiği kartlar ve mektuplar

Necmettin Sahir'in arşivinde Latife Hanım'la ilgili olarak 10'u aşkın belge var. Bunların çoğu onun Sılanlara yazdığı mektup ve kartlar.

Bir kartpostal örneği
September 49
Bay Bayan Necmettin Sahir Sılan
(Tunceli Milletvekili)

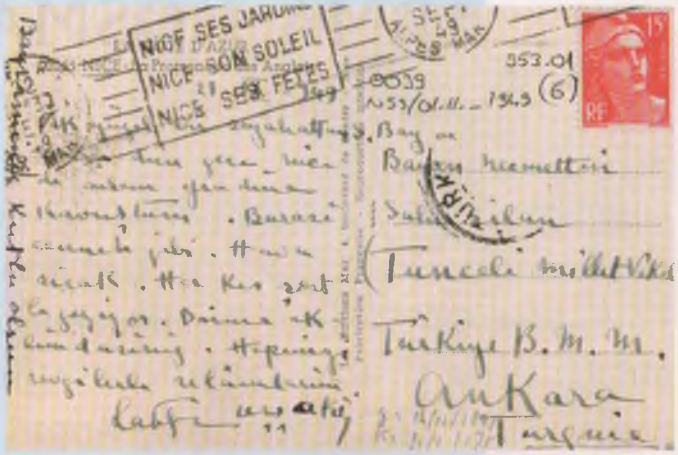
Türkiye B.M.M.
Ankara Turquie
Pek güzel bir seyahatten sonra dün gece Nice'de ailem efradına kavuştum. Burası cennet gibi. Hava sıcak. Herkes şortla geziyor. Daima aklımdasınız. Hepinizi sevgilerle selamlarım.

Latife Uşşaki

Bayramınız kutlu olsun.

TVA, NSS Fonu seri no: 01. 11. dosya no: 20, belge no: 354.









Yılbaşı tebriki

Hotel Savoy

1949-50

Latife Hanım'ın annesi Adeviye Uşşaklı alzheimer olmuştu. Süreyya Paşa (İlmen) kız kardeşi Vecihi İlmen'in kayınpederiydi. Latife'nin de yaşıtı ve dostuydu. Onu arayıp kendisini aramadıkları için kızdığını yazıyor.

1.12.52

Pek muhterem Sahir beyefendi,

Telgrafınızı biraz evvel aldım. Lütufkâr alakanıza, beş haftadan beri yatakta olan validemin ve kendi namıma teşekkür ederim. Annemin hastalığı beni çok üzdü. Son aylarda 6 kilo kaybettim: Üzüntü ve yorgunluk neticesi bir sabah başım döndü. Baygın bir halde yere düşmüşüm. Ayağımın iki kemiği kırılmış: Allah beterinden esirgesin. Hepinizi samimiyetle selamlarım. Torununuz nasıl: Doğrusu beni Süreyya Paşa kadar yakın telakki etmediğinizden dargındım. Fakat geçti. Sağ olunuz.

Latife Uşşaki

---

22 Ocak 1951 günü Muammer Uşşaklı vefat etti. O sırada Latife yurtdışındaydı. Bu mektuptan babasının cenazesinde bulunamadığı anlaşılıyor.

Clinique Cecil

Lausanne

26.1.1951

Aziz ve sevgili dostlarım Necmettin Sahir Sılanlar,

Telgrafınızı bugün aldım. Müşfik alakanıza ve gösterdiğiniz yakınlığa teşekkür ederim. Gurbette bir hastane odasında bir acı lokmayı yutmak güç. Var kuvvetimle eşsiz dostum, kıymetli babamın son arzusunu yerine getirmeğe, "bir insanı kamil gibi" Allah'ın emrine itaate çalışıyorum. O kadar sarsılmış bir haldeyim ki, uzun ve yorucu avdeti seyahatime ne zaman tahammül edeceğimi kestiremiyorum.

Fakat en büyük emelim bir an evel memlekete dönüp dostlarımın şefkatinden kuvvet almak ve zavallı anneciğime destek olmaktır. Hepinizi muhabbetle selamlar, benim için dua etmenizi rica ederim.

TVA, NSS Fonu seri no: 01. 11. dosya no: 19, belge no: 353.

GEÇ OSMANLI DÖNEMİNDEN GÜNÜMÜZE İNTİKAL EDEN BİR *KITSCH* NUMUNESİ:

ARMA-İ OSMANÎ

EDHEM ELDEM

Burada Arma-i Osmanî'yi ele alarak bu tasarımın hikâyesini ve günümüze kadarki serüvenini aktarmak istiyorum. Kimi araştırmacılar tuğrayı bir arma olarak sunuyorlar. Bu "zorlama" Osmanlı armasını hem dünya, hem Türk, hem Osmanlı tarihini içeren bir sürece eklemleme ihtiyacının dışavurumudur. Eğer tuğra devletin armasıysa, Arma-i Osmanî nedir? Arma-i Osmanî'nin tasarımında yer alan tuğrayı nasıl izah edeceğiz? Hilal ve ay-yıldız motiflerini hangi kategoride değerlendirmek gerekir? Bu makale bu sorulara cevap arıyor.



Resim 1: Kumaş üzerine işlemeli Osmanlı arması. A. Nakkaşyan, Halep, 24 Haziran 1908.

Yazarın koleksiyonu.

12 Ekim günü Alliance Graphique Internationale'in İstanbul'daki toplantısında ağırlıklı olarak grafik tasarımcılarından oluşan bir dinleyici grubuna yaptığım bir konuşmada, tarih ile tasarım olgusunu bir araya getirmek amacıyla Osmanlı tarihinden üç tasarım örneğini incelemiştim. Bu üç örneği özgünlük, başarı, etkinlik ve devamlılık gibi tasarım kriterleri açısından arz ettikleri farklılıktan dolayı seçmiştim. İlk örnek olarak seçtiğim Osmanlı padişahlarının kullandığı tuğrayı gayet özgün, son derecede başarılı, fark edilme ve tanınma açısından çok etkili, ömrü bakımından da çarpıcı bir devamlılığa sahip bir tasarım olarak nitelemiştim. İkinci örneğim olan Arma-i Osmanî, yani Osmanlı Devleti armasi, bence çok farklı bir profile sahipti: Özgünlükten tamamen yoksun, başarılı olmadığı gibi büyük ölçüde zevksiz, ama buna mukabil şaşırtıcı derecede yaygınlık ve görünürlük kazanmış ve uzun bir aradan sonra da olsa tekrar ortaya çıkarak zamana meydan okumayı başarmış bir tasarımdı. Ele aldığım üçüncü örnek ise, 2 Ağustos 1915'te ihdas edilen Osmanlı Harp Madalyası'ydı. Alman Demir Haçı'ndan esinlendiği anlaşılan bu madalya, bu ilhama rağmen son derecede özgün bir şekilde tasarlanmış, kendine model aldığı objeyi taklit etmek yerine bir tür tercümesi olarak gerçekleştirilmişti. Osmanlı tuğrası gayet iyi bilinen bir örnek olduğundan üzerinde durmayacağım. Harp madalyasını ise nişan ve madalyalarla ilgili bir çalışmamda birkaç sene önce ele almıştım.[1] Burada sadece Arma-i Osmanî'yi ele alarak bu tasa-

rımın hikâyesini ve günümüze kadar gelerek geçirdiği uzun ve garip serüvenini aktarmakla yetineceğim.

Arma-i Osmanî ile ilgili en kapsamlı çalışma Kemal Özdemir adındaki bir araştırmacı tarafından hazırlanmıştır.[2] Osmanlı armasının "olgunluk" dönemine, yani II. Abdülhamid dönemine ait örneklerinin bolluğu ve bunlara eşlik eden belgelerin niteliğinin dışında, aslında kitabın ilginç bir yanı bir şekilde "zorlama" diye niteleyebileceğim ilk yarısıdır. Bu kısımda arma kavramına genel bir bakış, Türklerde arma ve semboller, ardından Osmanlılarda arma ve semboller, nihayet de "Osmanlı Devleti'nin ilk arması" olarak nitelenen tuğra ele alınarak, ancak ondan sonra Osmanlı arması iki ana bölümde, "doğuşu ve gelişimi" ve "anatomik yapısı" üzerine odaklanarak incelenmektedir. Buradaki "zorlama" bulduğum, esas itibariyle ma gayretinden kaynaklanıyor. Oysa gayet ilginç ve zengin bir geçmişi olan tuğranın ve simgesel kullanımı çok gerilere kadar tespit edilebilen hilal/ay-yıldızın aksine Osmanlı arması, tabir caizse gökten zembille inmiş bir icattır. Bu anlamda, çok geç bir tarihte, sadece Avrupai bir görüntü vermek için, apartılmış ve uydurulmuş unsurlardan oluşturul-





Osmanlıların hilali resmi bir sembol haline getirmelerini Avrupalılar sağlamışlardır. Bonaparte'ın Mısır seferi esnasında ve hemen akabinde kırmızı zemin üzerinde ay ve yıldızdan oluşan bir Osmanlı sancağının donanmada kullanılmaya başlaması ve ay-yıldızlı nişanın İngilizler tarafından çizilmiş bir modele dayanarak ihdası devletin resmi bir ambleminin ortaya çıkışının ilk tezahürleriydi.

Osmanlı armasını hem dünya, hem Türk, hem Osmanlı tarihini içeren bir sürece eklemleme ihtiyacının duyulmasıdır. Bunun neticesinde arma, nişan, alâmet, sancak, bayrak, simge vs. gibi birbirine yakın ama aslında farklı olgulara bağlanabilen terimler birbirine fazlaca yaklaştırılmış, hatta karıştırılmış olabiliyor. Bunun en bariz örneği "Osmanlı Devleti'nin ilk arması tuğra" şeklindeki başlıktır.[3] Eğer tuğra devletin armasıysa, Arma-i Osmanî nedir? Arma-i Osmanî'nin tasarımında yer alan tuğrayı nasıl izah edeceğiz? Bütün bunlara ilaveten hilal ve ay-yıldız motiflerini hangi kategoride değerlendirmek gerekir?

Aslında bütün bu karmaşıklık, Arma-i Osmanî'yi tarihselleştirme, yani belirli bir tarihi kurgunun içine sıkıştırmuş bir kompozisyona zorlama bir şekilde tarihi bir boyut kazandırmaya çalışmak lüzumsuz olduğu kadar, birçok açıdan da sakıncalıdır. Zira Osmanlı armasını tarih açısından ilginç kılan zaten tam da bu köksüzlüğü, icat edilmişliği, uydurukluğu ve bütün bunlara rağmen görünürlükte, kabul edilmede ve zamana meydan okumadaki başarısıdır. Bu yüzdendir ki, burada Osmanlı armasını tarihsel derinliği olan bir nesne olarak değil, tam aksine her yanıyla uydurulmuş ama tarihi bir derinlik görüntüsü verilmiş bir simge olarak ele almak niyetindeyim. Selim Deringil, bu armayı Osmanlı Devleti'nin "geleneğin icadı" çabaları arasında göstererek meselenin bu boyutuna dikkat çeken ilk tarihçi olduğunu bu vesileyle hatırlatmak isterim.[4]

Bu genel tartışmayı kapatıp asıl meseleye geçmeden önce, tuğra, nişan/alâmet ve arma arasındaki farkları ve bunların Osmanlı tarihi açısından önemini ele almak isterim. Tuğra bir arma değil, isim ve unvandan oluşmuş kişisel bir imzadır. Avrupa kraliyet geleneğinde tuğraya en çok yaklaşan şekiller imza ve monogramdır. Ferman türü belgelerin altında yer alan kral imzası hiçbir zaman bir sembol haline getirilmediğinden tuğradan ayrılır, ama monogram, yani kişinin ad(lar)ının baş harf(ler)inden oluşan şekil, birçok bağlamda tuğraya benzer şekillerde kullanılmıştır. Fransa Kralı IV. Henri'nin H'si, Napoleon'un defne dallarıyla çevrili N'si, Kraliçe Victoria'nın VR'si, veya günümüzde Kraliçe Elizabeth'in ER veya E II R şeklindeki monogramları bunların

Resim 2: 1453'te II. Mehmed tarafından kurulan Osmanlı Hilal Nişanı,

Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, ed. Denis Diderot and Jean le Rond D'Alembert. University of Chicago: ARTFL Encyclopedic Projet (Winter 2008 Edition), Robert Morrissey (ed), http://encyclopedie.uchicago.edu/.

Resim 3: Sultan I. Abdülhamid.

Yazarın koleksiyonu.



Resim 4: 1152 (1739/40) tarihli "Yadigâr" "Maşaallah" ve "Bu da geçer ya Hu" ibareli gümüş kutu.

Yazarın koleksiyonu.



Resim 5: Tanzimat hatıra madalyası. Hakkâk: Laurent-Joseph Hart (1810-1860), Brüksel, 1850, fiili ihdası 1851. Yaldızlı bronz. 100 mm. 400.80 g.

Yazarın koleksiyonu.

tipik örnekleridir. Ancak Osmanlıları bu konuda ayıran en belirgin özellik, tuğradan başka, arma türünden herhangi bir işaret kullanmamış olmalarıdır. Bu anlamda tuğranın bir arma, hatta bir devlet arması gibi kullanıldığı bir dereceye kadar kabul edilebilir bir yakıştırmaysa da, bir arma olduğunu söylemek tamamen yanıltıcıdır. Tuğrayı ilginç ve yaratıcı bir tasarım yapan şey de, arma olmadığı ve sadece bir kişiye ait olduğundan her saltanatta değiştiği halde, bir sonrakinin benzerliği sayesinde devamlılık hatta değişmezlik hissi vermesi ve bu sayede neredeyse bir armanın sabitliğiyle devleti temsil eder hale gelmesidir. Fakat aslında unutmamak gerekir ki, padişahlar özenle kendi tuğralarını seleflerininkinden ayırmaya çalışırlardı ve benzerlik dediğimiz şey aslında tuğrayı okuyamayan kişilerin -dönemin ümmi kitleleri ve günümüzde Arap harflerini tanımayan büyük çoğunluk- edindiği bir intibadır. Örnek vermek gerekirse, II. Mahmud'un tuğrasının sağ üstüne "Adlî" sıfatını, oğlu Abdülmecid'in ise aynı yere bir gül resmini, onun oğulları II. Abdülhamid'in "el-Gazi", V. Mehmed'in ise "Reşad" ibarelerini eklemiş olmaları, bu ayrışmaya ne kadar önem verildiğini göstermek için yeterlidir. Gerçi bu konuda şuna da dikkat etmek gerekir ki, tuğranın padişah saltanatıyla sınırlı olması, illa ki devleti temsil etmediği manasına çekilmemelidir. Zira Osmanlı hanedanının intikal sisteminin bir özelliği, devletin her padişah ölümünde yıkılıp ya da yok olup vârisi ve halefi tahta oturuncaya kadar fiilen bir devlet boşluğu oluşmasıdır.[5]

Osmanlılarda arma yokluğunu telafi etmek için her türlü işaret, alâmet, nişan gibi motif ve simgelere sarılmak çare değildir. Yeniçeri bölük remizleri, tuğlar, sancaklar, tamga veya damgaların ne sıklıkla kullanıldığı gayet iyi bilinir. Bunlarda yer alabilecek motif ve simgelerin de ne kadar çeşitli olduğunu sadece hatırlatmak yeterlidir: yıldız, çadır, kartal, deve, ok, yay, tekerlek, zülfikâr, çapa, güneş, balık, ağaç, çiçek, gül, ilh... Listeyi satırlarca uzatabiliriz. Fakat bunların hiçbiri Avrupa'da kullanıldığı ve Osmanlı armasında anlaşıldığı şekliyle armaya tekabül etmemektedir. Dolayısıyla bunları Arma-i Osmanî'nin kaynağı olarak veya kendi başlarına birer arma olarak değerlendirmenin pek bir manası bulunmamaktadır. Buna istisna oluşturduğu düşünülebilecek olan tek simge, hilal ve/veya ay-yıldız motifleridir. Gerçekten de başta Avrupalı seyyah ve tarihçiler olmak üzere, erken tarihlerden beri hilalin Osmanlıların arması olup olamayacağı tartışılmıştır. Örnek vermek gerekirse, 1529'da Viyana'daki Aziz Stefan Katedrali'ne (Sankt Stephans Dom) ateş etmedikleri için Osmanlılara şükran ifadesi olarak katedralin kulesinin tepesine ay-yıldız yerleştirildiği, ama 1683'te aynı katedral topa tutulunca alemin indirilip yerine haç konduğu 18. yüzyılın sonlarında anlatıldığında, bu simgeyi tarif etmek için arma (*armoiries*) tabiri kullanılmıştır.[6] Keza, meşhur *Coğrafya*'sında Anton Friedrich Büsching de Osmanlıların arma olarak hilali kullandıklarından bahsetmektedir.[7] Dahası, Aydınlanma'nın meşhur bilim abidesi *Encyclopédie*'nin armalara ayrılmış XXVII sayılı levhasında yer alan 88 numaralı imajdaki hilalli kolye, "II. Mehmed tarafından ihdas edilmiş olan Hilal Nişanı" olarak tarif edilmekteydi (Resim 2).[8] Fakat bu bilgi, Osmanlı topraklarında yıllarca görev yapmış olan Baron de Tott'un dikkatini çekmiş ve bu hatayı düzeltmek üzere *Journal encyclopédique*'e bir mektup yazmasına neden olmuştu.

"Osmanlı İmparatorluğu'nun arması olarak düşünülen hilal hakkında" kaleme aldığı bu yazısında Tott, Osmanlı topraklarında geçirdiği dokuz sene boyunca tuğra dışında arma yerine geçebilecek herhangi bir şeye rastlamadığını belirterek, bu hatanın kaynağının "vecize, alâmet, sembol gibi şeyleri armayla karıştırmak" olduğunu ekliyordu.[9] Tott'un demek istediği, Osmanlılar tarafından gerçekten de sık kullanılan, en çok alem olarak kullanılan ama bazen de sancak üzerinde yer alan hilalin yaygın ve sevilen bir motif olduğu gerçeğine karşın bunun bir arma olarak ele alınamayacağıydı. Şark mühür ve alâmetleri konusunda uzman Reinaud da Doğu'da ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nda herhangi bir arma geleneğinin mevcut olmadığı konusunda ısrarlıydı.[10]

Abdülmecid'e 1 Kasım 1856 günü İngiliz Dizbağı Nişanı verilmesinin ardından, bu nişanın geleneğine uygun olarak Windsor Şatosu'ndaki Saint George Kilisesi'nde bu yeni şövalyenin de armasının yer alması gerektiği ama Osmanlı arması bulunmadığı anlaşılınca, İngiltere'den bir ressam İstanbul'a gönderilerek bu armayı resmetmekle görevlendirilmişti.

Belli ki meselenin özü, arma geleneğine son derecede bağlı olan Avrupalıların Osmanlı kültüründe de bunun bir muadilini arama derdine düşmüş olmalarıydı. İşin ilginci, uzun müddet hilalle ilgili varsayımlarında yanılmışlarsa da, sonunda kendilerini haklı çıkaracak şekilde Osmanlıların hilali resmi bir sembol haline getirmelerini sağlayabildiler. Bonaparte'ın Mısır seferi esnasında ve hemen akabinde kırmızı zemin üzerinde ay ve yıldızdan oluşan bir Osmanlı sancağının donanmada kullanılmaya başlaması[11] ve Hilal Nişanı adıyla bilinegelen ay-yıldızlı nişanın İngilizler tarafından çizilmiş bir modele dayanarak ihdası[12] devletin resmi bir ambleminin ortaya çıkışının ilk tezahürleriydi.

Ay-yıldızın resmileşme sürecine girmesi bir arma niteliği kazandığını söylemeye yeterli değildir. Bu motifin özellikle bayrak ve sancaklarda giderek artan bir şekilde kullanılmasına karşın, armanın kullanımının beklenebileceği yerlerde -para, madalya, belge, diploma, bina vs.- pek yaygınlık kazanmaması da buna işaret etmektedir. Avrupa geleneğinde arma daha çok somut objelerin askeri bazı çağrışımlarla bir araya getirilmesinden doğan nispeten karmaşık bir görüntü arz ettiğinden, ay-yıldız muhtemelen bu açıdan biraz fazla sade, yalın, hatta basit kalıyor olabilirdi. 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gene Avrupa kaynaklı arma denemelerine rastlanması böyle bir arayışın varlığına işaret etmektedir. I. Abdülhamid'in bir portresinin altına iliştirilen motif (Resim 3) bunun erken örneklerinden biridir. Ortasında hilal bulunan bir kalkanın arkasında çatılmış iki tuğ, kalkanı saran postlar ve üzerine konmuş sorguçlu bir kavuktan oluşan bu motif, silah, kalkan ve başlık kompozisyonuyla Avrupa'daki asalet armalarının göçebe-Şarklı-Müslüman bir bağlama uydurulması gibi okunmalıdır. Hem kalkanın ortasında, hem tuğların ucunda, hem de padişahın kavuğunda yer alan hilal ise belli ki sadece bir sembol olarak kullanılmaktadır. Fransız kraliyetiyle bir mukayeseye teşebbüs edilse, hilalin Fransız zambağına tekabül ettiğini söylemek mümkün olacak gibi. Benzer bir denemeyi 1152 (1739-1740) tarihini taşıyan küçük bir kutuda da görmek mümkün (Resim 4). Buradaki silah ve bayraklardan oluşan kalabalık tasarım, Arma-i Osmanî'ye bu açıdan yaklaşmaktadır; o kadar ki, üzerindeki tarihin uydurma olup en az yüz sene sonra imal edilmiş olabileceği akla gelmektedir. Kemal Özdemir'in çalışmasında da III. Selim, II. Mahmud, Abdülmecid ve Abdülaziz



Resim 6: İngiliz kraliyet arması.

http://en.wikipedia.org/wiki/File:UK_Royal_Coat_of_Arms.svg.



Resim 7: Mahmud Celâleddin Paşa'nın mezar taşı, Yahya Efendi Dergâhı mezarlığı, Beşiktaş.

Fotoğraf: Şahan Nuhoğlu

dönemlerine ait birçok belge, harita, yayın, hatta bina üzerinde benzer motifler yer almaktadır.[13] Bunların genel anlamda ortak özellikleri, silah ve benzeri askeri aletlerle bayraklardan oluşup, bazen tuğra, bazen de ay-yıldız gibi unsurları da içermeleri, bu anlamda da Osmanlı armasının erken denemeleri gibi bir intiba bırakmalarıdır.

Fakat bunların hiçbirinin arma olduğunu söylemek mümkün değildir. Armanın en büyük özelliği -heraldik kurallar dışında- değişmez oluşudur; oysa bu nesneler ortak bir "gramer" üzerinden tasarlanmış olmakla birlikte, son derecede değişken imajlardırlar. Bu anlamda bunları birer arma veya arma denemesi olarak görmek yerine, Batı armalarından esinlenmiş dekoratif motifler olarak düşünmek daha doğru olacaktır. İlginç bir şekilde Şarkıyatçı Reinaud, Osmanlıların armasızlığına tek bir istisna olarak III. Selim'in yaptırmış olduğu bir mührü göstermektedir: "Bu mühür tamamen bizimkilere benzemektedir. İşte tarifi: Padişahın tuğrasını içeren oval kalkan şeklinde arma levhasının arkasından çapraz olarak geçen altı adet kılıç, üzerinde sancak, altında ise kundağında bir havan topu ve toplar, en altta güller ve benzer eşya".[14]

Arma-i Osmanî'nin asıl ilham kaynağı, Avrupa devletlerinde, özellikle kraliyetle yönetilen devletlerdeki armalardı. İngiliz armasında -ve aslında bütün Avrupa asalet armalarında- göze çarpan en önemli ortak özellik, ortada yer alan kalkandır. Bu kalkan, armanın en temel unsuru olarak, hükümdar veya aile reisinin asaletinin kaynaklarını vermektedir.

Yukarıda sayılan arma benzeri motiflerin II. Abdülhamid döneminde ortaya çıkan meşhur Arma-i Osmanî'yle gerçek manada bir bağlantısı bulunmuyorsa, bu armanın doğuş sürecini tamamen geçmişten kopuk bir şekilde mi algılamamız gerekiyor? S. Deringil buna kaynak göstermiyorsa da bir arma tasarımının II. Mahmud tarafından İtalyan bir ressama sipariş edildiğinden bahsetmektedir.[15] Reşad Ekrem Koçu da "İkinci Sultan Mahmud devrinde bir devlet arması tanzim edilmiş" olduğundan bahisle, değişikliklerle de olsa bu armanın II. Abdülhamid'den önceki üç padişah tarafından kullanılmış olduğunu söylemektedir.[16] Ancak var olduğu iddia edilen bu armanın -herhangi bir standarda uymayan arma benzeri dekoratif motifler dışında- bir örneğinin bulunmaması bir yana, Mart 1857 tarihli bir belge, Osmanlı İmparatorluğu'nun o tarihte henüz bir armaya sahip olmadığını göstermektedir. Abdülmecid'e 1 Kasım 1856 günü İngiliz Dizbağı Nişanı verilmesinin ardından bu nişanın geleneğine uygun olarak Windsor Şatosu'ndaki Saint George Kilisesi'ne bu yeni şövalyenin de armasının yer alması gerektiği ama Osmanlı arması bulunmadığı anlaşılınca, İngiltere'den bir ressam İstanbul'a gönderilerek bu armayı resmetmekle görevlendirilmişti.[17] Kilisenin duvarında hâlâ yer alıyor olması gereken bu armayı henüz görme fırsatını yakalayamadığımdan, gelecekteki Osmanlı armasıyla ilgisi olup olmadığını her zaman merak etmiş, ama bir türlü öğrenememiştim. Bu konuda tahmin bile yürütüyordum: İnsiyaki olarak bu kilisedeki Osmanlı armasının mümkün olduğunca oradaki diğer şövalye armalarına benzetilerek üstünde kavuk bulunan bir kalkan üzerinde ay-yıldız motifi olabileceği aklıma geliyordu. Bu makaleyi kaleme alırken Saint George kilisesi arşiv sorumlusuna yazdığım mesaja aldığım cevap, tahminimin çok da yanlış olmadığını gösterdi. Abdülmecid için yerleştirilmiş olan bakır levhanın üzerinde dizbağının çevrelediği kırmızı bir zemin üzerinde padişahın tuğrası, tepesinde ise iki kurdelanın ortasında güneş şeklindeki bir pırlanta süsle bir tüyden oluşan — Abdülmecid'in portrelerinde sıkça görülebilen türden — bir sorguç yer alıyordu. Abdülaziz'inki ise iki küçük farkla aynıydı: Tuğra pek tabii olarak değişmiş, sorguç ise tek başına durmak yerine kırmızı bir fesin üzerine yerleştirilmişti; yani tahmin ettiğim gibi bir başlık arayışına gidilmişti.[18] Her halükârda bu bilgilerin gösterdiği, Abdülmecid ve Abdülaziz devirlerinde bir arma fikrinin henüz olgunlaşmamış olduğudur.

Kanımca Osmanlı armasının nihai tasarımına silah ve bayrak kalabalığı bulunması gibi temel asgari müştereklerin ötesinde gerçekten katkıda bulunmuş ilk obje, Tanzimat Madalyası adıyla bilinegelen ve 1850 tarihini taşımakla birlikte 1851'de Laurent-Joseph Hart isimli Belçikalı hakkâk ta-

rafından üretilmiş olan iri madalyondur (Resim 5). Bu iddianın dayandığı nokta, 1880'lerde ortaya çıkan Arma-i Osmani'nin üzerinde yer alan ve daha önceki motiflerde yer alamayan unsurların mevcut oluşudur. Daha önce belirttiğim gibi, silah, bayrak, kalkan, kavuk gibi bazı temel unsurlar 18. yüzyılın sonundan beri üretilmekte olan muhtelif arma motiflerinde yer almaktaydı. Hart madalyonunda yer alan sancak, tek veya çift başlı teberler, süngülü tüfek, alafranga kılıç da bu kategoriye girmektedir. Ancak Hart madalyonunda yer alan bazı objeler ya temsil ediliş şekilleriyle ya da daha önceki bu tür motiflerde yer almamış olmaları dolayısıyla Osmanlı armasının II. Abdülhamid dönemindeki görüntüsüyle çok daha yoğun bir bağ olduğuna işaret etmektedir. Ortadaki kalkanın on iki yıldızlı oluşu, üç adet güllenin diziliş şekli, üstte şualarla çevrili bir tuğranın bulunması, zırh, terazi, üst üste konmuş iki kitap, bereket boynuzu gibi daha önce görülmeyen ama Osmanlı armasında önemli yer tutan yeni unsurların belirmesi bunun en bariz örnekleridir.



Resim 8: Osmanlı arması, Derya Balıkçılık teknesi, Eminönü.

Fotoğraf: Şahan Nuhoğlu



Resim 9: Askeri Müze ve Kültür Sitesi arması, Harbiye.

Fotoğraf: Şahan Nuhoğlu

Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, Hart madalyonunda yer alan bu kalabalık tasarım bir arma veya bir arma denemesi olarak değil, alegorik bir kompozisyon olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bu madalyonun Arma-i Osmani'ye doğru evrilen bir sürecin ilk safhası değil, Arma-i Osmani'nin gerçekleştirilmesi söz konusu olduğunda geriye bakarak ilham alınmış olan bir obje olarak ele alınması daha doğru olacaktır.

Artık bu noktada incelememizin merkezini oluşturan Arma-i Osmani'nin kendisine gelebiliriz (Resim 5). 18 Nisan 1906 tarihli bir belge bu karmaşık tasarımın ne manaya geldiğini anlatmaktadır. Günümüz Türkçesine çevirecek olursak:

"Osmanlı arması, Osmanlı Devleti'nin kara ve deniz kuvvetlerinin, eski ile yeni silahlarıyla sancağını ve şer'î ve nizamî hukuk ilkelerini toplayan kitaplarla adalet terazisini ve samimiyeti temsil eden çiçek demetini ve devletin şanlı nişanlarını içerir."

Resmi ve askeri mekânlara ve diğer binalara yerleştirilen imparatorluk armaları uzunlamasına, imparatorluğun nişan ve madalyalarındaki armalar daire şeklinde çizilir. Çevre dairesinde "*El-müstenid*" yüce ibaresi naksolunup elips şeklinde tam cepheden gösterilmek şartıyla eski zamanda savunma aracı olarak kullanılan kalkan, armanın merkezini oluşturur. Şanlı Osmanlı padişahlarının onurlu başlığı olan tac (keçeden mamul sarıklı başlık manasında), ortasında ve üstünde resmedileceği gibi, kısa bir arayla daha yukarısına altın ışınlar içerisine padişahın yüce tuğrası çizilir.

Kalkanın sağ ve sol yanında başlığa yakın bir noktasında birer adet mızrak eğik olarak ve ondan sonra püs-

Resim 10 ve 11: Osmanlı arması anıtı, Bilecik.

Fotoğraflar: Rauf Kösemen





küller ile beraber sağda kırmızı ve solda yeşil sancaklar toplanmış bir halde aynı şekilde eğik olarak kalkanın sağ ve sol tarafına yerleştirilir.

Eski silahlardan tek ve çift ağızlı birer adet teber ile birer adet kargı, piyade ve süvari imparatorluk askerlerine has yeni tarzda bir adet kılıç ile top ve bir adet zırh ve eskiden kullanılan aşiret kılıcı ile tomar, imparatorluk armasının sağ tarafını süsler.

Yeni silahlardan süngülü tüfek ve bunun altında tek ağızlı bir adet teber, bir adet revolver ve daha aşağısında buna bağlı olarak terazi ile kefeleri altında gösterilen kitaplar ve vazo içinde bir demet çiçek ve imparatorluk gemilerine has çapa, imparatorluk armasının sol tarafını oluşturur. İmparatorluk armasının kaidesini oluşturan ve imparatorluk nişanlarının asılması için ayrılan süs ile kalkanın arasındaki boşluğun ortasına imparatorluk askerlerine has boru ve bunun sağ yanında okluk ve sol tarafında meşale ve iki adet ok ve bir adet yay, al kurdele ile bağlı arma halinde çizilir.

Padişah ve halife hazretlerinin yüce atası olan cennetmekân Sultan II. Mahmud Han hazretlerinin ihdas buyurdukları murassa İftihar madalyasının sağ tarafına murassa Mecidî ve İmtiyaz nişanları, sol tarafına murassa Osmanî ve Şefkat şanlı nişanları nakışlı süslere asılır."[19]

Bu haliyle kaydedilen ve II. Abdülhamid'in saltanatı boyunca birçok yerde kullanılan ama özenle şeklinin değiştirilmemesine gayret edilen Osmanlı armasının tam olarak ne zaman "gökten zembille indiği" sorusuna oldukça kesin bir şekilde cevap vermek mümkündür. Devletin resmi söyleminin en iyi yansıdığı araçlardan biri olan madalyalara bakıldığında Sadakat ve Şecaat madalyasının 1296/1879 tarihli deneme versiyonunda yer almayan bu armanın 1883 tarihinde ihdas edildiği anlaşılan nihai versiyonunda mevcut olmasından ve 1295/1878 tarihini taşımasına rağmen aslında Aralık 1881'de ihdas edildiği anlaşılan İmtiyaz Nişan-ı Âlisi'nin armada temsil edilmiş olmasından bu tasarımın 1882–1883 yılları arasında yaratılmış olduğunu anlamak mümkündür. Maalesef bir türlü ortaya çıkamamış olan bilgi, bu sürecin nasıl geliştiğiyle ilgilidir: Tasarım kime aitti? Ne gibi safhalardan geçmişti? İlham kaynakları nelerdi? Ön çizimleri, taslakları, denemeleri, provaları nerededir?

Yeni belgeler ve kaynaklar ortaya çıktıkça bu sorulara belki ileride cevap vermek mümkün olabilecektir. Şimdilik yapılabilecek tek şey, bu tasarımın ilham kaynaklarının muhtemel niteliği üzerinde akıl yürütmektir. Yukarıda söylediğim gibi, kanımca Arma-i Osmanî'yi tasarlayanlar büyük ölçüde Hart'ın 1850 tarihli madalyonundan yararlanmışlardı. Fakat pek tabii olarak asıl ilham kaynağı, Avrupa devletlerinde, özellikle kraliyetle yönetilen devletlerdeki armalardı. En iyi bilinen örneklerden biri olan İngiliz kraliyet arması düşünülürse (Resim 6), Osmanlı armasının bu ideal tipe ne kadar yaklaşıp yaklaşmadığı tartışılabilir. İngiliz armasında -ve aslında bütün Avrupa asalet armalarında- göze çarpan en önemli ortak özellik, ortada yer alan kalkandır. Bu kalkan, armanın en temel unsuru olarak, hükümdar veya aile reisinin asaletinin

kaynaklarını vermektedir. Buradaki örnek, İngiliz armasının 1837 yılında aldığı nihai şekli göstermektedir: Kalkanın sol üst ve sağ alt köşelerindeki üçer aslan İngiltere'yi, sağ üstte ayaktaki aslan İskoçya'yı, sol alttaki harp ise İrlanda'yı temsil etmektedir. Armanın geri kalan unsurlarının ise kâh simgesel, kâh dekoratif işlevleri bulunmaktadır. Kalkanı çevreleyen kemer gibi objenin üzerinde yer alan "Hon|n|i soit qui mal y pense" (Fransızca, "Kötü düşünen utansın") ibaresi, İngiltere'nin en üst nişanı olan Dizbağı Nişanı'nı (*Order of the Garter*) ve bu nişanın düsturunu temsil etmektedir. Alttaki vecize ise "Dieu et mon droit", yani gene Fransızca olarak "Tanrı ve hakkım" şeklindeki İngiltere krallarının düsturudur. Yerde her iki tarafta yer alan devedikeni (*thistle*) İskoçya'yı, gül (*Tudor rose* veya *Union rose*) İngiltere'yi, yonca ise (*shamrock*) İrlanda'yı temsil etmektedir. Kalkanı destekleyen iki figür (*supporter*) ise altın İngiliz arslanıyla gümüş İskoç tek boynuzlu atıdır (*unicorn*). Armanın tepeliği ise (*crest*), İngiliz imparatorluk tacını giymiş ve aynı tacın üzerinde duran İngiliz aslanıdır. Bütün bu bilgilerin ışığında Arma-i Osmani'yi tasarlayanların neler düşündüğünü anlamak ve bütün bu çabanın aslında ne kadar suni bir mecraya sürüklendiğini görmek kolaylaşıyor. Osmanlı armasının ortasında kalkan bulunmasının Avrupa armalarına özenmekten kaynaklandığı belli, fakat ne var ki, kalkanı "konuşturmak" mümkün olmamış, zira Avrupa armalarının temeli olan heraldik sanatı (armada yer alan simgelerin lisanı) ve geçmişi Osmanlı kültüründe mevcut değil. Bundan dolayıdır ki, Osmanlı kalkanı bomboş kalmıştır. Keza genellikle gerçek veya mitolojik hayvan veya insanlardan oluşan destek figürleri de hem böyle bir geleneğin olmamasından, hem de canlı temsilinin pek makbul olmayışından kullanılmamış, onun yerine kalkanı çevreleyen obje kalabalığı kullanılmıştır. Avrupa armalarında kalkanın üzerinde yer alan tepeliğe karşılık olarak -genellikle miğfer veya kişinin statüsünü belirten taç tipi- Osmanlılar padişahı temsil eden sorguçlu bir kavuk yerleştirmişler. Nihayet altta ise, kraliyet nişan ve simgelerinin bir muadili olarak o tarihe kadar ihdas edilmiş olan Osmanlı nişanları sıralanmıştı. Osmanlı armasının en önemli farkıysa, çok başat bir mevkiye yerleştirilmiş olan tuğraydı. Anlaşılır nedenlerle, tuğranın Osmanlı kültüründe ve siyasi geleneğindeki vazgeçilmez rolünden dolayı, armayı tuğrasız düşünmek mümkün değildi. Neticede de şualarla çevrili dev bir tuğra armanın tepesindeki ezici konumuna getirilerek armanın mantığına aykırı ama Osmanlı geleneğine uygun bir hal almıştı. Tuğrayı çevreleyen hilalin içinde yer alan ve Abdülaziz döneminde kullanılmaya başlanan Arapça "*el-müstenid bi-tevfîkâti'r-Rebbâniyye Meliki'd Devleti'l-Osmâniyye* (Allah'ın yön göstermesine dayanan Osmanlı Devleti'nin hükümdarı) ibaresi ise, Avrupa armalarında sıkça rastlanan Latince veya Fransızca ibarelerin bir muadili gibi düşünülmüştü.

Bütün bu farklar ve uyumsuzluklar, Osmanlı armasını iğreti, suni, zorlama ve nihayetinde zevksiz kılan şeylerdi. Olmayan bir geleneği taklit etmek her zaman sorunludur; bu durumda da aynı türden hazmedilmemiş bir özentilik göze çarpmaktadır. "Görmemişin arması olmuş" dedirten bu durumun başlıca nedeni, tarihi boyuttan yoksunluğun yarattığı anlaşılan bir tür kompleksten kaynaklanan bir ifrat: Vur deyince öldürmek kabilinden bir şevkle akla gelen ve elde bulunan bütün simgeleri tıkıştırmak, "kör kör parmağım gözüne" üslubunda her objeye neredeyse çocuksu bir heyecanla mana yüklemek: tuğra, şua, motto, bayrak, saltanat, hilafet, gelenek, cengâverlik, modernlik, teknoloji, ordu, donanma, refah, adalet, kanun, şeriat, onur, taltif... Genellikle asırlardan beri taşıdığı ve çok sembolik bir lisanla az ama öz asalet mesajını aktaran sade ve sakin bir arma geleneğinin karşısında onu taklit eden ama köklerine sahip olmadığı için yüzüne gözüne bulaştıran, kalabalık, karmaşık, ağır, yüklü, "yeni zengin" bir tarz...

Armayı daha sade ve sakin bir şekilde tasarlamak, mesela mavi zemin üzerine üç adet altın zambaktan oluşan Fransız kraliyet armasından mülhem kırmızı zemin üzerine üç hilalden veya tek bir ay-yıldızdan oluşan bir arma çok mu sönük kalırdı? Mesele biraz da Batılılaşma bağlamında Osmanlı kültüründe hissedilen ve sıkça zevksizliğe dönüşebilen bir süreçle de ilgilidir.

Bu konuda fazla sert davranıyor olabilirim, ama eğer bir arma oluşturmak şart idiyse, bu armayı daha sade ve sakin bir şekilde tasarlamak, mesela mavi zemin üzerine üç adet altın zambaktan oluşan Fransız kraliyet armasından mülhem kırmızı zemin üzerine üç hilalden veya tek bir ay-yıldızdan oluşan bir arma çok mu sönük kalırdı? Sanırım mesele biraz da Batılılaşma bağlamında Osmanlı kültüründe hissedilen ve sıkça zevksizliğe dönüşebilen bir süreçle de ilgilidir. Bu anlamda Osmanlı armasının, Yıldız Sarayı'ndan mobilya ve eşya seçimlerine kadar bu tür bir "burjuva" zevke sahip olduğu anlaşılan II. Abdülhamid'in döneminde tasarlanmış olması pek de şaşırtıcı gelmiyor.

Ancak kabul etmek gerekir ki, pek bir zevklilik numunesi olmasa, hatta birçok açıdan ilginç bir *kitsch* örneği sayılabilse de, Osmanlı armasi

yaratıcısının ivme ve desteğiyle çok başarılı bir simge sayılmalıdır. Bu açıdan II. Abdülhamid gayet akıllıca bir strateji takip ederek bu başarıyı büyük ölçüde sağlamış ve yönlendirmiştir. Bir taraftan bu yeni sembole hemen hemen herkesin bir şekilde katılabileceği veya benimseyebileceği unsurları katarak yaygın bir kabul görmesini temin ederken, devlet tarafından kullanımını inanılmaz derecede teşvik ederek görünürlüğünün aynı hızla artmasına gayret etmiştir. Diğer taraftan ise, bu tür objelerin karşılaştığı en büyük tehlike olan değer kaybı ve "ayağa düşme" riskini azaltmak için devletin ve kendisinin dışındaki kullanımı konusunda son derecede titiz ve seçici davranarak kıymetini artırmayı başardı (Resim 7).[20] Böylece Arma-i Osmanî, icat edildiği 1882-1883'ten 1908'deki Jön Türk ihtilaline kadar geçen yirmi beş yıllık süre içinde gerçek manada bir devlet armasına dönüşmüş, akla gelebilecek hemen her zeminde kullanılarak son derecede kuvvetli, görünür ve başarılı bir simge haline gelmiştir.

İlginçtir ki, bu simgenin başarısının bir kısmı orta vadede padişahın aleyhine işlemiştir. Armanın neredeyse II. Abdülhamid'in ayrılmaz bir parçası olarak algılanmasından olacaktır ki, 1908'den sonra kullanımı net bir şekilde azalmış, yerine tuğra ve giderek artan bir milli kimlik kazanan ay-yıldız kullanılmaya başlamıştır. Saltanatın 1922'de lağvedilmesiyle birlikte ise Osmanlı arması bütün meşruiyetini kaybetmiş, hatta özellikle İstanbul'da mevcut bulunduğu birçok yapıdan kazınarak yok edilmiş, tuğra ile birlikte Cumhuriyet rejiminin ortadan kaldırmaya çalıştığı simgelerin arasında yerini almıştır. İstanbul'da Kapalıçarşı'nın girişinde, Gülhane Parkı'nın karşısındaki eski mektebin, Galata ve Arnavutköy karakollarının kapılarının üzerinde hâlâ görülebilen armalar bugüne kadar gelmeyi başarmış nadir örneklerden bazılarıdır.

Ne var ki, Cumhuriyet tarafından bu kadar net bir şekilde reddedilen bu arma, son yıllarda müthiş bir geri dönüş yapmayı başarmıştır. Bu sürecin başlangıç noktasını tam olarak tespit etmek zor olmakla beraber, 1980 yıllarında giderek güçlenen "Türk-İslam sentezi" ve özellikle Turgut Özal devrinde yaşanan Osmanlı özlemiyle ilgisi olduğu muhakkaktır. Yavaş yavaş belirmeye başlayan Osmanlı armaları giderek çoğalarak başta bayraklar olmak üzere çok çeşitli objelerin üzerinde boy göstermeye başladı. Bu olgunun arkasında tam olarak ne gibi bir duygu veya yönelimin olduğunu söyleyebilmek için ciddi bir araştırma gerekir. Kanımca zaten bunu tek bir faktöre indirgemek imkânsız olacaktır. Bir yandan yeni zenginlerin tarihsellik ve asalet özentisi, diğer taraftan armaya yüklenen İslami ve mukaddesatçı bir mana, kimine göre "cihanşümul" bir Türk imparatorluğunun güç ve ihtişamına duyulan özlem, diğerlerine göre ise "Ulu Hakan" olarak nitelendirilen II. Abdülhamid'in hatırasına saygı, kimine göre ise turist çekmek için basit bir oryantalist motif... Sebepler ne olursa olsun, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin 1999 yılında Osmanlı Devleti'nin 700. kuruluş yıldönümünü resmen kutlamasıyla birlikte bu neo-Osmanlıcı tavırlar hız ve daha da önemlisi meşruiyet kazanmıştır. Artık Arma-i Osmanî'nin kullanımının herhangi bir şekilde Cumhuriyet rejimiyle çelişiyor olabileceği gibi bir şüphe kalmamış, dolayısıyla bayraktan belki biraz farklı ama eninde sonunda gayet olağan bir durum olduğu kabul görmeye başlamıştır. Bunun sonsuz örnekleri mevcuttur: 1999'da üretilen araba ve minibüs camlarına yerleştirilen armalı 700. yıl bayraklarından, Eminönü rıhtımında balık-ekmek satan ve "Allah", "Muhammed" yazılarının yanında Osmanlı arması ve atlayan yunus motifleriyle süslenmiş tekneye kadar (Resim 8).

Bu popüler kullanımın yüzlerce örneğini vermek mümkün olsa da artık konuyu Osmanlı armasının resmi makamlar tarafından kullanımına ilginç iki örnekle kapatmak daha doğru olacaktır. Bunların birincisi, Harbiye'deki Askeri Müze ya da resmi adıyla "Askeri Müze ve Kültür Sitesi" tarafından kullanılan simgedir (Resim 9). Daire içine alınmış olan bu simgenin Osmanlı armasından menkul olduğunu anlamak zor değildir. Aslında ilginç olan, bunun tam bir apartma yerine, bir adaptasyon oluşudur. Farkları gözden geçirecek olursak, birincisi Osmanlı armasındaki obje kalabalığının ciddi bir şekilde azaltılmış olması ve aslında sağ ve solda aynı objelerin yer aldığıdır. Buna göre süngülü tüfek, çapa, terazi, kitaplar, bereket boynuzu vs. yok olmuş, sadece birkaç silah bırakılmış durumdadır. Altta asılı olan beş nişandan ikisi de aynı şekilde yok olmuş, geriye tanınmayacak derecede standartlaştırılmış üç nişan kalmıştır. Fakat daha da ilginç olan değişiklikler, armanın siyasi ve ideolojik unsurlarına getirilenlerdir. Ortada hâlâ yerini mu-

Tarihi temeli olmayan, suni ve otuz sene kadar yoğun bir kullanım dışında ömürlü olamamış bir sembol, yok oluşundan bir asır sonra hortlayabiliyorsa, bunu bugüne ait olgularla izah etmek gerekir. Ancak her şey bir yana, bu fenomenin mümkün olmasına katkılarından dolayı II. Abdülhamid'in iletişim dehasına ve kitsch'in şaşırtıcı cazibesine şapka çıkartmamak mümkün değil.

hafaza eden oval kalkanın tamamı, yukarı bakan bir ay-yıldız motifiyle kaplanmıştır. Kalkanın yukarısında yer alması gereken başlık, tuğra, ışınlar ve "*el-müstenid*" ibareli hilalin yerine ise tokmak tutan kollarını havaya kaldırmış önündeki çift köse indirmeye hazır bir mehter askeri yerleştirilmiş. En üstte yer alan ve ilk Esliha-i Atika koleksiyonuyla ilgili olduğu anlaşılan 1846 tarihinden de anlaşılacağı üzere bu simgenin maksadı, Osmanlı dönemindeki ilk askeri müze taslağına gönderme yaparak bir devamlılık mesajı vermek. Bunu yaparken Cumhuriyet'in gereği olarak ay-yıldız eklenmiş, tuğra ve Arapça ibareler yok edilmiş, oluşan boşluğu doldurmak için de anlaşılan Askeri Müze'nin düzenlediği mehter gösterilerinden mülhem bir davulcu imajı eklenmiştir. Bu hibrid tasarım geçmişteki ordusunu kabul ederken rejimini reddeden, kendini tarif etmek için eski bir simgeyi tahrif ederek uyarlayan bir anlayışın ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. İlginç bir şekilde 1880'lerde icat edilen ve bu nedenle aslında tamamen uyduruk olan bir tasarımı alıp yeni bir kozmetik değişime uğratmanın tarihi süreç açısından ne manaya geldiği uzun bir tartışmanın konusu olabilir.

Bu tartışmaya girişmek yerine, son "resmi" örneğimle meseleyi kapatmaya çalışacağım. Bilecik Belediyesi'nin kentin bir meydanına diktiği "üçboyutlu Arma-i Osmani" herhalde bu tasarımın ulaşabildiği en ilginç noktayı oluşturmaktadır (Resim 10 ve 11). Her şeyden önce herhalde bir meydan heykeline yakışır bir cesamet oluşturmak ve belki de Ankara'daki Hitit Güneşi gibi "yassı" bir anıt yaratmamak için garip bir üçlü şekil yaratılmış, böylece zaten karmaşık ve kalabalık olan arma, bir boyut daha kazanarak iyice garip bir hal almıştır. Bunun dışında, armanın unsurlarının bazılarının oldukça özensiz bir şekilde tasarlandığı dikkat çekmektedir. Fakat eserin en ilgi çekici tarafı herhalde tarihle olan sorunlu ilişkisidir. Osmanlı Beyliği'nin doğduğu yere yakınlığından dolayı dikildiği anlaşılan bu anıtın üzerinde yer alan bazı simgeler garip bir şekilde değişime uğramıştır. Tuğranın etrafındaki şualarının muhtemelen teknik nedenlerle bir güneşe dönüşmesi ve "*el-müstenid*" ibaresini taşıyan hilalin yalın ve yazısız bir hale gelmesi bir tarafa, asıl ilgi çekici olan tuğranın tuğralıktan çıkmış olmasıdır. Gerçekten de dikkatli bakıldığında bunun ilk akla gelen Abdülhamid tuğrası değil, tuğra şeklinde bir besmele oluşudur. Buradaki kaygının ne olduğu merak konusudur: Mesele Cumhuriyet'in bir kentinde bir Osmanlı tuğrasına yer vermemek mi, yoksa Osmanlı Beyliği'nin kuruluşuna gönderme yapan bir anıtta imparatorluğun sondan üçüncü padişahının tuğrasının iğreti duracağı düşüncesi mi? Eğer öyleyse, neden Osman'ın veya Orhan'ın tuğrası değil de besmele? Belki de ilk tuğralarla bu armanın uyumsuzluğu hissedilmiştir ya da belki de tuğra halindeki besmelenin tuğra olmadığı bilinmediğinden böyle bir hataya düşülmüştür. Bayraklara bakınca da benzer bir sıkıntının buraya da sirayet ettiği anlaşılmaktadır. Armanın aslında bayrakların ikisi de tek ayyıldızlı ama biri yeşil, bir kırmızıdır. Buradaysa yeşil bayrak üç hilalli ve yıldızsız hale dönüştürülmüştür. Bunun nedeninin popüler tarih kaynaklarında (ve dolayısıyla MHP geleneğinde) akıncı bayrağının üç hilalli olduğu inancından kaynaklandığı ve bir kez daha buradaki amacın Osmanlıların erken dönemlerine mümkün olduğunca sadık kalmak olduğunu düşünmek herhalde yanlış olmayacaktır. Bu durumda da sormak gerekir: 1880'lerde Avrupa'yı taklit etmek için icat edilen bir simgeyi 14. yüzyılda gelişmeye başlayan bir beyliği anmak için kullanmak ne kadar isabetli bir karardır?

Bu tartışmayı ilanihaye sürdürmemek için son bir tespitim, II. Abdülhamid'in ve *kitsch*'in gücü ile ilgili olacaktır. Hiçbir tarihi temeli olmayan, tamamen suni olan ve otuz sene kadar yoğun bir kullanım dışında pek uzun ömürlü olamamış bir sembol, yok oluşundan bir asır sonra bu şekilde hortlayabiliyorsa bunu herhalde bugüne ait bazı olgularla izah etmek gerekir. Ancak her şey bir yana, bu fenomenin mümkün olmasına katkılarından dolayı II. Abdülhamid'in iletişim dehasına ve *kitsch*'in şaşırtıcı cazibesine şapka çıkartmamak mümkün değil.

DİPNOTLAR

1 Edhem Eldem, *İftihar ve İmtiyaz. Osmanlı Nişan ve Madalyaları Tarihi*, İstanbul, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2004, s. 424-428, 456-457.

2 Kemal Özdemir, *Osmanlı Armaları*, İstanbul, Dönence, 1997.

3 Özdemir, *Osmanlı Armaları*, 43.

4 Selim Deringil, "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808 to 1908", *Comparative Studies in Society and History*, 35 (1993), s. 1-27.

5 Bu konuda bkz. Gilles Veinstein ve Nicolas Vatin, *Le sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans (XIVe-XIXe siècle*, Paris, Fayard, 2003, s. 121-149.

6 *Mercure de France*, 4 Eylül 1784, s. 25.

7 Anton Friedrich Büsching, *Geographie universelle*, c. III, Strazburg, Treuttel, 1786, s. 308.

8 *Encyclopedie, ou dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des metiers*, ed. Denis Diderot and Jean le Rond D'Alembert. University of Chicago . ARTFL Encyclopedie Projet (Winter 2008 Edition), Robert Morrissey (ed), http://encyclopedie.uchicago.edu/.

9 "Lettre de M. le baron de Tott, ancien Capitaine de Cavalerie, au sujet du Croissant, qu'on regarde comme les armes de l'Empire Ottoman", *Journal encyclopedique*, c. VI, 15 Ağustos 1764, s. 119-120.

10 Reinaud, *Description des monumens musulmans du cabinet de M. le duc de Blacas*, c. I, Paris, Imprimerie royale, 1828, s. 119.

11 Tülay Artan ve Halil Berktay, "Selimian Times: A Reforming Grand Admiral, Anxieties of Re-Possession, Changing Rites of Power," Elizabeth Zachariadou (derl.), *The Kapudan Pasha: His Office and His Domain*, Resmo, Crete University Press, 2002, s. 7-45.

12 Eldem, *İftihar ve İmtiyaz*, 24-67.

13 Özdemir, *Osmanlı Armaları*, 78-97.

14 Reinaud, *Description des monumens musulmans*, s. 124-125, n. 1. Bu tarif Özdemir'in çalışmasında yer alan III. Selim'in mühr-i hümayununu hatırlatıyorsa da farklıdır (Özdemir, *Osmanlı Armaları*, 79.

15 Deringil, "The Invention of Tradition", 6.

16 "Arma", Reşad Ekrem Koçu (derl.), *İstanbul Ansiklopedisi*, c. 2, İstanbul, İstanbul Ansiklopedisi, 1959, s. 1035.

17 Başbakanlık Osmanlı Devlet Arşivi (BOA), A. AMD. 72/29, 6 Receb 1273; BOA, A. AMD. 78/11, 1273; Eldem, *İftihar ve İmtiyaz*, 210.

18 Bu konudaki yardımından dolayı Saint George's Chapel arşivi müdür muavini Sayın Enid Davies'e teşekkürü borç bilirim.

19 BOA, Y.MTV 285/159, 23 Safer 1324. Metnin aslı için bkz. Eldem, *İftihar ve İmtiyaz*, 285.

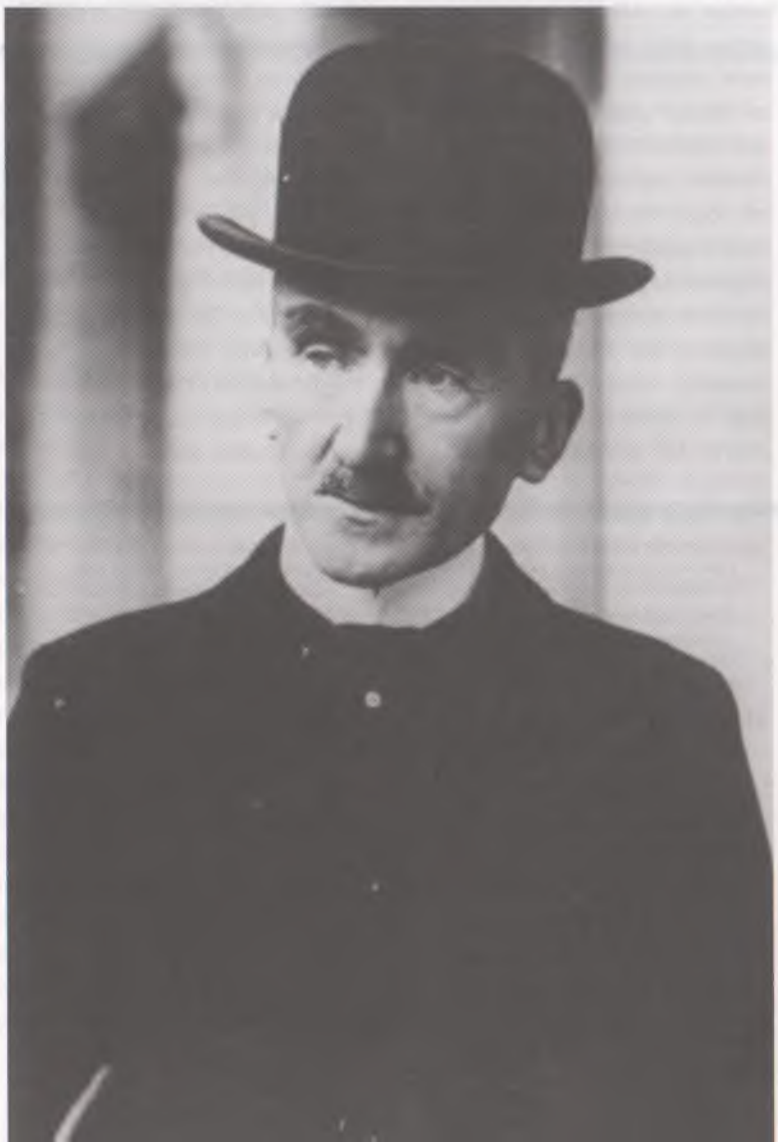
20 Armanın kullanımıyla ilgili verilen izinler ve yasaklar konusunda bkz. Selim Deringil, *The Well Protected Domains. Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*, Londra-New York, I. B. Tauris, 1998, s. 34 ve Eldem, *İftihar ve İmtiyaz*, 285-286.

CUMHURİYET ÖNCESİ FİKİR HAREKETLERİNDE

BERGSONCULUĞUN YERİ VE YAYILMASI

DİLEK SARMIŞ

Psikolojik yaşamın dinamik kavrayışıyla ve atomizmin eleştirisiyle, Bergson pozitivist akıma ve mekanik evrimciliğe karşı, insanları ve toplumları yönlendiren akıldışı bir hamleyi vurguluyordu. Hayatın serbest bir faaliyet olduğunu, bir toplumun evrimsel hareket içinde geleneksel kültüründen kökleşip geleceğe bağlandığını ispatlayarak, nesnelerin yaratılışını tam bir özgürlük içinde olan ve sıçrayan bir **hayat hamlesi***'ne tâbi tutuyordu. Böyle bir felsefe, II. Meşrutiyet ve Mütareke döneminin bazı Türk düşünürleri için rasyonalist bir Batılılaşmaya alternatif bulma ve milli yenilenme düşüncesine olanak veriyordu.*



Henri Bergson.

ÇEVİREN:
ÜMİT SEVGİ TOPUZ

20. yüzyılın başındaki büyük Fransız düşünürlerinden Bergson (1859–1941), yaşadığı sürece ilgi uyandırmış, hızlı bir şekilde uluslararası görünürlük kazanmış az rastlanan felsefecilerden biridir. Bu ilgiyi anlamaya çalışan bazı araştırmacılar,[1] bunun açıklamasını Bergson'un felsefesinin bilimsel bilgilere dayanıp,[2] ama dünyanın pozitif ve matematiksel kavranışına sınır koymasından ve akılcılığı reddedip, sezgisel bir bilim önerisinde bulunmasında buluyor. Böyle bir felsefe, hayatın sezgi üzerine kurulu olduğunu öne çıkarıp, felsefi açıdan pozitif bilimlerin yetersizliğini ispatlıyordu. Zira düşünce, organların fizyolojik olarak birleşmesinden ibaret değil, ama insanda algıyı oluşturan ve ona dünyadaki yerini bulmasına olanak veren sürekli bir devinimdir[3]. Bu yüzden, atomistlerin ve materyalistlerin mekanik olgularla dünyayı ve insanı açıklama çabaları Bergson tarafından sert tepki görüyordu. Yaşamın temel özgürlüğünü hiçe sayan erekbilimselci (teleolojik) teorilerin ve (mekanik ve biyolojik evrimcilerin

ortaya koydukları gibi) dünyayı ve insanı mekanik olaylarla kavramak isteyen girişimlerin karşısına, Bergson "hayat hamlesi"[4] kavramını çıkarıp, bu hamlenin hayatın gelişimini sağlayan ve hayatı her nesne için farklılaştıran tam olarak kendiliğinden bir refleks olduğunu söylüyordu. 1907'de *Yaratıcı Tekâmül*'ün çıkmasıyla tanınan felsefeci, tüm dünyada okunmaya başladı.[5]

Osmanlı aydınları da Bergsonculuğun pozitivizme karşı önemli bir unsur olarak ortaya çıkmasıyla birlikte bu başarıya duyarsız kalmadılar. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, imparatorluğun son yıllarında mevcut olan düşünsel atmosfer pozitivist sosyolojiye ait göndermelerle doluydu. Bu nedenle Batı'nın alternatif felsefecileri, spiritüalistler, her ne kadar fazla bir yankı yaratmamış olsalar da genel akıma karşıt tavırlarıyla ilgi topladılar. Özellikle Darwin ve Spencer ile öne çıkan mekanik evrimcilik teorisi Bergsonculuğa olan ilginin artmasına engel olmasına rağmen, bazı düşünürler hızla pozitivist ve sosyolojik teorilerden uzaklaştılar. II. Meşrutiyet dönemi, basındaki özgürleşmeyle birlikte yayın hayatının çeşitlenmesine ve Avrupa'daki, özellikle de Fransa'daki entelektüel hayatla ilgili bir farkındalığın doğmasına neden oldu. Böylece, bu yeni entelektüel araçlar -özellikle evrim teorisi ve buna karşılık durağan biyolojik materyalizm teorisi- kimliğini yeniden belirleme çabasında olan bir ülkede, sosyal bilimleri tekrar sorgulamaya yaradı. Bergson, Avrupa'da beliren yeni kuramlara açık olan Türklerin ilgisini ister istemez çekiyordu. Bergson felsefesi hakkındaki bu sunumumuzda onun, dönemin entelektüel atmosferi içerisindeki yerini belirlemeye ve Bergson'un Osmanlı'da tanınmasına vesile olan kişiler hakkında bir hatırlatma yapmak istiyoruz.

20. YÜZYIL BAŞINDA OSMANLI'DA BERGSONCULUĞA İLİŞKİN KAVRAMLAR

Bergsonculuğun karşılaştığı ilgiyi anlamak için bu felsefenin birkaç önemli noktasını hatırlatmayı gerekli görüyoruz.

Bilim felsefesinden ve Spencer'ın biyolojik evrimcilik teorisiyle olan ilişkisinden etkilenen Bergson, ilham noktasını zaman kavramıyla ilgili çalışmalarda bulur. "Süre" (Fransızcası "durée" olan kesintisiz zaman), uzaysal zaman kavramının karşıtı olarak, bilincin zamanıdır, devamlıdır ve ölçülemez. Bilinç süre üzerinden sürekli olarak özgürlükle birlikte deneyimlendirilir. Bu sayede hayat; insanın hür ve devamlı bir hareketine göre evrilir ve teleolojik kavramların hepsini yasaklar. Determinist ve pozitivistlerin reflekslerinin kaynağı olan bilincin uzaysallaştırılmasının karşısına Bergson, zihinsel olmayan ve sürekli özgürlük deneyiminde bulunan içgüdüsel bir bilgiyi koyar. Birey için geçerli olan bu eğilim, kolektif bir hayat hamlesiyle yönlendirilen toplumu da içermektedir ve sonuçta toplumlar, bu özgürlük ilkesi üzerinden sürekli olarak kendilerini yenileyebilirler. Sonuçta bu felsefe, bir umut felsefesi olarak anlaşılabilir ve böylece buhran dönemindeki bir ülkede ilgi çekmesi gayet anlaşılır bir durumdur. Bergson, mekanist dünya görüşüne dayanan, insanın makineden ibaret olduğunu öne süren kuramları yadsımaktaydı: Bu perspektif Osmanlı'da Bergsonculuğun savunucularına evrimci ve pozitivist akımlara karşı duracakları bir temel sağlarken pozitivizmin yetersiz ve kısır olduğunu düşünen Türk düşünürlerine, Türk halkının ve geleneklerinin niteliklerini göz önünde bulunduran, alternatif bir Batılılaşma önerecektir.

MATERYALİST VE EVRİMCİ BAĞLAM

Bergson felsefesinin Osmanlı döneminde kazandığı önem, o zamanın öne çıkan yeni felsefi akımlardan ve genel entelektüel ortamla ilişkisinden kaynaklanıyordu.

1839'dan beri, Tanzimat dönemi boyunca, modernleşme çabaları, Avrupa'daki entelektüel gelişmelere duyulan ilgiyle paralel olarak sürdürüldü. Pozitivist hareket, özellikle Ahmet Rıza ve Ahmet Şuayb'in *Meşveret* ve *Servet-i Fünun* dergilerinde yayınlanan çalışmalarına dayanıyordu. Ahmet Şuayb (1876–1910), Rıza Tevfik ile beraber *Ulûm-u İçtimaiyye ve İktisadiyye* dergisini kurmuştu ve genel olarak pozitivist bir sosyolojiyi savunmaktaydı. Taine'in, Boutroux'nun[6], hatta genç Bergson'un[7] felsefelerine, tenkit etmek için de olsa değiniyordu. Böylece evrimci bir eğilime de yol açtıkları görülüyordu.

Beşir Fuad ve Baha Tevfik'in yazılarıyla kendisini gösteren materyalizm II. Meşrutiyet'le doğan özgürlük at-

Bergson, mekanist dünya görüşüne dayanan, insanın makineden ibaret olduğunu öne süren kuramları yadsımaktaydı: Bu perspektif Osmanlı'da Bergsonculuğun savunucularına evrimci ve pozitivist akımlara karşı duracakları bir temel sağlarken pozitivizmin yetersiz ve kısır olduğunu düşünen Türk düşünürlerine, Türk halkının ve geleneklerinin niteliklerini göz önünde bulunduran, alternatif bir Batılılaşma önerecektir.

Mustafa Şekip Tunç tarafından yazılan "Ruh ve Beden" başlıklı makalenin Bergson'un resmini taşıyan ilk sayfası.

Dergâh, 5 VIII 1337



فلسفه

روح و جسد

(مابعد وختام)

خاطرات ترده محفوظدر ؟

خاطرات ، مادامکه دماغده محفوظ دکل ، او حالده ترده‌در دیه الته صوراجقسکز . فقط دقت ایدیکزکه آرتق بدن موضوع بحث دکلدر وجدك موضوع بحث اولادیغی بر برده « ترده » سؤالك برمعناسی اولوب اولایجقدن دولیوسی امین دکل .

برفسور

فی الواقع یوکون اوطوغراف قلیشه‌لرینك برمحفظه‌سی بولونوب‌ده کوزله کوردوکمدن و آلله طوتولامیان خاطره‌لرك بر طرفه جمون محتاج اولدیغی و بوله بر طرفه ناصل مالك اولدیغیله‌بکی هیچ بیلمیورم . برطرف ایسته‌دکده بیمه‌حال اسرار ایدیلمیجك و طرق آنجق مجازی بر معناده قبول ایدیلمك یوکون صاوغله دیه‌بیلیرم‌که خاطره‌لرك طرق روحدر . تعبیر دیکرله خاطرات روحده محفوظدر . امین اولکزکه یوکسکلك تحریرفیه‌نده اسرارانکیز بر

Darwin ve Spencer'la öne çıkan mekanik evrimcilik teorisi, Bergson'un felsefesinin bir süre arka planda kalmasına neden olur. Ama Spencer, Avrupa'da ve Osmanlı'da pozitivist olarak değerlendirilen bir felsefeci olmakla birlikte, evrimci ilkeleriyle Türkiye'de Bergson felsefesinin tanınmasına yol açtığı açıktır.

mosferinden yararlandı. Hatta Baha Tevfik, Meşrutiyet döneminde bir felsefe dergisi çıkartılmasına ön ayak oldu. Baha Tevfik için materyalist düşünce, bir ülkenin çağdaşlaşma sürecinin olmazsa olmaz koşuluydu[8]. Celal Nuri ise, bu düşüncenin sosyolojik bir uyarlamasını önermekteydi[9]. Böylece 19. yüzyıl başının mekanik materyalizminin arkasından, Baha Tevfik'in önemli katkılarda bulunduğu biyolojik ve evrimci materyalizmi gelir. Ayrıca, *Fünun ve Felsefe* kitabının yazarı ve *İçtihad* dergisinin kurucusu Abdullah Cevdet (1869–1931) ile ahlaki ve toplumsal olaylar bilimsel metotlarla incelenen konular olarak ele alınmaya başlandı. Abdullah Cevdet'in, Gustave Le Bon'dan 1924'te yaptığı *İlm-i Ruh-i İçtimaî* gibi tercümeleri buna birer örnektir. Avrupalı felsefe ve düşünceye ilgi duyan insanlar için, Baha Tevfik'in bu konudaki çevirileri[10] onu, sosyolojik materyalizm ve pan-naturizm üzerine çalışan ve aranan bir tercüman yaptı[11].

Kısacası, entelektüel hayatın değişimde olduğu bu dönem, iki ayrı yön göstermekteydi: biri spiritüalizm olarak tanınan *Bergsoncu sezgicilik*, ötekisi ise *sosyolojik pozitivizm*'dir. Avrupa'daki düşünürler arasında uzun süredir tartışılan materyalizm ve spiritüalizm ihtilafı, Osmanlı'da etkisini ilk defa Meşrutiyet sırasında gösterdi ve burada sosyolojik evrimcilik ve spiritüalist evrimciler arasındaki çatışmaya dönüştü. Böylece, bu canlı dönemde, bir uçta, daha çok materyalist ve sosyolojik bir evrimcilik yer alırken (ör. Bedi Nuri ve Ziya Gökalp, Darwin'in ve Durkheim'ın teorilerine yakınlık duymuşlardı), diğer uçta pragmatizmden etkilenen ve Spencer felsefesine dayanan dinamik bir evrimcilik yer alıyordu.

EVRİMCİLİKTEN BERGSONCULUĞA

II. Meşrutiyet döneminde felsefi göndermelerin zenginliği ve eklektizmi arttı. Farklı evrimcilik bakışları, Spencer, Darwin ve Gustave Le Bon'a yapılan göndermeleri kapsıyordu[12]. Bunun yanı sıra İngiliz pragmatizmi Osmanlı'daki yerini William James gibi bir yazarla buldu. Bu dönemde, toplumların gelişim ilkesinin keşfedilmeye çalışıldığı bir bağlamda Bergson da Türkiye'de tanınmaya başlar. Ahmet Şuayb ve Rıza Tevfik'in satırlarında felsefecinin bahsi geçmektedir. 1920'li yıllardan önce, Bergson'u da etkilemiş[13] olan Spencer'ın biyolojik evrimciliği büyük ilgi çeker[14]. Bu nedenle Darwin ve Spencer'la öne çıkan mekanik evrimcilik teorisi Bergson'un felsefesinin bir süre arka planda kalmasına neden olur. Ama Spencer, Avrupa'da ve Osmanlı'da pozitivist olarak değerlendirilen bir felsefeci olmakla birlikte, evrimci ilkeleriyle Türkiye'de Bergson felsefesinin tanınmasına yol açtığı açıktır.

Eserleri okunan ve çevrilen bu iki düşünürün Türk entelektüellerinin üzerinde, Türk toplumunu tanımlayabilmek açısında önemli etkileri oldu. Örneğin Bedi Nuri biyolojik evrimcilik ve toplumsal evrimcilik arasında bir uyum olabileceğini öne sürüyordu.[15] Pozitivist düşünürlerin evrimci teoriye olan bu duyarlılığı (mesela Ziya Gökalp) bu düşünürlerin toplumsal gelişimin kurallarını anlama isteklerinden kaynaklanıyordu. 20. yüzyılın başında Osmanlı'daki entelektüel canlılığın merkezinde, hayatı düzenleyen daimi ve sabit bir gelişim fikrine yönelik ortak bir ilgi yer alıyordu. Şu halde, Bedi Nuri, Baha Tevfik, Subhi Edhem, Ethem Nejdet, Memduh Süleyman gibi düşünürler evrimci felsefeden etkilenmişler ve bu felsefeyi temsil etmişlerdir. Ama bazı entelektüeller hızla, toplumsal sorunlara farklı bir açıdan yaklaşarak, bireyin toplum tarafından şekillendirildiği görüşüne karşı eleştirel bir yaklaşım getirerek, pozitivist ve sosyolojik akımdan ayrıldılar.

William James'le ortaya çıkan pragmatizm ise, etkileri Osmanlı'ya Bergson'dan önce ulaşan felsefi bir harekettir[16]. Bergson'un, uzun yazışmalar yaptığı arkadaşı James'in felsefesi bu entelektüel manzara içinde önemli bir yer tutuyor.[17] Bir düşüncenin doğruluğunun ölçüsünün, uygulamadaki değerine, yani pratikteki doğrulamalarına bağlı olduğunu ispatlayan bu felsefe, Bergsonculuğun Osmanlı'daki en önemli temsilcisi sayılan Mustafa

Şekip (Tunç)'in dikkatini de çekmişti. Mustafa Şekip, James'in *Talks to Teachers*'ını, 1925'te *Terbiye Musahabeleri* başlığıyla çevirdi. Hilmi Ziya Ülken ise, aynı yıl James'in felsefesi üzerine *William James* başlıklı bir kitap yazdı.

Mehmet Emin Erişirgil ve Ismayıl Hakkı (Baltacıoğlu, 1864–1954) evrim teorilerine olan ilginin ve onların pragmatist dönüşümleri arasındaki bağı sağlayan entelektüellerden ikisidir. Önce *Dergâh*'ta[18], çok daha sonra da *Hayat*'ta yazan; Descartes, Kant gibi düşünürleri tanıyan Mehmet Emin Erişirgil (1891–1965), felsefeyi anlamak için pedagojik ve sosyolojik yönelimler üzerine düşünülmesi gerektiğini söyleyerek, kendisini Nietzsche ve James'in anlayışlarından esinlenerek geliştirmiştir. Burada James Dewey'nin, özellikle de William James'in pragmatizmini "*Eski ve yeni nesillerin düşünceleri arasında fark*" adındaki makalesinde ülkenin tarihine uyarlayarak ele almıştır.[19]

Mehmet Emin'in eserlerinde ortaya çıkan vitalizm[20] anlayışının, Bergson'un *hayat hamlesi* kavramına çok yakın olduğu kesindir. Her ne kadar kendisi Boutroux ve James'in düşüncelerine yakın olduğunu iddia etse de Bergsoncu bir hassasiyete sahip olduğu kuşku götürmez.

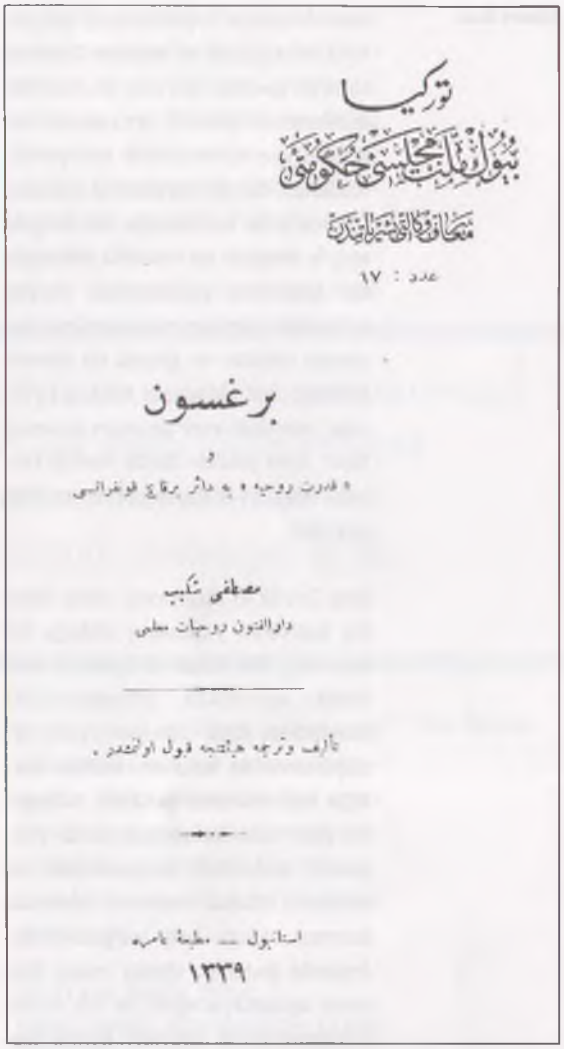
Dergâh'ın başka bir temsilcisi olan Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun özelliği pedagojiye verdiği büyük önemdir. Ahmet Şuayb ve Ziya Gökalp ile olan ilişkileri yüzünden öncelikle pozitivizmin etkisi altında kalan Ismayıl Hakkı, Durkheim'ı da okumuştu. Ama 1912–1914 yılları arasında Bergson'un eseriyle tanıştıktan sonra kendisinin pozitivizmden ve Durkheim'dan kesin olarak uzaklaştığını görüyoruz. Onun benimsediği, kitle psikolojisi ve toplumların değişimini düşünme tarzından beslenen pedagojik bir anlayış, yukarıda bahsedilen diğer Osmanlı düşünürlerinin yazılarından kaynağını alıyordu ki, Bergson'un en önemli yorumcusu Mustafa Şekip Tunç da bu düşünürlerden biriydi.

Evrim teorilerinin Türkiye'de Bergsonculuğa doğru açtığı yolda, başka bir düşünürün de önemli bir rolü vardır: Subhi Edhem. Her ne kadar bir polemik olsa da, Bergson'u Osmanlı düşün hayatına sokan ve evrim teorileri arasındaki bağlantıyı açık şekilde gösteren en önemli eserlerden bir tanesi Osmanlı'ya Darwin'i tanıtan Subhi Edhem'in 1919'da basılan *Bergson Felsefesi* adlı eseridir.[21] Bergson'un öğretisini zamanın evrim teorisinin genel durumunun içine yerleştirerek, kavramsal yetersizliklerine rağmen[22] Bergson'un düşüncesine ciddi bir yer vermekteydi. Subhi Edhem bunun dışında vitalist atılımı eleştirmek için Lamarck ve Darwin'in biyolojik ve mekanik evrim teorisi kavramlarını kullanıyordu.[23] Lamarck'ın teorisinin üzerine kurulan bu eleştiri, canlıların zaman içindeki değişiminin kendi amaçlarından veya kendi iradelerinden değil, hayatın içinde var olan bir dinamikten kaynaklandığını ve bu dinamiğin canlı maddeyi ve organizmaları şekillendiren, hayata gerekli olan madde hareketlerinin oluştuğu bir süreç olduğunu öne sürüyordu. İşte Subhi Edhem, bu dinamiğin niteliğini inceleyerek Bergson'un "hayat hamlesi" kavramına dayalı eleştirisini kurmaktadır. Böylece önemli bir yer bulan Bergson felsefesi, o zamanın pozitivist havasına ciddi bir darbe indirmese de, yeni felsefi akımlarla uğraşan kişilere plüralist bir yaklaşım sağlamaktaydı.

Evrimci bağlama dayanarak Bergsonculuğu tanıtan bu çalışmanın ötesinde, Bergson'a Osmanlı'daki yoğun ilginin sırrı, spiritüalist düşüncelerin yeniden canlandırılmasının arkasında gizlidir.

BERGSONCULUK: TASAVVUF ÜZERİNE BİR PERSPEKTİF

Tasavvufun belli bazı düşünürler üzerindeki etkisi evrimci teorilere olan ilgiyi güçlendiriyordu.[24] Bu düşünürlerden birisi olan Mehmet Ali Ayni genel olarak *vahdet-i vücud*'un[25] Batı felsefesi aracılığıyla açıklanması eğilimini eleştiriyordu ve Subhi Edhem'in Bergson hakkında yaptığı çalışmanın birçok hata içerdiğini de vurguluyordu.[26] *İntikad ve Mülahazalar* eserinde[27] bu eleştirisini farklılaşma ilkesinin (yani *ruh*'un) gelişimiyle destekliyordu.[28] Şöyle ki, pozitivizmin bir ulusun oluşum döneminde kuru ve yetersiz kalması Bergson'un benimsenmesini ve algılanmasını daha kolaylaştırıyordu.


تورکیا
برغسون
مصطفی شکیب
دارالفنون روحیات معلمی
استانبول
۱۳۳۹

Mustafa Şekip'in "Bergson ve 'Kudret-i Ruhhiye'ye dair birkaç Konferansı" isimli kitabının ilk sayfası

İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1339, n°1

Bu tür bir anti-materyalist düsünce tablosu, Rıza Tevfik hakkında birkaç kelime söylemeden çizilemez. Çok dil bilen bir entelektüel olan Rıza Tevfik (1868–1949) özellikle Batı felsefesini ve İslam tasavvufunu ilişkilendirmeyi, Spencer ve Bergson'un kuramlarıyla tasavvufu bağdaştırarak sağlıyordu.[29] Abdülhamid'e karşı mücadelede İttihad ve Terakki Fırkası'nda (1907) yer aldıktan sonra 1911'de başkalarıyla birlikte Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nı kurarak resmen muhalefete geçiyor ve Jön Türklerin baskıcılığına karşı bir tavır alıyordu. İttihad ve Terakki dö-

Ahmet Rıza.

nemi boyunca birçok dergide yazıyor ve Ahmet Şuayb ve Mehmet Cavit ile 1908'de Spencer'ın evrim teorisinden esinlenerek *Ulûm-i iktisadiyye ve ictimâiyye mecmuası*'nı kuruyordu. Abdullah Cevdet tarafından kurulan *İctihad*'a da katılıyordu. Bu dergide 1913'te Bergson'un felsefesi hakkında bir araştırma yayınlıyordu. 1913'te *Istilahat-i ilmiye encümeni*'nin kararıyla basılan ve gerçek bir felsefe sözlüğü olan *Muhassal Kamus-i Felsefe* adındaki eser de onun imzasını taşır. Aynı şekilde lisede verdiği *Felsefe Dersleri*'ni kapsayan bir eser de yayınlar.

Rıza Tevfik'in düşüncesi, daha önce hiç kimsenin yapmamış olduğu bir biçimde, İbn Arabi ve Spencer arasında agnostiklik (bilinemezcilik) üzerinden ilişki kuruyor, yani iki düşünürde de bulunan, mutlak varlığın tanınmasının imkânsız olduğuna dair olan kavrayışın altını çiziyordu. Ardından, Bergsonculuk ve *vahdet-i vücud* teorisinin arasında kurmuş olduğu bağı vurguluyordu. İnsanda bulunan dinsel inanç hissinin aşılamayacağını ve bu hissin *bilinemeyen*'in sınırları içinde bulunduğunu söylüyordu. Özellikle de, agnostikliğin ateizm olmadığını dile getirerek, ortaya çıkabilecek "sapkın panteist" suçlamalarını önlemeye çalışıyordu. Vahdet-i vücud ve Batı felsefesindeki mutlak imkânsızlığın (Hume, Kant, Spencer...) karşılaştırılmalarından çıkan felsefi sorunları bize sunuyordu.[30] Bunu yaparken de Kant'ı ve onun sübjektivizimini örnek alıyordu.

Dinin tasavvufi yorumunda, yaratıcı ve yaratılmış ayrı ayrı algılanmıyor. Aslında *vahdet-i vücud* teorisi kavramsal olarak çok esnek olduğu için diğer Batılı düşünce akımlarıyla daha önce görülmemiş bir yakınlaşmaya yol açıyordu. Yalnız hatırlatalım ki, sistemli Batı felsefesinin akılcılığı ile tekke kültüründen gelen tasavvuf düşüncesi aslında birbiriyle pek de örtüşmüyordu. Zaten tekkeleri sahiplenenler de sadece entelektüeller değildi. Dahası, yazılı veya sözlü ifadelerde, bu tekkelerde düşünceler hep şiir formunda ifade ediliyordu.



Rıza Tevfik'in ve Mehmed Emin'in birer şair olmaları bir rastlantı değildir. Bergsonculuk da bu tarz düsünürlere uygun olan bir akımdı.

Rıza Tevfik'in Bergson'a adadığı, 1913'te *İctihad*'da yayınlanan "Bergson ve Felsefesi" adlı makalesi, felsefe tarihini ve Bergson'un düşüncesini çok kapsamlı ve sistematik bir tarzda açıklıyordu. Bergson'un felsefe tarihinde oynadığı role çok önemli bir yer ayırıyordu. Bergson'un temel düşüncesini tanımlamak için faydalı olacağını düşünerek yapmış olduğu felsefe özeti, Yunan felsefesine kadar uzanıyordu. Tevfik bu özeti yaparken, felsefi akımların, düşünen bireye ayırdığı alan ve önemi vurguluyordu. Felsefede hareketin köken ve ilke sorununun çözümlenmesi, felsefi duyarlılık ve sistemlerin birbirinden ayrışmasına dayanıyordu. İşte burada, felsefi kavramlar içinde, özün değişmediğini varsayan görüşün barındırdığı çelişkilerin ve zıtlıkların altını çiziyordu. Bu, Bergsonculuğun savunusunun ilk aşaması olarak karşımıza çıkıyordu.

Descartes'tan yola çıkarak, sübjektivizmi, yani bilinen şeylerin bizim algımıza bağlı olduğu görüşünü vurguluyordu. Rıza Tevfik, Bergson'un felsefesini hiç süphesiz çok iyi tanımaktadır: Zaman ve sezgi hakkında geliştirmiş olduğu söylem, daha ileride de, bu kavramlar ve tasavvufi vecd arasında bir yakınlık kurmasına yol açacaktır. Burada, Tevfik'in Bergson'un içebakış için kullandığı terime karşılık olarak, tasavvufa değin etki göstermiş bir terim olan *müşahede-i bâtiniyye*'yi kullanmıştır. Böyle bir yakınlık, onun, mutasavvıf Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi'nin "ân-ı dâim" (sürekli an) anlayışından esinlenmiş olmasından kaynaklanıyordu. Rıza Tevfik, bu anlayışa Bergson'un tanımladığı sürenin ve deneyimin mahiyetini uyarlıyordu.

Rıza Tevfik'in bu felsefe sistemlerini çok iyi tanıyarak başlattığı ve Bergsonculuğun etkisinin nedenlerini çok iyi gösteren bir biçimde, içinde yaşadığı toplumun inanç geleneğine uyarlayabilmiş olduğu bu teşebbüsün üzerinde durmakta büyük yarar var. Burada söz konusu olan felsefe, sezgisel bilgiye daha çok yer verir ve Batı felsefesi ile tasavvuf arasında bir köprü kurar adeta. Bu husus, evrimci düşüncenin ötesinde ve dışında yer alan birçok düşünürde elbette ilgi uyandırdı ve böylece Rıza Tevfik, ülkenin düşünce geleneği üzerine kurulu olan alternatif bir Batılılaşma öneriyordu.

Bu noktada, pozitivist sosyolojinin temsilcilerini ve özellikle Rıza Tevfik'e karşı sert bir tepkide bulunan Ziya Gökalp'i anmadan geçemeyiz[31]. Ziya Gökalp (1876–1924) düşün hayatına *Genç Kalemler*[32] çevresinde başlamış ve Jön Türk hareketine katılmıştı. Başlangıçta Fouillée'nin vitalizmine ve onun "idée-force" (kuvvet-fikir) kavramına ilgi duyarken -ki bu kavram Türk milliyetçiliğinin merkezine oturuyordu- öte yandan, Bergsoncu felsefenin de

bir sunumunu yapıyordu. Bergson ile çelişkili ilişkisi, *Cemiyette Büyük Adamların Tesiri* (*İctimâiyyat Mecmuası*, yıl 1, sayı 2, Mayıs 1917)[33] başlıklı yazısında ortaya çıkıyordu. Bu yazıda, Bergson'un ismini vermeden, onun hayat hamlesi (élan vital) kavramını eleştirirken, diğer yandan, tüm ulusa rehberlik edecek olan kolektif bir hamle (élan collectif) düşüncesini geliştiriyordu.[34]

Gökalp, genel anlamda felsefeyi dört akıma ayırıp (*kevniyyatçı, hayatçı, rûhiyyatçı, içtimâiyatçı*),[35] Bergson'u hayatçı akımın içine yerleştiriyordu. Gökalp'in açıklaması, hürriyet ve ruh kavramlarını geliştirmeksizin, Bergson'un felsefesini desteklemeye yarayan biyolojik evrimcilik üzerinde ısrarla duruyordu. Gökalp seçici bir okuma yapıyordu. Daha sonrasında şuur ve ruhu özdeşleştiren *rûhiyyatçı* akımın içinde, Bergson'u Leibniz ve Kant'la ilişkilendirerek, bu üç felsefenin, maddenin, yaşamın ve ruhun tabiatüstü özelliklerini kanıtlayamamış olduklarını savunuyordu. Gökalp aşağıya, yani bireye doğru olan şuur alanındaki genişlemeyi kötü buluyordu, halbuki ona göre bu alanı yukarıya yani toplumsal gerçekliğe doğru genişletmek gerekmekteydi. Şüphesiz ki Ziya Gökalp'i rahatsız eden bilginin temel ilkelerini toplumda değil, bireyde bulmaya çalışan "rûhiyyatçı" (yani spiritüalist) düşüncenin yaratacağı sonuçlardı.[36]

Böylece toplumsal olaylara, bireysel olaylara dayanarak açıklama getirmeyen bir felsefe olan içtimai felsefeyi savunan Ziya Gökalp, Bergson'un felsefesine karşı duruyor ve onu savunan Rıza Tevfik'e hücum ediyordu. Eğer insan, gerçek ortamı olan toplumun içinde değil de, toplumdan koparılıp incelenirse ancak zoolojinin konusu olurdu. Düşünceleri yaratan toplumdur. Böylece, pozitivist sosyolojinin spiritüalist evrimciliğin dışında, biyolojik materyalizme karşı alternatif bir akım olarak ortaya çıktığını görüyoruz.

Mustafa Şekip, Bergsoncu felsefenin inceliklerini öyle bir noktada içselleştirmişti ki, neredeyse Şekip'in bazı satırlarının Bergson'un çok daha sonra yazacak olduklarının habercisi olduğu söylenebilir. Toplumu ve dini konu edinen Bergsoncu söylemin sağladığı esneklik, Şekip'in Osmanlı medeniyetini bu kavramlar açısından yorumlamasını sağlıyordu.



Ziya Gökalp.

Ziya Gökalp'in bu Bergson yorumu, pozitivist sosyoloji taraftarlarının bireylerden kaynaklanan bir toplumsal hareketi anlamalarının ne kadar zor olduğunu gösteriyordu. Bergsonculuğun bu şekilde işlenmesi, onun siyasal bir başarısızlıkmış gibi görülmesine neden olmuştur. O dönemde Bergsonculuğun Türkiye'deki en büyük temsilcisi Şekip'in, sosyoloji konusundaki temkinliliği daha iyi anlaşılıyor: Mustafa Şekip, sosyolojiyi, toplumu dönüştürmek için bir araç olarak gören pozitivistlere (Ziya Gökalp) karşıydı. Onun bu muhalefeti, bireysel özgürlüğün sürekliliğini sağlamak için savaşacağı bir alan olacaktı aynı zamanda.

Şu halde, iki farklı siyasi düşünceye sahip olan Rıza Tevfik (Rıza Tevfik'in İttihad ve Terakki'den uzaklaşmış olduğunu ve *Hürriyet ve İtilaf* Fırkası'na yakınlaştığını biliyoruz) ve Ziya Gökalp gibi iki farklı kişiliğin Bergsonculuğu konu ettiğini görmek ilginçtir: Bergsoncu felsefe, bireysel ve toplumsal olan üzerine kafa yoran siyasal ve felsefi polemiklere azımsanmayacak bir katkıda bulunmuştur. Hatta Bergson'un Türk entelektüel hayatının kavşak noktasında durduğunu ve dönemin düşün hayatının bir aynası olduğunu söylemek mümkündür.[37]

MUSTAFA ŞEKİP TUNÇ (1883—1958): BERGSON'UN SADIK YORUMCUSU

"Anti-intellectualiste" olarak sınıflandırılan bir aydın olan Mustafa Şekip'in, öncelikle resim zevki ve Fransız diline duyduğu inanılmaz ilgiyi de hatırlatalım. Avrupa'da bir eğitim programı sırasında psikolojiye dair edinmiş olduğu derin bilgilerle ve referanslarla Ziya Gökalp'in ve Darülfünun'daki başka öğretmenlerin dikkatini çekiyor ve bunun ardından ona eğitim bilimlerinde bir yer öneriliyor (*doçentlik*). 1919'dan 1933'e kadar, Edebiyat Fakültesi'nde öğretmenlik yapıyor. Bir eğitimci olarak yüksek düzeyi, psikoloji ve felsefe alanlarındaki uzmanlığı ve çok üretken bir yazar olması sayesinde en az otuz kadar eser ve aşağı yukarı iki yüz makale üretiyor.[38]

Düşüncesi, her şeyin temeline aklı koyan Hegelci rasyonalizmden, bu yaklaşımdaki durağanlığı ve yaşamsal dinamiğin dikkate alınmadığını fark ederek uzaklaşıyordu. Zamanın





Mehmet Emin Erişirgil.

Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu.

Ali Baltacıoğlu Belgeliği DRF 1754.

ve evrimin yaratıcı olduğunu keşfediyordu. Durağan özcülüğün (*essentialisme statique*) önermesinin aksine, varlık, zamandan önce var olamaz. Şekip'in kullandığı "Eşrefi mahlûkat" tanımı, insanın maddeden ibaret olduğunu reddeden ve irade, psikolojik eğilim, arzu, düşünce, bilinç ile donatılmış bir insan anlayışını savunuyor ve bu anlayış da Bergson'un felsefesiyle önemli benzerlikler gösteriyordu. Bergson'u keşfi, kendi felsefi kavramlarını şekillendirdiği sürece rastlar. Bergson okumaları, Şekip'te felsefeye karşı yükselen bir ilgiye ve henüz daha tam oturmamış kavrayışlara yol açar. Ziya Gökalp gibi, Kurtuluş Savaşı'na felsefi bir temel arar: Gökalp, bu felsefeyi insanın topluma olan bağımlılığında ve bireysel düşüncelerden uzak bir şekilde evrimin ve kolektif yapıların gerekliliğinde arar (fert yok cemiyet var, hak yok vazife var). Şekip ise tersine, bireycidir ve içinde yer aldığı ve yaşadığı toplumda bireyin önemsizleştirilmesine karşı çıkar. Bu amaçla, toplumun temellerini oluşturduğu söylenen dinsel ve milli ortak referans noktalarını sorgular.[39]

Çevirdiği birçok eser arasında bizi ilgilendiren dönem açısından, Bergson ve felsefesine duyduğu ilgiyi anlattığı bir giriş bölümünü de içeren, *Bergson ve Kudret-i Rûhiyye'ye dair birkaç Konferansı* (1339, Matbaa-i Âmire) isimli eser oldukça önemlidir. Konferansların büyük bir kısmı Bergson'un *Ruhsal Enerji* (*Energie spirituelle*) isimli eserini temel almıştır; bu konferanslar şu başlıkları taşıyordu: *Şuur ve Hayat, Ruh ve Beden, Dirilerin Hayâletleri ve Taharriyâti Ruhiyye, Rüya, Cehd-i Zihnî, Felsefî Hads*. Fakat "Hakikat ve Şeniyet" isimli bölüm, biraz önce sözünü ettiğimiz William James'in başyapıtı *Pragmatizm*'e bir nevi giriş niteliğindedir. Bunun dışında, Şekip, Bergson'un başka konferanslarını da çevirdi. Çevirdiği eserler arasında William James'in *Terbiye Musahabeleri* (1923–1339, William James'in hayatı ve eseri üzerine bir giriş ile birlikte), Ribot'nun *Yaratıcı Muhayyile* (*L'Imagination créatrice*), Bergson'un *Yaratıcı Tekâmül* (1947, MEB), *Gülme* (1945, MEB) ve 1950'de yayımlanmış olan *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Üzerine Bir Deneme* gibi eserler de bulunuyor.

Bu birkaç başlık, bütün hayatı boyunca Bergson okumalarının, çeviri ve uyarlama çalışmalarının sürekliliğini ve Şekip için önemini gösteriyor. Fakat Türkiye'de Şekip'in, Bergson'un en önemli yorumcusu olarak tanınmasına neden olan ve onun çağdaşları üzerinde gerçek bir etkiye sahip olmasını sağlayan yazılar *Dergâh* dönemine ait olanlardır. Şekip, Kurtuluş Savaşı sırasında, ülkesini bu tehlikeli durumdan Bergsonculuğun aydınlatacağı bir yolla kurtulabileceğini göstermeye kendini adamıştı. Bir felsefi söylemin, nasıl siyasal ve toplumsal uyarlamalarının olabileceğini gösteren ve bize ilginç bir sahneyi sunan bu dönemin yazıları, daha detaylı biçimde incelenmeyi hak ediyorlar. Şimdilik bu yazıda Mustafa Şekip'in derin bir biçimde Bergsonculuktan etkilenmiş olan kişisel söylemlerinin bazı özelliklerini ele alabiliriz.[40]

Mütareke dönemi boyunca, 1921 ve 1923 yılları arasında yayınlanmış olan *Dergâh*, bir milli yeniden doğuş düşüncesinin ve bir *anti-intellectualiste* eğilimin etrafında, düşünürleri ve sıklıkla Darülfünun hocalarını toplayan ve Bergsoncu temaların etkisi altındaki bulunan bir akımın sözcüsüdür. Milli düşüncenin gerekliliğiyle belirginleşen bu yıllar boyunca Mustafa Şekip, Mehmet Emin (Erişirgil), Ismayıl Hakkı aynı yönde kalem oynatmış isimlerdir. Birey, toplum, sezgiye verilen yer, ülkenin kültürel geleneği, sanat ve din *Dergâh*'ta işlenmiş olan konulardan en önemlileridir. *Dergâh*, açıklayıcı bir felsefi sistem olan Bergsonculuk vasıtasıyla sosyologların dogmatizmlerinin etkisini kırıyordu. Dahası, bu nedenle de, dergi hiç kuşkusuz Türkiye'de Bergsonculuğun ilk gerçek sözcüsü oldu.

Derginin birçok makalesinde, Mustafa Şekip, felsefi bir söyleme duyulan ilginin bir medeniyetin kendi ihtiyaç ve gerekliliklerinden doğduğunu söylüyordu:

"(...) felsefe ile medeniyet arasındaki münâsebet ve felsefenin medeniyet üzerindeki rolü, hem alıcı, hem verici, hem yaratıcı, hem de zaman ve mekânları aşmaya doğru gidici olarak görünüyor" ("Hakiki Hürriyet", *Dergâh*, sayı 4, s.38).

Dergâh'ta yayınladığı makalelerle, Şekip, her ne kadar doğrudan doğ-

ruya Bergson'u referans göstermese de, Bergson'un etkisinin daimi olarak hissedilmesini sağlıyordu. Özellikle bu etki sanatla ilgili olan konularda belirgindi. Resme duyduğu ilgiden daha önce bahsetmiş olduğumuz Şekip, bütün hayatı boyunca üniversitedeki görevine ve düşünsel faaliyetlerine paralel olarak bu sanat dalı için çalışmayı ve üretmeyi bırakmadı. Aynı şekilde 15 Haziran 1337 tarihinde yayınladığı "San'atın İçyüzü" makalesinde, okuyucu oldukça derin ve önemli bir bilgi birikimiyle karşılaşıyor. Bununla birlikte, bu satırları okurken özellikle çarpıcı olan, bir yandan Bergsoncu dilin ve temaların ve diğer yandan Bergson'la kurmuş olduğu çok daha uzak toplumsal ve medeniyetle ilgili bir ideolojinin aynı anda bulunmasıdır. Burada, tartışmasız bir biçimde, kavramlar da dahil olmak üzere, Bergsoncu havaya sahip bir söylem sergiliyordu: Mustafa Şekip, rasyonel bilgiyi eleştirip, aklın sadece maddeyi kavrayabileceğini, sanatsal faaliyetin ise sezgiyle anlaşılabileceğini söylüyordu, ardından *Yaratıcı Tekamül*'de Bergson'un açıkladığı iki kavram olan *makûs (inversion)* ve *mükessîf (contraction)*'den bahsediyordu. Şekip, ancak 1947'de çevireceği bu başyapıtı çevirmeden çok önce okumuş ve içselleştirmişti.

Özellikle dikkat çeken, Bergson'un "Bilinç ve Yaşam" isimli yazısında geliştirilmiş bazı düşüncelerin ele alınmasıdır, burada ahlak ve din, hürriyetin ifade edilmesi ve aklın fosilleştirici etkisinin aşılması olarak kabul ediliyordu.[41] Daha ileride Bergson'un "*Ahlak ve Dinin İki Kaynağı*" isimli eserinde, bu düşünceleri geliştirilerek, sezgiden kaynaklanan ruhani faaliyetlerin esas olarak özgürleştirici işlevi öne çıkarılıyordu.

Aynı şekilde Şekip "San'atın İçyüzü" makalesinde, yeni metafiziğin kavrayışlarıyla, kadim Doğu bilgeliğini meşrulaştırma arzusunu da sergiliyordu. Buradaki ideoloji, Bergsoncu felsefi mesajın ötesine geçip o dönemin hareketlerine dahil oluyordu: Bu Şekip'in Bergsonculuğunun Mütareke dönemindeki bir özelliğiydi. Sonunda yazar, milli ruhun araçları olarak sanat eserlerinin toplumlar için taşıdığı simgesellik üzerine düşünerek geliştirilmiş bir sosyolojik görüşü sunuyordu. Şekip'in kendine özgülüğü ve gelecek yılların siyasi Bergsonculuğunun habercisi olması,[42] Mütareke dönemi yazılarından itibaren beliriyordu.

ŞEKİP'İN DERGÂH'TAKİ SPİRİTÜALİZMİ (RUHÇULUK)

Şekip'in bütün eserleri boyunca bulduğumuz ve bireysel olduğu kadar toplumsal olan ruhçuluk motifi, 1 Ağustos 1337 tarihinde *Dergâh*'ta "Ruha Bir Dikkat" ismiyle yayınlanan ve düşünürün Bergsoncu felsefeye olan bağlılığını en iyi gösteren makalesinde bulunuyor. Bu metnin sonu hiç şüphesiz tasavvufi yazıları hatırlatıyor. *Hayat hamlesi*'ni bastırmaya araç olduğu için toplumun suçlanması, bireyin toplumsal modellere baş eğmesinin eleştirisi, Ziya Gökalp'in sosyolojisinin tenkidiyle örtüşüyordu. Şekip'e göre bir toplumun canlanması, yaratıcı içgüdülerin özgürleşmesine bağlıdır.

Şekip gibi spiritüalistler ve Gökalp'in etkisindeki pozitivist sosyologların arasında öfke yaratan karşıtlık, derginin diğer yazılarında da açıkça görülüyor: Şekip'in düşünceleri "Hakiki Hürriyet"te dile getirilmiştir, örneğin, Demolins'in ve Le Play'in pozitivist sosyolojilerinin etkisi altında kalmış olan Prens Sabahattin'e, ayrıca mekanik tezlere yakın olan ve materyalist düşünce kalıplarının bulaşmış olduğu Ziya Gökalp'e yönelik eleştirilerinde bu karşıtlık oldukça belirgindir.

Mustafa Şekip için Türklerin geleceği, bireyselliğe kavuşmak için toplumdaki sürü hissinin kaybolmasından geçer. Şekip Türklerin kendilerine rehberlik edecek ilkeleri kendi kendilerine bulacaklarından şüphe etmiyordu.

Bu nokta çok daha geniş bir araştırmayı hak ediyor. Şekip, medeniyetlerin kökeninde bulunduğunu düşündüğü ruhi ve dini değerlere yazılarında oldukça çok başvuruyordu; örneğin: iman, hâdis. Şekip'in dine dayanan bir milliyetçilik anlayışı olmadığı halde, bu tarz bir anlayışa yol açıp açmadığı tartışılabilir bir konudur. Mütareke yıllarında onun muhafazakâr olduğunu söyleyemezsek bile, siyasal ilericilerin dini eleştiriyor olduğu bir dönemde, onun yazılarında muhafazakârlığın kökenlerini bulabiliriz.



Mustafa Şekip Tunç.

Böyle bir milliyetçi eğilim açıkça Kurtuluş Savaşı'yla ilgilidir. Dine yaptığı gönderme ise henüz çok yeni ve daha olgunlaşmamış bir kavrayışı ortaya koyuyordu. Daha ileride, 1959'da basılmış olan *Bir Din Felsefesine Doğru* isimli kitabında ise dini göndermeler bu sefer olgunlaşmış olarak belireceklerdir.

SONUÇ

Şekip'in o dönemde yazdıklarından ortaya çıkanlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Öncelikle Bergsoncu felsefenin inceliklerini öyle bir noktada içselleştirmişti ki, neredeyse Şekip'in bazı satırlarının Bergson'un çok daha sonra yazacak olduklarının habercisi olduğu söylenebilir. Toplumu ve dini konu eden Bergsoncu söylemin sağladığı esneklik, Şekip'in Osmanlı medeniyetini bu

kavramlar açısından yorumlamasını sağlıyordu.[43] Şekip'in Bergsonculuk yorumlaması için ayrıca sözcük dağarcığı açısından bir kolaylığa sahip olduğu da söyleyebileceğimiz şeyler arasındadır. Onun dinamik ve mistik olan ilhamı, ağır siyasal değişimlerle dolu ve toplumun kimlik değiştirdiği bir dönemde faydalı ve etkili bir perspektif sağlamıştır. Bergson'un söylemi pozitivistler tarafından boş bırakılan ruhi hamleyi ele alıp zenginleştiriyordu.

Kurtuluş Savaşı şartları, Türk düşünürlerini vatanlarını aniden ve acilen yeniden tanımlamaya zorladığı için, Bergsonculuğun Türkiye'de ortaya çıkışına yön veren fikir hareketlerini, devrim ve cumhuriyet içinde toplumun ve bireyin ne olması gerektiği konusundaki tartışmalarda yeniden merkezi bir yere oturtmuştur.

DİPNOTLAR

1 Bkz. François Azouvi, *La Gloire de Bergson. Essai sur le magistere philosophique*, Paris, Gallimard, 2007; Mark Antliff, *Inventing Bergson. Cultural Politics and the Parisian Avant garde*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

2 Philippe Soulez ve Frederic Worms, *Bergson*, Presses Universitaires de France, 2002, s. 87-88.

3 Bergson, *Madde ve Hafıza*, 1896.

4 « Hayat hamlesi », Fransızca karşılığı « elan vital » olan, maddenin ilkel dağınıklığını şekillendiren ve nesnelere vücut veren, hayatın hareketinin bir özgür/hür atılım olduğunu öne koyan bir kavrayıştır.

5 Bergson'un Osmanlı'nın son döneminde okunan eserleri, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri Üzerine Deneme*, 1889 ; *Madde ve Hafıza*, 1896 ; *Gülme*, 1900 ; *Yaratıcı Tekâmül*, 1907 ; *Ruhî Enerji*, 1919. Bu son eser bizi ilgilendiren dönemde Mustafa Şekip tarafından *Bergson ve Manevi Kudrete Dair Birkaç Konferans* adıyla çevrilmiştir (Matbaa-i Amire, 1923). *Gülmek Nedir, Kime Gülüyoruz?* (İstanbul, 1921) yazısı ise, Bergson'un *Gülme* adlı eserinin bir telifidir. Aynı eserin doğrudan doğruya çevirisini 1945'te yayınlamıştır.

6 « De la contingence des lois de la nature » (*Tabiat Kanununun Zorunsuzluğu*) üzerine düşünen Fransız felsefecisi, zorunsuzluğun insan hürriyetinin şartı olduğunu öne koyuyor.

7 Ahmet Şuayb, *Hayat ve Kitaplar*, Matbaa-i Hukukiye, 1910.

8 Bkz. *Felsefe*, Araks Matbaası, İstanbul, 1912. Fenci bir bilgiyle felsefe arasında kurduğu bağ şu satırlarda tespit ediliyor: "Felsefe denilen şey, fen ile o kadar kaynaşmıştır ki fenci, ilimci olmayan bir insan hiçbir zaman filozof olamaz. Bugün Avrupa'da filozof yok, âlimler vardır." Burada Baha Tevfik, materyalizme dayanmayan düşünürleri filozof olarak kabul etmiyor, örneğin Rıza Tevfik ve Şehbenderzâde Ahmet Hilmi. Bu konuda bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 234-235.

9 *Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası* (1913), örneğin *"Fransızlar ve Gustave Le Bon"*, sayı 2.

10 Ahmed Nebil ile Alfred Fouillée'nin iki ciltlik *"Felsefe Tarihi"*ni çevirmiştir, yine Ahmet Nebil ve Memduh Süleyman ile birlikte *"Nietzsche"* adlı kitabını yayınlamıştır. *Teceddüd-i Felsefî* serisinde, Ernst Haeckel'in *"Monisme"* adlı konferansının çevirisi ile, materyalist düşünceyi tanıtmaya çalışıyordu. *"Vahdet-i Mevcud"* adlı kitabı, pan-natürizmi sunduğu için eleştirilere uğrayan ve ihtilaflara yol açan bir eserdir.

11 Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci görüşün mücadelesi*, Töre-Devlet Yayınevi, 1979, Ankara; Şükrü Hanioğlu, *"Blueprints for a future society. Late Ottoman materialists on science, religion, and art"*, in Elisabeth Özdalga, *Late Ottoman Society, The Intellectual Legacy*, Routledge Curzon, s. 28-116.

12 Abdullah Cevdet'in G. Le Bon'dan çevirisi *İlm-i Ruh-i İçtimaî* 1924'te çıktı, ama önceden tenkide uğramış çeviriler olmuştu. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 250.

13 Gençliğinde Spencer'ın felsefesine hayranlık duyduysa da, Bergson doktora tezinde (*Şuurun doğrudan doğruya verileri üzerine bir deneme*) Spencer'ın uzay ve zaman kavramlarına sert bir tepki verdi. Bu sırada ruhbilim araştırmaları Bergson'u, uzayı maddeye, süreyi şuura ayıran düşünceden uzaklaşmasına yol açtı. Böylece evrim sorunu tekrar gerekli bir yer aldı ve yaratıcı süreyi anlatan *hayat hamlesi* kavrayışıyla bu soruna çözüm buldu. Bkz. Mustafa Kök, *Mistik Dünya Görüşü ve Bergson*, Dergâh Yayınları, 2001, s.14-16; Nurettin Topçu, *Bergson*, Dergâh Yayınları, 2002, s. 25 ve 35.

14 Haksız yere pozitivist olarak görülen Spencer (1820-1903) evrimci ve yararcı hareketini, yanı sonuçta yine İngiliz görgücü geleneğini temsil ediyor. Onun için, fikirler bir deney birikmesinden ibarettir. Hayatın temeli ise, bilinmez. Toplumu yaşayan bir organizma olarak gören Spencer, Lamarck'ın teorilerine büyük önem vermiş bir düşünürdür.

15 *Ulum-i İktisadiye ve İctimâiyye*, "İctimâî kabiliyet", sayı 7, 1 Temmuz 1909.

16 Henri Bergson, "Le Pragmatisme de William James" başlıklı konferansında (*Düşünce ve hareket eden şey*, 1934) bunu kendi bilim kavrayışına yakın bir düşünce olarak görüyor.

17 Bergson'un o zamanın fikrî manzarasına girmesinde katkıda bulundu. Bir şey ya da bir olay yalnızca bu şeyin hareketlerinin ya da bu olayın görünüşlerinin uygulamalı sonuçları hakkında yapılan düşüncelerimizin toplamasıdır Gerekircilliğe karşıt bir anlayıştır. William James için, hakikatin deneysel doğrulamasına bağlıdır. Böylece, hakikat yalnız geçici bir olaydır.

18 1921-1923 arasında yayınlanan, *anti intellectualiste* bir tavırda olan bu dergi, materyalizme ve pozitivizme karşı koyar.

19 "Şimdi öyle bir düşünüre ihtiyacımız var ki, Kurtuluş Savaşı neslinin hayattan öğrendiklerini sistem haline sokabilsin. Tecrübenin verdiği bu kanaatler fertlerin hareketlerine tesirli inançlar haline gelsin. Türk milleti kendi içinde böyle bir düşünür, böyle bir feylesof bekliyor" Burada William James'in nazariyesini tam benimsemiş olduğu ortaya çıkıyor. Kurtuluş Savaşı'nın bize öğrettiği felsefi hakikatler şunlardır (...) Çünkü fikrin doğruluğu, bizi tabiat ve cemiyet üzerinde tesirli yaptığı zaman anlaşılır." Bkz. Hilmi, Ziya Ülken, *Çağdaş Düşünce Tarihi* , s. 430.

20 Hakikatin, milletlerin hayatı hareketinden doğduğu ve milli gerekler yüzünden sürekli değiştiği ifadesinde bulunan Mehmet Emin vitalist bir düşünce sunmaktaydı.

21 Subhi Edhem, *Bergson ve Felsefesi*, Kütübhane-i Sudî, 1919.

22 Hilmi Ziya Ülken, age, p. 375; Levent Bayraktar, « *Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve ilk Temsilcileri* », *Felsefe Dünyası*, sayı 28, sayfa 63.

23 Subhi Edhem, age, sayfa 45-47.

24 Bkz. Zekeriyya Uludağ, *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm*, Akçağ yay. 1996, s. 204; Ahmet Hilmi, *Allahı İnkâr Mümkün müdür?*, Hikmet Matbaa-i İslamiyesi, Kostantiniye, 1327.

25 "Varlığın birliği" anlamına gelen bu kavrayış, İbn Arabi ile önem kazanmıştır. Mutlak varlığın (yanı Allah'ın) bütün mevcutlarda bulunduğunu ispatlayan bu düşünce, bazı düşünürler tarafından Batılı panteizme yakın bulunmuştur.

26 Levent Bayraktar, age, Hilmi Ziya Ülken, age, s. 301.

27 Mehmet Ali Ayni, *İntikad ve Mülahazalar*, İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1339, s 7.

28 Neşet Toku, *Türkiye'de Anti-materyalist Felsefe*, Boyan Yayınevi, İstanbul 1996, s. 204-208.

29 Pozitivist ve natüralist felsefeden etkilenenler arasında bulunan Rıza Tevfik, Mehmet Cavit ve Ahmet Şuayb ile birlikte, 1908'de *"Ulûm-u İktisadiye ve İçtimâiyye"*dergisini çıkartmışlardır. Osmanlı'da felsefi bir hareketi meydana getiren ilk dergidir.

30 Bununla beraber, Kuran'ın öğretilerinin dışında kalıyor ve bunu da fark eden Mehmed Âlî Aynî'dir. Bu konu üzerine etraflı bir araştırma için, bkz. Thierry Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs maçons en Islam*, Jean Maisonneuve, Paris, 1993, s. 400-409.

31 Celâl Sakıp (Ziya Gökalp'in takma adı), « Rıza Tevfik'in Felsefesi », *Genç Kalemler*, n815 ; Hilmi Ziya Ülken, *Çağdaş Düşünce Tarihi*, age, s. 311.

32 Bu dergi, dil üzerine düşüncelerini açıklamaktadır.

33 Hilmi Ziya Ülken, age s. 313 : « Büyük adamlar içtimaî determinizmin eseri olarak meydana çıkarlar ve bu determinizmi bozmazlar. Eğer uzviyetin esrarlı bir hamlesinden doğsalardı, cemiyetin kaderi dışından gelen esrarlı âmillerin tesirindedir demek gerekirdi. »

34 Fouillée'nin idée-force'una (kuvvet-fikir) olan duyarlılığı, Alfred Fouillée'nin iki ciltlik *Felsefe Tarihi*'ni, Ahmet Nebil ile birlikte yayınlamasından belli oluyor.

35 *Küçük Mecmua*, sayı 14, ilk sayı 5 Haziran 1922, « İnsandaki feyizlerin menşei ».

36 Zaten Bergson, bu eleştiriye Spencer'ın, pozitif sosyolojiye karşı toplumu « doğal » olarak koyan « biyolojik » sosyolojisini tercih ettiğini söyleyerek cevap vermiştir.

37 Bu noktayı geliştirme olanağımız olmasa da, burada, Türkiye'de Bergsonculuğun gelişimiyle sosyoloji ve üniversite ruhiyatçılığının gelişimleri arasındaki ilişkiyi görmek gerekir.

38 Hayrani Altıntaş'ın kitabı, *Mustafa Şekip Tunç*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989. 1944'te, onun üniversitede yapmış olduğu farklı işlerin 25. senesini kutlamak için onuruna yapılan ve ardından bir yayınla tamamlanan jübile, Eminönü Halkevi'nde gerçekleşti: *Prof. Mustafa Şekip Tunç Jübilesi*, İstanbul 1944

39 Sonradan, « İnsanın değeri » (*Türk düşüncesi*, 1 Ağustos 1954) yazısında, Gökalp'in öğretisinin doğruluğu/gerçekliği ve akla yatkınlığı konusundaki itirazlarını yeniden ele alır.

40 Bergson felsefesine dayanan ve *Dergâh*'ta yayınlanan makalelerinden birkaç tanesi şunlardır: « *San'atın İçyüzü* », « *Şuur ve Hayat* » (1337), « *Hislerimizin Mantığı* » (1337), « *Ruh ve Beden* » (1337), « *Resim ve Metafizik* » (1338).

41 Bunun için insan evrim hareketinin en son güncellemesidir çünkü maddeyi sınırlamıştır.

42 Bkz. Nazım İrem, „Undercurrents of European Modernity and the Foundations of Modern Turkish Conservatism: Bergsonism in Retrospect", *Middle Eastern Studies*, Vol. 40, n84, Temmuz 2004, s. 79-112.

43 "San'atın İçyüzü"nde Türk kökenli sanatçıların örneklerini göstererek, zamanaşımına uğramışları yeniden canlandırıyor. agm.

...ULUSLARARASI İSTANBUL MÜZİK FESTİVALİ BASIN SPONSORU ULUSLARARASI OPERA VE BALE FESTİVALİ BASIN SPONSORU İF BAĞIMSIZ FİLM FESTİVALİ BASIN SPONSORU İKSV MEDYA SPONSORU KRİSTAL ELMA BASIN SPONSORU FİLM EKİMİ MEDYA SPONSORU TÜYAP KİTAP FUARI BASIN SPONSORU RADİKAL FİKİR PLATFORMU ULUSLARARASI BALE FESTİVALİ BASIN SPONSORU CEBIT EURASIA BİLİŞİM FUARI BASIN SPONSORU RADİKAL SOKAK KİTAPLARI OKU BENİ BIRAK BENİ KAMPANYASI RADİKALART ARTİSTANBUL ULUSLARARASI SANAT BULUŞMASI MEDYA SPONSORU İSTANBUL TİYATRO FESTİVALİ MEDYA SPONSORU İSTANBUL ULUSLARARASI SİNEMA TARİH BULUŞMASI BASIN SPONSORU ULUSLARARASI İSTANBUL BİENALİ MEDYA SPONSORU İSTANBUL CAZ FESTİVALİ MEDYA SPONSORU ALTIN PORTAKAL FİLM FESTİVALİ BASIN SPONSORU İSTANBUL FİLM FESTİVALİ RADİKAL HALK JÜRİSİ TASARIMDA RADİKAL EĞİLİMLER YARIŞMASI CONTEMPORARY İSTANBUL...

YAZANIN, ÇİZENİN, YÖNETENİN, OYNAYANIN, OKUYANIN, BESTELEYENİN, YORUMLAYANIN, TASARLAYANIN, UYARLAYANIN, SAHNELEYENİN, ÜRETENİN, DÜŞÜNENİN, DÜŞÜNDÜRENİN, FİKİR KADININ, FİKİR ADAMININ, İNSANIN VAR OLMA TEMELİNİN, DÜŞÜNCENİN SPONSORU.

Radikal

JEAN-PAUL ROUX'NUN ARDINDAN (3)

TÜRK-MOĞOL HALKLARINDA TOLERANS

ALEXANDRE TOUMARKINE

Türk-Moğol halkları din savaşlarıyla parçalanmışlardır. Bu savaşlara ise Türk-Moğol toplumlarında görülen bir tür çöküş, onları bu tür olaylardan koruyan bazı değer ve "erdem"lerin yitirilmesi neden olmuştur. Dolayısıyla, Roux'nun getirdiği açıklama işlevsel ve siyasal olmadan önce kültürel, hatta "kültürcü" bir açıklamadır: Bu din savaşları, en azından başlangıçta, "genellikle imparatorluk iktidarına muhalif başkaldırı hareketlerine karşı girişilen siyasal baskı" eylemleridir.

ÇEVİRİ: ESRA ATUK

Roux Türk-Moğol halklarının dinleri ile ilgili pek çok çalışmasında dinsel toleransı temasına yer vermişse de, bu konuyu geliştirmesi ve derinleştirmesi için 1984, 1986 ve 1987 yıllarında *Revue de l'Histoire des Religions*'da (Dinler Tarihi Dergisi) yayınlanan üç makalelik diziyi[2] beklemek gerekecekti.

TÜRK-MOĞOL HALKLARINDA İSTİSNA DEĞİL, BİR KURAL OLARAK TOLERANS

Roux tolerans meselesini Türk ve Moğol imparatorluklarını kapsayan geniş bir çerçevede irdeler. Esas olarak Göktürk ve Cengizhan, ama aynı zamanda Hazar, Selçuklu, Timur imparatorluklarından, Altınordu Devleti'nden, Osmanlılardan ve Büyük Moğollardan örnekler göstererek, özgün bir yöntemle, "o güne kadar birbirinden bağımsız olarak belirli bir zaman dilimi ve oluşumun



1- Paris'teki Doğu Dilleri Enstitüsü Türkoloji Bölümü'nün kurucusu ve Jean-Paul Roux'nun hocası Jean Deny.

2- Okutman İzzettin Bey.

3- Jean-Paul Roux.

Jean Deny Arşivi. Emmanuel Szurek tarafından sağlanmıştır.

içinde incelenmiş olan, ama gerçek anlamlarına ancak tümel bir incelemeyle kavuşan birbirleriyle uyumlu olguları yan yana getirmeyi"[3] amaçlar. Roux'ya göre, dinsel tolerans o tarihe kadar şu ya da bu imparatorluğa atfedilerek ve devamlılık unsuru göz ardı edilerek o imparatorluğun kendine özgü nitelikleriyle açıklanmaya çalışılmıştır. Bu nedenle de anlık bir durum, bir istisna, bir kaza olarak algılanmıştır. Roux, dinsel toleransı neredeyse bir kural, toleranssızlığın hâkim olduğu eylem ve dönemleri ise aksine, istisnalar ve parantezler gibi değerlendirerek bu bakış açısını tersine çevirir.

ve "erdem"lerin yitirilmesi neden olmuştur. Dolayısıyla, Roux'nun getirdiği açıklama işlevsel ve siyasal olmadan önce kültürel, hatta "kültürcü" bir açıklamadır: Bu din savaşları, en azından başlangıçta, "genellikle imparatorluk iktidarına muhalif başkaldırı hareketlerine karşı girişilen siyasal baskı"[5] eylemleridir.

HÜKÜMDARIN DİNİ: TÜRK-MOĞOL HALKLARINA ÖZGÜ BİR EGEMENLİK ANLAYIŞI

Roux, Müslüman Türk-Moğol imparatorluklarında belirgin bir devlet dini bulunduğunu ileri sürer. Ancak bu durum, devlet dininin hükümdarın dini ile karıştığı Müslüman olmayan Türk-Moğol imparatorlukları için de geçerlidir. Hükümdar topraklarında dinsel barışın hüküm sürmesini arzular ve tek bir koşul dayatır: Kendi "mutlak üstünlüğü tartışılmamalıdır".[6]

Roux'nun ele aldığımız dizideki makalelerden üçüncüsünde de uzun uzun açıklayacağı gibi, Türk-Moğol imparatorluklarında hükümdar iktidarın tümünü elinde bulundurur ve Şaman olsun, halife olsun, kendisinden bağımsız bir ruhban otoritesini tanımaz: bu otoriteyi kendisi yüklenemezse, yok eder ya da köleleştirir. Kendisini, önce Altay halklarının dininin tanrısı, sonra da tüm insanların tanrısı olan biricik Tanrı'nın tek ya da en seçkin temsilcisi olarak görür. Yalnızca tek bir Tanrı olduğu için, hükümdar da tek olmalıdır. Roux böylece şu açıklamaya varır: "Tanrının tekliği ve egemenliğin tasavvurları Türk-Moğol halklarını hızla imparatorun da Tanrı gibi tek, evrensel olması [ve] otoritesini tüm dünyaya yayması gerektiği görüşüne ulaştırmıştır".[7] Bu anlayışın içselleştirilmesi büyük imparatorlukların kurulmasından önceye ait bazı "siyasal ve ekonomik nedenlere" dayanır: "Steplerde kabilelere bölünme ve totemizm anarşinin hüküm sürmesine neden olur, fetihleri engeller ve insanları sefil yaşam koşullarına mahkûm eder. Aksine, kabilelerin güçlü bir otorite altında birleşmesi kabile savaşlarına ve düzensizliğe son verir, yayılmaya müsait hatırı sayılır bir güç yaratır, akınlar ya da yerleşik düzende yaşayan ülkelerin işgali ile refaha giden yolu açar. Evrensel hükümdarlık iddiası tüm [Türk-Moğol] halkların birleşmesi ya da evrenin dört bucağına yayılmaları ile (...) gerçekleştirilebilir".[8] Bu iki seçenek aslında birbirini izleyen iki aşamadır ve kısmen bile gerçekleştirilmesi son derecede güç görünen birinci aşamanın yanında, ikincisi iyiden iyiye gerçekdışıdır.

Yalnızca tek bir Tanrı olduğu için, hükümdar da tek olmalıdır. Roux böylece şu açıklamaya varır: "Tanrı'nın tekliği ve egemenliğin tasavvurları Türk-Moğol halklarını hızla imparatorun da Tanrı gibi tek, evrensel olması [ve] otoritesini tüm dünyaya yayması gerektiği görüşüne ulaştırmıştır."

TOLERANSLI HALKLARIN FANATİZMİ NASIL AÇIKLANABİLİR?

Roux toleransın karşısına toleranssızlık kavramını değil, fanatizmi koyar[4]. Türk-Moğol halklarına abartılı biçimde atfedilen zulüm ve fanatizm önceleri yapısal değil, bağlamsaldır. Fanatizm savaş zamanlarında, fetihler sırasında sergilenir; fetih tamamlandıktan ve barış geldikten sonra ise, büyük barbarlar olarak görülen bu halklar "bambaşka bir yüze" bürünürler. Türk-Moğol fanatizmi bu savaş ortamı dışında, siyasal koşullarla (örneğin, Osmanlı topraklarında ulusal uyanış hareketleri ile ortaya çıkan kargaşa ya da ihanet korkusu), intikam ruhuyla ve hükümdarın diğer dinlere karşı duyduğu nefretten başka açıklaması olmayan bazı temelsiz eylemlerle açıklanabilir. Öte yandan, Türk-Moğol halkları din savaşlarıyla parçalanmışlardır. Bu savaşlara ise Türk-Moğol toplumlarında görülen bir tür çöküş, onları bu tür olaylardan koruyan bazı değer

Türk-Moğol hükümdarları başka dinlere karşı çoğunlukla bir merak, kişisel bir ilgi beslerler. Bunun da ötesinde, en azından İslam dini egemen olana kadar, din konusunda oynak ve dinden çıkmaya eğilimli bir görüntü sergilerler. Tıpkı tolerans önlemleri gibi, bazı durumlarda din alanında belirgin bir muğlaklığa varan bu oynaklık da yakında gerçekleşecek ya da gerçekleşmiş, ama gizli tutulan bir din değiştirme eylemi ile ilgili söylentilere yol açar. Özellikle Selçuklularda ve Osmanlılarda bu tür söylentilere sık rastlanır. Tüm bu belirsizlikler hükümdarların kendilerini resmen bağlı oldukları dinin en sadık müritleri gibi göstermelerini engellemez.

Tarihçiler ve Gülen hareketi arasındaki diyaloğa örnek olarak gösterilebilecek olan kitaplardan bir tanesi: *Osmanlı'da Hoşgörü.*

Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000.

Avrupa'da hoşgörünün tarihsel gelişimini inceleyen kitaplardan biri:

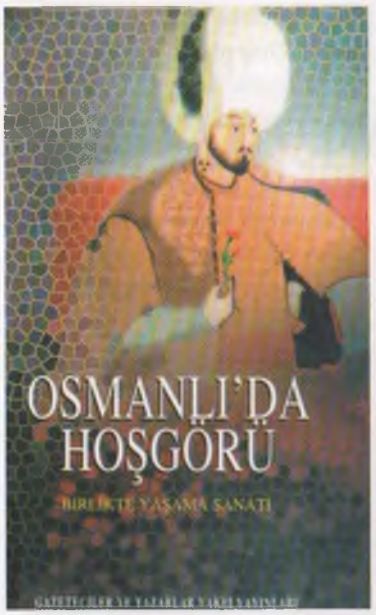
Naissance de la tolérance en Europe dans les temps modernes, XVIe-XVIIIe siècles,
Guy Saupin,

Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1998.

TÜRK-MOĞOL HALKLARININ ERDEMİ OLARAK DİNSEL TOLERANS VE ÖLÇÜTLERİ

Roux'ya göre Türklerde ve Moğollarda tolerans zihniyeti, büyük imparatorluklar devrinden önceye dayanan bir "gelenek", bu halkların Şaman dininin bir mirasıdır ve "bir bütünün parçasıdır: bir ahlak anlayışına, bir uygarlığa, bir yaşam tarzına dayanmaktadır".[9] Roux bu toleransın Büyük Moğollar için, örneğin Hint uygarlığından, Osmanlılar için ise ehl-i kitap ya da hükümdarların yakın aile çevreleri (özellikle anneleri) aracılığıyla İslam'dan ithal edilmiş olduğu fikrini reddeder. Bu tolerans birkaç temel eksen etrafında inşa edilmiştir: İbadet ve dinden dönme özgürlüğü, din kurumunun yapılandırılması, farklı din temsilcilerinin fikirlerini ortaya koydukları ve tartıştıkları "buluşma"ların düzenlenmesi, rahip, müneccim ve astrologlara duyulan korkudan uzak saygı, ibadethanelere karşı kayıtsızlık.[10]

Bir kural olan ibadet ve din eğitimi özgürlüğü konusunda Roux, bu özgürlüğün yalnızca Türk-Moğol imparatorluklarındaki cemaatlerle sınırlı olmadığını, yabancı kökenli vaizleri, yani başka bir deyişle misyonerleri de kapsadığını belirtir. "Bu özgürlük işaretleri, doğal olarak başka yerlerde inançları yüzünden zulme uğrayanları çekmiş ve Türk-Moğol imparatorlukları çoğunlukla birer iltica toprağı olarak görülmüşlerdir".[11] Bu toleransı açıklamak için Türk-Moğol aktörlerin kendi ileri sürdükleri nedenlerden biri, hükmettikleri dine son katılan olmalarıdır.[12] Bu toleransın temelinde, tüm dinlerin eşit değere sahip olduğuna ve sadece aynı tanrıya ulaşmak için farklı yollar önerdiklerine ilişkin içgüdüsel bir tür algı yatar.[13] (Bu nokta ile Roux'nun bu imparatorluklarda varlığına dikkat çektiği senkretizm arasında pek de fazla mesafe yoktur.) Devlet dininin evrensel bir din olduğu durumlarda bile bu mirastan kalan bir şeylere rastlanır. Roux'ya göre, ehl-i kitap dinleri kendi ibadethanelerinin alanında kaldıkları müddetçe eşit mesafede kabul eden





II. Mahmud'un tavrı ya da Gülhane Hatt-ı Hümayunu (1856) bu geleneğe bağlanmalıdır.[14]

II. Mahmud'un dinsel cemaatlerle arasına bu şekilde eşit mesafe koyması Türklüğün mirası değildir, çünkü Türk-Moğol dünyasında dinler arasındaki ayrım uzamsal değil, tinseldir: Hükümdarları ilgilendiren ibadet yerlerinin kurulması değil, farklı inanç topluluklarının yapılanması ve örgütlenmesidir. İbadet yerlerinin Türk imparatorluklarında (Hazar, Altınordu, Selçuklu ve elbette Osmanlı ve Moğol imparatorlukları) gelişmesiyle ilgili olarak Roux, bunun başka bir geleneğin devamı olduğu sonucuna varır. Osmanlı örneğinde, farklı dinsel cemaatlerin yukarıdan örgütlenmesiyle ilgili bir planın ortaya çıkması için Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u almasını beklemek gerekmiştir. Böyle bir plan ne ilk Osmanlılarda, ne de Selçuklularda vardır. Dolayısıyla, Roux'nun önerdiği devamlılık çizgisi bu konuda aslında bir devamsızlığa karşılık gelmektedir.

Roux'ya göre, farklı dinlerin temsilcilerini barışçıl bir ortamda karşı karşıya getiren tartışma toplantılarının düzenlenmesi Türk-Moğol imparatorluklarına özgü bir olgu değildir. Ancak, Batı'da ya da Ortodoks dünyasında istisnai bir nitelik arz eden ve ender olarak başarıya ulaşan bu tür toplantılar, Türk-Moğol dünyasında alışılageldik bir uygulamadır ve çoğunlukla hakem görevi üstlenen hükümdarın başkanlığında gerçekleştirilir. Mutlaka uygulamaya dönük bir amaçları olması gerekmez, bazen salt nazari amaçlarla düzenlenirler. Bu tartışma toplantıları Göktürk İmparatorluğu'nda çok belirgin değilse de, Hazarlar, Selçuklular ve Cengizhan İmparatorluğu ile bazı Osmanlı sultanlarının hükümdarlığı sırasında (örneğin III. Murad ve II. Mehmed; ayrıca yalnızca Müslüman din adamlarıyla tartışmayı seçtiği için Roux'ya göre büyük olasılıkla bir kopuşu simgeleyen Kanuni Sultan Süleyman) ve Büyük Moğollarda sıklıkla uygulanmıştır. Ancak Roux'nun bu buluşmaları düzenleyen kurallarla ilgili aktardıklarına bakıldığında, hep aynı tür toplantılarla karşı karşıya olmadığımız da anlaşılır. Bazen hakem görevi üstlenen, bazen de tartışmalara taraf olarak katılan hükümdarın değişken konumu bu konuda belirleyicidir. Buluşmalar bazen dini geliştirmeyi ya da yaymayı amaçlamayan söz dövüşlerinden ibarettir. Son olarak, birtakım âlimlerin sultanın kendi gelişimi için -dinsel olduğu kadar, bilimsel bir gelişim- onun etrafında toplanmaları, gerçekten sözü geçen tartışma toplantılarıyla aynı kategoride yer alabilir mi? Roux farklı dinlerden tarafları çok çeşitli yerlerde karşı karşıya getiren buluşmaların da tolerans önlemleri kategorisinde ele alınmaması gerektiğini belirtir[15], zira bu tür bir sınıflandırma "buluşma" kategorisinin tutarlılığı konusunda kuşku uyanmasına sebep olacaktır. Son olarak, dinsel münazaraların başlı

başına bir tolerans işareti olmadığını da ekleyelim. Müslüman Endülüs ya da *reconquista* (Endülüs'ü Müslümanlardan geri alma) tarihçileri genellikle bu uygulama karşısında yanılgıya sürüklenmiş, böyle bir uygulamanın tek başına hükümdarların siyasal alandaki mutlak egemenliğini, dinler arası gizli güç mücadelelerini, din değiştirmeye ya da sürgüne zorlayan zihniyeti örtmeye yetmeyeceğini unutmuşlardır.[16]

Hükümdarların Şamanlara ve rahiplere saygısı, Roux'ya göre Türk-Moğol tolerans politikasının başka bir işaretidir. Hatta bu din adamları, büyük imparatorluklar ortaya çıkmadan önce baskın bir konuma sahip olmuşa benzerler. Şaman Türk halklarının ilk ortamında, yani avcı toplumlarında adeta kraldır. Büyük Hakan'ın göçebe kabileler konfederasyonuna hükmettiği step ortamında, biraz daha geride de olsa, imrenilir bir konumdadır. Uygurlarda ya da başka Türk (Naymanlar ve Kıpçaklar) ve Moğol halklarında büyücü-krallara rastlansa da, Göktürkler, Selçuklular, Gazneliler ya da Karahanlılarda büyücüler sınıfından çıkmış hükümdar yoktur.[17] Şamanlar bu dönemde artık baskın bir konumda bulunmasalar da, sahip oldukları güçler nedeniyle hükümdarlar tarafından gözetilmekte ve halk tarafından sayılmaktadırlar. Şamanların ruhban sınıfı işlevi görmediğini düşünen bazı etnolog ve antropologlara karşı Roux, Şamanlarla rahipler arasındaki benzerliği savunur. Hükümdarla bu rahiplerin bir arada var olabilmesinin koşulu ise, rahiplerin, hükümdarın mutlak iktidarını tanımalarıdır. Din adamları fetih zamanlarında bile galip gelen hükümdara karşı çıkmamaları koşuluyla bağışlanırlar.

Hükümdarların ibadet yerlerine karşı tavrı Roux'nun incelediği tolerans ölçütlerinden sonuncusudur. Ancak bu konuda durum biraz karmaşıktır, çünkü ibadet yerlerinin sistemli bir biçimde korunması değil, bunlara karşı bir tür kayıtsızlık söz konusudur. Savaş zamanında rahiplerin canı bağışlanırken, ibadet yerlerine özel bir saygı gösterilmez. Barış zamanında ise hâkim dine ait olanlar da dahil tüm ibadet yerleri kaderlerine terk edilir. Bu durum en azından camilere biraz daha fazla itibar gösteren Osmanlılara kadar böyle devam etmiştir.

TOLERANS FERMANLARI

Roux, bunların ardından, hükümdarların gözündeki itibarlarının doğrudan bir sonucu olarak rahiplere sağlanan bazı fayda ve ayrıcalıkları inceler. Çeşitli muafiyetler ve canlarının korunması güvencesi bu ayrıcalıklarla ilgili metinlerin esasını oluşturur. Bu, Türklerden ziyade Moğollara özgü bir olgudur. Genellikle hükümdarlar için edilen duaların sebebi ya da sonucu olarak karşımıza çıkan bu metinlere Cengizhan ve Altınordu devletlerinde sıkça rastlanmakla birlikte, ilk ortaya çıkışları bundan çok daha eskilere dayanır. Göktürk İmparatorluğu'nda din adamlarına vergi muafiyeti ya da koruma sağlandığı bilinmektedir. Bu uygulama Timur İmparatorluğu, Selçuklu ve Akkoyunlularda, Kırım Hanlığı'nda, hatta Büyük Moğollar ve ilk Osmanlı sultanları zamanında da devam etmiş, ancak dinsel cemaatlerin yapılarının kendi kendilerine örgütlenmeye başlamasıyla birlikte ortadan kalkmıştır.

Roux'nun önerdiği tolerans fermanı ("edit de tolérance") kavramı, genel geçer yaklaşımlardan farklıdır. Tolerans fermanı, belirli bir dinin mensuplarına o dinin ibadet ve geleneklerine bağlılıkları gerekçesiyle zulüm edilmeyeceğinin bir hükümet ya da devlet başkanı tarafından ilan edilmesidir. Yoksa ferman, bir dinin devlet tarafından tanındığını resmileştirir, ancak siyasal iktidarın bu dini benimsediği anlamına gelmez. Roux'nun sözünü ettiği fermanların tanım ve içerik itibariyle bu tanımdan ne kadar farklı olduğunu görmek için, Batı ve Doğu Avrupa tarihinde yeri olan önemli fermanlardan birkaçını hatırlamak yeterli olacaktır: İmparator Konstantin'in Hristiyanlık da dahil olmak üzere tüm dinlerin Roma İmparatorluğu'nda tanındığını bildiren fermanı (İS 313); Jülyen'in tüm dinleri serbest bırakan ve bazı dinlerin engellenmesi için alınan önlemleri yürürlükten kaldıran fermanı (İS 361); Fransa Kralı IX. Charles'ın ülkesini parçalayan Protestanlar ve Katolikler arasındaki çatışmanın yatışması ile ilgili arzusunu dile getiren Sainit-Germain Fermanı (1562),[18] yine Fransa'da Kral IV. Henri tarafından yayınlanan ve Protestan dininin belirli sınırlar içinde tanınmasını sağlayan Nantes Fermanı (1598); ya da Avusturya İmparatoru II. Joseph'in ibadet özgürlüğünü güvence altına alan ve dinleri ne olursa olsun tüm vatandaşların kamusal yaşama özgürce katılmalarını sağlayan fermanı (1781).[19]

Türk-Moğol tolerans fermanlarının, başka kaynaklarca da altı çizilen bir uygulamaya ayrıcalıklı olarak yer verdiklerini belirtir Roux: Hükümdar için okunan dualar. Toleransla pek ilgisi olmasa da Roux, hükümdarların kendileri için dua ettirme arzuları üzerinde durur ve bu duaların Türk-Moğol uygarlığının benimsediği

Türk-Moğol hükümdarları başka dinlere karşı çoğunlukla bir merak, kişisel bir ilgi beslerler. Bunun da ötesinde, en azından İslam dini egemen olana kadar, din konusunda oynak ve dinden çıkmaya eğilimli bir görüntü sergilerler. Belirgin bir muğlaklığa varan bu oynaklık, gizli tutulan din değiştirme eylemiyle ilgili söylentilere yol açar.

dinlere özgün bir katkısı olduğundan söz eder. Öte yandan, bu olgu dinin egemenlik meselesine ne kadar derinden bağlı olduğunu da gösterir. Başka uygarlıklarda da rastlanan bu uygulamanın Türk-Moğol dünyasına özgü niteliği konusuna ise şüpheyle yaklaşmak gerekir. Hükümdarların düzenli olarak başvurdukları astrologlar için de bu geçerlidir. Roux'ya göre, Türk-Moğol halklarının başlangıçtaki dininde gökyüzüne verilen önem, astrologlara gösterilen bu ilgiyi ve Türk-Moğol devletlerinde gökbilimin neden daha fazla gelişebildiğini açıklar.



***Mustafa Kemal Atatürk et la Turquie nouvelle*, Jean-Louis Bacqué-Grammont ve Jean-Paul Roux,**

Maisonneuve et Larose, Paris, 1982.

TÜRK TOLERANSININ SONU, OSMANLI HOŞGÖRÜSÜNÜN BAŞLANGICI MIYDI?

Toleransla ilgili olarak Roux'nun verdiği örnekler arasında Osmanlı Devleti'ne gönderme yapanlar devletin ilk dönemleriyle sınırlıdır: I. Osman, II. Murad ve özellikle Fatih Sultan Mehmed. Bu tarihten sonra ise, halifeliğin Osmanlılara geçmesi yazar açısından bu Türk-Moğol geleneğine nokta koymuş gibi görünmektedir. Dolayısıyla, Tanzimat döneminde, II. Mahmud ya da Abdülmecid yönetiminde bu geleneğin izlerinin bulunduğu ile ilgili yukarıda da belirtilen fikre katılmak güçtür. Karşılaştırmalı olarak uzun bir dönem üzerine çalıştığı başka eserlerinde olduğu gibi, Roux burada da incelemesine Osmanlı İmparatorluğu'nu gerçek anlamda dahil etmemiştir. Alman Türkolog Franz Babinger'in[20] kitabının Fransızca çevirisine gönderme yaparak, neredeyse sadece Fatih Sultan Mehmed'e değinir. Bu sultan da bir istisna gibi gösterildiğine göre, ona kadar devamlılığı korunan bir gelenekten nasıl söz edilebilir? Roux bu tarihten sonra toleransın ortadan kalktığına ya da kökeni İslam'dan gelen başka bir biçime büründüğüne mi inanmaktadır? Yazar bu konuda açıkça tavır almadığı için, bu sorulara cevap vermek güçtür. 1998 yılında yayınlanan ve XVI. yüzyılda Osmanlı toleransını konu alan bir makalesinde Gilles Veinstein, Osmanlılara özgü bir toleransın varlığı tezini inkâr eden tarihyazımı akımının "Osmanlı yetkililerinin her dönemde, ama özellikle imparatorluğun Hıristiyan düşmanlarının muzaffer saldırılarının ve bu yeni gidişattan cesaret alan Hıristiyan tebaasının başkaldırılarının hedefi olduğu çöküş döneminde, zımma sözleşmesini ihlal ettiği pek çok durumu ortaya çıkardığını" belirtir[21] ve Bernard Lewis gibi bir yazar için bile "Osmanlı İmparatorluğu'nda ayrımcılığın önceki pek çok Müslüman devletten daha ileri gittiğini" hatırlatır.[22]

Osmanlı toleransı fikri pek çok seneden beri Türkiye'de açıkça bir araç haline getirilmiştir. 1970'li yıllardan itibaren boy gösteren Türk-İslam senteziyle birlikte ulaşılan hâkim kurumsal tavır, bu fikrin sonraki yansımalarını açıklamaya yeterlidir. 1950'li yıllarda, felsefeci Hüseyin Batuhan doktora tezinde[23] tolerans kavramına eğilmiştir, ama incelemesi Batı toplumlarıyla sınırlıdır. Türkiye'deki en önemli Osmanlı tarihçilerinin, *pax ottomana*'yı ya da imparatorluğun adli kurumlarının işleyişini gündeme getirerek, tarihyazımı bakımından Osmanlı İmparatorluğu'na yeniden değer kazandırma çabası, ama aynı zamanda hoşgörü kavramının Fethullah Gülen hareketi tarafından da çokça kullanılması,[24] "tolerans" fikri ve teriminden "hoşgörü"ye kayış pek çok tarihçi açısından bir sorun oluştursa da, bu kavramı tarihyazımının beylik laflarından biri haline getirmiştir.[25] Özgün ya da İslam'dan miras alınmış bir Osmanlı toleransı kavramı Roux'nun teziyle zıt düşse de, bu iki yaklaşım arasında ortak bir nokta bulunduğunu gözden kaçırmamamız gerekir: Bir dinsel değerler sistemine (İslam) ya da bir sosyo-politik sisteme (Osmanlı İmparatorluğu) bağlı devamlılık fikri. Hem Roux'nun görüşü hem de özgün ya da İslam'dan alınmış bir Osmanlı toleransı kavramını savununan yaklaşım, toleransı kendi özgün çevresine bağlı bir uygulama olarak değerlendirmeyi reddeder ve toleransın siyasal dengelere, güç ilişkilerine, çıkar çatışmalarına bağlı rastlantılarla tanımlandığı fikrine karşı çıkar. Yine bu iki yaklaşım, toleransın farklı dinler arasındaki ilişkilerle ilgili bir mesele olduğu konusunda uzlaşırlar. Ancak her ikisi de, Gilles Veinstein'ın XVI. yüzyılda Osmanlılar için yazdığı ve aynı dönem Fransa'sındaki din savaşlarının da gösterdiği gibi, en büyük toleranssızlığın ve en büyük katliamların aynı dinin içinde, Ortodoks öğretiye bağlı kalan gruplarla bundan sapanlar arasında yaşandığını unuturlar.

ROUX, TÜRKİYE VE TÜRK DEVLETİ

Türk dostu olduğunu açıkça dile getiren Roux'nun, Türk Devleti'yle de her zaman mükemmel bir ilişkisi olmuştur. Türk-Moğol mirasını hiç şüphesiz İslami boyutunu dikkate almadan, hatta aksine Türk İslam'ının heterodoks gruplarına varıncaya kadar tarihin tüm kesitlerinde eski Ural-Altay dininin kalıntılarının izini sürerek inceleyen türde bir Türk dostluğunu ve Türkolojiyi temsil etmiş olsa da, bu Fransız bilimadamının oynadığı rol Türk Devleti'nin zirvesindeki siyasal ve ideolojik hassasiyet farklılıklarının ötesinde eşit bir takdir görür. O açıdan Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün 2 Temmuz 2009'da taziye mesajı göndermesi şaşırtıcı değildir. Mesajında, Roux'nun vefat ettiğini derin üzüntüyle öğrendiğini belirten Gül, şunları kaydetmiştir:

'Profesör Roux, Türk dünyası ile İslam kültürüne ve sanatına dair geride bıraktığı zengin bir birikimin ürünü olan eserleriyle her zaman sevgi ve saygıyla hatırlanacaktır. Profesör Roux, yarım asrı aşan

fevkalade kapsamlı araştırmalarıyla Türk dünyasının ve tarihinin yalnızca uzmanlar değil, geniş halk kitleleri tarafından da öğrenilmesi ve tanınması yolunda üstün gayret sarf etmiştir. Son olarak, 1998 yılında Türkiye Cumhuriyeti'nin uluslararası alanda tanıtılması ve yüceltilmesini sağlayan katkılarından dolayı Liyakat Nişanı ile taltif edilen Profesör Jean-Paul Roux'nun bu çalışmaları şüphesiz her türlü takdire şayandır. Engin tarih bilgisi ve tutkusuyla bilim dünyasına ve halkların yakınlaşmasına mühim hizmetlerde bulunan Profesör Jean-Paul Roux'nun elim kaybından duyduğum derin üzüntüyü yineliyor, ailesine ve yakınlarına başsağlığı diliyorum.'

Roux, 1998'de Türk Tanıtım Vakfı (TÜTAV) Ödülü'nü ve yukarıdaki mesajda sözü edilen Liyakat Nişanı'nı almadan önce, 1973'te Devlet Ödülü ile onurlandırılmıştı. Fransız Türkolog Jean-Louis Bacque-Grammont ile birlikte 1982'de *Mustafa Kemal et la Turquie nouvelle (Mustafa Kemal ve Yeni Türkiye)* başlıklı küçük bir kitap yayımladı.[26] Kitabın başında yer alan bir uyarı, 12 Eylül 1980'in gölgesinde çıkan bu yayının yönü hakkında ipucu veriyordu: "Araştırmacılar ve Türkologlar tarafından yazılmış olsalar da, Atatürk hakkındaki bu metinler salt araştırmaya dayanmıyor, yeni belgeler ortaya çıkarmadıklarını ya da çok ayrıntılı bir kaynakçaya dayandıklarını iddia etmiyor. Bu metinler yalnızca, Türk tarihinin önemli bir kesitine damgasını vurmuş bir adam ve bir yapıt üzerine, özet halde ama olabildiğince açık bir değerlendirme ve bir düşünce vaat ediyor. Burada her şey anlatılmadı ve hiçbir şey eleştirel bir şekilde ele alınmadı. Her ne kadar ikinci bölüm epey analitik olsa da, bu [kitap] bir analizden çok bir sentez niteliği taşıyor. Bunun Fransız bilim dünyasının bizim aracılığımızla Mustafa Kemal'in yüzüncü doğum yıldönümü kutlamalarına ortak olmak isteğini yansıttığı gözden kaçırılmamalı."[27]

Roux, Ermeni soykırımını hiçbir zaman tanımamış ve Fransa'daki Ermeni diasporası örgütlerince kınanmıştı. 1895–1896 katliamlarından hiç söz etmediği ve I. Dünya Savaşı'ndaki "katliamlara" da kısaca değindiği *L'Histoire des Turcs* (*Türklerin Tarihi*) adlı kitabının yayımlanmasının ardından, diaspora tarafından "kasıtsız inkârcı" ilan edildi. Son yıllarda Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne dahil olmasını destekledi. Osmanlı İmparatorluğu'nun hep Avrupalı olmak istediğine, Türkiye'nin de uzun yıllardır Avrupa'yı arzuladığına ve Avrupalı olmasa da "Avrupalı olmayı istediğine" inanan Roux, son yıllarda Türkiye'nin Avrupa entegrasyonunu savunanlar arasında yer aldı.[28]

DİPNOTLAR

1 Bu metninde Roux'nun Batı örneğini göz önüne alarak kullandığı "tolerance" kelimesinin, *tolerans* olarak çevrilmesi tercih edildi, çünkü çoğu zaman burada söz konusu olan Osmanlı hoşgörüsü değildir.

2 Bu üç makaleye internet üzerinden ulaşılabilir : http://www.persee.fr

3 Jean-Paul Roux, "Les religions dans les societes turco-mongoles" ["Türk-Moğol Toplumlarında Din"], *Revue de l'Histoire des Religions*, 1984, Cilt: 201, Sayı: 4, s. 394.

4 Fanatizm kavramı için, Bkz. Fanatizm : Ya bizden Ya Öteki. *Cogito*, sayı 53, Kış 2007. Özellikle Psikiyatr Erol Göka'nın makelesi "Fanatizm Psikolojisi ve Türklerin Psikolojisinde Fanatizm" (s.37-61). Erol Göka, Roux'nun *Türklerin Tarihi* ve Peter B. Golden'in *Türk Halkları Tarihine Giriş* kitaplarına atıfta bulunarak Türklerin fanatizmi etnik ve dinsel olmayıp, "tarihsel savaşçı zihniyetin abartılmasıyla" kendisini gösterdiğini ileri sürer. Sonuçta Türklerde fanatizmin segment (kısım) bazında üretildiğini savunur.

5 Jean-Paul Roux, "Les religions..".. s. 410.

6 *a.g.y.*, s. 404.

7 Jean-Paul Roux, "Sacerdoce et empires universels chez les Turco-Mongols" ["Türk-Moğollarda Ruhban Sınıfı ve Evrensel İmparatorluklar"], *Revue de l'Histoire des Religions*, 1987, Cilt: 204, Sayı: 2, s. 151–174.

8 *a.g.y.*, s.167.

9 Jean-Paul Roux, "Les religions...", s. 417.

10 Jean-Paul Roux, "La tolérance religieuse dans les Empires turco-mongols" ["Türk-Moğol İmparatorluklarında Dinsel Tolerans"], *Revue de l'Histoire des Religions*, 1986, Cilt: 203, Sayı: 2, s. 131–168.

11 *a.g.y.*, s.139.

12 Roux buna örnek olarak IV. yüzyılda Çin'de kurulan küçük Türk hanedanlığını ve Bilecik'te halka seslenirken Âşık Paşazade'ye gönderme yapan I. Osman'ı örnek gösterir.

13 Roux buna örnek olarak, Willhelm von Rubruk ve Büyük Möngke Han arasındaki ünlü konuşmayı gösterir. Türkçeye çeviri için, bkz. Willhelm von Rubruk, *Moğolların Büyük Hanına Seyahat 1253–1255*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2001.

14 *a.g.y.*, s. 141.

15 *a.g.y.*, s.150.

16 Toledo'daki tolerans mitosuna eleştirel bir yaklaşım için, bkz. Mikel De Epalza, "Pluralisme et tolérance. Un modèle tolédan?" ["Çoğulculuk ve Tolerans. Toledo Modeli?"], içinde Louis Cardaillac (yön.) *Tolède XIIe-XIIIe siecles. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolerance* [*12. ve 13. Yüzyıllarda Toledo. Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler: Bilgi ve Tolerans*], Autrement, Paris, 1991, s.241–251.

17 *a.g.y.*, s.153.

18 O sıralarda IX. Charles henüz 9 yaşındaydı. Dolayısıyla, kralın sadece imzalamakla yetindiği bu fermanın esas mimarları, krala vekâlet eden annesi Catherine de Médicis ve onun danışmanı Michel de l'Hospital'dir.

19 16-18. Yüzyıldaki Avrupa'da bu tolerans fikrinin nasıl geliştiğini anlamak için, bkz. Guy Saupin, *Naissance de la tolérance en Europe dans les temps modernes. XVIe-XVIIIe siecles*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1998.

20 Frantz Babinger, *Mehmed der Eroberer und seine Zeit*, Münih, F. Bruckman, 1953. Fransızca çevirisi: F. Babinger, *Mahomet II le Conquérant et son temps (1432–1481)* [*Fatih Sultan Mehmed ve Dönemi (1432–1481)*], Payot, Paris, 1954.

21 Gilles Veinstein, "Retour sur la question de la tolérance ottomane au XVIe siècle" ["XVI. yüzyılda Osmanlı Toleransı Meselesine Yeniden Bakış"], içinde Bartolomé Bennassar et Robert Sauzet (ed.), *Chrétiens et musulmans à la Renaissance* [*Rönesans Döneminde Hıristiyanlar ve Müslümanlar*], Actes du 37ème colloque international du Centre d'Etudes Supérieur de la Renaissance (CESR) (1994), Paris, Honoré Champion, 1998, s. 417.

22 *a.g.m.*, s. 417, 9. dipnot.

23 1954–1957 yıllarını Heidelberg'de geçiren Hüseyin Batuhan orada *Batı'da Tolerans Fikri'nin Gelişmesi* adlı tezini hazırladı. Tezi, aynı başlık ile İstanbul'da Anıl Yayınevi tarafından 1959'da kısmen yayınlandı.

24 Tarihçiler ve Gülen hareketi arasındaki "buluşma" ve diyaloğa örnek olarak, bkz. *Osmanlı'da Hoşgörü. Birlikte yaşama sanatı*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000. Yayın aynı adla 21–22 Eylül 1999 tarihinde Cemal Reşit Rey Konferans Salonu'nda gerçekleştirilen sempozyumda sunulan bildirileri içerir.

25 *a.g.e.*, p. 21. İlber Ortaylı ise, kullanım alanlarının kısıtlılığını kabul etmekle birlikte, tercihini *tesamüh* ve *müsamaha* terimlerinden yana koyar.
Türk hoşgörü tasavvufi boyutu ön plana koyan bir çalışma için, bkz. Atatürk, Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu tarafından yayınlanan *Erdem*. Atatürk Kültür Merkezi Dergisi'nin özel sayısı "Türklerde Hoşgörü", üç cilt, sayı 22-24, 1996.
Bu Osmanlı hoşgörü literarürünün son örneği için, bkz. Ragıp Güzel, *Osmanlı'da Hoşgörü*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 2008. Beddiuzzaman'ın sözleri ile başlayan bu eserin belirgin bir İslami vurgusu var.

26 Jean-Louis Bacque-Grammont et Jean-Paul Roux, *Mustafa Kemal et la Turquie nouvelle*, Maisonneuve Larose, Paris, 1982, 62 sayfa.

27 *a.g.e.*, s. 7.: "Bien qu'écrits par des chercheurs, des turcologues, ces textes sur Atatürk ne relèvent pas de la pure recherche, il ne prétendent pas mettre à jour des documents nouveaux, ni s'appuyer sur une bibliographie exhaustive. Ils se veulent seulement une mise au point, sommaire mais aussi claire que possible, et encore une reflexion sur un homme et sur une oeuvre qui ont marqué un moment important de l'histoire turque. Tout n'y est pas exprimé ; et rien n'y est exprimé dans un esprit critique. C'est une synthèse plus qu'une analyse, encore que la deuxième partie soit fortement analytique. Il convient de ne pas perdre de vue , que par notre voix, la science française veut s'associer aux manifestations du centième anniversaire de la naissance de Mustafa Kemal".

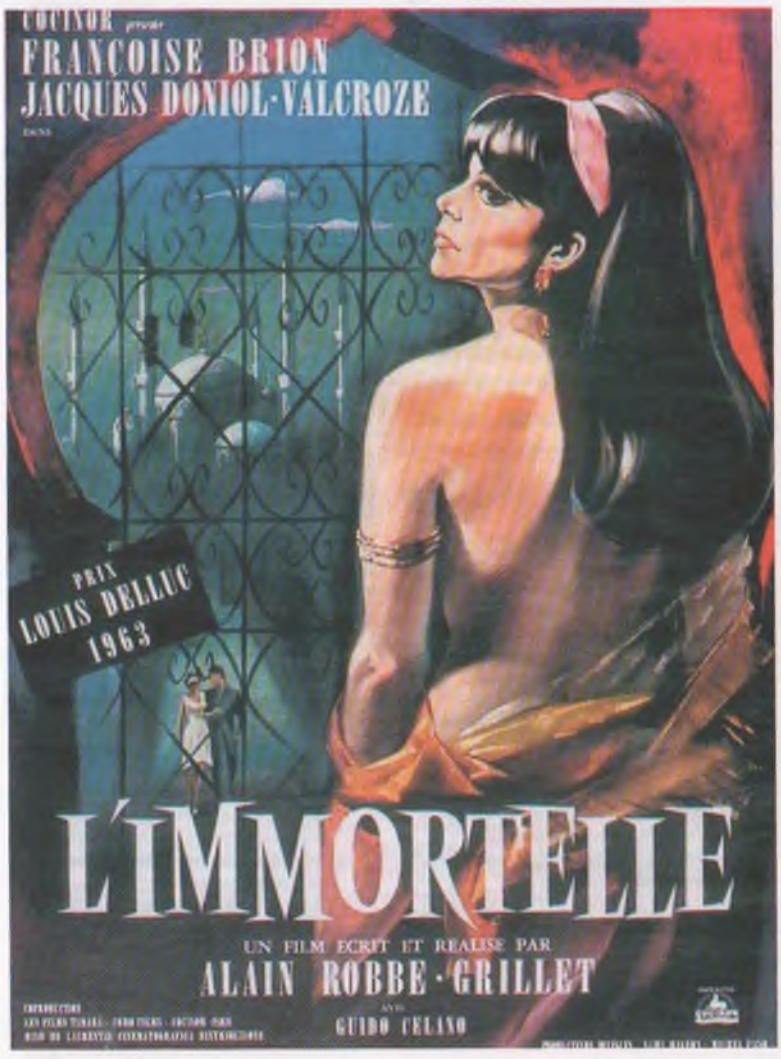
28 Dominique Simonnet'nin Jean-Paul Roux ile gerçekleştirdiği ve haftalık *L'Express* dergisinde 12/12/2002 tarihinde "Türkiye Avrupa'yı Her Zaman Arzuladı" başlığı ile yayınlanan söyleşisi.

İSTANBUL'UN İKİ "ORYANTAL" HAYALİ:

ÖLÜMSÜZ KADIN VE SEVMEK ZAMANI

ASLI DALDAL

Bu çalışma, her ikisi de İstanbul'u hayali bir aşk hikâyesi için "oryantal" bir mekân olarak kurgulayan, 1960'larda yapılmış iki filmi karşılaştırma amacı ile kaleme alınmıştır. Hem Alain Robbe-Grillet'nin Ölümsüz Kadın, hem de Metin Erksan'ın Sevmek Zamanı filmlerinde, şehir "insanileştirilmiş" yani bir kişiliğe büründürülmüştür. Grillet için, İstanbul, gizemli bir Şark şehri, cazibeli ve ölümcül Leyla gibi, ürkütücü bir labirenttir. Erksan için ise, "yitik tarihiyle" eski şehir, âşıkların ruhsal sıkıntılarını anlayıp paylaşabilecek hüzünlü bir eşlikçidir.



Ölümsüz Kadın filminin afişi.

Osmanlı gibi güçlü bir Şark imparatorluğunun bir zamanlar başkenti olmuş güzel ve gizemli İstanbul, Batılı gezgin ve sanatçıları her zaman büyülemiştir. Çoğunlukla "uygar" Batı'dan farklı, egzotik ve erotik bir yer olarak tasvir edilen İstanbul, "oryantalizm" genel başlığı altında özetlenen "Şark hayalinin" cinsel metaforlarla yüklü bilinçaltının en renkli düşlerini yansıtır. Özellikle Batılı yazar ve ressamların eserlerinde hayat bulan bu renkli İstanbul rüyalarına, modern çağın "düş makinesi" sinema da fazlaca kayıtsız kalamaz.

Bu çalışmanın amacı, aynı dönemlerde yapılmış iki sinema filminde karşımıza çıkan iki farklı "oryantal" İstanbul imgesini karşılaştırmaktır. Bu yapıtların ilki, Alain Robbe-Grillet'nin 1963'te çektiği, şehrin Batı sinemasında, resim ve yazına kıyasla, çok sık görmeye alışmadığımız oldukça klasik bir oryantal betimlemesi olan *Ölümsüz Kadın* (*L'Immortelle*) filmidir. Grillet'nin kendisinin de kabul ettiği gibi, modernist eğilimi ne kadar güçlü olursa olsun, *Ölümsüz Kadın*, Pierre Loti, *Binbir Gece Masalları* ve Mavi Rehber'in bir karışı-



Ölümsüz Kadın filminden bir sahne.

mıdır. Burada karşımıza kartpostal bir İstanbul serilir; şehir Türklerin "gerçek" İstanbul'u değil, hayali bir mekândır. Filmin kadın kahramanı Leyla gibi, şehir de gizemli, erotik ve ölümcüldür.

Oryantal söylemi gene çok baskın olmakla birlikte, Grillet'den son derece farklı bir kavramsal çerçeveye oturtulmuş diğer film ise Metin Erksan'ın 1966'da yönettiği *Sevmek Zamanı*'dır. *Sevmek Zamanı*, şehrin fantezi ve erotik düşlerle bezenmiş imgelerinden uzakta, huzur, ahenk ve derin anlam peşinde koşan başka bir "oryantal" dünyasını resmeder. Ancak Batılı bir eğitim almış Erksan da, aynı Grillet gibi, aslında betimlediği bu oryantal düşün parçası değildir. "Dışardan" kendi Şark hayallerine bakan Erksan, *Sevmek Zamanı*'nda "Sufi" öğretilerinde bulmayı umduğu kendi anlam arayışlarını yansıtır. Filme, Grillet'nin Şark labirentinden çok farklı, cinsel klişelerden uzak platonik bir oryantal aşk anlayışı ve Orhan Pamuk'un İstanbul'un genel havası olarak özetlediği "hüzün" atmosferi hâkimdir.

1. ÖLÜMSÜZ KADIN (L'IMMORTELLE)

2008'de hayata veda eden, "yeni roman" (nouveau roman) akımının öncülerinden ünlü Fransız yazar ve yönetmen Alain Robbe-Grillet, *Ölümsüz Kadın* filmini 1963'te çeker. Sinema çevrelerinde *Geçen Yıl Marienbad'da (L'Année Derniere a Marienbad)* filmine yazdığı senaryoyla tanınan Grillet, yönetmen olarak asıl şöhretini *Ölümsüz Kadın* filmiyle kazanır. Aynı zamanda bir sinema-roman (cine-roman) olarak da yayımlanan *Ölümsüz Kadın*, Grillet'nin eserlerinde 1963'e kadar karşımıza çıkan pek çok başat temayı içerir: Labirent metaforu, (bu labirentten çıkmanın tek yolu olan) hayali fantezilere yapılan vurgu ve kronolojik sürekliliği devamlı kesen sekanslar.[1] *Ölümsüz Kadın*'da İstanbul, dar sokakları, karanlık geçitleri ve garip camileri ile Grillet'ye ölümcül labirentini yaratmak için mükemmel bir atmosfer sağlar.

Filmin, ünlü sanatçı-eleştirmen Jacques Donoil Valcroze tarafından canlandırılan erkek kahramanı N, öğretmenlik yapmak için geldiği İstanbul'da modern görünümlü "oryantal" bir kadına âşık olur. Françoise Brion'un oynadığı kadının adı tam olarak bilinmemektedir. Aynı dış görünüşü gibi adı da sürekli değişir. Lucille, Leyla ya da Lale, Fransız öğretmeni şehrin güzel ara sokaklarında, mistik surları ve mezarlıklarında gezdirir.

Aniden kaybolan kadının adresini bilmeyen N, onu bulabilmek için garip insanlarla konuşur, tuhaf mekânlara dalar. N, yavaş yavaş normal bir gerçeklik duygusundan uzaklaşmaya başladıkça, N'nin gözünden şehre bakan izleyici de yaşanan olayların ve karşılaşılan insanların (Leyla da dahil olmak üzere) gerçekliğinden kuşku duyar. Bu fantastik insan ve mekân labirentinden çıkamayan N, filmin sonunda bir araba kazasında ölür (ya da ölümünü hayal eder).

Filmin baş erkek kahramanı Valcroze, *Cahiers du Cinéma* dergisinde yayımlanan bir söyleşisinde, *Ölümsüz Kadın*'ın asıl sanatsal değerini filmin "nasılının", yani biçimsel özelliklerinin oluşturduğunu vurgular[2]. İstanbul'un varlığı filme güzellik ve gizem katar. Şehir göz aldanması yaratan bir dekor olurken, Grillet'nin amaçladığı hayali ve egzotik mekânı sağlar. Ayrıca yönetmenin modernist kumaşının altındaki gerçek "klasik oryantalist" eğilimi de gözler önüne serer. Grillet, pek çok söyleşisinde kendisinin de açıkça vurguladığı gibi, en büyük ilhamı Pierre Loti'nin oryantalist yapıtlarından almakta ve "gerçek" İstanbul'u betimlemek gibi bir kaygı taşımamaktadır. Şöyle der Grillet:

Film, Pierre Loti, *Binbir Gece Masalları* ve Mavi Rehber'in bir karışımıdır... Bu film bir mitolojiye dayanır: Batılı toplumların kafalarında yer



Ölümsüz Kadın filminden bir sahne.

lemesinde saklı olabilir. Şark kadınının bedeni, çoğu kez göbek dansının da çağrıştırdığı fantezilerle birleşir ve Batı'nın erotik hayallerini tatmin eder.

Ölümsüz Kadın'ın kadın kahramanı Leyla (Françoise Brion) da bu genel formülden farklı davranmaz. Leyla, gizemli İstanbul şehri kadar, çekici Şark diyarlarını da sembolize eder. Ancak "yeni dalga" (la nouvelle vague) gibi modern bir sinema akımı içerisinde yer alan yönetmen Grillet, özellikle Pierre Loti'nin *Aziyade* (1879) ve *Hayal Kadınlar* (*Les Désenchantées*, 1905) gibi romanlarında karşımıza çıkan o klasik şehvetli Şark dilberi prototipini de perdeye taşımaz. Grillet'nin yarattığı Leyla karakteri iki şekilde incelenebilir:

Grillet'nin filminde İstanbul göz aldanması yaratan bir dekor olurken, film için hayali ve egzotik mekânı sağlar. Ayrıca yönetmenin modernist kumaşının altındaki gerçek "klasik oryantalist" eğilimi de gözler önüne serer. Grillet, pek çok söyleşisinde kendisinin de açıkça vurguladığı gibi, en büyük ilhamı Pierre Loti'nin oryantalist yapıtlarından almakta ve "gerçek" İstanbul'u betimlemek gibi bir kaygı taşımamaktadır.

etmiş, Paris'ten Doğu'ya bir kartpostal gibi bakan, ancak Türklerin İstanbul'u ile hiçbir ilgisi olmayan bir Doğu mitolojisine...[3]

Ölümsüz Kadın'ın başkahramanları, özellikle de Leyla, şehrin oryantalist bir fantezi için yaratılmış bir dekor olduğunu seyirciye sık sık hatırlatır:

L: Sen efsanelerin Türkiye'sine geldin. Camiler, saraylar, gizli bahçeler, haremler...

N: Aynı kitaplardaki gibi![4]

Başka bir etkileyici sahnede ise aralarında şu konuşma geçer:

L: Aslında hepsi senin hayalin... Boğaziçi, minareler, Sultanların arzularını tatmin için ahşap evlere kapatılmış kadınlar... Sultan Selim'in şiirlerini bilir misin?

N: Hangi Sultan Selim?

L: Bilmiyorum. Hepsinin adı Selim'dir ve aynı fetişleri tekrar eden benzer şiirler yazıp dururlar...[5]

Oryantalist bakış açısı Fransız yazınına hiç de yabancı değildir. Özellikle 19. yy'dan itibaren Lamartine, Chateaubriand, Baudelaire, Nerval ve Loti gibi entelektüeller Şark yollarında huzur ve mutluluk aramışlardır. Grillet sadece onların egzotik tutkularını sinema alanına aktarmakla kalmaz, "oryantalizm" üzerine yapılmış postkolonyal araştırmalarda artık iyice ortaya dökülmüş bazı genel klişeleri de tekrarlar. Edward Said'in açıkça ortaya koyduğu gibi, oryantalizm, Şark'ın, Batı tarafından rahat tüketilebilmek için geçirdiği "evcilleşme" sürecidir. Uygar Batı'dan farklı, "öteki" olan Şark hakkındaki bazı katı klişeler üzerine oturtulan bir düşünüş tarzıdır: Şarklı mantıksızdır, çocuksu ve farklıdır; yani Batılı akılcı, erdemli, olgun ve normaldir. Avrupa tanıdık, Şark ise egzotik, gizemli ve gelişmemiştir.[6] Çoğunlukla, gizemli ve egzotik Şark'ın tasviri, Avrupalı imgelemi esir alan şehvetli bir cinsellikle bezenmiştir. Bu yüzden, Şarklı bütün zevklerin özeti, şeytani bir paşa tarafından esir alınmış ya da çarşafının ardına gizlenmiş güzel ve esrarengiz bir kadının çarpıcı betim-

a) Pierre Loti'nin *Hayal Kadınlar* romanındaki tutsak kadınlar gibi, Leyla da şeytani bir Şarklı tarafından alıkonulmuş ve gizli bir hareme yerleştirilmiştir. Ancak Loti'nin betimlediği kadın kahramanların aksine, Leyla (ya da Lucille) camilere, kahvehanelere ve kadınlara yasak olan diğer mekânlara rahatlıkla girebilmektedir. Ayrıca son derece modern görünümlü ve peçesizdir. (Sonradan bir yalan olduğu anlaşılsa da) Türkçe konuşamadığını söylemekte ve etrafındaki olayları ve insanları bir "yabancının" nesnelliği ile yorumlamaktadır. Leyla da, Yeni Dalga'nın özellikle Truffaut ve Goddard tarafından yaratılan kadın kahramanları gibi, ölümcül bir cazibeye sahiptir. Zaten filmin sonunda da N'yi ölüme sürükler. Çoğunlukla âşık oldukları yabancı onları terk ettikten sonra hayatla bağları kopan klasik edebiyatın edilgen Şarklı kadın

kahramanlarının aksine, Leyla etken, zeki ve dışadönüktür.

b) Öte yandan Leyla (ya da Lale) Şark kadınını betimleyen klasik metaforun tamamen dışında da değildir. Öncelikle sonsuz bir şehvet duygusu uyandırır. Grillet'nin filme kattığı, Leyla'nın dakikalarca göbek dansı yaptığı kışkırtıcı sahne, özellikle Batılı erkek seyri için kurgulanmıştır. Göbek dansı bütün Şark'ı sembolize eder. Rana Kabbani'nin de vurguladığı gibi:

Dans doğanın çözülüşüdür; Salome dans ederken ay bile kızıla döner... Dans seyredeni büyüleyen bir teşhircilik barındırır; neredeyse bütün Doğu'nun metaforudur dans. Sadece toplumsal bir dışavurum değildir, çünkü kadın, seyreden ama dansa katılmayan özneyi tatmin için oradadır. Dans, Doğu denince ne akla geldiğini anlamak için kullanılabilir: Kadın çıplaklığı, zengin ve bölümlenmiş evler, mücevherler, lezbiyen dokunuşlar ve cinsel şiddet...[7]

Ölümsüz Kadın, kadını, erkeğin güç ve fantezi nesnesi olarak kurgulayan erkek egemen bir söylemin izlerini taşır. Antik bir tanrıça gibi betimlenen tutsak Leyla dışında, hikâye de, Batılı erkeği ezilmiş harem kadınının kurtarıcısı olarak çizen klasik söyleme dayanır.[8] *Ölümsüz Kadın*'da Leyla kıskanç kocası tarafından hapsedilmiştir ve Profesör N de onu kurtarmaya gelen Batılı centilmendir. Çoğu oryantalist sanat eserinde olduğu gibi, Şarklı erkek kötüdür ve bu durum Şarklının kadınları hapseden bir zalim olmasıyla daha da vurgulanır. Ancak Grillet'nin *Ölümsüz Kadın*'da çizdiği şeytani Şarklı tuhaf kostümlü bir Arap ya da zenci değil, iki kaniş köpek gezdiren siyah gözlüklü bir adamdır. Tutsak Leyla gibi, Şarklı kötü erkek de modern bir çerçevede betimlenmiştir. Ancak bu modernizm, yüzeyseldir ve filmdeki "asla değişmeyen oryantal özü" saklayamaz.

Modern bir görünüm çizen oryantal kahramanların aksine, İstanbul, yüzyılın başından beri hiç değişmemiş "hayalet" bir şehir olarak tasvir edilir. Profesör N'nin Tarabya'daki köşkü, Boğaz yolu, eski kahvehaneler, pazaryeri, mezarlıklar ve surlar filmin ana mekânlarıdır. Yeni mahalleler, modern binalar ve şehrin gerçek sakinleri filmde hiç yer almaz.

Oryantalist eğilimiyle uyumlu olarak Pierre Loti hiç değişmeyen bir İstanbul hayal etmiştir. Romantik yazar, İstanbul'a "göçüp gitmişlerin ruhunu" ve "geçmişin hayalini" yansıttığı için vurgundur. Basit bir hayatın özlemini duyan Loti, Pera gibi semtlerin burjuva yaşantısını küçümser ve Eyüp'ün fakir mahallelerinde teselli arar. Szyliowicz'e göre, Loti için İstanbul Şark'ın kalbidir: "Gizemli, güzel, doğal olarak ilginç ve asla değişmeyen. Yazar hep bu şehre koşmuştur. Sadece İstanbul'a âşık olduğu için değil, İstanbul, Loti'nin egzotik diyarlarla ilişkilendirdiği bütün olumlu şeylerin bir sentezi olduğu için."[9]

Loti, yüzyılın başında İstanbul'a yaptığı en son gezilerinde, şehirdeki modern değişimleri hep görmezden gelir. Sevgili Şark hayalinin kaybolmaya başlaması onda derin bir melankoli yaratır. Loti Şark'ın kültürel "geriliğini", soğuk Batı medeniyetine bir alternatif olarak gördüğü için hep yüceltmiştir.[10] Klasik oryantalist yaklaşım, genellikle Loti'den çok daha az romantik amaçlarla, Şark ile ilgili klişelerini hep korumak ister. Kolonyal söylem ve "ötekinin" yaratılması arasındaki ilişkiyi inceleyen Bhabha, kolonyal söylemin, ötekiyi ideolojik olarak yaratırken hep "değişmezliğe" vurgu yaptığını anlatır. Bhabha'ya göre, kültürel, tarihsel ve ırksal farklılığın bir simgesi olarak "değişmezlik" paradoksal bir temsildir: Katılık ve statik bir düzen kadar, karmaşa, yozlaşma ve şeytani bir tekrarı da çağrıştırır.[11]

Loti'nin hiç değişmeyen Şark'ını hatırlatan statik kartpostal bir İstanbul imgesi çizen Grillet'nin yaklaşımı, Bhabha'nın kültürel farklılığın bir simgesi olarak "değişmezliğe" yaptığı vurguya daha yakındır. Yönetmen, naif ve egzotik diyarlarda ruhunu arındırma çabasından çok, Şark'ın (asla değişmeyen) "ötekiliğine" dikkat çekmek istemektedir. Leyla sık sık şehirdeki (ve filmdeki) her şeyin aslında sahte olduğunu ve turistler için bir oyun olduğunu söylese de, İstanbul'un ve özellikle de şehrin (erkek) sakinlerinin 1960'larda hâlâ oldukça garip ve ürkütücü resmedilmesi, çekici ama ilkel ve ölümcül Şark klişesini besler.

Yukarıda altı çizildiği gibi, Grillet, İstanbul'u film içinde başat bir konuma alırken özellikle Loti'den ilham almıştır. Şark'ı nostaljik bir ruhla yüceltmekten çok uzak olsa da, Grillet de aynı Loti gibi şehri "insanileştirir". Loti için İstanbul basit bir roman arka planı değil, anlatının merkezidir. "Şehrin oynadığı rol, aksiyonun her safhasında var olan gerçek bir kişiliktir."[12] Aynı şekilde, Grillet'nin *Ölümsüz Kadın* filmi için de İstan-



***Ölümsüz Kadın* filminden bir sahne.**



Sevmek Zamanı filminden bir sahne.

bul, tuhaf bir aşk hikâyesinin dekorundan çok daha fazlasıdır. Hatta Grillet senaryoyu özellikle İstanbul için yazdığını söyler.[13] Profesör N, Leyla'yı ararken İstanbul'un pek çok gizemli mekânını dolaşır. "Ruh arkadaşı" Leyla ve şehir iç içe geçmiştir. "N'nin gördüğü her şey (saraylar, camiler, kumsal, Boğaziçi) korku, şaşkınlık ve Leyla'ya duyulan aşkla çevrelenmiştir."[14] İstanbul, profesörün aklını ölümcül bir cazibeyle çelen nesnelerle doludur ve bunlar N'nin bütün düşünce ve eylemlerini etkiler.

Loti'nin çoğu romanında yaptığı gibi, Grillet de İstanbul'u "dişil" bir şehir olarak yansıtır. Kadına (Leyla'ya) duyulan aşkla şehre duyulan tutku birbirinden ayrılamaz. Tijen Olcay'a göre, filmde 41 diyaloglu sahne vardır ve Leyla bunların 19'unda sadece İstanbul'dan, özellikle de şehrin tarihinden ve bu tarihin restorasyonundan söz eder.[15] Leyla ve N'nin fantastik aşk hikâyesi ile şehrin efsanevi tarihi birlikte kurgulanır. Leyla İstanbul'un mistik, hayali ve bir o kadar da çekici ve güzel yanlarının temsilidir. Boğaziçi, kumsal, surlar ve saraylar çoğunlukla Leyla sahnenin merkezindeyken görüntülenir.

Seyircinin Leyla gibi cazibeli ama tehlikeli bir kadını izlerken aldığı "seyir zevki" ile Eyüp'ün zarif mezar taşları ya da Boğaz'ın dalgalarını izlerken hissettiği mutluluk arasında bir paralellik vardır. Seyirci, Leyla'yı bir İstanbul manzarası gibi seyreder. Yani İstanbul şehri de, filmin güzel kahramanı Leyla gibi, izleyiciye çeşitli seyir zevkleri vaat edebilir.[16]

Leyla şehrin cazibeli ama ölümcül yanlarını temsil ederken (içinde kolayca kaybolunan labirent metaforu Leyla ve N'nin aşk hikâyeleri için de geçerlidir), Şarklı erkek karakterler (koca, polis, satıcı, kahvehanedeki erkekler) şehrin ürkütücü ve itici yanlarını yansıtır. Şarklı İstanbul'un "ötekiliği" ve "kültürel geriliği" en çok kadınların giremediği, erkek egemen cami sahnelerinde kendini hissettirir.

Leyla'yı ararken, kadınları hapsetmesi ya da onlara işkence etmesi muhtemel pek çok tuhaf adamla karşılaşır N. Bu sahneler genelde ünlü camilerin (Sultanahmet, Fatih, Süleymaniye) iç mekânlarında sonlanır ve Leyla'nın bulunduğu bölümlerdeki klasik müziğin aksine, ezan sesi eşliğinde kurgulanır. İslam, sadece kadınları haremlerde çürüten erkek egemen bir düzenin dinidir ve Şark'ın "ötekiliğinin" en has göstergesidir. *Ölümsüz Kadın*, İstanbul'un dini motiflerle özdeşleştirilmiş "erkek yönünü" istisnasız bir şeytanilikle çizerken, Batılı centilmeni de Şarklı kadının yegâne kurtarıcısı olarak betimler.

Ölümsüz Kadın, kadını, erkeğin güç ve fantezi nesnesi olarak kurgulayan erkek egemen bir söylemin izlerini taşır. Antik bir tanrıça gibi betimlenen tutsak Leyla dışında, hikâye de, Batılı erkeği ezilmiş harem kadınının kurtarıcısı olarak çizen klasik söyleme dayanır.

II. SEVMEK ZAMANI

Oryantal İstanbul labirentinin içinde ölümcül bir aşk hikâyesi atmosferi yaratmak isteyen Grillet'nin aksine, Metin Erksan, 1966'da yönettiği *Sevmek Zamanı* filminde, eski imparatorluk başkentinin yavaş tempolu ahenkli yaşam tarzını platonik bir aşk hikâyesinin arka planı olarak kurgular. 1960 darbesi sonrasında hararetlenen toplumsal gerçekçilik tartışmalarında yer alan solcu bir entelektüel olarak bilinse de Erksan, modernizmden oryantal mistisizme kadar pek çok farklı estetik ve felsefi akımın etkilerini taşır. Yönetmen İstanbul Üniversitesi'nde sanat tarihi eğitimi almıştır ve Batı sanatını iyi bilir; 1963'te *Susuz Yaz* ile Berlin'de Altın Ayı ödülü kazanan ilk Türk rejisördür. Ancak Erksan, aynı zamanda Batı maddeciliği ve bireyciliğini de şiddetle eleştirir. Bu yüzden *Sevmek Zamanı*'nda "oryantal" bir tablo kurgularken, kitlesel tüketime açık çekici bir görsel meta yaratmaktan uzak durmuş ve Şark düşün okullarının derin anlam arayışlarını sanatına taşımıştır.

Sevmek Zamanı'nın hikâyesi iki farklı açıdan incelenebilir: Yüzeysel bir bakışla film, dönemin popüler



Sevmek Zamanı filminden bir sahne.

Yeşilçam yapımlarındaki klasik "oğlan kıza rastlar" temasının bir tekrarı gibidir. Halil (Müşfik Kenter) fakir bir boyacıdır ve adadaki evlerini boyadığı zengin sanayici ailenin kızı Meral'e (Sema Özcan) âşık olur. Meral genç boyacının alışılmadık ilgisine kayıtsız kalamaz ve nikâh gününde nişanlısı Başar'ı terk eder. Çılgına dönen Başar iki sevgiliyi de öldürür... Daha derin bir perspektiften incelendiğinde ise film aslında platonik bir aşk hikâyesinden çok, Türk sinemasında daha önce örneğine hiç rastlamadığımız özgün bir felsefi anlayışı merkezine almaktadır. Halil, Marmara'daki güzel adaların birinde, yaşamın çekişmelerinden uzak çalışmaktadır. Ruh arkadaşı Derviş Mustafa'dan başka ailesi yoktur. Günlerden bir gün, Meral'in, boya yaptığı köşkün duvarına asılı dev fotoğrafına vurulur. Genç kadınla karşılaştığında ise bu tutkusundan son derece utanır ve hemen kaçar. Ancak Meral bu genç boyacıdan ürkmez ve ona şefkatle yaklaşır. Halil ise Meral'in yakınlığını, genç kadının kendisine değil, resmine yani suretine âşık olduğunu söyleyerek reddeder. Dünyanın "yoz" hazlarından uzak durmayı seçen Halil, Meral'le tensel, erotik bir yakınlık kurmak istemez. Genç boyacıyı cezbeden Meral'in bedeni değil, resminden yansıyan aydınlık ruhudur. Bu ışıklı hayal sonsuza dek Halil'in düş dünyasına ait olacaktır. Film boyunca İstanbul'un ıssız ama güzel manzaraları, terk edilmiş harabeleri, genç âşıkları takip eder; onların ruh sıkıntılarını ya da tasavvuf mistisizminden gelen ve Orhan Pamuk'un deyimiyle "şehrin ortak ruh hali"[17] hüzünlerini paylaşır.

İkisi de 1960'larda çekilen Grillet'nin *Ölümsüz Kadın* ve Erksan'ın *Sevmek Zamanı* filmleri ortak bazı özellikler taşır: Her iki yönetmen de "hayali" bir aşk hikâyesini temel alır. Grillet için bütün hikâye profesörün düşsel fantezisidir. Leyla da, onları çevreleyen şehir gibi, gerçek değildir. *Sevmek Zamanı*'nda Halil bir kadının resmine âşık olur. Meral'le gerçekte tanıştığında ise hayalindeki tutkunun saflığını ve yüceliğini yitireceğinden korkarak kaçar... Eski şehri arka plana alsalar da hem Erksan hem de Grillet aslında "modernist" bir eğilime sahiptir. Filmlerin biçimsel özellikleri dikkate alındığında her iki yönetmenin de imgenin "plastiğine" önem verdiği görülür. Grillet'nin modernizmi Erksan'ınkinden daha vurguludur çünkü *Ölümsüz Kadın* Kafkavari bir "saçmalıklar" dünyasına aittir ve alışılagelmiş sinemasal anlatı kalıplarını kullanmaz... Bu modernist eğilime karşın, her iki yönetmen de filmlerinin merkezine İstanbul'un o eski ve asla değişmez Şarklı atmosferini yerleştirir. Şehrin modern yanları ve gerçek sakinleri hiçbir filmde gözükmez. Şehrin yaşantısından "gerçek" kesitler vermek, belgesel bir anlayış benimsemek ne Erksan ne de Grillet için ilgi çekicidir. İstanbul yansıtılmaz, sadece mistik bir oryantal mekân olarak hayal edilir. Ancak Grillet ve Erksan'ın "oryantal" anlayışları aslında birbirinden çok farklıdır. Bu yüzden Grillet kendi Şark'ını egzotik ve erotik imgelerle süslerken, Erksan eski Şark felsefelerine, divan şiirine uzanır ve Abdülhak Şinasi Hisar, Reşad Ekrem Koçu ve Orhan Pamuk gibi yazarların anılarında bahsi geçen "Dersaadet'in" Osmanlı yaşam tarzını canlandırır. Şöyle der Erksan:

> Bu film Fuzuli'nin 'Aşk derdiyle hoşem, el çek ilacımdan tabip/Kılma derman, kim helakim zehri dermanındadır' beyti ile Yunus'un 'Senin aşkın beni benden aluktur/ Ne şirin dert bu dermandan içeru' beytini temellendiren platonik aşk esasından hareket ederek, Leyla ile Mecnun'un, Kerem ile Aslı'nın karasevdalarını anlatır... *Sevmek Zamanı* Osmanlı sanatlarını, divan şiirini sevmeyenler için kolay yenilir yutulur bir lokma değildir.[18]

Yukarıda kısaca değinilen "cinsiyetli metaforlar" analizinden yola çıkarak şöyle bir değerlendirme yapılabilir: İstanbul'un, özellikle cami ve ezan gibi dini semboller aracılığıyla yansıtılan "erkek" ruhunu ilkel ve şeytani gören Grillet'den çok farklı olarak, Erksan filminin erkek kahramanları Halil ve ruh arkadaşı Derviş Mustafa'yı hiç yalnız bırakmayan mistik ve derin İstanbul imgelerini yüceltir. "Filmin genel atmosferini belirleyen sufi mistisizmi"[19] Şark'ın onurlu davranış kalıplarını benimsemiş erkekler dünyasına aittir.

Erksan'ın bu felsefi yönelimi özellikle Halil'in (Müşfik Kenter) kişiliğinde kendini gösterir. Tasavvuf geleneğinin içselleştirdiği üç temel erdem vardır: Alçakgönüllülük, iyilikseverlik ve doğruluk. Dalıp gitmek, yani "uhrevi özellikleri olan bir görsel imgeye odaklanmak" da sufi öğretisinin bir parçasıdır.[20] Halil'in, kendisine "iyilik" ile bakan Meral'in resmine (suret) duyduğu aşk, maddi çıkarlarla ilgilenmemesi, sessizliği, melankolisi, en önemlisi de "münzeviliği" tasavvuf felsefesini çağrıştırır. Yalnız manzaralar, deniz, bitmeyen yağmur, bulutlu gökyüzü, şehrin üzgün surları ve yıkıntıları, Derviş Mustafa'nın



Sevmek Zamanı filminden bir sahne.

durmaksızın çaldığı ut, saray musikisinden oluşan arka plan müzikleri, bu münzevi yaşamı tamamlar. Sufi dervişleri ya da Şark masallarındaki acı çeken kahramanlar gibi, Halil ve Derviş Mustafa da "insanlara kapılarını açmadan inziva evlerinde kendi dünyalarına sığınırlar."[21] İslami münzeviler (zahitler) de, aynı Hıristiyan keşişler gibi, "bayağı ruhlarını" eğitebilmek için insanoğlundan kendilerini soyutlar.[22] Benzer kaygıları olan Halil ve Derviş Mustafa da ruhlarını yüceltmek için şehvet ve açgözlülükten uzak durmaya çalışırlar. Örneğin, Meral'in ilgisini en başta reddeden Halil, aslında bir tür "ruhani saflığı kaybetme endişesi" taşımaktadır. Zengin bir sanayicinin kızı olan Meral'in hem para hem de cinsellik sembolü olarak iki dostun basit yaşantısını altüst etmesi çok kolaydır. Parasını reddetse bile Halil genç kadının seksapeline gözlerini kapayamaz. *Ölümsüz Kadın*'da Leyla'nın da vurguladığı gibi, İslam için kadın fitne doludur ve bir erkeğin yaşamına ruhsal yücelik ve erdem taşıyamaz. Kadınlar bu yüzden felsefi anlamda "ruh arkadaşı" değil, ancak eş ya da anne olabilirler. Halil, Meral'e "arkadaşlığın" yerini hiçbir şeyin tutamayacağını söylediğinde, aslında bir erkekle kadının yaşayabileceği tensel aşkı küçümseyen köklü bir tasavvuf felsefesinden bahsetmektedir.

Sufi prensiplerine bu kadar çok gönderme yapan platonik bir aşk hikâyesinden bahsetse de aslında Erksan, Meral'i kişilik olarak Halil'den daha güçsüz ve erdemsiz çizmez. Meral'in de söylediği gibi, Halil kendisine cesur ve yalnız bir âşık olmayı "öğretmiştir". Eski sevgilisi, kötü kalpli Başar'a gerçekte onu sevmediğini ilan ettiğinde açıkyüreklilikle kimseyi aldatamayacağını haykırır. Aynı sevgilisi "soylu" Halil gibi Meral de her zaman doğruyu söylemek zorundadır. İki sevgili ayrıldığında, her ikisi de kendi başına şehrin yıkıntıları, Galata, Süleymaniye ve mezarlıklarda gezer. Erksan Meral'in tutkusunu kadının evine ve eski İstanbul manzaralı balkonuna hapsetmez. Aynı Halil gibi Meral de dışarı çıkar; iç huzuru İstanbul'un tarihi mekânlarındaki münzevi yürüyüşlerde arar. Halil gibi, Meral için de İstanbul, acı çeken sevgilinin derdini paylaşabilecek yegâne dosttur.

Grillet'nin *Ölümsüz Kadın* filminde olduğu gibi, Erksan'ın *Sevmek Zamanı*'nda da İstanbul alışılmadık bir aşk hikâyesinin mistik arka planı olmaktan çok daha fazlasıdır. İstanbul yaşayan bir karakter, diğer kahramanların acılarına ortak olan bir sırdaştır. Meral ve Halil'in ruh sancıları ya da "hüzünleri" ancak hiç bitmeyen bir melankolinin şehri olan İstanbul tarafından anlaşılıp paylaşılabilir.

Orhan Pamuk'a göre de hüzün İstanbul'un en temel ruh halidir: Bu duyguyu ve onu şehre yayan manzaraları, köşeleri, insanları iyi hissettiğimizde, onunla terbiye olduğumuzda bir noktadan sonra şehre nereden bakarsanız bakın, tıpkı soğuk kış sabahlarında, birden güneş açıverince Boğaz sularının üzerinde ince ince kıpırdanmaya başlayan o buğu gibi hüzün duygusu manzarada ve insanlarda görülebilecek bir açıklığa kavuşur.[23]

Pamuk'un tasavvuf felsefesi temelli yorumuna göre, hüzün Allah'a yeterince yakın olamamaktan, bu dünyada Allah için yeterince bir şey yapamamaktan ileri gelen bir eksiklik duygusundan kaynaklanır. İslam kültürü hüzne kalıcı bir itibar verir, hüznün varlığı değil, yokluğu bir eksikliktir. Ancak son yüzyılda İstanbul'un en kalıcı duygusunun hüzün olması sadece kelimenin tasavvufi itibarıyla ilintili değildir. İstanbul'un uyandırdığı yoğun hüzün duygusunun kaynaklarını sezmek için hem Osmanlı'nın yıkılışının sonuçlarına, hem de bu sonuçların İstanbulluların eski Dersaadet yaşam tarzında yarattığı tahribata bakmak gerekir. Ancak gene de bu hüzün İstanbul'da hem önemli bir yerel müzik duygusu, şiir için temel bir kelime, hem de hayata bir bakış açısı, bir ruh durumudur. Bu yüzden de aslında şehri şehir yapan temel taşlardan biridir ve gururla benimsenir.[24]

Pamuk'a göre yer İstanbul olunca (*Sevmek Zamanı* da dahil) eski siyah beyaz Türk filmlerindeki tüm kahramanlar, sanki doğuştan içlerinde taşıdıkları bu hüzün duygusu yüzünden sevgililerine, paraya ve başarıya karşı istekli davranmazlar: "Siyah beyaz İstanbul filmlerinde, en içe işleyen ve hakiki gözüken aşk hikâyesi, esas oğlanın daha baştan verili, doğuştan hüznü yüzünden melodramla sonuçlanır."[25] Onlar "kaybedenlerdir", ancak "düşmüş" değildirler. Sufi geleneğinin ve yitip gitmiş bir şehir yaşantısına duyulan özlemin getirdiği hüzün, bu kahramanlara "kaybeden" olmak için şiirsel bir onay verir. Bu yüzden çoğu kez aşkını kaybeden kahramanı Boğaz kıyısında ya da yıkık surlar etrafında bir yürüyüşe çıkarken görebiliriz. Sevgiliyi kaybet-

mek bir yenilgi değil, İstanbul manzarasındaki şiirle örtüşen bir hüzün senfonisi olur.

Sevmek Zamanı'nda da şehrin "hüznü" ile sevgililerin melankolisi birbirinden ayrı düşünülemez. Meral ve Halil'in ruhsal sıkıntıları dürüst aşklarının modern şehir içerisinde yaşayamayacağını bilmelerinden kaynaklanır. Bu ruh hali, eski imparatorluk âdetlerini çoktan kaybetmiş İstanbul şehrini de sarmaktadır. Şehrin hüzünlü manzaralarının (Galata, Süleymaniye, surlar, mezarlıklar, Marmara Denizi, yağmur, buğulu pencereler) ve içlerine kapanmış genç âşıklara yoldaşlık eden eski Türk musikisi parçalarının da hissettirdiği gibi Meral ve Halil'in gizemli aşkı mutlu sonla bitmeyecektir. Şehrin "modern" yüzü filmde hiç gösterilmese de, izleyici bu aşkın "gerçek" kaderinin 1960'ların modern, maddeci İstanbul şehri olduğunu bilmektedir. Halil'in tutkusunun şiirsel yüceliği artık hayal olmuş tasavvufi bir geçmişe aittir ve şehrin bize gözükmeyen "gerçek yüzünde" yaşayamaz. Erksan nostaljik bir ruhla, Abdülhak Şinasi Hisar'ın "Boğaziçi Medeniyeti" diye adlandırdığı o dönemlere ait, ancak Şark felsefesinin ahenkli bir yaşam tarzını beslediği İstanbul'un o şaşaalı günlerinde yaşanabilecek türden bir aşk hikâyesi hayal eder. Zaten bu yüzden Meral, Halil'e şaşkınlıkla şu soruyu yöneltir: "Bu nasıl bir aşktır? Bu zamanda resme âşık olan kaldı mı? ..." Halil, udi dostu Derviş Mustafa ile "zamansız" adasında genç kadınların resimlerine âşık olup münzevi hayatına tat katmaya devam edebilir; ancak şehrin şirin ama unutulmuş sokaklarında, yıkık anıtlarında ve hüzünlü Boğaz'ında saklı "yitik tarihi" gibi, Meral'in hırslı nişanlısı ve zengin babası ile çatışmak zorunda kalacağı "modern" yaşantısına adım attığı gün yenilmeye mahkûmdur.

SONUÇ

Bu çalışma, her ikisi de İstanbul'u, hayali bir aşk hikâyesi için "oryantal" bir mekân olarak kurgulayan, 1960'larda yapılmış iki filmi karşılaştırma amacı ile kaleme alınmıştır. Hem *Ölümsüz Kadın* hem de *Sevmek Zamanı* filmlerinde, şehir "insanileştirilmiş" yani bir kişiliğe büründürülmüştür. Grillet için İstanbul, gizemli bir Şark şehri, cazibeli ve ölümcül Leyla gibi ürkütücü bir labirenttir. Erksan için ise, "yitik tarihiyle" eski şehir, âşıkların ruhsal sıkıntılarını anlayıp paylaşabilecek hüzünlü bir eşlikçidir. Hem Erksan hem de Grillet, şehrin oryantal metaforlarına toplumsal bir cinsiyet atfeder. *Sevmek Zamanı*'nda, İstanbul'un eski ve soylu imgesi, çoğunlukla sufi prensiplerini benimsemiş erkek kahramanların erdemlerinde hayat bulur. *Ölümsüz Kadın*'da ise, "dindar İstanbul" görüntülerine eşlik eden Şarklı erkekler şeytani olarak resmedilir. Grillet İstanbul'u, filminin kadın kahramanı Leyla gibi güzel, gizemli ve ölümsüz bir "dişi" şehir olarak kurgular. Öte yandan her iki yönetmen de şehre, belgeselci, gerçekçi yaklaşımı dışlayan bir "oryantal" gözle baksalar da aslında perspektifleri birbirlerinden büyük farklılık gösterir. Modern yaşamdan kaçmak isteyen Erksan, eski Şark felsefelerine doğru bir yolculuğa çıkar ve Dersaadet'te platonik bir "doğruculuk", ahenk ve huzur arar. Grillet ise, ölümsüz bir tutku ve egzotizm arayışı ile bildik oryantal İstanbul mitosunu modernist bir tarz içerisinde yeniden harmanlar.

REFERANSLAR

Altıner, Birsen, *Metin Erksan Sineması* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2005).

Bakhtiar, Laleh, *Sufi: The Expressions of the Mystic Quest* (New-York: Thames and Hudson, 1987).

Bhabha, Homi K., "The Other Question: The Stereotype and Colonial Discourse", *Screen* (1983) Cilt 24, No: 6.

Donoil Valcroze, Jacques, "Istanbul Nous Appartient" *Cahiers du Cinema* (Mayıs, 1963) No: 143.

Kabbani, Rana, *Europe's Myths of Orient* (London: Macmillan Press, 1986).

Mulvey, Laura, "Visual Pleasure and Narrative Cinema" Screen (1975) Cilt. 16, No. 3.

Olcay, Tijen, "Les Coulisses d'Istanbul dans *L'Immortelle* d'Alain Robbe-Grillet", *Dalhousie French Studies* (Yaz 2003).

Pamuk, Orhan, *İstanbul: Hatıralar ve Şehir* (İstanbul: YKY, 2003).

Robbe-Grillet, Alain, *L'Immortelle* (Paris: Les Editions de Minuit, 1963).

Seyed –Gohrab, Ali Ashgar, *Layli and Majnun: Love, Madness and Mystic Longing in Nizami's Epic Romance* (Leiden: Brill, 2003).

Shohat, Ella, "Gender and Culture: Towards a Feminist Ethnography of the Cinema",
Bernstein ve Gaylyn (ed.), *Visions of the East: Orientalism in Film* (Rutgers University Press, 1997).

Stoltzfus, Ben, "Robbe-Grillet, *L'Immortelle* and the Novel: Reality, Nothingness and Imagination" *Esprit Createur* (Yaz, 1967).

Szyliowicz, Irene, "The Role of Istanbul in Pierre Loti's Turkish Fiction", *Turkish Studies Association Bulletin* (1983) No: 2.

Szyliowicz, Irene, *Pierre Loti and the Oriental Woman* (London: Macmillan Pres, 1988).

Villeger, Alain Q., "Exotisme et Politique; Istanbul, de Pierre Loti a Claude Farrere", *Cahiers CRLH-CIRAOI* (Agustos, 1988) Cilt 5.

DİPNOTLAR

1 Ben Stoltzfus, "Robbe-Grillet, *L'Immortelle* and the Novel: Reality, Nothingness and Imagination" *Esprit Createur* (Yaz, 1967).

2 Jacques Donoil Valcroze, "Istanbul Nous Appartient" *Cahiers du Cinema* (Mayıs, 1963) No: 143.

3 Grillet'den aktaran Tijen Olcay, "Les Coulisses d'Istanbul dans *L'Immortelle* d'Alain Robbe-Grillet", *Dalhousie French Studies* (Yaz 2003) s. 98 (benim çevirim).

4 Alain Robbe-Grillet, *L'Immortelle* (Paris: Les Editions de Minuit, 1963) s. 32 (benim çevirim).

5 Agy, s. 51.

6 Irene Szyliowicz, *Pierre Loti and the Oriental Woman* (London: Macmillan Pres, 1988).

7 Rana Kabbani, *Europe's Myths of Orient* (London: Macmillan Press, 1986) s. 69.

8 "Kurtarıcı fantezisinin" daha detaylı bir analizi için bakınız Ella Shohat, "Gender and Culture: Towards a Feminist Ethnography of the Cinema", Bernstein ve Gaylyn (ed.), *Visions of the East: Orientalism in Film* (Rutgers University Press, 1997).

9 Irene Szyliowicz, "The Role of Istanbul in Pierre Loti's Turkish Fiction", *Turkish Studies Association Bulletin* (1983) No: 2, s. 4.

10 Alain Q. Villeger, "Exotisme et Politique: Istanbul, de Pierre Loti a Claude Farrere", *Cahiers CRLH-CIRAOI* (Agustos, 1988) Cilt 5.

11 Homi K. Bhabha, "The Other Question: The Stereotype and Colonial Discourse", *Screen* (1983) Cilt 24, No: 6, s. 18.

12 Szyliowicz, 1983, p. 3.

13 Grillet'den aktaran Olcay, 2003, s. 95.

14 Stoltzfus, 1967, s. 132.

15 Olcay, 2003.

16 Seyir zevki (scopophilia) feminist film kuramının mihenk taşlarından biridir. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz Laura Mulvey, "Visual Pleasure and Narrative Cinema" Screen (1975) Cilt. 16, No. 3.

17 Orhan Pamuk, *İstanbul: Hatıralar ve Şehir* (İstanbul: YKY, 2003).

18 Erksan 'dan aktaran Birsen Altıner, *Metin Erksan Sineması* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2005) sz. 72, 73.

19 Agy, s. 71.

20 Laleh Bakhtiar, *Sufi: The Expressions of the Mystic Quest* (New York: Thames and Hudson, 1987) s. 25 (benim çevirim).

21 Ali Ashgar Seyed –Gohrab, *Layli and Majnun: Love, Madness and Mystic Longing in Nizami's Epic Romance* (Leiden: Brill, 2003) s. 89 (benim çevirim).

22 Agy, s. 91.

23 Pamuk, s. 101.

24 Pamuk, 2006.

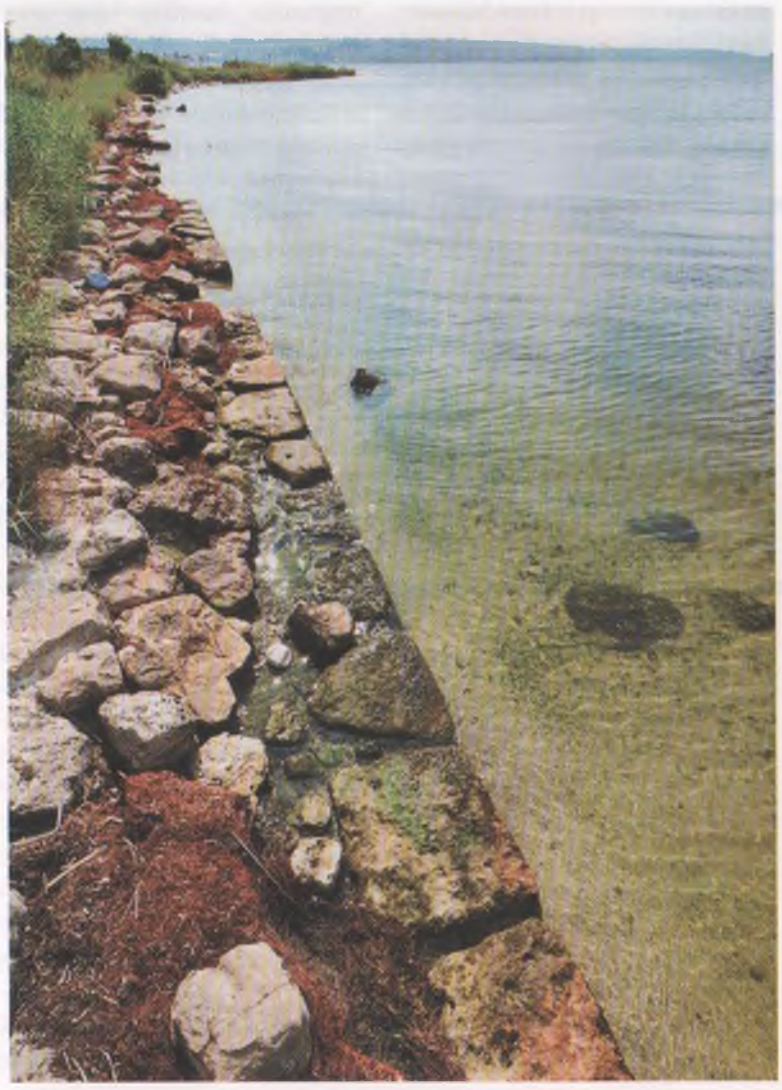
25 Agy, s. 106.

KÜÇÜKÇEKMECE GÖLÜ (RHEGION) KIYISINDAKİ BYZANTIONLULAR VE BİR *HEKATOSTYS*

BATHONEA

OĞUZ TEKİN

Semavi Eyice otuz yıl önce kaleme aldığı bir makalesinde, "Küçükçekmece dolaylarında Bathonea adında küçük bir yerleşme yerinin varlığı da, bazı mezar kitabelerinden tahmin edilebilir ise de kesin yeri bilinmemektedir" demektedir. Aslında Bathonea adı sadece iki yazıtta geçmektedir. Antik Çağ yazarlarının eserlerinde Bathynias adlı ırmağın adı geçmekte iken Bathonea adlı bir yerin adının geçmemesi tesadüf değildir. Yazıtlarda adı geçen Bathonea, bir "toponym" yani yer adı olmayıp toplumsal bir sınıfı işaret etmektedir.



Küçükçekmece Gölü kıyısında Bathonea olduğu öne sürülen mevki.

Bir yılı aşkın bir süredir "İstanbul Tarih Öncesi Çağlar Araştırmaları" (İTA) projesi kapsamında Küçükçekmece'de yürütülen çalışmalara ilişkin sansasyonel haberler ve değerlendirmeler, görsel ve yazılı basında geniş yer bulmuş; kaynaklarda sözü edilen ancak yeri bilinmeyen "kayıp kent" Bathonea'nın keşfedildiği ya da araştırmaların sonuçlarının beklenmesi gerektiği duyurulmuştur[1]. Sonunda Kültür Bakanlığı kararıyla Kocaeli Üniversitesi Arkeoloji Bölümü öğretim üyelerinden Yrd. Doç. Dr. Şengül Aydıngün başkanlığında -İstanbul Üniversitesi'nden de bir ekibin katılımıyla- Küçükçekmece Gölü kıyısında arkeolojik kazı çalışmalarına başlanmıştır. Ancak, Küçükçekmece ve civarında, bilinen ve kayıtlara geçmiş olan antik yerleşimler dışında kent statüsünde (*polis* veya *apoikia*) başkaca büyük bir yerleşim bulunmayacağı açıktır. Çünkü tarihe "Büyük Kolonizasyon Dönemi" olarak geçen MÖ 750–550 tarihleri arasında ve sonrasında, bölgede kurulan tüm koloniler (*apoikiai*) ve onları kuran ana kentler (*poleis*), antik kaynaklardan ve arkeolojik araştırmalardan bilinmektedir; An-

tik Çağ yazarlarının eserlerinde geçip de Küçükçekmece Gölü kıyısında halen aranan bir kent bulunmamaktadır; hatta aynı bölgede, sikke basıp da kendisi bilinmeyen bir kent de bulunmamaktadır.

Küçükçekmece ve civarı, Antik Çağ'da Byzantion'un[2] egemenlik alanı (*territorium*) içinde bulunuyordu; bu nedenle günümüzde Küçükçekmece'ye lokalize edilen Rhegion da[3] Byzantion'a bağlı küçük bir yerleşimdi (*kome*). Küçükçekmece yani Rhegion, söz konusu yörede Byzantion'a bağlı en büyük yerleşim olduğuna göre, Küçükçekmece'de ondan daha büyük bir yerleşim olması söz konusu değildir. Byzantion ile ona bağlı bir köy niteliğindeki Rhegion arasındaki ilişki, yörede ele geçen mezar yazıtlarıyla da açıktır[4]. Klasik ve Helenistik dönemlerin nispeten önemli koloni kentlerinden Selymbria (Silivri) bile, Roma İmparatorluğu Dönemi'nde olasılıkla Byzantion'a (bir ihtimal de Perinthos'a) bağlı ufak bir yerleşime dönüşmüştü; yani artık bir koloni kenti değildi. Bir yanda İstanbul Boğazı (*Bosporos*) kıyısındaki Helenistik ve Roma İmparatorluk Dönemi'nin görkemli kenti Byzantion, onun egemenlik alanında kalan Rhegion ve Selymbria varken, Bathonea'yı nereye yerleştirmek gerekir? Ya da Bathonea nedir ve ne değildir? Bu soruların yanıtı aslında çok açık olup öteden beri bilinmektedir. Ancak, "kayıp kent Bathonea" haberlerinin bu kadar ciddiye alınıp bu noktaya geleceği düşünülememiş olduğundan yanıtı da oldukça gecikmiştir.

Bathonea'nın bir yerleşim yeri olarak aranması, Semavi Eyice'nin yaklaşık otuz yıl önce kaleme aldığı bir makaleye dayanmaktadır. Eyice, söz konusu makalesinde, "Küçükçekmece dolaylarında Bathonea adında küçük bir yerleşme yerinin varlığı da, bazı mezar kitabelerinden tahmin edilebilir ise de kesin yeri bilinmemektedir", demektedir[5]. Öyle anlaşılmaktadır ki, araştırmacılar göl kıyısında buldukları bazı eski kalıntı ve buluntuları bir yerleşim yeriyle ilişkilendirmek istemişler ve daha da ileri giderek kalıntı ve buluntuların bulunduğu mevkinin, kaynaklarda sözde Bathonea olarak geçen "kent" olabileceğini düşünmüşlerdir. Bu yazının konusu, adı geçen mevkide görülen kalıntılar ve ele geçen buluntular değildir; söz konusu kalıntı ve buluntuların o mevkide bir yerleşim olduğunu gösterdiği açıktır. Sorun, izlerinin ve kanıtlarının tespit edildiği bu yerleşimin adı ya da kimliğidir; orada Bathonea adlı bir kent ya da yerleşim olabileceğinin düşünülmesindedir.





İstanbul Arkeoloji Müzeleri bahçesinde duran ve üzerinde Bathonea adının geçtiği yazıtın yeraldığı lahit ve yazıtın altındaki kabartmadan detay.

Fotoğraf: Oğuz Tekin

Küçükçekmece Gölü'ne dökülen Sazlı Dere'nin Antik Çağ'daki adının Bathynias olduğu 19. yüzyılın sonlarından itibaren bilinmektedir[6]. Nitekim Plinius[7], Ptolemaios[8] ve Strabon[9] ırmağın adından Bathyhnias olarak, Appianus[10] ise Bithya olarak bahsederler. Dolayısıyla Bathynias ırmağı ve lokalizasyonu konusunda herhangi bir kuşku bulunmamaktadır.

Bathonea adı ise bugüne değin iki yazıtta geçmektedir. Bunlardan biri 19. yüzyıl sonlarında Haliç Tersanesi'ndeki bir "hafriyat" sırasında bulunan ve bugün İstanbul Arkeoloji Müzeleri'nin bahçesinde duran bir lahit üzerinde bulunmaktadır. MS 1. yüzyıla tarihlenen yazıtta, "Bathonea'lı Rufus'un oğlu Damas'ın 33 yıl yaşadığı" belirtilmektedir. Lahit ve yazıtı ayrıntılı olarak ilk kez Arif Müfid Mansel[11] tarafından yayımlanmış, daha sonra Zafer Taşlıklıoğlu da[12] yazıta atıfta bulunmuştur. Aynı yazıt Jeanne ve Louis Robert[13] ve Nezih Fıratlı[14] tarafından da ele alınmış ve son olarak Adam Łajtar[15] tarafından Byzantion yazıtları kataloğunda tekrar yayımlanmıştır.

Bathonea adının geçtiği ikinci yazıt, Silivri ile Marmara Ereğlisi arasındaki Eski Ereğli'de (sonradan Gümüşyaka) 20. yüzyılın başlarında bulunmuş bir steldir. Roma İmparatorluk Dönemi'ne tarihlenen stel kırık bir parça olup üzerindeki yazıtın az bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Yazıtın üstten dördüncü satırındaki Batho-



Gümüşyaka'da bulunan ama bugün nerede olduğu bilinmeyen ve üzerinde Bathonea adının geçiği stel.

G. Seure, s. 558, res. 11.

nea adı ise eksiksiz olarak korunagelmiştir. Bu yazıt da G. Seure[16], L. Robert[17], N. Fıratlı[18] ve M. H. Sayar[19] tarafından yayımlanmıştır.

Yukarıda adları anılan Antik Çağ yazarlarının eserlerinde sadece Bathynias adlı ırmağın adı geçmekte iken Bathonea adlı bir yerin adının geçmemesi tesadüf değildir. Çünkü yazıtlarda adı geçen Bathonea, bir "toponym" yani yer adı olmayıp toplumsal bir sınıfı işaret etmektedir. Antik Çağ'da kentler (*poleis* veya *apoikiai*) sadece fiziksel değil (kent, kırsal kesim, köy gibi), aynı zamanda içlerindeki nüfus (*demos*) ile bütünlük arz ederlerdi. Kentlerin barındırdıkları nüfus ise çeşitli alt gruplara ayrılırdı. Tümünün kente (*polis-apoikia*) bağlı olduğu bu etnik gruplar genelde kendi içlerinde alt gruplara da ("subdivision") ayrılabiliyordu. Kente bağlı olan ve içinde nispeten çok kişinin yaşadığı grupların aynı zamanda toprakları da vardı, yani belirli bir toprak parçası üzerinde yaşıyorlar ve o toprak parçasının bir adı oluyordu[20]. Örneğin, Khrysopolis (Üsküdar) aslında bir kent olmayıp, Kalkhedon'a bağlı bir köy (*kome*) yerleşimidir. Keza, burada ele aldığımız konu çerçevesinde, Rhegion başlı başına bir kent olmayıp, Byzantion'a bağlı bir köydür (*kome*). Bu yerleşimlerde hem belli bir nüfus barınmaktadır, hem de yerleşimlerin bir adı vardır. Oysa *phyle* veya *hekatostys* gibi etnik alt gruplar, belli bir toprak parçasının adını değil, bağlı bulundukları etnik sınıfın adını taşırlardı. Diğer bir deyişle, kriter, coğrafi değil, etniktir. Bu alt grupların rollerinden biri, belki de başlıcası, kent merkezi ile merkezden uzakta yaşayan vatandaşlar arasındaki bağı sağlamaktı[21].

Antik Çağ'daki kentlerin (daha doğrusu kent-devletleri veya koloniler), anayasal düzenlemelerinde toplumsal sınıfların rolü büyüktür. Farklı kentler, farklı toplumsal yapılanmalara gitmişlerdir. Gerçekte fazla model olmasa da, toplumsal ya da etnik sınıfların gruplanmalarında ve aldıkları isimlerde farklılık olabilmektedir. Yukarıda zikredilen yazıtlarda, *hieromnamon* unvanı geçmektedir. Bu da bize yazıtlarda geçen isimlerin Byzantion ile ilişkili olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Çünkü, Byzantion'da devletin başındaki kişinin bu unvanı taşıdığını biliyoruz[22]. Örneğin, Kalkhedon'da devletin başı *strategos* olarak anılırdı[23]. Bu durumda, Küçükçekmece ve yöresinin, Byzantion'un egemenlik alanı içinde kaldığı aşikâr olduğundan, o yöredeki yerleşimlerin de Byzantion'a bağlı *kome* (köy) veya *phyle* (kabile) gibi alt bir grup altında bir arada yaşayan topluluklar olması gerekir. Byzantion halkının *hekatostys* denen yüzlük gruplar halinde sınıflanmış olduğu bilinmektedir[24]. Bu nedenle her iki yazıtta geçen Bathonea, Byzantion'a bağlı bir *hekatostys* (yüz kişiden oluşan bir tür toplumsal alt sınıf) adıdır. Bu etnik birimlerin hiyerarşik bir yapısı yoktu; siyasal ve hukuksal (ve de kamusal) her türlü işleyişi kolaylaştırmak için Byzantionlu yurttaşların kayıtlı bulundukları ve böylece devlet (Byzantion) ile bağlarını kurdukları birimlerdi; sonuçta tümü Byzantion halkını (demos) oluşturuyordu. Bu tür bir etnik sınıfın ya da grubun günümüzdeki mahalle kavramıyla da bir ilişkisi bulunmamaktadır; çünkü mahalle dendiğinde, belli bir nüfusun iskân ettiği yer anlamına gelir ki *phyle*'ler gibi *hekatostys*'ler de teritoryal bir yapılanma değildir. İlk yazıt örneğinde adı geçen Rufus'un, Bathonea'lı olduğu şeklindeki okuma kuşkusuz doğrudur; ancak yukarıda vurguladığımız gibi, Bathonea bir yer adı değil, bir toplumsal sınıf adıdır; Rufus'un ait olduğu sınıfın yani *hekatostys*'ün adını (Bathonea) belirtmektedir. Byzantion'un bilinen diğer iki hekatostys'u Philoktorea/Philokterea ve Krateinea'dır[25]. Küçükçekmece Gölü, Byzantion'un egemenlik alanı içinde olup, özellikle Helenistik ve Roma İmparatorluğu dönemlerinde, gölün çevresinde ve kıyısında çok sayıda ufak yerleşim bulunduğu bilinmektedir. Bu yerleşimlerin bir kısmı muhakkak ki balıkçıların yaşadığı ve balıkçı barınaklarının olduğu yerlerdi. Çünkü biliyoruz ki, Byzantion'un balık kaynağını sadece Bosporos (İstanbul Boğazı) ve Propontis (Marmara Denizi) oluşturmuyordu; göllerin de önemli bir yeri vardı. Nitekim 1920'li yıllarda Küçükçekmece Gölü'nde (Rhegion) yılda 15.000 kg balık avlandığını biliyoruz[26]. Bu miktar geçmişte Byzantion'luların (ve Byzantion'lu balıkçıların) neden Rhegion'a ilgi gösterdiklerinin ve orada yerleştiklerinin göstergelerinden biridir. Sonuç olarak, Küçükçekmece Gölü

kıyısında saptanan kalıntıların, olasılıkla Byzantion veya Byzantion'un *kome*'si statüsündeki Rhegion ile ilişkili olabileceğini ve belki de Geç Antik Çağ'da bölgedeki yeni yapılanmanın izlerini taşıyabileceğini ama bunun hiçbir zaman Bathonea ile ilişkili olmayacağını söyleyebiliriz; zira Bathonea coğrafi bir isim değil, demografik bir tanım veya teşekküldür. Yukarıda bahsedilen yazıtlardan, Byzantion'a bağlı Bathonea *hekatostya*'sının en azından Roma İmparatorluğu'nun ilk iki yüzyılı içindeki varlığından haberdar oluyoruz; ancak bunun Helenistik Dönem'e ve belki daha öncesine kadar uzanması da mümkündür.

OĞUZ TEKİN
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
ESKİÇAĞ TARİHİ ANABİLİM DALI

DİPNOTLAR

1 Yöredeki araştırmalar için bkz. E. Güldoğan, "İstanbul Tarih Öncesi Araştırmaları", *Aktüel Arkeoloji* (9 Aralık 2008), s. 70-71.

2 Byzantion için bkz. J. Miller, "Byzantion", Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft (= *RE*) III (Stuttgart 1899), süt. 1127-1150; H. Merle, *Die Geschichte der Städte Byzantion und Kalchedon von ihrer Gründung bis zum Eingreifen der Römer in die Verhältnisse des Ostens*, Kiel 1916; K. Hanell, *Megarische Studien*, Lund 1934; W.P. Newskaja, *Byzanz in der klassischen und hellenistischen Epoche*, Koehler/Amelang, Leipzig 1955 (Rusça 1953 edisyonundan çeviri); W.L. MacDonald, "Byzantion", *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites* (Ed. R. Stillwell), Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1976, s. 177-179.

3 E. Oberhummer, "Πηγιον", *RE* IA 1914, st. 476-477; S. Eyice, "Tarihte Küçük Çekmece", *TTOK Belleteni*, 62/341 (Mart-Haziran 1978), s. 1-10.

4 Z. Taşlıklıoğlu, "Rhegion (Küçük Çekmece) Kitâbeleri", *Belleten* XXIII (1959), 545-562; A. Łajtar, *Die Inschriften von Byzantion I*, Bonn, 2000, no. 30-35.

5 Eyice, aynı eser, s. 2.

6 Oberhummer, "Bathynias", *RE* III. (1899), st. 138; *Tabula Imperii Byzantini* (= *TIB*) 12. *Ostthrakien (Europe)*. (haz. A. Külzer), Wien, 2008: Bathynias.

7 *Naturalis Historia*, IV.XI.47.

8 *Geographia*, III.11.4(6).

9 *Geographika*, VII. frag. 55 (56).

10 *Appianou Romaika*, "Mithridateios", XII, 1.

11 A. M. Mansel, "İstanbul Tersanesinde Bulunan Bir Lahit ve Bir İstanbul Lahitler Grupu Hakkında Araştırmalar", *Belleten*, XXI-83 (1957), s. 395-419.

12 Taşlıklıoğlu, aynı eser, 555.

13 J. ve L. Robert, «Thrace, Mesie, cote europeenne du Pont Euxin» *Bulletin epigraphique* IV (1959), s. 206-219 arası özellikle s. 207, no. 252.

14 N. Fıratlı, *Les stèles funéraires de Byzance greco-romaine avec l'edition et l'index commente des epitaphes par L. Robert*, Paris, 1964, s. 122'de no. 205 ve s. 148.

15 A. Łajtar, *Die Inschriften von Byzantion I*, Bonn, 2000, s. 218-219, no. 315.

16 G. Seure, "Antiquités thraces de la propontide", *Bulletin de correspondence hellenique* 36 (1912), s. 534-641 fakat özellikle s. 558 vd. Ancak söz konusu isim, yanlış olarak Bathynias ırmağı ile özdeşleştirilmiştir.

17 L. Robert, "Divinités éponymes", *Hellenica* II (1946), 61-64.

18 Fıratlı, aynı eser, s. 148 ve s. 164.

19 M. H. Sayar, *Perinthos-Herakleia (Marmara Ereğlisi) und Umgebung. Geschichte, Testimonien, griechische und lateinische Inschriften*, Wien, 1998, s. 419, no. 304.

20 V. Gabrielsen, "Brotherhoods of Faith and Provident Planning: The Non-public Associations of the Greek World", *Mediterranean Historical Review* 22/2 (December 2007), s. 183-210; M. H. Hansen, "The Use of Sub-ethnics as Part of the name of a Greek Citizen of the Classical Period: The Full name of a Greek Citizen", *Once Again: Studies in the Ancient Greek Polis. Papers from the Copenhagen Polis Centre* 7, Stuttgart, 2004 (Ed. T. H. Nielsen), s. 117 vd.

21 Gabrielsen, aynı eser, s. 186.

22 Hanell, aynı eser, s. 156 vd. ve s. 205.

23 Hanell, aynı eser, s. 151 vd.

24 Hanell, aynı eser, s. 74, not 1 ve s. 142; L. Robert, *Hellenica* II (1946), s. 61-63; J. ve L. Robert, *Bull. epig*, 1959, s. 207, no. 252; Mansel, aynı eser, s. 401; Łajtar, aynı eser, s. 219 ve 279.

25 Mansel, aynı eser, s. 404 / a ve 405 / b); J. ve L. Robert, *Bulletin epigraphique* IV. 1959, s. 207, no. 252; Taşlıklıoğlu, aynı eser, s. 553-555.

26 K. Deveciyan, *Türkiye'de Balık ve Balıkçılık*, (çev. E. Üyepazarcı), İstanbul, 2006 (Osmanlıca ilk baskı, 1915, Fransızca baskı, 1926), s. 497, Tablo D. Bu tablodan, o dönemde Küçükçekmece Gölü'nde tatlısu kefali ve levreği, lüfer, turna, kayabalığı, kızılkanat, derepisisi, yılanbalığı, tirsi, çapak avlandığını öğreniyoruz.

KURUMSAL TARİH DOSTU

Bazı işlerin manevi kazancı, maddi kazancından çok daha fazladır. Kurumsal Tarih Dostları küçük bir katkıyla büyük bir kazanç sağlıyor, Türkiye'nin geleceğinin oluşturulmasına destek oluyor.

Dışlayıcı olmayan, gerginlikler üretmeyen, çağdaş-bilimsel bir tarih bilincinin yaygınlaşması için yürüttüğümüz çalışmalarda, Tarih Vakfı'na destek veren **Kurumsal Tarih Dostlarımıza ilgileri ve yüreklendirmeleri için sonsuz teşekkürlerimizle...**

Tarih Vakfı *Kurumsal Tarih Dostu* kurum ve şirketlerden öncelikle ilgi ve yüreklendirme, ardından da aylık 500 YTL katkı bekliyor.

Kurumsal Tarih Dostları 1 yıl süreyle, *Toplumsal Tarih* dergisinde 1 sayfa ücretsiz reklam yayınlatabiliyor. *Toplumsal Tarih* dergisi için üçer abonelik ve Tarih Vakfı kitapları için ise %40 indirim hakkı kazanıyor. Ayrıca tüm Kurumsal Tarih Dostları, Tarih Vakfı web sitesinde logosuyla yer alıyor.

Aktif Dağıtım A.Ş. · Bekay Emlak İns.ve Tic. A.Ş. · Ekin Fuarcılık Ltd. · MUDO · TÜYAP A.Ş. · VİSİTUR Visitur Seyahat Acentası

www.tarihvakfi.org.tr

15 YIL TARİH VAKFI

VAKIF MERKEZİ
Zindankapı Değirmen Sokak No: 15 Eminönü 34134 İstanbul
T (0212) 522 02 02 F (0212) 513 54 00
E tarihdostu@tarihvakfi.org.tr

DÖNÜŞLÜLÜK, PROJE VE FON GELİŞTİRME, İLETİŞİM ÇALIŞMALARI MERKEZİ VE İSTANBUL MÜZESİ PROJESİ
Zindankapı Değirmen Sokak No: 15 Eminönü 34134 İstanbul
T (0212) 522 02 02 F (0212) 513 54 00
E tarihdostu@tarihvakfi.org.tr

SENİ UNUTURSAM İSTANBUL

ALEXANDRE TOUMARKINE (IFEA)

Nora Şeni, *Seni Unutursam İstanbul...* Kitap Yayınevi, 2008. (çeviri: Saadet Özen, Şirin Tekeli)

Bu kitabın başlığı okuyucuyu yanıltabilir: Bu kitap, şehre duyulan özlem, hüzün ya da romantik bir İstanbul anlatımı değildir. Her ne kadar kitapta yazarın bu şehirle ilişkisi, ona bakışı, kentin onda bıraktığı izler üzerine kişisel notlar olsa da -*Önsöz. Çok sesli anılar* ve kısmen *Histerisiz bir İstanbul: Ara Güler'in fotoğrafı* metinlerinde olduğu gibi-, bu kitap aslen iyi araştırılmış, çoğunlukla birincil belge ve kaynaklara dayanan bir tarih araştırmasıdır. Çeşitli bakış açılarından hareket eden bu çalışma şehir eksenindeki zor soruların içine kolayca girilmesini sağlıyor. Kitap üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm cinsiyet ve dinsel/etnik cemaatler üzerinden bir analiz sunuyor. 1984 tarihli "Osmanlı Şehri ve Kadın Bedeninin Temsili" adındaki ilk makale tesettür tartışmasının 18. yüzyıldan bugüne nasıl geliştiğini irdelerken, daha sonraki dönemlerde gelişecek tartışmalara ışık tutuyor, nitekim sosyolog Nilüfer Göle'nin türban üzerine yaptığı çalışmaya da esin kaynağı olacaktır. İkinci metin "19. Yüzyıl İstanbul Basınında Moda ve Kadın Kıyafetleri" mizah basınında yani dönemin karikatürlerinde kadın giyim kuşamının toplum içinde nasıl algılandığını ve tartışma konusu edildiğini tahlil ediyor. Fatma Aliye Hanım'ın 1894'te Fransızca yayınlanan *Les Musulmanes contemporaines* (Çağdaş Müslüman Kadınlar) kitabını da kullanarak, dönem kadınlarının Batılı ve Doğulu giyim tarzları arasındaki tereddütlerini anlatıyor. Bu makale zevkler, seçimler konusunda bir estetik değişime işaret ediyor. İstanbul kadınlarının 19. yüzyıl sonlarında vücut kıvrımlarını gizleyen ferace, entari gibi giysilerden ziyade belin inceliğini gösteren



kıyafetlere yönelirler, kentte kadın silüetleri dikeyleşir, şemsiye kullanımı sivriliği sağlamaya yardım eder. Bir sonraki makale Venedik gettosuyla Osmanlı mahallesi arasında mukayese yapıyor ve gettoyu mahalleden ayıran nitelikleri ortaya koyar ki, bu ayrım mahallenin dışarıya kapalılığını anlatan güncel analizler tarafından çoğu zaman göz ardı edilmektedir.

Kitabın ikinci bölümü metot olarak aile tarihçelerinden hareket ediyor. Bu aileler arasında en öne çıkanlar Camondolardır. Yazar onların önce İstanbul kent dokusu üzerindeki etkilerini, daha sonra da Paris'te sanat meseni ve bağışçısı olarak varlıklarını sürdürmelerini inceliyor ve Nora Şeni'nin hayırseverlik üzerine sonradan yazacağı kitaba zemin oluşturuyor. Burada yalnızca Yahudi aileler değil, Ortodoks Rum ailelerin tarihçelerini, hayırseverlik yoluyla nasıl cemaat elitleri olmayı sağladıklarını anlatıyor.

Üçüncü ve son bölüm, Nora Şeni'nin Levantenlik ve Levantenler üzerine yazmış olduğu metinlerin tercümelerinden oluşuyor. Burada metot, aile şecerelerinden yola çıkmaktır. Seyyah anlatıları bir yan kaynakça oluşturuyor. Bu aileler arası evliliklerin iki ayrı strateji izlediği ortaya çıkıyor, biri banka ve finans dünyasında yükselme, diğeri İstanbul'un diplomatik çevrelerinde ilerleme stratejisidir. Evlilikler de bu stratejileri izlemenin bir aracı olarak planlanır. Kitabın son metninde yazar, Ara Güler fotoğraflarının kendisindeki etkisini sorguluyor. Bunu yaparken Roland Barthes ve Jean-Louis Godard'ın metotlarından esinleniyor. Neticede şehirdeki adsız ve tarihsiz yalnız varlıkların nasıl görünebilir hale geldiklerini izleyen bir okuma öneriyor. Fotoğrafların sahnelediği bu görüntüler şehrin egzotik manzaralarına duyulan klişe bir özlem değil, kentsel melankolinin katalizörüdür.

Bu kitabın en büyük başarısı özgün kaynaklar ve yaklaşımlardan yola çıkarak Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde kentte cinsiyet ve cemaatlere göre davranış biçimlerini okumayı sağlayan metotlar önermesidir.

Kitabın bir araya getirdiği makaleler yazarın daha sonra hayırseverlik ve mesenlik üzerine yaptığı çalışmaların temelini de oluşturuyorlar. Nora Şeni'nin çalışması, elitlerin sosyal davranış biçimlerini sorgulayarak dinsel cemaat kimliğinden farklı aidiyetlere geçişi izlemeyi mümkün kılıyor. Hayırseverlik ile milliyetçilik arasındaki ilişkiyi tahlil etmeyi sağlıyor.

FRANSIZ ANADOLU ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ (IFEA) ARALIK PROGRAMI

SEMİNERLER

"Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadınlar (XVI. yy - XIX. yy)"
Seminer Sorumlusu: Juliette Dumas

7 Aralık Pazartesi, saat 17:30'da.
Leslie Peirce (New York Üniversitesi Profesörü, RCAC): "Kendimin menajeriyim: erken modern dönem Anadolu'da kadın ve evliliğe giden zorlu yol"
"I am my own agent !": women and the rocky road to marriage in early modern Anatolia"
Konferans dili İngilizcedir.

"Osmanlı'yı sufizm ve yardımlaşma dernekleriyle tanımlamak"
Seminer Sorumluları:
Alberto F. Ambrosio ve Dilek Sarmış

8 Aralık Çarşamba, saat 18:00'da
Gökçe Bayındır-Goularas:
Mübadillerin Şarkıları

9 Aralık Çarşamba, saat 18:00'da,
Fatih Usluer (TOBB, Ekonomi ve Ankara Teknoloji Üniversitesi):
"Hurufilerde İncil'den öğeler".

"İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti'ne doğru: aktörler arası rekabetle kentsel rekabetin ilişkisi"
Seminer Sorumlusu: Yoann Morvan

14 Aralık Pazartesi, saat 19:00'da,
İstanbul 2010 ajansının aktörlerinden **Korhan Gümüş** Avrupa Kültür Programı'nı anlatacak.

"Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde ve Cumhuriyet Türkiyesi'nde felsefe ve psikanaliz"
Seminer Sorumlusu : Dilek Sarmış

15 Aralık Salı, saat 18:00'da,
Enes Kabakçı (İSAM) : "Osmanlı İmparatorluğu'nda pozitivizme giriş"

"İstanbul, sürdürülebilir bir kent midir ? Tartışmalar, alanlar, perspektifler"
Seminer Sorumlusu: Jean-François Pérouse

"Mübadele'den sonra, Türkiye ve Yunanistan arasında 1923 zorunlu nüfus mübadelesi sonrası göçmenlerin entegrasyonu"

16 Aralık Salı saat 18:00'da
Lisa Montmayeur: "Gelveri'den (Kapadokya) Nea Karvali'ye (Kuzey Yunanistan): Türkçe konuşan Ortodoks mübadillerin yerleştirilmesi örnegi"

23 Aralık Çarşamba, saat 18:00'da,
İBB " İstanbul'da yenilenebilir enerjiler konusundaki girişimler: İBB rüzgâr türbinleri parkının gelişmesi".

GEZİ

İstanbul Şehir Gözlem Merkezi (OUI) Gezileri

16 Aralık Çarşamba, IFEA'dan hareket saati 09:30
Jean-François Pérouse'la Çırpıcı Deresi

KONFERANSLAR

Tarih Söyleşisi: Oryantalizm ve Hayırseverliğin İttifakı

16 Aralık Çarşamba, saat 18:30'da,
Yapı Kredi Sermet Çifter Salonu
Moderatör: **Nadir Özbek**
Konuşmacı: **Nora Şeni**
2000'li yıllarda Türkiye'de özel üniversite ve müze kurma hareketini nasıl tanımlamalı? Bu hareketin kökleri 19. yüzyıl filantropi (insanseverlik) akımına mı dayanır? Öyle ise bu asırda dine değil akla dayalı, modernci olan bu hayırseverliğin aktörleri kimlerdi, devletle, milliyetçilikle ilişkileri neydi, bu hareket sonradan nasıl bir yandan sosyal devlet politikalarına, diğer yandan da sanat hamiliğine, mesenliğe, sanat koleksiyonculuğuna dönüştü? Nora Şeni YKY'da çıkan yeni kitabı *Oryantalizm ve Hayırseverliğin İttifakı*'nın gündeme getirdiği bu konuları ve daha etraflı soruları Nadir Özbek'le birlikte tartışacak.

Fransa'da "Türk Mevsimi" kapsamında (1 Temmuz 2009 - 31 Mart 2010) Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü'nün etkinlikleri bkz. www.saisondelaturquie.fr

6 Aralık Pazar,
Paris Yahudi Kültürü ve Sanatı Müzesi'nde,
"Camondolar'ın İhtişamı 1806-1945" sergisi (6 Kasım 2009-7 Mart 2010 Paris Yahudi Kültürü ve Sanatı Müzesi) çerçevesinde
Yuvarlak masa toplantısı:
"Türk Yahudiler mi, Türkiye Yahudileri mi?" ve Nora Şeni'nin "Seni Unutursam İstanbul..." adlı film gösterimi
Düzenleyen: **Nora Şeni**
Katılımcılar: **Rıfat Bali** ve **Laurent Mallet**
Konferans: "Camondolar, bir hanedanın çöküşü"

7 Aralık Pazartesi, saat 19:30'da
Paris Yahudi Kültürü ve Sanatı Müzesi'nde,
Konuşmacılar:
Nora Şeni ve **Sophie le Tarnec** (Nissim de Camondo Müzesi Konservatörü)

Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü
Nuru Ziya Sokak. No:10 Beyoğlu İstanbul- 0212 244 17 17



Nora Şeni,
Oryantalizm ve Hayırseverliğin İttifakı.
Yapı Kredi Yayınları
2009, 164 s.

ORYANTALİZM VE HAYIRSEVERLİĞİN İTTİFAKI

Bu kitap altı kişinin, üç oryantalist bilgin ile üç zengin "hayirsever" işadamının ortak bir amaç etrafında bir araya gelmesiyle başlıyor. (Zaten bu kitabin Fransa'da yayınlanan orijinali için yazar, başlığın Pirandello'nun meşhur eseri "Alti Kişi Yazarını Arıyor" piyesinden esinlenerek "Altı Kişi Kaderini Arıyor" olmasını düşünmüş, fakat Fransız yayıncı bu başlığı kolaylıkla anlaşılamayacağı gerekçesiyle reddetmiş). Bu altı kişinin beraber hareket etmesine vesile olan olay 1840'ta Şam'da cereyan eden bir *kan iftirası* hadisesidir. Söz konusu altı kişi ise bu çağdışı, ilkel iftiranın mağdurlarına destek olmak, onları müdafaa etmek üzere birlikte yola çıkmışlardır. İşte bu hadise karşısındaki tepkileri ve ittifakları bir ilke imza atar. Nora Şeni bu olayın gelişme tarzına sembolik bir önem atfediyor: Bu tarihten itibaren zamanın burjuva elitleri yeni davranış biçimleri benimsemek zorunda kalmışlardır. Yazar *Aydınlanma* ertesinde gelişen Hayırseverlik *(philanthorpie)* hareketinin Doğu bilimleri uzmanlarına nasıl ve niye ihtiyaç duyduğunu ve bu ihtiyacın Doğu bilimlerine, yani Şarkiyatçılığa, nasıl bir ivme kazandırdığını anlatıyor. Dolayısıyla önce Hayırseverlik hareketinin "ötekine duyarlılığın" *(le souci de l'autre)* tarih içindeki yerini tespit ediyor, sonra da onu diğer yardımseverlik şekillerinden ayrıştıran özellikleriyle, aktörleri ve eylemleriyle tanımlıyor ve ardından milliyetçilik ile ilişkisini irdeliyor.

LÜTFEN BİLİNÇLİ TÜKETİNİZ

Türkiye'de bira bu kapağın altındadır.

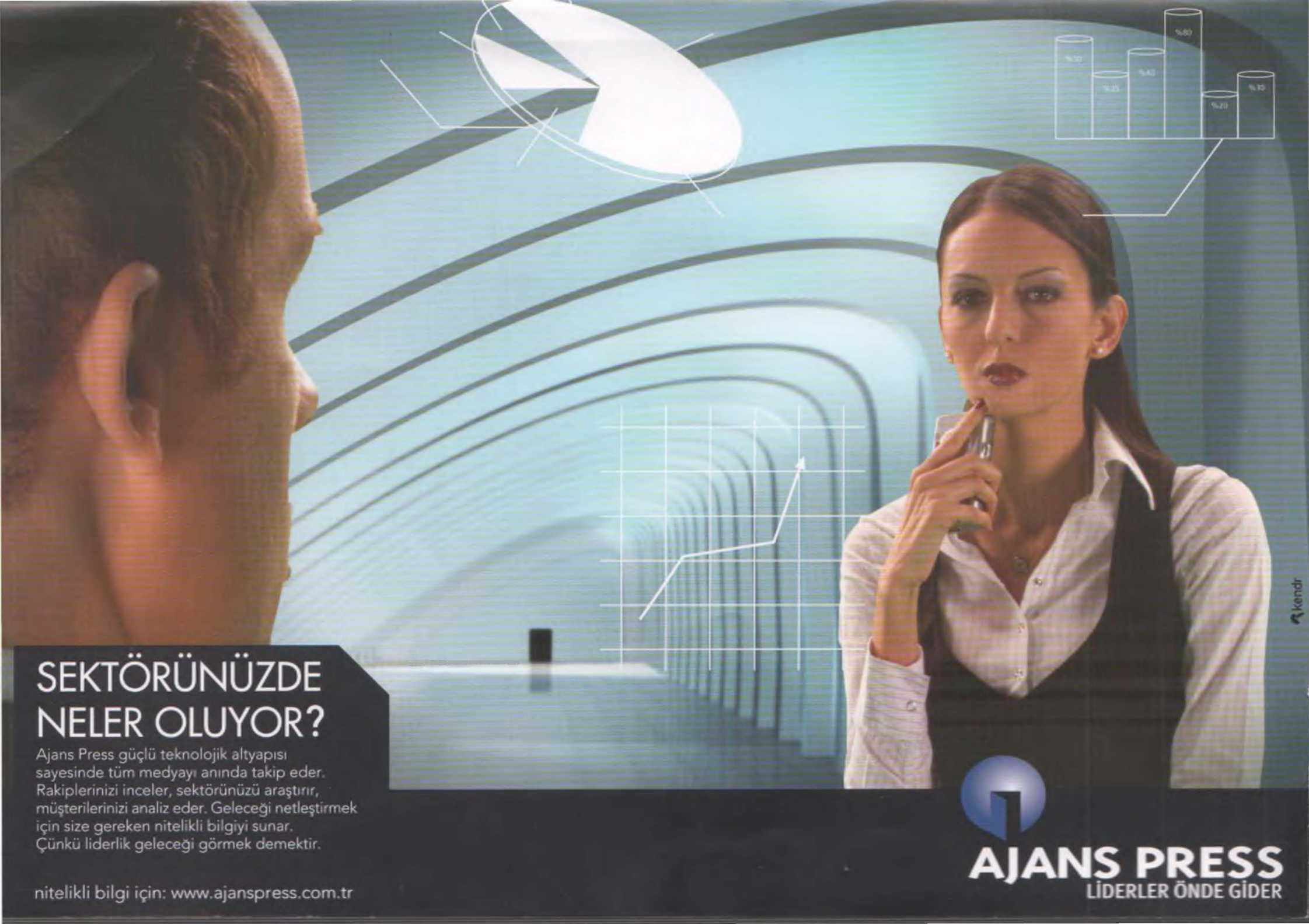


Türk basketbolunun sıçramasında, futbolda Milli Takımımızın dünya çapında başarılara uzanmasında, Türk sinemasının büyük atağında, tiyatroların seyirciyle buluşmasında, Türk turizminin gelişmesinde, kültürel değerlerimizin arkeoloji ile gün yüzüne çıkmasında, blues ve rock festivallerinin coşkusunda, hep O'nun payı var.

Kısacası, bu kapağın altında; çok daha fazlası var!

Anadolu Grubu

www.benimicinefes.com



SEKTÖRÜNÜZDE NELER OLUYOR?

Ajans Press güçlü teknolojik altyapısı sayesinde tüm medyayı anında takip eder. Rakiplerinizi inceler, sektörünüzü araştırır, müşterilerinizi analiz eder. Geleceği netleştirmek için size gereken nitelikli bilgiyi sunar. Çünkü liderlik geleceği görmek demektir.

nitelikli bilgi için: www.ajanspress.com.tr

AJANS PRESS

LİDERLER ÖNDE GİDER