TOPLUMSAL
Tarih
231
MART
2013

İki Kadının Eksik Kalan Tuhaf Hikâyeleri
Adil Baktıaya

TOPLUMSAL TARİH | AYLIK TARİH DERGİSİ | TARİH VAKFI TARAFINDAN YAYIMLANIR | Fiyatı: 8,50 TL. (KDV Dahil) | ISSN: 1300 7025



Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde

Âdâb-ı Muâşeret

Fatma Tunç Yaşar (editör), Can Eyüp Çekiç, Fatih Tetik ve Nevin Meriç âdâb-ı muâşeret vurgusunun ilk temsili olarak ortaya çıkan yayınları, Özge Samancı alaturka-alafranga ikilemi, Tülin Ural ise kadın temaları bağlamında âdâb-ı muâşeret kavramını ele alıyor. **Sayfa 51-93**

Siyaset Meydanında Bir Şair Hüseyin Kâmi
Ali Birinci

Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin
Rıza Tevfik'e Yazdığı İki Mühim Mektup
İsmail Kara

Hilal-i Ahmer, Esirler ve Yusuf Akçura
Taylan Esin

Yapı Kredi Yayınları'ndan

Lâlenin anlamı, yolu ve saltanatı...



Sanat tarihi alanındaki araştırmaları ve romanlarıyla tanınan Gül İrepoğlu'ndan hayatın, sanatın ve tarihin rengine bürünen lâlenin binbir yönü: Gökkubbeye uzanan biçimi, göz kamaştıran renkleri ve kusursuz endamıyla dünyanın pek çok köşesine damgasını vuran, şenliklerle kutlanan lâlenin verdiği esinler, büründüğü simgeler, el verdiği şiirler, renklendirdiği resimler, bezediği mekânlar, yerleştiği yürekler... Lâlenin göz kamaştıran, gönülleri esir eden hikâyesi bu kitapta aktarılan.

276 sayfa, 110 TL.

Plakların izinde bir dönemin müziği...



Aristomenis Kaliviotis, bu önemli kültür tarihi çalışmasıyla, 20. yüzyılın başlarındaki İzmir'e, şehrin yıldızının parladığı yıllara götürüyor okuru: Türkler, Rumlar, Ermeniler, Yahudiler ve Levantenlerden oluşan nüfusu içinde zenginlikte başı çeken Rumlar ve Levantenler kentin müzik yaşamına da damgalarını vurmuşlardı. Kaliviotis, plakların izini sürerek İzmir'in bu parlak yıllarını yeniden canlandırıyor, en güzel örneklerini de bir CD olarak sunuyor.

Çeviren: Yılmaz Okyay
196 sayfa (+ CD), 24 TL

YKY Yapı Kredi Yayınları

YAPI KREDİ YAYINLARI KİTABEVLERİ • **İSTANBUL:** Galatasaray 212 252 47 00 / 502 • **Kadıköy** 216 337 72 04 • **İZMİR:** 232 441 82 90 • **ANKARA:** 312 435 85 94 • **GAZİANTEP:** 342 371 71 48 **E-POSTA** • ykykultur@ykykultur.com.tr **WEB SİTESİ** • www.ykykultur.com.tr - http://twitter.com/YkyHaber **İNTERNET SATIŞ** • http://allsveris.yapikredi.com.tr
YAPI KREDİ KÜLTÜR SANAT YAYINCILIK TİC. VE SAN. A.Ş. 212 252 47 00

YapıKredi Kültür Sanat Yayıncılık



SALT Araştırma (Ali Saim Ülgen Arşivi)

SALT'TA SERGİ

MODERN TÜRKİYE'NİN OSMANLI MİRASINI KEŞFİ:

ALİ SAİM ÜLGEN ARŞİVİ

8 ŞUBAT–24 MART
SALT GALATA BANKALAR CADDESİ 11 KARAKÖY

SALT
kurucu Garanti Bankası
saltonline.org

231. SAYIMIZLA MERHABA,

231. sayımızda dosya konumuz "Âdâb-ı muâşeret". dosya editörü Fatma Tunç Yaşar. Dosya yazıları modernleşme öncesi Osmanlı'dan erken Cumhuriyet'e kadar bu alandaki gelişmeleri mercek altına alıyor. Dosyadan, Osmanlı'da modernleşme öncesinde âdâb-ı muâşerete önem verilse bile bu konudaki kuralların merkezi bir yönlendirmeden ziyade insan insana ilişkiler yoluyla yaygınlaştığını, ama 19. yüzyılda meselenin daha esaslı bir şekilde ele alındığını ve bu konudaki kuralları halka tanıtmak için kitaplar basıldığını görüyoruz. Cumhuriyet'le birlikte kılık kıyafet konusunda yapılan "devrimleri" de düşünürsek yeni rejimin âdâb-ı muâşeret konusunu daha da ciddi bir şekilde halka anlatma çabasına girdiğini; Osmanlı'da âdâb-ı muâşeret kurallarının "modernliğin gereğidir, isteyen alsın" mantığıyla özendirilerek sunulurken, Cumhuriyet'te pek de seçim yapma olanağı bırakmadan toplumun önüne konduğunu söyleyebiliriz.

Adil Baktıaya çok ilginç bir konuyu ele alıyor, "toplumsal erkekler". Biyolojik olarak kadın olan bu insanlar toplumsal koşullar neticesinde (güvenlik, miras vs.) erkek olmayı seçiyorlar. Baktıaya'nın makalesinden kadınlara erkekleşmenin yolunu açan erkek egemen toplumsal koşullanmanın bu insanlara aynı yolu tersine kat etmeyi, yani tekrar kadın olmayı ölüm cezasıyla kapattığını öğreniyoruz.

İsmail Kara'nın makalesi Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'nin sürgün koşullarında Rıza Tevfik'e yazdığı iki mektubu ele alıyor. Kara'nın da belirttiği gibi sürgün koşulları ve Ankara'nın tacizleri, Mustafa Sabri Efendi'nin mektuplarda Mustafa Kemal hakkında oldukça sert ifadeler kullanmasına yol açıyor.

Ali Birinci *Toplumsal Tarih*'e en son 106. sayıda, Ekim 2002'de "Üç Husus" başlığı ile küçük bir not ile katkıda bulunmuş. Birinci'nin Mart 2013 sayımızdaki "Siyaset Meydanında Bir Şair, Hüseyin Kâmi" başlıklı yazısı yaşadığı dönemde şiirleri, oyunları ve yazılarıyla muhalif bir isim olarak tanınan Hüseyin Kâmi ile ilgili bilgilerimizi genişletiyor ve onun hakkındaki kimi yanlışları düzeltiyor. Keşke Ali Birinci *Toplumsal Tarih*'e daha sık yazsa.

Nisan'da görüşmek üzere.

Ahmet Akşit

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

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

10 JEAN-FRANÇOIS PÉROUSE: ÜNİVERSİTE, CAMİ VE ÇARŞI ARASINDA BEYAZIT MEYDANI
NE KAMUSAL ALAN, NE MEYDAN
Berat Seçkin Demirok

12 SALT GALATA'DA ALİ SAİM ÜLGEN KONFERANSI:
TÜRKİYE'DE KORUMA, RESTORASYON VE MİMARLIK TARİHİ
Berat Seçkin Demirok

15 TARİHİ YAPAN VE YAZAN KADINLARIN ANILARINI KURTARMAK İÇİN *FEMİNİST*'E 25 YIL SONRA YENİDEN BAKMAK
Necla Akgökçe

20 İKİ KADININ EKSİK KALAN TUHAF HİKÂYELERİ
ASKER AYŞE, HANKO HANIM VE "TOPLUMSAL ERKEK"LER
Adil Baktıaya

28 ŞEYHÜLİSLÂM MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN RIZA TEVFİK'E YAZDIĞI İKİ MÜHİM MEKTUP
HİLAFET MESELESİ VE 150'LİKLERİN İRTİBATLARINA DAİR
İsmail Kara

34 HİLAL-İ AHMER, ESİRLER VE YUSUF AKÇURA
Taylan Esin

42 SİYASET MEYDANINDA BİR ŞAİR
HÜSEYİN KÂMİ
Ali Birinci

48 MİLLÎ MÜCADELE DÖNEMİNDEKİ İZLERİNİ SÜREMEDİĞİMİZ İSLÂM KONGRELERİ
Mete Tunçay

51-93 DOSYA:
ÂDÂB-I MUÂŞERET
Editör: Fatma Tunç Yaşar

52 GEÇ DÖNEM OSMANLI *ÂDÂB-I MUÂŞERET* LİTERATÜRÜ
Fatma Tunç Yaşar

60 AHMED MİDHAT'A GÖRE KOZMOPOLİT YAŞAMAYI BİLMEK
Can Eyüp Çekiç

66 BAŞMABEYNCİ LÜTFİ SİMAVİ'NİN GÖZÜNDEN OSMANLI SON DÖNEM ÂDÂB VE TEŞRİFAT ANLAYIŞI
Fatih Tetik

74 ABDULLAH CEVDET'İN *MÜKEMMEL VE RESİMLİ ÂDÂB-I MUÂŞERET REHBERİ*
Nevin Meriç

81 OSMANLI KÜLTÜRÜNDE DEĞİŞEN SOFRA ÂDÂBI:
ALATURKA-ALAFRANGA İKİLEMİ
Özge Samancı

88 İNKILÂBI SERGİLEYEN BEDENLER VE ONU YÜKSELTECEK RUHLAR:
1930'LARDA ÂDÂB-I MUÂŞERET KİTAPLARINDA KADIN İMGESİ
Tülin Ural

94 CESARI'NİN ÇİZİMİYLE *LAZAR'IN DİRİLİŞİ*
Hazırlayan: Zerrin İren Boynudelik

"Açık Radyo." 94.9

FİKR-İ TAKİP:

15 günde bir 94.9 Açık Radyo'da Pazartesi günleri 15.30'da yayınlanan Fikr-i Takip programında 4 Mart 2013'te Murat Koraltürk'ü, 18 Mart 2013'te Fatma Tunç Yaşar'ı ağırlıyoruz.

Peri Efe-Ahmet Akşit



04 JANDARMALAR VE KESİK KAFALAR

Edhem Eldem, l'illustration'un 28 Şubat 1903 tarihli nüshasında yer alan ve Rumeli'deki vahşeti konu edinen yazıyı değerlendiriyor.



12 SALT GALATA'DA ALİ SAİM ÜLGEN KONFERANSI

Berat Seçkin Demirok, SALT Galata'da, 8 Şubat Cuma günü gerçekleştirilen konferansta öne çıkan konuları aktardı.



15 FEMİNİST'E 25 YIL SONRA YENİDEN BAKMAK

Necla Akgökçe 1987-1990 yılları arasında 7 sayı yayımlanan Feminist *dergisinin 25 yıl sonra Kadın Kültür İletişim Vakfı tarafından yapılan tıpkıbasım vesilesiyle dönemi ve dergiyi değerlendiriyor.*

48 METE TUNÇAY'DAN İKİ KİTABİYAT YAZISI

Metin Hülagü'nün İslâm Birliği ve Mustafa Kemal *ve Ahmet Demirel'in* Tek Partinin İktidarı. Türkiye'de Seçimler ve Siyaset (1923-1946) *kitaplarının kritiği.*

94 CESARİ'NİN ÇİZİMİYLE *LAZAR'IN DİRİLİŞİ*

Zerrin İren Boynudelik, Yuhanna İncili'nde İsa'nın mucizeleri arasında en önemlilerinden birisi olan Lazar'ın Dirilişi *olayını Cesari'nin çiziminden aktarıyor ve ayrıntılı bir analiz sunuyor.*

TOPLUMSAL TARİH
Aylık Tarih Dergisi
Sayı: 231, Mart 2013

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, Adil Baktıaya, Murat Belge, Fatmagül Berktay, Bülent Bilmez, Aydan Çetik, Doğan Çetinkaya, Esra Danacıoğlu, Edhem Eldem, Ahmet Ersoy, Nurşen Gürboğa, Murat Güvenç, Mehmet Hacısalihoğlu, Vangelis Kechriotis, Murat Koraltürk, Elçin Macar, Mustafa H. Sayar, İrvin Cemil Schick, Canay Şahin, Oğuz Tekin, Taner Timur, Zafer Toprak, Mete Tunçay, Nuran Yıldırım

YAYIN KOORDİNATÖRÜ
Rauf Kösemen

S. YAZIŞLERİ MÜDÜRÜ VE YAYIN YÖNETMENİ
Ahmet Akşit

YAYIN YÖNETMENİ YARDIMCISI
Berkay Küçükbaşlar

REDAKSİYON VE DÜZELTİ
Eyüp Yıldırım

DERGİ VE KAPAK TASARIMI
Rauf Kösemen

KAPAK UYGULAMA
Aysel Kazıcı Özalp

SAYFA TASARIM/UYGULAMA
Aysel Kazıcı Özalp

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

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

BASKI TARİHİ
Mart 2013

DAĞITIM
Dünya Süper Dağıtım
(0216) 681 18 00

YAYIN TÜRÜ
Yerel Süreli Yayın

ANKARA TEMSİLCİLİĞİ
(0312) 424 05 10
(0312) 424 00 50

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

BİR YILLIK ABONE BEDELİ
85,00 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.

28 ŞUBAT 1903 -

JANDARMALAR VE KESİK KAFALAR

L'Illustration dergisinin 28 Şubat 1903 tarihli 3131 sayılı nüshasında, iki aydır işlemekte olduğumuz Makedonya'da isyan hareketleri ve komitacılar konusunun bir kez daha yer almaktaydı. Fakat bu defa konu kapağa taşınmış ve rahatsızlık verecek derecede şiddet içermekteydi. Gerçekten de "Paris'e 40 saat mesafede neler oluyor" gibi tahrik edici bir altyazıyla kapakta yer alan büyük gravür, altı nefer Osmanlı jandarma erini kürsü gibi bir desteğin üzerine yerleştirilmiş kesik başların etrafında poz verirken resmediyordu. Paris'e kırk saat mesafede medeniyetin bitebildiğini ima eden altyazının devamında "Fotoğraf stüdyosunda: Türk jandarmaları ve ganimetleri" ifadesi yer almakta, küçük puntoyla da şu izahat verilmekteydi: "Selanik ve Manastır'daki kitapçılarda sergilenen çok sayıdaki fotoğraflardan birinin görüntüsü".

Kapaktaki bu dehşetengiz görüntüye eşlik eden uzun yazı, Albert Malet imzasını taşıyordu. 1864-1915 yılları arasında yaşamış olan Malet, okullarda okutulan tarih kitapları yazmaktaki başarısıyla tanınan ve askeri tarihe özel bir merakı olan bir tarihçiydi. *L'Illustration*'ın bu sayısında yer alan "Makedonya'da" başlıklı yazısında ise 1902 yılının Eylül ayında Makedonya ve Sırbistan'daki bir gezisinden bahsetmekteydi. Yazının uzunluğuna ve resme nispetle daha az ilgi çekmesine binaen, bir kereye mahsus olarak bu uzun metnin tercümesini vermek yerine genel olarak içeriğinden ve özel olarak kapaktaki gravüre konu olan "kesik kafa" konusundan bahsetmekle yetineceğiz.

Malet makalesinin daha ilk paragrafından başlayarak bu meseleye dolaylı bir şekilde değinmişti: "Geçen Ağustos ayında Makedonya ve eski Sırbistan'a bir seyahat planlıyordum. Paris'te beni bu işe pek teşvik etmiyorlardı: Geçen sene oralardan geçmiş olan bir arkadaşım "Yedek bir kafanız var mı?" diye sormuştu. Daha baştan bunun tehlikeli bir macera olduğunu okuyuculara hissettiren yazar, ilerleyen satırlarda ziyaret ettiği bölgedeki vahşeti tarif etmeye koyulmuştu. Üsküp, Vardar vadisi, Manastır, Presba ve Ohrid gölleri, Priştina ve Prizren'i kapsayan gezisi boyunca jandarmalar eşliğinde seyahat etmiş ve bölgedeki şiddet ve vahşetin muhtelif veçhelerine tanık olmuştu. Bu şiddetin kaynağı muhteliftı: Bir taraftan Arnavutların Sırplara yönelik birçok suikastı ve saldırısı mevcutken, diğer taraftan güvenlik güçlerinin kendileri de çok sayıda kişinin ölümüne sebebiyet vermekteydi. Üstelik söz konusu bölge en sıcak çarpışmaların geçtiği yer bile değildi; asıl vahşet komitacıların faal oldukları daha doğudaki ve güneydeki bölgelerde, Bulgaristan'a ya da Serez ve Selanik'e daha yakın yerlerde görülmekteydi:

"Siz bir de komitacıların güvenlik kuvvetlerinin hemen her defasında katliamla sonuçlanan aramalarına bahane verdikleri daha doğudaki Bulgar sınırına yakın yerleri, ya da daha güneyde Serez ve Selanik civarıyla Manastır bölgesinde meydana gelebilenleri düşünün. 19 Mayıs günü Trsie'de, 29 Mayıs günü Ruba'da, 19 Haziran günü Rakilnica'da ve 13 ile 17 Haziran günleri muhteşem Ostrovo Gölü sahillerindeki Patele ile Cerheovo'da olanlar öyleydi. Erkekler ve yaşlılar sopalanmış ve işkence görmüş, kadınlar ile çocukların ırzına geçilmiş, otuz kadar kafa kesilmişti. Bu vesileyle neredeyse temiz denebilecek ve kimbilir nereden ödünç alınmış üniformalar giymiş Türk jandarma erlerinin korkunç derecede zedelenmiş kafalarla yüklü bir masanın etrafında muzafferane bir edayla poz verdikleri fotoğrafları Manastır'da satın almak mümkündü".

İşte kapakta da yer alan bu fotoğrafı veya daha doğrusu bu fotoğraftan çizilmiş bir gravür.

Malet'nin bu tür fotoğrafların ortalıkta satılması konusunda söylediklerinin doğruluğunun somut bir ispatı, tam da bu pozun fotoğrafının günümüze kadar gelmiş olmasıdır. Bundan neredeyse on sene evvel *İstanbul'da Ölüm* konusunda gerçekleştirmiş olduğum sergide ve serginin kitabında aynı türden üç fotoğrafa yer vermiştim.[1] Dostum Sinan Kuneralp'in koleksiyonundan temin etmiş olduğum bu üç fotoğrafın biri tam da *L'Illustration* dergisinin kapağında yer alan pozun aynısıydı. İlk defa İpek Yosmaoğlu 2001 yılında Samos'taki bir toplantıda bu kesik kafaların Osmanlı Devleti'nin nasıl başını ağrıttığını ayrıntılı bir şekilde anlatmıştı.[2] Son zamanlarda bu meseleyle ilgili ilginç ve zengin bir malzemenin birikmesiyle birlikte konuyu çok yakında çok daha kapsamlı bir makale ile tekrar ele almayı ümit ediyoruz.

DİPNOTLAR

1 Edhem Eldem, *İstanbul'da Ölüm. Osmanlı İslam Kültüründe Ölüm ve Ritüelleri*, İstanbul, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, 2005.

2 İpek Yosmaoğlu "Severed Heads in the *Camera Lucida*: The Impossible Task of Ottoman Image Management during the Macedonian Struggle," Local and Imperial Approaches to Ottoman/Greek Social History Workshop, Samos, 2001.

L'ILLUSTRATION

Prix du Numéro : 75 centimes. SAMEDI 28 FÉVRIER 1903 *61e Année — № 3131.*

LES ÉVÉNEMENTS DE MACÉDOINE



CE QUI SE PASSE A 40 HEURES DE PARIS

Trabzon Hanımları

3 MART 1913

TANİN

Trabzon'un hamiyetperver hanımları mekteb-i rüştiye binasında ikinci defa ictima ile Mevlid-i Şerif kıraât ettirilmiş ve istikraz-ı dâhili tahvilatı için 197,5 lira Müdafaa-i Milliye ianesi olarak 30,5 lira ve ayrıca da birçok ziynet altınları ihda [hediye] edilmiştir. Şimdiye kadar edilen fedakârlığın mecmû-i yekûnu 931 liraya baliğ olduğu mahallinden alınan telgrafnamelerde iş'âr kılınmıştır.

Aşk Yolunda İntihar

6 MART 1913

SABAH

Şişli'de Muhtarbey Caddesi'nde bir hanede sakin ve komisyonculukla meşgul Avusturya tebaasından Selanikli Mösyö Arslan Nino sâika-i aşk ve rekabetle evvelki akşam rovelver kurşunuyla intihar etmiştir. Bu zat otuz beş yaşlarında olup takriben bir sene evvel yirmi beş yaşlarında Matmazel Roza namında bir kadını severek müştereken imrar-ı hayat etmeye başlamış. İlk zamanlar şiddet-i aşkı ile bir amayı kesîf dâhilinde bu iştirakten bir zevk-i mahsus duyabilmişse de bir müddet sonra kadının kendisini sevmediğini, parası için beraber yaşadığını hissetmiş, bu bir takım şüphelerin tevlidine sebebiyet vermiştir. Bu esnada kadın da Mösyö Arslan'a göstermekte olduğu riyakâr iltifatları tenkis ile [azaltmaklal dalgın, mütefekkir bir hâl almakta imiş. Nihayet Matmazel Roza da kalbine cevap verebilecek mahiyette bir erkek bulmuş, onu şiddetle sevmeye başlamış. Bütün masarifatı tediye ile mükellef olan Mösyö Nino ise şüphelerinin kuvvetiyle gizliden gizliye tetkikata koyulmuş. Ötekiyle de kadının münasebette bulunduğuna ıttılâ peyda etmiş lögrenmişl. Bunu üzerine tahsisatını tezyid ile sevdiğinin sıkı bir tavassut altına almış. Geçenlerde Roza'nın hizmetçisine bir mektup tevdi ettiğini görerek bu nameyi ele geçirmek maksadıyla, arkasını takip etmiş, yolda elinden almaya muvaffak olarak açmış, okumuş. Rakibine yazıldığını görür görmez, eve avdetle kadınla tabii bir münâzaa başlamış. Ekseriya vaki olduğu gibi bu münâzaa da bi'n-netice nim bir itilâfa müncer olmuşsa da aralarındaki bürüdet [soğukluk] birden bire daha ziyade vüsat peyda etmiş. Kadın da esasen Parisli bulunduğundan ikide birde zavallı aşıkı Paris'e gideceğim diye ta'zîb ve tehdit etmekte imiş. Âşık da gayet hararetkâr bu arzunun kuvveden fiile çıkmamasına çalışırmış. Fakat evvelki gün Roza'nın sevdiğinden gelen diğer bir mektubu da tesadüf eline geçirmiş. Okur okumaz büsbütün müteessir olmuş. Böyle sefil bir esaret-i aşk ile yaşamaktan ise terk-i hayatın daha pak ve nezih olacağına karar vermiş. Metresi de o esnada evde değilmiş. Hizmetçiyi çağırmış. bir saat kadar gezmeye gidebileceğini, kendisinin bir şeye ihtiyacı bulunmadığını beyan etmiş. Hizmetçi de bunu bir fırsat telâkki ederek evden çıkmış.

Mösyö Arslan yalnız kalır kalmaz, yazıhanesinin başına otururak biri metresine, biri validesine, biri de Harasanciyan hanında tenvirat komisyoncusu bulunan şerikine olmak üzere üç mektup yazmış. Validesi ile Madam Roza'ya yazdığı mektuplarda esbab-ı aşkından dolayı intihar ettiğini beyan etmiş. Şerikine yazdığında ise ticarethanelerinde istihdam edilenlere hüsn-i muamele eylemesini terfih-i hallerine [refah içinde yaşamalarına] çalışmasını, bir peder muamelesini göstermesini ihtar ile işe dair bazı izahatta bulunmuş. Bunun üzerine alafranga saat sekiz raddelerinde hanenin ikinci ve üçüncü katı arasındaki merdivenin kenarına gelerek yanında bulunan rovelveri şakağına taşımış, iki defa çekerek intihar eylemiştir.[...]

Sahte Raporlar

6 MART 1913

SABAH

Yeni Bir Kumpanya Daha

Bir takım edâninin sahte raporlar tertip eyledikleri, bunlarla efrad-ı askeriyeden bazılarını memleketlerine gerek ihraç ve gerek tebdil-i hava suretiyle îsâle [ulaştırmaya] muvaffak oldukları ve bu teşebbüs-i melûnaneleri için beş liradan yirmi beş liraya kadar para aldıkları, menfaat-i vataniye ve umumiyeyi unutarak menfaat-i şahsiyeleri uğrunda bu gibi denâetlerde [adiliklerde] bulunan iki kumpanyanın derdest olunduğu, birinci kumpanyaya mensup on şahsın Divan-ı Harb-i aidinde, ikinci Beşiktaş ve Yıldız kumpanyasının da Divan-ı Askeri'de muhakemelerinin edilmekte bulunduğu cümlece malum bir keyfiyettir.

Ahiren vuku bulan istihbaratımıza göre Beyoğlu ciheti Kumandanı'yla Beyoğlu Mutasarrıfı'nın sarf ettikleri mesai-i müştereke neticesinde üçüncü bir kumpanya daha meydana çıkarılmıştır. Ve reisi Ali Rıza namındaki şahıs derdest olunmuştur. İcra edilen tahkikat neticesinde bunların altı aydan beri bu ticaret-i leîmânelerine [alçakça ticaretlerine] devam ettiği ve birçok paralar alınarak yendiği tahakkuk eylemiştir.

Mubassır Değil, Zulüm Aleti

13 MART 1913

SABAH

Bir tekzip – Tetkikat-ı mütemmime – Tekzibin tekzibi

Birkaç gün evvelki nüshalarımızdan birinde "mubassır değil, zulüm aleti" serlevhasıyla Fındıklı'da kain Şemsü'l- mekâtip Mektebi mubassırlarından İsmail Efendi'nin talebeden Cemal Efendi'yi şiddetle darp ettiğini, çocuğun birkaç saat baygın bir hâlde kaldığını beyan etmiş, merci-i aidinin şu suretle nazar-ı dikkatini celbetmiştik.

Biz bu gibi mesaili muhakkak bir tekzibin takip edeceğini bildiğimiz cihetle muharrirlerimizden birini bu meselenin tetkik ve tamikine memur ederek efkâr muhtevi tezkerenin vürûduna intizar eyledik. Fi'l-hakika aldanmamışız. Âdet yerini buldu. Evvelki gün mekteb-i mezkûr müdürü Fahrettin Bey "redd-i eracif !" sernameli bir varaka göndermek suretiyle bu meseleye hitam vermeyi düşünmüş

olmalı ki âtideki varakayı gönderdi. Sernamedeki cüret, neticede ve "neşriyat-ı garazkârane" terkibinin kaydı, vak'anın vasat-ı tezkerede örtündüğü kisve-i meşrûiyet-i kâzibe bizi son tahkikatımızı da ilaveye, bu hususta hem merci-i aidesinin, hem de efkâr-ı umumiyenin tenvirine sevk eyledi. Bakınız müdür nasıl ve ne suretle vakıa-i darbiyeyi tağyir ve tebdil ediyor:

Mektebimizin mubassırlarından İsmail Efendi'nin talebeden attar Mustafa Efendi'nin mahdumu on yaşlarına Kemâl Efendi'yi şiddetle darp etmiş, ayaklarından iple asmış ve çocuk bayılmış ve İsmail Efendi'nin müracaatı üzerine Tabip Ahmet Bey tarafından edilen tedavi üzerine çocuğa biraz uyanıklık gelebilmiştir tarzında ve mubassır değil zulüm aleti unvanlı dünkü nüshanızda bir makale görüldü. Makale serâpâ mugayir-i hakikattir. Akşamüzeri mektep talebesinin azat zamanında Kemâl değil Cemal Efendi sıra üstünde başını dayamış olduğunu mubassır efendi görmüş ve yüzünü yıkamış olduğu hâlde uyanmaklığı gelmediğinden hademeden birini eczahaneye göndererek o sırada eczahaneye gelmiş olan etibba-yı hazret-i şehriyariden Ahmet Bey davet edilmiş ve aynı zamanda pederine de malumat verilmiştir. Mûmâileyh Tabib Ahmet Bey tedavi edip on dakika sonra çocuk kendine gelmiş ve kendi ayağıyla hanesine gitmiştir. Tabibin o esnada çocuğun pederi yanındaki ifadesi ise: Usret-i hazm İsindirim güçlüğü] neticesi olarak havanın lodos olması ve gaseyan edememesi [kusamaması] yüzünden çocuğa havale gelmekten başka bir şeyi olmadığı ve o gece yalnız süt ile maden suyundan başka bir şey verilmemesi keyfiyetlerinden ibaret bulunduğu tahakkuk etmiştir. Ceride-i muteberenizde üç gün sonra Belediye Tabibi tarafından rapor verildiği muharrer ise de vukuat Pazar günü akşamüzeri olduğuna göre aradan ancak on beş saat geçmiştir. Mektebimizin zaman-ı tesisinden beri idare-i intizamı ve şimdiye kadar yetiştirmiş olduğu talebenin kesreti cümlenin malumu bulunmuştur. Hilâf-ı hakikat olarak mektebimizin bu misillü neşriyat-ı garazkârânede bulunulmasını kabul edemeyeceğimizden Matbuat Kanunu mucibince işbu varaka-i reddiyemizin ceride-i muteberelerine aynı sütuna dercini rica ederiz.

Müdür efendi biz ve karilerimiz dinledik. Şimdi siz de karilerimiz de tafsilat ve teferruatıyla, son tetkikat ve tamikatımıza binaen bizi dinleyiniz. Vak'a hiç de sizin dediğiniz gibi cereyan etmemiştir. Ne derseniz deyiniz, mesele saha-i zabıta ve adliyeye girmiştir. Hakikat bütün vuzûhuyla meydana çıkacaktır.[...]

Tahkikatını ikmâl eden muharririmiz şu surette beyanatta bulunuyor:

"Filhakika atar Mustafa Efendi'nin mahdumu Kemâl değil, Cemal'dir. Akşam mektebin azat olduğu bir zaman imiş. Çocuk kitaplarını toplamakla meşgul sınıfta kalmış. Bunun üzerine evvelce arabacılık ile iştigal ettiği rivayet edilen mubassır İsmail Efendi içeriye girerek geç kalmak cürmü ile mahkûm çocuğun üzerine yürümüş. Evvela darp etmiş. Tabii bir hiss-i müdafaa ile çocuk da çırpınmaya başlamış. Onun üzerine pür hiddet mubassır Cemal Efendi'nin ayaklarından tutarak yere vurmak suretiyle bayılmasına sebebiyet vermiş, o zaman bir endişe, bir telaş yüz göstermiş. Yüzüne bir müddet su serpmişlerse de bu ayıklığı husule getiremediğinden çocuğun üzerine kovalarla su dökülmüştür. Çocuk şiddet-i şitaya rağmen, sırsıklam bir hâle getirilmiş, yine bir faide vermemiş. Tehlikenin daha fena şekle girmesi ihtimaliyle mektebin arka kapısından, tenha sokaklardan geçmek şartıyla, bir tabibin celbi için bir hademe gönderilmiş. O da etibba-yı hazret-i şehriyariden Hacı Ahmet Bey'e yolda tesadüf etmekle mûmâileyhe mektebe gelmesini rica etmiş. Sonra beraberce mektebe gelmiş. Bundan on dakika sonra Cemal Efendi'nin pederi attar Mustafa Efendi de İhsan, Ali, Raif efendilerin refakatiyle oğlunun bu fecia-i terbiyevisini görmek bedbahtlığında bulunmak üzere mahall-i vak'aya gitmiş. Çocuk sıralar üzerinde bî-hûş yatmakta imiş. Pederinin şefkatle, ıztırabla söylendiğini gören bir hademe bir oda açmış. Baygın çocuk oraya nakledilmiş. Nihayet bir buçuk saat müdâvât neticesinde uyanıklık gelmekle yine hademelerden birinin kucağında naklolunmuş."

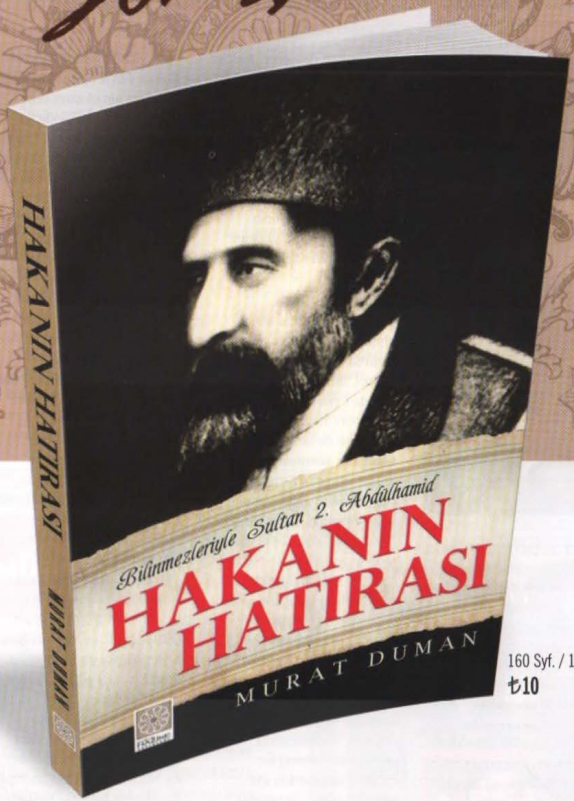
İşte vak'a bu suretle cereyan etmiştir, müdür bey. Filhakika evvelce yazmış olduğumuz fıkrada isim yanlışı gibi bazı hatiat [hatalar] var ise de bugün onları da tashih ettiğimize binaen artık tekzip edilebilecek hiçbir nokta kalmamış demektir.

Muharririmiz icra ettiği tahkikat neticesinde Müdür Bey sizinle muavininiz Tahsin Bey aleyhinde mektepte bulunmadığınızdan, şu suretle vazifenizi sû-i istimal ettiğinizden dolayı ikâme-i dava edildiğini mektepte mevcut efendiler eda-yı şahadetten imtina eylemeleri hakkında tarafınızdan tebligatta bulunulduğunu, evvelce de bir darp meselesinden dolayı bir mualliminizin bir seneye bir mubassırınızın altı aya mahkûm olduğunu, halbuki ilan-ı meşrutiyeti müteakip bahş buyurulan aff-ı umumi neticesinde kurtulduğunu, bütün bunların çocuğun velisi tarafından verilen istidada muharrer bulunduğunu, Doktor Fahri Bey'in raporunda çocukta helecan-ı kalp, ihtilâcât-ı asabiye bulunduğunun zikredildiğini, bunun korku neticesinde vukua gelebileceğinin beyan olunduğunu Beyoğlu Müddei-i Umumiliği'nce Mustafa Efendi'nin vermiş olduğu istidanın 7968 numara ile Beşiktaş merkezine, oradan Fındıklı merkezine bera-yı tahkikat gönderildiğini istihbar etmiştir.

Bu gibi meselede tekzibler ile iştigal etmektense, müdür bey, hakikati meydana koyarak mubassıra izin vermek mektebin âtisi için daha iyi olurdu zannındayız. Siz böyle yapmadınız, tekzip ile bu acıklı vak'ayı bir daha tekrara mecbur ettiniz, emin olunuz ki hakikat hiçbir zaman mugalâta ile örtülemez.


ekspoMED
EURASIA
20.
yıl
20. Uluslararası İstanbul Tıbbi Analiz, Teşhis, Tedavi, Koruma, Rehabilitasyon Ürün, Cihaz, Sistem, Teknoloji, Donanım ve Hastaneler Fuarı
www.ekspomedistanbul.com
4 - 7 Nisan 2013
LAB tek
EURASIA
16. Uluslararası İstanbul Laboratuvar Teknoloji, Sistem ve Donanımları Fuarı
www.labtekistanbul.com
TÜMDEF
SEİS
SADER
Katkılarıyla
TFYD
ufi
TÜYAP İSTANBUL
TÜYAP FUAR VE KONGRE MERKEZİ
Büyükçekmece, İstanbul / Türkiye
Reed | TÜYAP
Reed Tüyap Fuarcılık A.Ş.
www.reedtuyap.com.tr
FUARLAR 5174 SAYILI KANUN GEREĞİNCE TÜRKİYE ODALAR VE BORSALAR BİRLİĞİ (TOBB) İZNİ İLE DÜZENLENMEKTEDİR.

Osmanlı'nın Son Şansı



160 Syf. / 13,5x21 cm
₺10

Devletin zirvesindeki yalnızlığın ciğer delen hatıraları. Dünden bugüne taşınan iftiraların, fitnelerin, siyasî oyunların perde arkası. Dünyayı dize getiren, ama şefkatine yenilen sultanın ruh ve düşünce atlası. 33 yıllık iktidarın sırları, yakın tarihin bilinmeyenleri, yaşadığımız coğrafyanın şifreleri, Abdülhamid Han'ın gerçekleriyle yeniden yüzleşiyor.

- Siyasete ve basına getirdiği kısıtlamaların sebebi neydi?
- Sherlock Holmes'in dedektiflik hikâyelerini neden okuyordu?
- Yıldız Sarayı'nda neden bir bilgi merkezi kurdu?
- 31 Mart isyanının çıktığı gece İstanbul'da ve Saray'da neler yaşandı?
- Tahttan indirilmesi ile Filistin meselesi arasındaki bağlantı neydi?
- Selanik sürgününde neler yaşadı?
- Devrin âlimi Bediüzzaman, sultanla ilgili neler dedi?

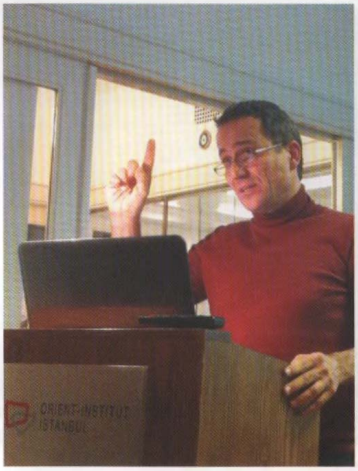
Bütün Seçkin Kitapçılarda

facebook.com/kitapkaynagi | twitter.com/kitapkaynagi | Yitik Hazine Yayınları bir Kaynak Kültür Yayın Grubu Kuruluşudur. | www.yitikhazine.com

JEAN-FRANÇOİS PÉROUSE: ÜNİVERSİTE, CAMİ VE ÇARŞI ARASINDA BEYAZIT MEYDANI

NE KAMUSAL ALAN, NE MEYDAN

Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü'nden Dr. Jean-François Pérouse. 13 Şubat Çarşamba günü Orient-Institut'ta Beyazıt Meydanı ile ilgili bir sunum gerçekleştirdi.



Jean-François Pérouse sunumunu yaparken.

BERAT SEÇKİN DEMİROK

Sunumuna yakın geçmişte Beyazıt Meydanı ile olan ilişkileriyle başlayan Pérouse, 1990'ların sonunda İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde çalıştığını, sahaflardan kaynakları elde ettiğini, sonrasında 2000'lerin başında Lâleli'deki bavul ticareti araştırmasında meydanı gözlemleme fırsatı bulduğunu dile getirdi. Son zamanlarda üzerinde durduğu üç konunun Beyazıt Meydanı ile ilişkili olduğunu belirten Pérouse, bunlardan ilkinin muhafazakâr İstanbul konusu olduğunu ve bu konunun içeriğinde muhafazakâr olarak nitelendirilen çevreler tarafından şekillendirilmiş olan İstanbul hayalinin bulunduğunu, ayrıca muhafazakârlığın İstanbul'daki ağırlık merkezlerinin nereler olduğu, eksenlerinin neleri içerdiği, belirleyici unsurlarının nelerden oluştuğu, hafıza yerlerinin ve referanslarının neler olduğu gibi soruları da içeren, mekân ve ideoloji ilişkisi ile ilgili bir konu olduğunu belirtti.

İkinci konunun ise, planlama yapanların ötesinde İstanbul'un planlanma tarihi olduğunu söyleyen Pérouse, bu konunun içeriğinde de fazlasıyla kişiselleştirici şehircilik tarihinin yazımını sorgulamanın olduğunu aktardı.

Üçüncü konu olarak, Türkiye'de kamusal alanın oluşumu ve şekilleri sorunsalını ele aldığını belirtti. Bu tartışmaların 1991'de *Defter* dergisi ve Habermas'ın ilk yazılarının tercümesi ile birlikte başlamış olduğunu, sonrasında ise Kejanlıoğlu'nun *Birikim* dergisindeki yazılarıyla 1994-1995 yıllarında, Ömer Çaha ve *Doğu-Batı Düşünce* dergisi ile 1998-99 yıllarında ve Meral Özbek'le de 2004 yılında devam etmiş olduğunu söyledi. Süregelen tartışmaları soyut bir düzlemden somut bir düzleme aktaran Pérouse, tespitlerine, 19. yüzyılın başından itibaren şehrin üzerinde hayalet gibi dolaşan, fakat bir türlü gerçekleştirilmemiş bir meydan arzusundan söz ederek başladı. Geçtiğimiz günlerde İstanbul Büyükşehir Belediyesi Başkanı Kadir Topbaş'ın Senegal'den dönerken bu meydan arzusunu yine dile getirdiğini belirten Pérouse, bunun nedenini merak ettiğini belirterek, meydanların sanki gelişmiş metropollerin olmazsa olmazı olarak görüldüğünü söyledi. Bunların yerine, meydanların aslında siyasi iktidarın boy göstereceği en önemli sahnelerden biri olduğunu vurguladı.

İstanbul'daki meydan arzusunun tarihsel gelişimi göz önüne alınırsa, düzenlemelerin 1900 yılında Joseph-Antoine Bouvard'ın projesiyle Beyazıt Meydanı'nın oluşumunun başladığını, sonrasında ise 1912-19 yılları arasında İstanbul Büyükşehir Belediyesi Başkanı olan Cemil Topuzlu zamanında da meydan arzusunun ifade edildiğini, 1940'ların sonunda ise, Lütfi Kırdar zamanında bir meydanlar hamlesi başlatıldığını ve bu hamlede hem güzelleştirme hem sıhhileştirme iddiaları bulunduğunu belirten Pérouse, "Cumhuriyet Devrinde İstanbul" kitabından alıntı yaparak bu iddiaların; "Bir şehrin hava alması, seyrü seferin tanzimi ve kolaylaşması bakımından meydanların ehemmiyeti büyüktür. İstanbul'un bilhassa kalabalık kısımlarında meydan yok gibi idi," şeklinde dile getirildiğini aktardı.

Dördüncü olarak 1950'lerin sonunda, İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nde, çok açık bir şekilde artık meydan isteğinin hissedildiğini söyleyen Pérouse, 1959 yılında Turgut Cansever'in projesinin kamuoyuna bildirildiğini fakat gerçekleştirilmediğini, bundan yıllar sonra 2001'de, Ali Müfit Gürtuna'nın İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olduğu zaman, 10 adet görkemli meydan programının ilân edildiğini fakat bunun da bir türlü gerçekleştirilmemiş olduğunu aktardı. Son olarak Istanbul Büyükşehir Belediyesi Başkanı Kadir Topbaş'ın yakın zamanda dile getirdiği meydan isteğini hatırlattı.

Pérouse, Beyazıt Meydanı'nı seçmesinin sebebi olarak, şahsi sebeplerinden başka, Beyazıt Meydanı'nın çok fazla dokunulmamış bir örnek olmasına, Tarihi Yarımada'da olmasına ve ideolojik göndermelerle fazlasıyla yüklenmiş bir alan olmasına da işaret etti.

Beyazıt Meydanı'nın oluşumuna da değinen Pérouse, meydanın pek çok ögelerden oluşan bir sistem olduğuna işaret etti ve bunların farklı anlamlar taşıyan öğelerden ibaret olduğunu söyledi.

Pérouse, bütün oluşumlara rağmen net bir meydanın oluşamadığını ve özellikle bunun siyasi sebeplerden kaynaklandığını belirtti. Bu sebeplerden ilki olarak 1960 senesini göz önüne alan Pérouse, 26 Ağustos 1960'ta Beyazıt Meydanı isminin darbeci subaylar tarafından değiştirildiğini ve onun yerine Hürriyet Meydanı isminin verildiğini söyledi. Bunun sonucu olarak 1960-81 seneleri arasında resmi belgelerde hiç Beyazıt Meydanı isminin geçmediğinin altını çizdi. Fakat bu yeni ismin halk tarafından benimsenmediğini de sözlerine ekledi.

1960-97 seneleri arasında Beyazıt Meydanı özelinde, politika yapmanın yoğun bir biçimde baskı altına alındığı, temel hak ve özgürlüklerin tümüyle kısıtlandığı ve bu haliyle kamusal alandan bahsedilmeyecek bir meydanın ortaya çıktığını da vurguladı.

1960 yılında meydanın, darbeci subayların boy gösterdiği bir alana dönüşmesi, 28 Nisan'da Turan Emeksiz'in öldürülüşü, 23 Eylül 1969'da Taylan Özgür'ün kontrgerilla tarafından öldürülüşü, 16 Mart 1978'de 7 öğrencinin öldürülüşü, 28 Şubat 1997'de de 1960'ta olduğu gibi meydanın tanklar tarafından kontrol edilmesi gibi örneklerle bu durumu açıkladı.

Muhafazakâr söylemin, "İstanbul mahvedildi" şeklinde geliştiğini belirten Pérouse, bunun Beyazıt Meydanı için

de dile getirildiğini ifade etti. Beşir Ayvazoğlu'nun kitabının adının da "Dersaadet'in Kalbi Beyazıt" olduğunu, Kubbealtı Neşriyat'tan çıkarı diğer bir kitabın adının "Üçüncü Tepede Hayat: Beyazıt Meydanı'nın Derin Tarihi" olduğunu belirterek bu durumu örneklendirdi.

Heveslenilen Beyazıt Meydanı'nın gerçekleştirilememesinin sebeplerine değinen

Pérouse, ilk olarak bir meydanın tarihî, simgesel ve toplumsal inşa olduğunu, bunu kabul etmeden herhangi bir çabanın boşa çıkacağını, başka bir deyişle farklara rağmen bir arada olmanın asgari bir aracını oluşturmanın gerekliliğini vurguladı. Tanımlamanın kısıtlı olmasından ötürü, meydanın kamusal olma potansiyelinin öldüğünü de sözlerine ekledi. Bundan dolayı, bir meydan inşa etmek için geniş bir referans yelpazesinin oluşturulması ve daha kucaklayıcı bir ortam yaratılması gerektiğini belirtti.

Burada, yaşadığımız gelişmelerin bunun aksi yönünde olduğuna işaret eden Pérouse, bunların; mekânın yeniden düzenlenmesi, tarihin sıfırdan inşa edilmesi, yahut seçici restorasyon yapılarak referans yelpazesinin epeyce daraltılması olduğunu söyledi. İkinci olarak, bir siyasi sürekliliğin şart olduğunu, 1960-1997 arası dönemdeki kopuklukların yarattığı sorunları da hatırlatarak vurguladı. Ayrıca bu sürekliliğin miras aktarma süreçlerine imkân verdiğini de söyledi.

Üçüncü olarak, bir meydan inşa etmek için özgür bir birey olma koşullarının yaratılması gerektiğini de belirten Pérouse, bu şartın özellikle otoriter yönetimlerde gerçekleşmesi en zor şart olduğunu belirtti. Bunun şu ana kadar yaratılmamasını da Cumhuriyet kurucularının "tek tip birey yaratma" projelerinden ileri geldiğini vurguladı.

Dördüncü olarak, bir meydanın yaratılması için mekânın bütün kullanılış tarzlarının dikkate alınması gerektiğini ve bunun herkesin bir arada bulunmasını gerektiren şartla örtüştüğünü belirtti. Bu durumda, mekânın çeşitliliği göz ardı edilirse, meydanın oluşamayacağını, bavul ticareti örneğiyle açıkladı. Buna göre, 1991-2001 yılları arasında, Beyazıt Meydanı'nda bavul ticareti ve işportacılık sahnesi oluştuğunu ve buranın utançla kapatıldığını, meydanın temizlendiğini, dolayısıyla bu tarz kapatma gibi dayatma içeren yöntemlerle bir meydanın oluşturulamayacağını belirtti.

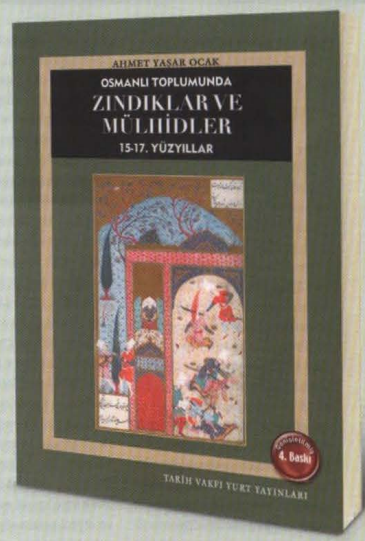
Beyazıt Meydanı'nın talihsiz bir meydan olduğuna değinen

Pérouse, bunun sebebinin bu meydanın farklı okumalara açık bir meydan olmasından ileri geldiğini vurguladı. Bu durumu meydanın Beşir Ayvazoğlu için farklı ve "Taksim karşıtı" bir meydan olmasıyla örneklendirdi. Ayrıca, Peyami Safa'nın *Fatih-Harbiye* kitabındaki gibi bir karşıtlıkla karşı karşıya olduklarından söz etti. Bu zıtlıkla ilgili başka bir örnek olarak bir yayınevinin İstanbul ile ilgili hazırladığı koleksiyonda, Beyazıt Meydanı ile ilgili olan iki kitap bulunduğunu ve bu kitaplardan birinin Beşir Ayvazoğlu'na, diğerinin ise Süreyya Enver'e ait olduğunu ve bu iki kitap karşılaştırıldığında anlamlandırma süreçlerinin çok farklı işlediğini ve büyük bir oranda birbirleriyle çelişiğini belirtti.

Meydan oluşturulması için gerekenleri; geniş bir sosyal belleğin işlenmesi, süreklilik, katılımcılık, kapsayıcılık, ortak değerler yaratmak, yerel olmak, mekânsal ve sosyal eşitlendirme yapmak, çelişkilerden bahseden karar mekanizmalarını kırmak, taraf tutmamak, insanlara birey olmanın şartlarını sağlamak ve onları aşırı tüketim teşviklerinden uzak tutmak şeklinde özetleyen Pérouse kendisinin, arabalara yasak, herkese açık, şehir tüketim baskılarından nispeten bağımsız, her an iktidar tarafından kontrol edilemeyen ve sosyal etkileşimlerin olduğu bir meydan özleminde olduğunu belirtti.

OSMANLI TOPLUMUNDA
ZINDIKLAR VE MÜLHİDLER
15-17. YÜZYILLAR

Osmanlı tarihinde imparatorluğun 15. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar ki üç yüz yıllık siyasal ve toplumsal düzenine, bu düzenin arkasındaki resmi ideolojiye karşı bazen kişisel, bazen kitlesel bir takım çıkışlar görülür. Siyasal iktidarın "Zındıklık ve Mülhidlik" (bugünün Türkçesiyle "Sapkınlık ve Dinsizlik")le itham ettiği bu hareketler, genellikle idamla cezalandırılmıştır. Şeyh Bedreddîn, Molla Lûtfî, Nadajlı Sarı 'Abdurrahman Efendi, Hakîm İshak, Larî Mehmed Efendi, Oğlan Şeyh İsma'il-i Ma'şûkî, Hamza Balî, Şeyh Muhyiddîn-i Karamânî gibi kişilerin Osmanlı iktidarına ve resmi ideolojisine karşı duruşlarının sebepleri ve mahiyeti, amacı ne idi? Toplumun hangi kesimlerinden kaynaklanıyor ve yankı buluyordu? A. Yaşar Ocak kitabında bu soruların ve benzerlerinin cevabını ve Osmanlı tarihinin bu ilginç cephesinin bir panoramasını vermeyi deniyor.



MYRA

Vakıf Merkezi
Zindankapı Değirmen Sokak No:15 Eminönü / İstanbul
T (212) 522 02 02 F (212) 513 54 00
www.tarihvakfi.org.tr / info@tarihvakfi.org.tr

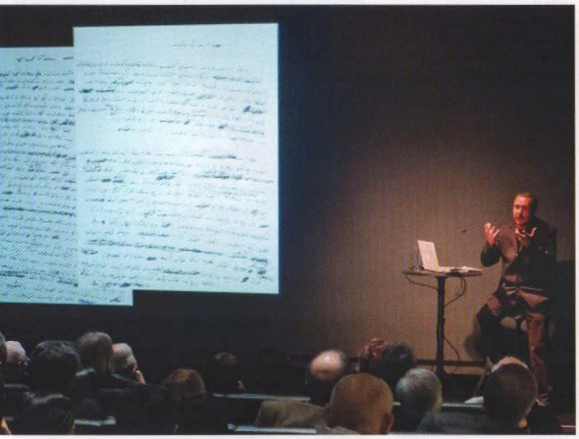
Ankara İrtibat Bürosu
Selanik Caddesi Tankut İş Merkezi No: 82/30 06420 Kızılay-Ankara
T (0312) 424 05 10 / 424 00 50

TARİH VAKFI

SALT GALATA'DA ALİ SAİM ÜLGEN KONFERANSI:

TÜRKİYE'DE KORUMA, RESTORASYON VE MİMARLIK TARİHİ

SALT Galata'da, 8 Şubat Cuma günü "Modern Türkiye'nin Osmanlı Mirasını Keşfi: Ali Saim Ülgen Arşivi" sergisinin açılışı vesilesiyle bir konferans düzenlendi.



Ahmet Ersoy sunumunu yaparken.

BERAT SEÇKİN DEMİROK

Konferansın açılış konuşmalarını yapanlardan Ali Saim Ülgen'in oğlu Süha Ülgen, projenin destekçilerine teşekkür etti, arşivin yarının akademisyenleri ve araştırmacılarıyla paylaşılmasının amaçlandığını, ayrıca arşivin kataloglanmasının ve sayısal ortama aktarılmasının, keşfedilebilir ve erişilebilir kılınmasının, basılmamış çalışmaların özel niteliğine uyumlu olarak yayınlanmasının, sergi ve başka projelerin geliştirilmesinin, arşivin değerlendirilmesi amaçlı bilimsel projelere destek verilmesinin ve arşivin gelecek kuşaklar için güven altına alınmasının hedeflendiğini belirtti.

İkinci olarak söz alan Yaşar Marulyalı konuşmasında Süha Ülgen'in, Ali Saim Ülgen'in arşivini Mimarlık Vakfı'na bağışlama hikâyesini anlattı. Marulyalı, Süha Ülgen'e Mimarlık Vakfı'nı tavsiye eden kişinin Prof. Dr. Günhan Danışman olduğunu belirtti ve Danışman'ın Ülgen'e "en güvenilir kurum Mimarlık Vakfı'dır" dediğini vurguladı. Ali Saim Ülgen'in arşivinin Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde çalıştığı 10 sene içerisinde oluştuğunu belirten Marulyalı, 2007 yılı civarında bu bağışın Süha Ülgen tarafından gerçekleştiğini, içerisinde makaleler, kitap taslakları, çoğu Osmanlı Türkçesi olan binlerce vesika, çizimler, dialar ve yüzlerce pafta olan arşivin Ankara'dan İstanbul'a naklinden sonra tarihçi Ahmet Ersoy başkanlığında ve Prof. Dr. Günhan Danışman'ın koordinatörlüğünde, 5 kişilik bir ekibin çalışmasıyla 2 sene içerisinde tasnif edildiğini ve dijital ortama hazır hale getirildiğini belirtti. Ayrıca başlangıçta kendilerinin vakıf olarak 2007 yılında tahsisini üzerlerine aldıkları Siyavuşpaşa Medresesi'ni müzeye dönüştürerek arşivi burada korumak istediklerini fakat sonrasında Süha Ülgen, kendisi ve Vasıf Kortun ile aralarında bir protokol imzalayarak arşivi SALT'a devrettiklerini açıkladı.

Vasıf Kortun, projenin kamusallığı üzerine yoğunlaştırdığı konuşmasında kendilerinin bir kale yahut kasa gibi olmadıklarını, dolayısıyla arşivin kamuya açık olması için çalışacaklarını belirtti. Arşivlerin bugünlerde fazlasıyla kıymete bindiğinden bahseden Kortun, bununla ilgili olarak Galatasaray Üniversitesi yangınından ve özel bir üniversitenin yakın zamanlarda arşivini mezata çıkarmasından bahsetti.

Aslı Can Üner, "Ali Saim Ülgen Arşivi: Kültürel Mirası Belgelemek" başlıklı konuşmasına belgelerden bahsederek başladı. Arşivin dijitalleştirilmesi sürecinde şimdilik yaklaşık olarak 11.000 fotoğraf, 2.500'e yakın pafta ve on binlerce belgeyi incelediklerini belirten Üner, öncelikle görseller eşliğinde Ülgen'in hayatından kesitler vererek konuşmasına devam eden Üner, özellikle Ülgen'in eğitim ve çalışma hayatından bahsetti.

Arşivin en önemli kısmını fotoğrafların oluşturduğunu belirten Üner, Ülgen'in herhangi bir zaman aralığı gözetmeden, Türkiye coğrafyası içerisindeki bütün eserleri belgelemiş olduğunu vurguladı.

Ahmet Ersoy, konuşmasına sergiden bahsederek başladı. Sergide arşivin kaba ve tasnif edilmemiş haliyle sunulduğunu belirten Ersoy, arşive herhangi bir perspektifle yaklaşmadıklarını da sözlerine ekledi. Ali Saim Ülgen'in Türkiye'de daha çok restoratör kimliğiyle tanındığını belirten Ersoy, sergide ayrıca Ülgen'in çok üretken, çok titiz, çok tutkulu ve çok mükemmeliyetçi kişiliğine dair birkaç söz söylendiğine de değindi.

Ersoy, Ülgen'in hayatının yollarda, şantiyelerde ve çok çetin şartlarda geçtiğini ellerindeki, Kırşehir'de yılbaşı arifesinde takvim yaprağı üzerine çizilmiş rolöve krokisini göstererek belirtti.

Ülgen'in hem restorasyon uzmanı, hem bürokrat hem de akademisyen kimliği olduğunu söyleyen Ersoy, onun az bilinen akademisyen kimliği üzerinde durdu. Ülgen'in 1938 yılında Güzel Sanatlar Akademisi'nden mezun olduğunu, sonrasında Almanya'ya ve oradan da Albert Gabriel'in himmetiyle Fransa'ya gittiğini ve restoratörlük sertifikası aldıktan sonra Türkiye'ye dönüp Celâl Esad Arseven'in asistanı olarak çalışmaya başladığını ve 1943 yılından vefatına kadar Ankara Üniversitesi'nde Otto Dorn'un kurduğu Sanat Tarihi kürsüsünde ders verdiğini belirtti.

Akademik anlamda Türkiye'de Ülgen'e dair en çok bilinen eserin *Mimar Sinan* kitabı olduğuna değinen Ersoy, bu projenin 1935 yılında Türk Tarih Kurumu Başkanı Afet İnan'ın girişimiyle ortaya çıktığını, Mimar Sinan'ı o dönemin kültürel ve tarihsel çerçevesine oturtmayı amaçlayan 2 ciltlik büyük bir eser olduğunu, Atatürk'ün de projeyi daha sonra desteklediğini ve Mehmet Fuat Köprülü'nün yanı sıra o dönemde Fransız Arkeoloji Enstitüsü'nde çalışan ve İstanbul Üniversitesi'nde Sanat Tarihi ve Arkeoloji dersleri

veren Albert Gabriel'in inisiyatifinde oluşturulduğunu belirtti. Sonra bir komite oluşturulur, komitede Rıfkı Melûl Meriç, Ahmet Refik, Sedat Çetintaş, Ömer Lütfi Barkan ve Ali Saim Ülgen yer alır. Ali Saim Ülgen'in genç yaşına rağmen komiteye Albert Gabriel ve Celâl Esad Arseven sayesinde girer.

Mimar Sinan monografisinin hiçbir zaman çıkamadığını, kitabın Tarih Kongresi'nde yayınlanan programından sonra buharlaştığını belirten Ersoy, kitaptan kaynaklanan pek çok çalışmanın olduğunu belirtti. Bunların arasında; Rıfkı Melûl Meriç'in Mimar Sinan biyografileri ve *Tezkiretü'l-Bünyan* üzerine yazdığı kitabı, Ömer Lütfi Barkan'ın Süleymaniye Defterleri üzerine çıkardığı kitabı ve yine tamamlanmamış bir proje olan *Mimar Sinan Eserleri* kitabının olduğunu söyledi. *Mimar Sinan* kitabıyla ilgili olarak ellerinde çizimler ve metin olduğunu belirten Ersoy, bunları bir araya getireceklerini söyledi. Ülgen'in başka çalışmalarının o dönemde kendisi tarafından yayınlanmamasının sebebini ise Ülgen'in mükemmeliyetçi kişiliğine bağladı.

Ülgen'in pek çok makalesi ve çalışması olduğundan bahseden Ersoy, ilk olarak Ülgen'in Halim Baki Kunter'le yazdıkları "Fatih Camii ve Bizans Sarnıcı" makalesini ele aldı. Söz konusu makalede metnin çok geniş ve karşılaştırmalı bir perspektifle yazıldığını ayrıca suyolları haritaları ve Fatih dönemi vakfiyeleri gibi yazılı kaynakların yanı sıra görsel kaynakların da ciddi bir şekilde kullanıldığını ve bunun sonucunda 15. yüzyılda Fatih Camii'nin durumu hakkında fikir üretmeye çalışıldığını belirtti. Ersoy, ikinci olarak da *Fatih Devrinde İstanbul Haritası* isimli yayınından bahsetti ve bu yayının bugün hâlâ alanla ilgilenenlerin başvuru kaynağı olarak kullandıkları bir eser olduğunu söyledi.

Ersoy, Ali Saim Ülgen'in Türk sanat tarihinde nereye konumlandırılabileceğinden de bahsetti. 1930'lar, '40'lar yahut '50'lere bakıldığında mimarlık tarihi alanında belirli akımlar olduğunu belirten Ersoy,



Ali Saim Ülgen Burdur treninde (tarihi bilinmiyor).

Ali Saim Ülgen Arşivi sergisindeki

bunların yer yer örtüştüğünü, yer yer ise birbirlerinin içine geçip ayrıştığını söyledi. Bunlardan birinin yerel ekol denilebilecek yaklaşım olduğundan bahseden Ersoy, bu ekolün çıkış tarihinin 1873'e kadar götürülebileceğini, bunun nedeninin ise ilk defa o dönemde Osmanlı mimarlık tarihini bütünsel bir biçimde gösterebilecek bir yayın yapılması olduğunu söyledi. Ayrıca 19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'da İslam Sanatı kavramının ortaya çıktığını ve bu olgunun Şarkiyatçıların tanımıyla Arabistan ve İran menşeli olarak algılandığını, dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili kitabı yazanların Osmanlı mimarisini kendine has bütünlüğü olan bir mimari olarak göstermek istediklerini ve Fransız rasyonalizminden bu konuda fazlasıyla etkilendiklerini söyledi. Eserin, sonrasında Sanayi-i Nefîse Mektebi'nde tedrisata dâhil edildiğini de vurguladı.

Cumhuriyet tarihinde bu geleneğin temsilcisi olarak Celâl Esad Arseven'in ortaya çıktığından bahseden Ersoy, Arseven'in etnik temelli, milli kimlik kurgularının sanat tarihi yazımını etkilediği bir dönemde, 1928'de *Türk Sanatı* kitabını yayınladığını ve Arseven'in bununla Osmanlı mimarlık tarihi kitabını yazanlar gibi bir tepkide bulunduğunu fakat bunu milli bir çerçevede yaptığını, Arseven'in bunu Orta Asya'dan Anadolu'ya mimari bir bütünlük göstermeye çalıştığı şeklinde örneklendiren Ersoy, Ülgen'in yazdığı ve arşivinde rastladıkları metinde bunun "Türk sanatının varlığını ispat, Celâl Esad hocamın büyük hayat mücadelesidir" şeklinde de belirtildiğini aktardı. Aynı ekole, Fransız olmasına rağmen Albert Gabriel'in de dâhil edilebileceğini sözlerine ekledi.

Ersoy, Ali Saim Ülgen'in bu görüşlerden çok etkilendiğini, ayrıca Ülgen'in Alman formalist ekolünden de etkilenmiş olabileceğini söyledi. Bu ekolün 19.-20. yüzyıllar boyunca Batı sanat tarihi yazımının temel taşı olduğundan ve hâlâ büyük bir yer işgal ettiğinden bahseden Ersoy, bu yaklaşımın temel iddiasının, başlı başına temel şekillerin birtakım kişilerin, grupların yahut milletlerin ruhunu yansıtması, belli ortak karakterlerin nesnel bir tezahürü olması şeklinde tanımlanabileceğini söyledi. Buna çok güzel örneklerden birini modern mimarlığın kurucularından Adolf Loos'un "Tahayyül edelim ki, bir medeniyet olsun ve bu medeniyet hakkında bütün kaynaklar yok olsun, elimizde kalan tek belge de bir elbise düğmesi olsun. İşte bu elbise düğmesinin formuna bakılarak, bu elbise düğmesi analiz edilerek, bu medeniyetin dünya görüşü, mimarisi, kıyafetleri ve yaşayış tarzları anlaşılabilir." diyerek verdiğini söyledi.

Türkiye'ye bakıldığında ise Alman formalist ekolünün bir alt grubunda yer alan difüzyonist Viyana ekolünün yaygın olduğunu belirten Ersoy, bu ekolün fikir babasının da Josef Strzygowski olduğunu söyledi.

Strzygowski'nin Viyana Sanat Tarihi Enstitüsü'nde kürsü başkanı olduğunu söyleyen Ersoy, Strzygowski'nin bahsettiği şeyin tamamen alternatif bir formalist söylem olduğunu ve bu söylemde belirtilenin Batı sanat tarihinin Avrupa merkezli olduğu ve hümanist gelenek ve onun Greko-Romen kökenleri dışında her şeye gözlerinin kapalı olduğunu aktardı. Bugün de modern sanat tarihi yazımının çok Batı merkezli olduğunu sözlerine ekledi.

Buraya kadar Strzygowski'yle hemfikir olduklarını belirten



Taş ustası (tarihi bilinmiyor).

Ali Saim Ülgen Arşivi sergisinden.

Ersoy, bundan sonrasında ise Strzygowski'nin Kuzeyli halkları, Cermen ve İndo-Cermen kavimleri tarih sahnesinde ön planda tutan milliyetçi kimliğinden ötürü ayrı düştüklerini vurguladı. Strzygowski'ye göre ayrıca bu kavimlerin yazılı kültürleri olmamasından ötürü etkilerinin fark edilmediğini, fakat formalist geleneğe göre bu kültürlerin dünya mimarisi üzerindeki büyük etkilerinin bulunabileceğini söyledi. Türkler özelinde bu hususun, çadırlarındaki ilmeklerin yarattığı helezonlar örneğinde anlatılabileceğini ve bu helezonların dünya mimarisindeki yerlerinden Türklerin yarattığı etkinin anlaşılabileceğin de belirtti. Ayrıca Strzygowski'nin 1917'de yayınladığı "Altay ve İran" kitabından sonra Orta Asya'daki maddi kültüre dikkatini yoğunlaştırdığını ve Almanlar ve İndo-Cermenler için yaptığı gibi Türk kimliğine de ciddi bir tarihsel derinlik kazandırdığını sözlerine ekledi.

Bu tür söylemlerin o dönemde ulus-devlet kurgusu içinde olan Türkiye'deki tarih ve sanat tarihi yazarlarının beklentilerine uygun düştüğünü de vurgulayan Ersoy, Köprülü'nün Strzygowski'yi 1926 yılında *Türkiyat* mecmuasında uzun bir makale yayınlamaya davet ettiğini de aktardı ve bunun neticesinde Strzygowski'nin "Türkler ve Orta Asya Sanatı Meselesi" başlıklı bir makale kaleme aldığını, burada da Türk sanat geleneğini formlar üzerinden tescillemeye çalıştığını söyledi. Strzygowski'nin, ekolünün ve öğrencilerinin Türkiye'deki sanat tarihinin kurulmasında çok yapıcı rol oynadığını da vurguladı. Bunu da 1943'te Strzygowski'nin öğrencisi Ernst Diez'in 1943'te İstanbul Üniversitesi Sanat Tarihi Kürsüsü'nü, aynı ekolün diğer temsilcisi Otto Dorn'un da 1954 yılında Ankara Üniversitesi'nde Sanat Tarihi Kürsüsü'nü kurmasıyla örneklendiren Ersoy, Diez'in öğrencisi olan Oktay Aslanapa ve diğerleriyle de silsilenin devam ettiğini söyledi.

Ali Saim Ülgen'in de 1930'larda yazdığı yazılarda Strzygowski'yi çokça andığını ve makalelerinin birinde Strzygowski'den mülhem olarak "Türk mimarisinin temel bedii unsuru çadırdır" dediğini ve çadırın hem konik hem de kubbe şekliyle Osmanlı döneminin anıtsal yapılarına bir geçiş sağladığını söylediğini belirtti. 1940 yılında ise *Gençlik* dergisindeki 9 makalelik serisinde steplerden, bozkırlardan ve bu iklimin nasıl bir mimari nüve yarattığını belirttikten sonra, "yurtlardan Selimiye'ye kadar aynı alâyişten uzak bediiyyât korunur" yazdığını, dolayısıyla burada mimari bir görüş birliğinin olduğunun görüldüğünü ve Ülgen'in de Strzygowski gibi göçlerin çok ciddi bir etkisi olduğunu düşündüğünü belirtti. Ülgen'in, göçler sayesinde Türk kültürünün genç ve inkılâpçı ruhunu sürdürdüğünü düşündüğünü de ekledi.

Ülgen'in ayrıca Celâl Esad Arseven gibi hâkim Şarkiyatçı taassuba karşı mücadele verdiğini söylediğini ve İslam mimarisinden ayrı bir Türk mimarisinin hudutlarını tescillemeye çalıştığını söyledi. Bu konuyla ilgili örnek olarak Ülgen'in muhtemelen Celâl Esad'ın asistanıyken yazdığı mimarlık tarihi kitabında Arap mimarisi bahsinde; "Yekpâre bir İslam sanatı tasnifi tamamıyla yanlıştır. Bütün Müslüman milletlerin sanatlarını İslam sanatı diye bir çerçeve içinde toplamak, bütün Avrupa sanatlarına Hıristiyan sanatı demek kadar hatalı olur. Bu sanatları olsa olsa 'Müslüman olan milletler sanatları' nâmı altında toplayabiliriz ki bu da tek bir sanat ismi olmaktan ziyade bu sanatları tetkik ve mütalaa eden bir kitabın serlevhâsı olabilir." yazmasının gösterilebileceğini belirten Ersoy, burada İslam sanatı kavramına bir karşı duruşun olduğunu söyledi.

Ersoy Şarkiyatçı söylem karşıtı olarak akla ilk Edward Said'in geldiğini, fakat aslında 19. yüzyılın sonlarında, 20. yüzyılın başlarında çok farklı Şarkiyatçı karşıtı söylemlerin bulunduğunu da belirtti. Türkiye'de daha milliyetçi perspektif içinden oluşturulmuş, ulus- devletin aidiyet kurgularıyla şekillendirilmiş bir Şarkiyatçılık karşıtı gelenek var, bu köklü ve tutarlı bir gelenek, Ülgen de buna ait. Biz bugün bu geleneğe etnik vurguları yüzünden, ulus-devletin kimlik kurgularını ve bölgesellik şablonlarını sorunsuzca geriye işmil etmesinden ötürü çok ciddi bir eleştirel mesafeyle yaklaşıyoruz. Ersoy ayrıca yabancı milletlerden olan kişilerin bu anlayışa nasıl katkı yaptıklarının ve bu anlayışla nasıl alışverişte bulunduklarının önemli olduğunu belirtti. Bunu Ernst Diez'in örneğiyle açıklayan Ersoy, Diez'in 1948'de *Türk Sanatı* kitabını yayınladığını ve bu kitapta Osmanlı mimarisinin Orta Asya mimarisinden farklı olduğunu belirttiğini, çünkü bu mimarinin Akdeniz havzasında farklı bir kültürel etkileşim ve sentezle oluştuğunu söylediğini, bunun üzerine de ortalığın o dönemde karıştığını, özellikle Sedat Çetintaş'ın aşırı duygusal bir tepki verdiğini ve Diez'in Türklüğe hakaret ettiği yönünde bir şikâyetini İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü'ne verdiğini belirtti. Bu süreç içerisinde ise

Ülgen'in çok sessiz kaldığını, ancak kitap Oktay Aslanapa tarafından yeniden basılacağı haberini duyduğu zaman, 1953'te bir kitap eleştirisi yayınladığını söyledi. Bu eleştirisinde Diez'in Türklüğe hakaret eden bir mücrim olmadığını söylediğini ve "Greko-Romen mahreçli klâsik Akdeniz kültürü ile Türk veya Osmanlı mimarisinin tamamen kendi sanat tarihleri içinde mütalaa edilmelidir" dediğini aktardı. Bunun yanı sıra Osmanlı mimarisiyle Avrupa'daki klâsik geleneğin eşdeğer olduğunu, birbirine eşit olduğunu fakat birbirinden farklı olduğunu, diğer taraftan da köklü rasyonelliğiyle Türk sanatının diğer İslâm sanatlarından ayrıldığını belirttiğini söyledi.

Filiz Yenişehirlioğlu, konuşmasında Doç. Dr. Emre Madran'la beraber yaptıkları ve Ali Saim Ülgen'e sipariş edilen Mimar Sinan yapıları çizimlerinin yayınlandığı iki büyük ciltlik bir portfolyodan bahsedeceğini söyleyerek başladı. Söz konusu kitabın 1988-1989 yıllarında hazırlandığını belirtti.

Kendisinin Ali Saim Ülgen'i 1975 yılında, hem Seyit Battal Gazi üzerine hazırladığı makaleyle, hem de Kubbeü's-Sahra çinileri üzerine hazırladığı makaleyle tanıdığını belirten Yenişehirlioğlu, belgelemenin o dönemde çok düzgün olduğunu ve bunu sağlayanın Ali Saim Ülgen olduğunu söyledi.

Mimar Sinan yapılarıyla ilgili çalışmanın hikâyesini anlatan Yenişehirlioğlu, 1938 yılında Türk Tarih Kurumu tarafından başlatılan projede Mimar Sinan yapılarının çizimlerinin de Ali Saim Ülgen'e ısmarlandığını ve bu çizimlerin 1938-1962 yılları arasında tamamlandığını ve Türk Tarih Kurumu'na teslim edildiğini, çelik dolaplarda korunduğunu ve yaklaşık olarak benzer bir çalışmayı Rıfkı Melûl Meriç'in tezkereler üzerine yaptığını ve Meriç'in çalışmasının da 1965 yılında *Mimar Koca Sinan: Hayatı ve Eserleri* adıyla yayınlandığını belirtti. Ayrıca Afet İnan'ın da *Mimar Koca Sinan* isminde küçük bir kitabını yayınladığını belirtti. Ülgen'in I. Uluslararası Türk Sanatı Kongresi'nde Mimar Sinan'ın çizimlerin bazılarını sergilediğini söyleyen Yenişehirlioğlu, sonrasında ise bu çizimlerin bir kısmının 15 yıl kadar, Abdullah Kuran'ın hazırlayacağı *Mimar Sinan* kitabı kapsamında Türk Tarih Kurumu'nda kullanılmadan kaldığını, 1980 sonrasında ise Vakıflar Genel Müdürlüğü'nden Sadi Bayram'ın girişimiyle bu çizimlerin satın alınmak istendiğini fakat Türk Tarih Kurumu'nun bunu reddettiğini, ama ozalit kopyalarını verdiğini belirtti.

Sonrasında ise Ilhan Hattatoğlu'nun, bir toplantı sırasında Türk Tarih Kurumu'nun bu planları basmasını ve bir önsöz yazılmasını önerdiğini ve çizimlerin Emre Madran'ın eline geçtiğini, Madran'ın da çizimlerin basılmasını desteklediğini fakat İngilizce ve Türkçe olarak bir tanıtım kataloğu da oluşturulması gerektiğini ve söylediğini, böylelikle de çalışmaya başladıklarını belirtti.

Çizimler arasında en çok çizimin Süleymaniye Külliyesi ile ilgili olduğunu belirten Yenişehirlioğlu, kitabın oluşumunda tezkerelerden ve diğer yazılı kaynaklardan yararlandıklarını ve camileri, mescitleri, hamamları ve diğer farklı yapıları işlevlerine göre tasnif ettiklerini ve 1. ciltte külliyelerin, II. ciltte ise farklı işlevlere sahip yapıları topladıklarını belirtti.

Katalog yapılırken; yapının yerinin, yaptıran kişinin isminin, hüküm sürdüğü yahut yaşadığı dönemlerin, inşa tarihinin ve hangi tezkerelerde yapının adı geçiyorsa o tezkerelerin, son olarak da Türk Tarih Kurumu'ndaki envanter numarasının verildiğini aktardı.

Prof. Dr. Can Binan konuşmasında Ali Saim Ülgen'in *Anıtların Korunması ve Onarılması* kitabını ele alan Binan, kitabın, Atatürk'ün oldukça milliyetçi addedilebilecek önsözüyle başladığını ve bu milliyetçi bakışın kitabın geri kalanında da Ülgen tarafından devam ettirildiğini belirtti. İnönü döneminde yayınlanan kitapta(1943), Atatürk'ün 1931 yılında gönderdiği Konya telgrafından bahsedilmediğini belirten Binan, burada bir soru işaretiyle karşılaştığını söyledi.

Kitabın Hasan Âli Yücel'in antikite ve müze yayınlarıyla ilgili yazısıyla devam ettiğini, bu yazıda 1935 öncesi yayınlardan bahsedilmesine rağmen, 1935 yılında Selâhattin Kantemir'in kitabından da hiç bahsedilmediğini ekledi.

Hasan Âli Yücel'in yazısı sonrasında Albert Gabriel'in yazısıyla devam eden kitapta, Gabriel'in yazısında restoratörün görevinin bir binayı eski haline ulaştırmak olduğunu yazdığını söyledi. Modern teknikleri ve özellikle de betonarmeyi de destekler nitelikte yazdığını da sözlerine ekledi.

Başka bir yazının da Celâl Esad Arseven'e ait olduğunu belirten Binan, bu yazının da milli kimliğin muhafazası için anıtların korunması üzerine olduğunu söyledi.

Sonrasında ise Ali Saim Ülgen'in önsözüne gelinen kitapta, Avrupa vurgusunun baskın olduğunun gözlendiğini söyledi.

Binan ayrıca Ülgen'in, kitabında milli bütünlük ve anıtsal yapı stoku arasındaki ilişkiyi kurduğunu, Osmanlı'nın son dönemine eleştiri getirdiğini, yapılarda eklemelerin bozucu olduğunu söylediğini ve yasaların da çok sert olmasının gerektiğini dile getirdiğini söyledi.

Kitabın ileriki sayfalarında Ülgen'in, 16. yüzyıl klâsik Osmanlı mimarisi örneklerine barok ve ampir üslûbundan eklemeler yapılmasını eleştirdiğini de belirtti.

Binan, Ülgen'in kitabındaki ilginç bir nokta olarak, eski inşa yöntemlerini modernize etmenin uygun olmadığını düşünmesiyle beraber, özellikle restorasyonlarda, çimento harcı kullanımının, çimento enjeksiyonlarının, betonarme sistemlerin entegrasyonunun birer kurtarıcı olduğunu da düşündüğünü aktardı. Yine bununla birlikte, kitapta, Ülgen'in eski yapılardaki kusurların muhafaza edilmesi gerektiğini yazmasını da ilâve etti.

Ülgen'in, restorasyonun sadece kabuğu onarmak olmadığını, onun dışında başka şeylerin de var olduğunu ve olabileceğini düşündüğünü belirten Binan, bunun yanı sıra Ülgen'in ilginç bir nokta olarak Süleymaniye siluetinin korunması gerektiğinden bahsettiğini de sözlerine ekledi.

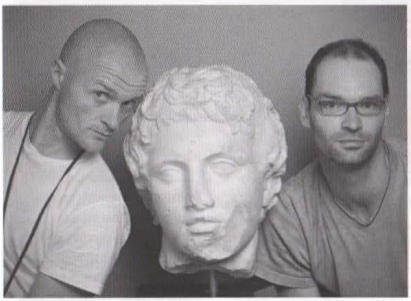
Güncel meselelerle bağlantılı olarak, İstanbul'un yangın probleminden de zamanında kitapta bahsetmiş olan Ülgen'in, bu konuda net çözüm söylemese dahi konuyu kitabında tartıştığını belirtti.

Konuşmasının sonunda Ali Saim Ülgen'in restorasyon anlayışında, sadece yapısal kabuk değil, yapının ve mimarinin ruhu üzerinde de birtakım düşüncelerinin olduğunu belirten Binan, koruma alanında; politikalar ve yasal çerçeve açısından, kavramsal açıdan ve uygulamalar açısından sorunlar olduğuna değindi. Politikalar ve yasal çerçeve açısından modernleşmeyle kavgalı olunmasından, toplum mühendisliğinin bir aracı olarak algılanan bir kültürel miras bulunmasından, ekonomik gelişme karşısında korumanın bir engel olduğu görüşünden, yasalara uyulmamasından, kavramsal açıdan da kültürel mirası ve tarihi algılama ve yorumlama konusunda anakronik yaklaşımlar bulunmasından ve uygulama açısından da büyükşehirler ve Anadolu'daki uygulamalar arasında da büyük farklılıklar bulunduğundan ötürü sorunlar olduğunu belirterek konuşmasını sonlandırdı.

Doç. Dr. Emre Madran konuşmasında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün Ali Saim Ülgen öncesi ve sonrası durumlarından bahsetti. 1924 senesinde Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün kurulduğundan bahseden Madran, 1930'lu yıllara doğru teknik kadrolara önem vermeye başladığını, ilk olarak 1 müdür, 2 mühendis ve mimar ve 1 gözetmen istihdam edildiğini, İstanbul'un da payına 1 baş mimar ve 2 mimar düştüğünü belirtti. 1936 yılında ise ilk Vakıflar Kanunu'nun çıktığını söyleyen Madran, on yıl kadar sonra, 1946 yılında ise Eski Eserler ve Müzeler Umum Müdürlüğü tarafından bir Tarihi Anıtlar Ön Tasarısı'nın hazırlandığını söyledi.

ANTİK KENT SAGALASSOS ANAMED'DE SERGİLENİYOR

Burdur'un Ağlasun ilçesinin 7 km güneyinde yer alan, ilk yerleşim izleri MÖ 4200'lere uzanan "İmparatorlar Kenti" Sagalassos'un binlerce yıllık tarih uykusundan uyanışı, Belçikalı fotoğraf sanatçıları Bruno Vandermeulen ve Danny Veys tarafından görüntülendi. Kazı fotoğrafçılığının dünyaca ünlü isimlerinin gerçekleştirdiği sergi, "Tarihi Hayallemek: Sagalassos, Kazı Fotoğrafçılığının Arkeolojisi" adıyla 9 Mart'ta AnaMed'de ziyarete açılıyor.



Fotoğrafçılar Danny Veys ve Bruno Vandermeulen.



Dans Eden Kızlar Frizi, Kuzeybatı Heroon, detay.

"Tarihi Hayallemek: Sagalassos, Kazı Fotoğrafçılığının Arkeolojisi" sergisinden

Anadolu medeniyetlerinin diğer uygarlıklara katkıları ve karşılıklı etkileşimleriyle ilgili farkındalığı artırmak; tarihi ve arkeolojik verilerin incelenmesi yoluyla kültürel gelişime katkıda bulunmayı amaçlayan Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi (AnaMed), kazı fotoğrafçılığının en güzel örneklerini arkeoloji ve sanat meraklılarıyla buluşturuyor.

Tarihi ve arkeolojik verilerin incelenmesi yoluyla kültürel gelişime katkıda bulunmayı amaçlayan Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi (AnaMed), dikkat çeken bir sergiye daha ev sahipliği yapıyor. Dünya genelinde en önemli arkeolojik buluşlardan biri olarak kabul edilen "İmparatorlar Kenti" Sagalassos'a ait kazı fotoğraflarının yer aldığı sergi "Tarihi Hayallemek: Sagalassos" 9 Mart – 10 Haziran 2013 tarihleri arasında ziyaret edilebilecek. Sergide ilk yerleşim izleri MÖ 4200'lü yıllara uzanan Burdur'daki Sagalassos kentinin gün yüzüne çıkarılma öyküsü kazı fotoğrafçılığı konusunda dünyaca ünlü Belçikalı fotoğraf sanatçıları Bruno Vandermeulen ve Danny Veys'in objektifinden anlatılıyor. Kültürel miras üzerinde uzmanlaşan Vandermeulen ve Veys'in fotoğrafları, arkeolojik bir kentin kazı çalışmaları sırasında nasıl dönüşümler yaşadığını, fotoğrafçılık ve arkeoloji arasındaki ilişkiyi, kazı alanında görüntülediklerı detaylar eşliğinde gösteriyor.

Sergi, 2009 yılında UNESCO Dünya Mirası geçici listesine dahil edilen Sagalassos'ta yürütülen kazı çalışmalarında görev yapan Vandermeulen ve Veys'in fotoğrafik izlenimlerinin derlemesinden oluşuyor. Arkeolojik araştırmalar için belgeleme yapan ikilinin ilk kez 2003 yılında geliştirmeye başladıkları proje; bölgeye özel fotoğrafçılık üzerine yeni bir bakış açısı sunuyor.

Anadolu'nun geçmişine, zengin kültürüne ışık tutan sergileri izleyicilerle buluşturduklarını belirten AnaMed Direktörü Scott Redford AnaMed'de, bu kez arkeoloji fotoğrafçılığına odaklanan bir sergiye yer verdiklerini belirterek; "'Tarihi Hayallemek: Sagalassos' sergisi, disiplinlerarası işbirliğiyle çok sayıda yerli ve yabancı uzmanın özverili çalışması sayesinde gün yüzüne çıkarılan Sagalassos Antik Kenti'ne ait fotoğraflardan oluşuyor. Sergi, eski uygarlıkların tarihlerine bakışın gerçekçiliğini, geçmişle kurulan bağın öznelliğini inceliyor. Değişik teknikler ve kameralar kullanılarak kazı alanından görüntüler sunan fotoğraflar, geçmişe bakış açımızı sorguluyor. Kazılarda çıkarılan antik kente ait kalıntıların, adeta hayatını kaybeden insanlardan geriye kalan kemikler gibi, yok olmadan günümüze kadar taşınması fotoğraflara yansıyor. Arkeoloji fotoğrafçılığında uzman sanatçılar Vandermeulen ve Veys'in eserlerini Belçika Büyükelçiği'nin desteğiyle AnaMed'de sergilemekten büyük mutluluk duyuyoruz" dedi.

BELÇİKA VE İTALYA'DA DA SERGİLENEN FOTOĞRAFLARDAN YENİ BİR SEÇKİ HAZIRLANDI

Çalışmalarında arkeolojik vizyonu daha güncel bir görsel dile çeviren Vandermeulen ve Veys; fotoğrafçılıkla, alan ve mekân arasındaki ilişkiyi inceliyor. Vandermeulen, Veys'le beraber oluşturdukları projenin, daha önce Beçika ve İtalya'da gerçekleştirilen sergilerde kullanılan fotoğrafların yeni bir düzenlemeyle Türkiye'de gösterilme öyküsünü şöyle özetledi: "2003'te Danny Veys'le birlikte Sagalassos kazısından çıkan bulgu ve yapıları belgelemeye başladık. Başlangıçtan itibaren fotoğrafik anlamda daha fazlasını yapabileceğimizi hissettik ve 2006'da bir



Antoninler Çeşmesi.

"Tarihi Hayallemek: Sagalassos, Kazı Fotoğrafçılığının Arkeolojisi" sergisinden.

fotoğraf kitabı ve sergi hazırlamaya karar verdik. 2008 yılında basılan "(In) Site Sagalasos" isimli kitap için görseller seçerken, fotoğrafçılık ve arkeoloji üzerine uygulamalı bir araştırma projesi için Association KU Leuven (KU Leuven Derneği) bünyesindeki "Institute for Practice Based Research'e (Uygulamalı Araştırma Enstitüsü) hibe başvurusunda bulunduk. Böylece 2008'de, "(In) Site, Sagalassos Arkeolojik Kenti'nde Mekana Özgü Düzenlenmiş Fotoğraflar" projesi başladı. Projeye başlarken hedefimiz işlerimizi Türkiye'de de sergilemekti. Belçika (Leuven, Tongeren, Fotomuseum Antwerp) ve İtalya'da (Catania) gerçekleşen sergilerin ardından AnaMed'in proje'ye ev sahipliği yapmasından son derece mutluyuz. Bunu birçok yönden önemli buluyoruz. Öncelikle AnaMed arkeoloji odaklı muazzam bir araştırma merkezi. Sagalassos projesinde çalışan araştırmacıların AnaMed'de araştırma yapmaları ve ders vermeleri nedeniyle, halihazırda güçlü bir bağlantı var. Son olarak AnaMed, İstanbul'un merkezinde muhteşem bir konuma sahip. AnaMed'in cömert karşılamasıyla, işimizin evine döndüğünü hissediyoruz."

FARKLI FOTOĞRAF TEKNİKLERİYLE TARİHİ GÖRÜNTÜLEDİLER

Fotoğrafçılık ve arkeoloji arasındaki köklü ilişki ve ortak tarihten ilham alan "Tarihi Hayallemek: Sagalassos" sergisinde, MÖ 333 yılında Büyük İskender'in ele geçirdiği antik kentte yürütülen özverili çalışmaların gün yüzüne çıkardığı ünlü Antonine Çeşmesi ve aralarında Roma İmparatoru Marcus Aurelius'a ait dev heykelin de bulunduğu görkemli yapıların görüntüleri yer alıyor.

Nadir buluntuların yanı sıra kazı çalışmalarındaki süreci yansıtan fotoğraflar, kazı ortamında arazi, yapılar ve insanların birbirleriyle olan ilişkisine dikkat çekiyor. Sergide ayrıca, özel bir teknikle çalışılarak birkaç karenin birleştirilmesiyle tek bir fotoğraf karesine dönüştürülen eserler de bulunuyor. Arazi kamerası kullanılarak uygulanan teknikte, net ve flu görüntüler manipüle edilerek fotoğraflar arasında yeni ilişki ve bağlantılar kuruluyor.

TARİHİ YAPAN VE YAZAN KADINLARIN ANILARINI KURTARMAK İÇİN

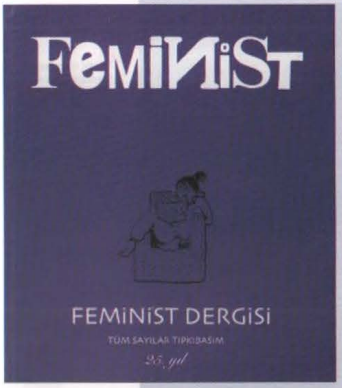
FEMİNİST'E 25 YIL SONRA YENİDEN BAKMAK

NECLA AKGÖKÇE

Kadınlar kendi kurtuluşları için mücadele etmeye başladıkları yıllardan itibaren geleneksel tarih yazımının kadınları görünmez kılan, erkeği özne alan temel hipotezlerine, araştırma yöntemlerine karşı eleştirel bir bakış geliştirerek, tarih içinde kadın deneyimlerini açığa çıkarmaya, görünür kılmaya ve bu deneyimlerden hareketle kendileri için bir tarih yazmaya giriştiler. Tarih içinde görünürlük, kadın deneyimlerinin evrensel olduğu iddia edilen tarih bilimine taşınması, kadınların kendi tarihini yazmaya koyulmaları sadece geçmişteki bir haksızlığı ortadan kaldırmak, tarihin boşluklarını doldurmak içindeğil, kadınların güçlenmesine hizmet ettiği için de feminist politika açısından özel bir öneme sahip.

Batı'da ikinci feminist dalgayı takiben hız kazanan kadın tarihi çalışmaları Türkiye'de de 1980'li yılların ikinci yarısında ortaya çıkan bağımsız kadın hareketinin izinden gitti. 1990'lı yıllardan itibaren feminist tarihçiler, kadınların tarih içindeki deneyimlerini görünür kılmaya yönelik çalışmalar yaptılar. Bu çalışmalar içinde kadın hareketi tarihi önemli bir yer tutuyor. Serpil Çakır'ın 1991'de doktora tezi olarak yazdığı *Osmanlı Kadın Hareketi Tarihi*, Aynur Demirdirek'in *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikâyesi*, 1993, erken dönem kadın hareketi tarihi çalışmalarına örnek olarak verilebilir.

İki çalışma da temel olarak 19. yüzyılın son çeyreği ve 20. yüzyılın başlarında Osmanlı'da çıkarılan kadın dergilerinden hareketle yazıldı.





Kadın dergileri geçmişte olduğu gibi bugün de kadınların günlük yaşam ve mücadele pratikleri açısından zengin malzemeler içeriyor, dolayısıyla yakın tarihimizi anlamak ve yorumlamak için de birincil kaynaklar olarak dergilere bakmak hâlâ işlevsel.

1980'li yılların ikinci yarısında diğer muhalif hareketlerden bağımsız olarak ilk kez ortaya çıkan feminist hareketin de dergileri oldu. Bu yayın organlarından biri de *Feminist* dergisiydi. 1987-1990 yılları arasında 7 sayı yayımlanan dergi, 25 yıl sonra Kadın Kültür İletişim Vakfı tarafından tıpkıbasım olarak basıldı.

HATIRLAMAK VE VAR OLMAK

Feminist dergisini çıkaran kadınlar, dönemin kadın kurtuluş hareketinde bizzat yer alan, dayağa karşı yürüyüş, kadın kurultayı, TCK'nın 438. maddesine karşı mücadele gibi 80'lerin sonu ve 90'ların başında hareket içinde bazı politik ayrılıkların netleşmesine yol açan eylem ve etkinlikleri yürüten kadınlardı aynı zamanda.

Tıpkıbasımı elime aldığımda dergi okuru olan bir kadın olarak üç yıl içinde katıldığım kadın eylemlerini ve bu eylemler aracılığıyla tanıdığım kadınları hatırladım. Garip oluyor insan.

İlk sayısı 8 Mart 1987 yılında çıkan dergi içinde yer alan fotoğraflar, mektuplar, sayfaları doldurmak için ayaküstü çizilen karikatürler, doğum ilanları, dava arkadaşı kadınlara sitemler, bazen de laf atmalar. Bunlar başka bir tarihin, kadınlara ait bir tarihin canlı tanıkları adeta. Derginin çıkış yazısının kenarında kalemle çizilmiş kadın başları, kurdele, küpe gibi aksesuarlar ve bir de oklava var. İlk sayısını matbaaya götüren Ayşe Düzkan olayı şöyle anlatıyor: "Yazı az geldi, çevresi boş kalmıştı, elimizde görsel malzeme yoktu, matbaada şuralara bir şeyler olsun dediler, ben de oturup çizdim bir şeyler". Oklava kadın isyanının silahı gibi sanki.

Aynı sayıda kadınları yazı yazmaya çağıran ilanda ise "Hatırlamak, anlamak, anlatıp kurtulmak, yeniden kurmak, anıları kurtarmak, var olmak için *Feminist*'e yazın" deniyor.

"Hatırlamak, kadınların anılarını kurtarmak" kadın tarihi yazımı açısından önemli bir noktadır. Çünkü kadınlar çok geç yazmaya başlamalarının ötesinde, anılarını muhafaza etmek için de zorlanmışlardır, yakılan, yırtılan mektupları ve fotoğrafları düşünün. Kadınların yazılı belge bırakamamalarının ardında ahlak, namus, aile sırrı gibi ataerkil değer yargılarıyla hareket eden bir erkek vârisler topluluğu bulunur çoğu zaman.

Feminist'i çıkaranlar var olmanın geçmişle bağlantısı üzerinde düşündükleri gibi bu bağlantının kopmasında erkek merkezli bir tarih anlayışının ne kadar etkili olduğunun da farkına varmışlar gibi görünüyor. Bilimin ve politikanın erkeği özne alan onun deneyimlerini ve direnişlerini sorunsallaştıran yapısını sorgularken, geleneksel ya da ona karşı çıktığını söyleyen sınıf tarihi yazımını da feminist bakış açısıyla masaya yatırıyorlar.

GALİP YA DA MAĞLUP ERKEKLERİN TARİHİ

İlk sayıda Handan Koç tarafından kaleme alınan "kadınların tarafını tutmak bütün dünyaya başka türlü bakmaya yol açabilir" isimli makale kadınların tarih içinde görünmezliği sorununun altını çizmenin yanı sıra kadınları bir tarafa itip ünlü erkeklerin kamusal alandaki deneyimlerini ve başarılarını merkeze alan geleneksel tarihin evrensellik iddialarının da ne kadar boş olduğunu gösteriyor : "dünyada bugüne kadar birçok şeyin nasıl olduğundan, nasıl değiştiğinden söz eden tarih de (resmi ya da eleştirel anlamlarıyla) erkeklerin tarihi. Tarih ama galipler olarak, ama mağluplar olarak, kahramanlarının erkekler olduğu bir süreç. Savaşlar, mütarekeler, krallıklar, hükümetler, ekonomik krizler, felsefi tartışmalar. Bunlar ve böyle birçok şey kadınlardan hiç söz etmeden anlatılabiliyor. Dünya nüfusunun en az yarısını oluşturduğumuza, bildiğimiz tüm zamanlar boyunca bütün insan topluluklarında biz de olduğumuza göre burada nicel bir yokluktan söz edilemez."

Handan erkek tarihlerini sorgularken, kadınları özne olarak ele alan bir tarihin, kadın tarihinin, nasıl yazılabileceğine dair ipuçları da sunuyor: "Bizler biz de bu tarihin kahramanlarındanız demek değil, kahramanlıkların tanımını değiştirmek isteyebiliriz. Biz sadece kadınlara ait olan alanların, mutfakların, doğum odalarının, dikiş kutularının, genelev odalarının dâhil olduğu yeni bir tarih isteyebiliriz. Böylece çok uzun zamandır hakkı yenmiş, iktidar altına alınmış olan insanlığın yarısının, hak ve iktidar istekleri değil, bu erkek tanımlı iktidarları reddedişleri gündeme gelecektir."

Handan'ın kadın tarihine ilişkin yazmış oldukları, 1987 yılına ait, bu bize Türkiye'deki kadın tarihi çalışmalarının çekirdeğinin de bu yıllardaki kadın eylemlilikleri içinde atıldığını da göstermesi açısından ilginç geldi...

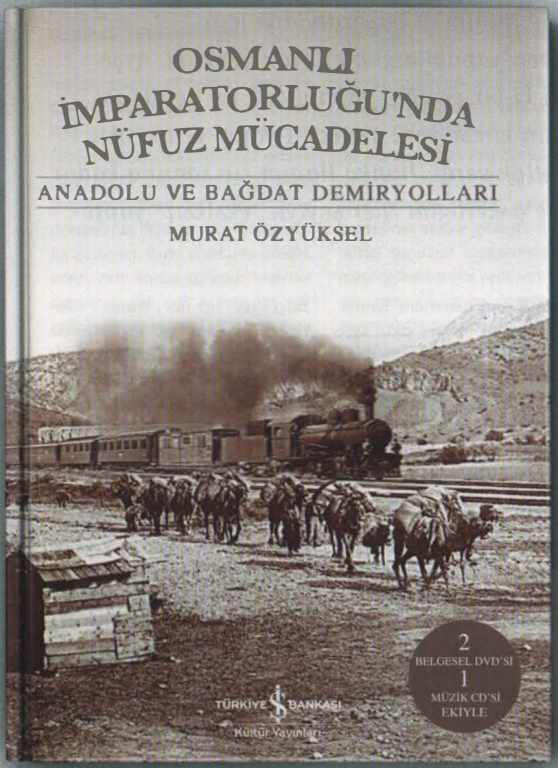
Feminist'e yakın tarihimizi anlamamızı sağlayan bir belge olarak ele alıp baktığımızda, o gün üzerinden atladığımız ve ilk belge olma özelliğini taşıyan pek çok yazı bulabiliyoruz.

Tıpkıbasım bağımsız kadın hareketinin ortaya çıktığı ve yükseldiği dönemde bu harekete dair önemli olayların kadın bakış açısıyla ve olayın özneleri tarafından anlatımını veriyor öncelikle. Bu anlamda bağımsız kadın hareketi tarihi açısından önemli bir belge.

Feminizmin "özel olan politiktir" şiarı ile harekete geçen kadınlar, kendi özel yaşam pratiklerini de dergiye yansıtıyorlar. Hamilelik, doğum, boşanma, alyans kaybı, kadın arkadaşlarla sohbetler bunların hepsi feminist kalkışmayı ören kadınların öznel tarihine ilişkin bilgiler de sunuyor. Yani bugünden baktığımızda bir anlamda "kişisel anılar da" kurtarılmış oluyor.

Başka türlü okumalar elbette mümkün. Hem hareketin hem de öznel bir tarihin peşine düşmek için *Feminist*'in tıpkıbasımının iyi bir kaynak oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bundan sonra belki sıra dönemin diğer yayın organı olan *Kaktüs*'ün tıpkıbasımına geliyor. Dönemin tanığı kadınlar hâlâ hareketin bir biçimde içinde yer almaya devam ediyor, tıpkıbasıma bu kadınlarla yapılacak bir sözlü tarih çalışması da eklense ne kadar iyi olurdu.

DÜNYANIN KADERİNİ ETKİLEYEN İKİ DEMİRYOLU



Demiryolları 19. yüzyılda tüm dünyada toplumsal ve ekonomik hayatın çehresini değiştirdi. Birinci Dünya Savaşı biterken ise Ortadoğu'nun yeni çehresi, Anadolu ve Bağdat Demiryolları üzerinden de yürüyen büyük bir mücadele sonucunda belirlenecekti.

Anadolu ve Bağdat Demiryollarının inşası, İstanbul'dan Ortadoğu'nun kalbine uzanan bu yeni mecranın salt teknik bir meseleden ibaret olmadığını Osmanlı idarecilerine göstermişti. Düvel-i Muazzama, planladığı nüfuz alanlarını korumak için olanca siyasi, diplomatik ve ekonomik gücüyle bu inşa sürecinin daha planlama aşamasında boy gösterdi. Böylece uzun yıllar alacak ve Birinci Dünya Savaşı'nın sebeplerinden birine dönüşecek uzun ve karmaşık bir süreç başladı.

Murat Özyüksel Osmanlı, İngiliz, Alman, Avusturya, ABD arşivlerinde ve Rusya, Fransa, Belçika kaynakları arasında otuz yıla yayılmış bir çalışma yürüttü. Şimdi bu meraklı hikâyeyi siyasi, ekonomik, teknik ve diplomatik boyutlarını bütünleyerek bu kitapta okuyucuya sunuyor. Hem de metnini yazarın kaleme aldığı 10 bölümlük *Demiryolları Belgeseli*'ni içeren iki DVD ve yine yazarın da üyesi olduğu müzik grubu Işığın Yansıması'nın bu kitaba özel hazırladığı 12 parçalık müzik CD'si ekleriyle...

Osmanlı İmparatorluğu'nda Nüfuz Mücadelesi -
Anadolu ve Bağdat Demiryolları
Murat Özyüksel
2 belgesel DVD'si ve 1 müzik CD'si ekiyle
542 sayfa, 19,5x27 cm, ciltli, şömizli, kuşe kâğıt,
renkli baskı, 120 TL

Samsun kitabevimiz açıldı.

Kitabevlerimiz: **İstanbul** - Kadıköy, Tel: (0216) 348 97 84 Eminönü - Müze, Tel: (0212) 511 13 37 Caddebostan, Tel: (0216) 386 65 62 Bakırköy, Tel: (0212) 571 20 32 Beşiktaş, Tel: (0212) 258 77 43 **Ankara** - Yenişehir, Tel: (0312) 430 33 66 Altındağ, Tel: (0312) 324 10 74 • **İzmir** - Karşıyaka, Tel: (0232) 364 71 42 • **Diyarbakır** - Ofis, Tel: (0412) 228 42 16 • **Eskişehir** - Tepebaşı, Tel: (0222)220 49 13 • **Trabzon** - Merkez, Tel: (0462) 326 98 39 • **Mersin**, Tel: (0324) 238 18 14 **Samsun** - Çiftlik, Tel: (0362) 233 38 30

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

İKİ KADININ EKSİK KALAN TUHAF HİKÂYELERİ

ASKER AYŞE, HANKO HANIM VE "TOPLUMSAL ERKEK"LER

ADİL BAKTIAYA*

Gizlice askerlik yapan iki kadın, devlet tarafından bireysel olarak onurlandırılmışlardı; ancak kadınların takdir edildiği bu olayda asıl onurlandırılan tabi ki yine erkek cinsiydi. Ne de olsa Ayşe Hanım'ın başarabildiği için ödüllendirildiği şey, her vasat erkeğin zaten yapabildiği bir şeydi: Şöyle ki, Ayşe Hanım o kadar cesur, kuvvetli, cüretli idi ki bir erkeğin yapabildiği en uçtaki işi, yani askerliği iki yıl yapabilmişti. Az kalsın kimse fark etmeden yapıp bitirecekti de; ancak olay bir muayene sırasında patlak verdi. Hanko Hanım ise sonuna kadar sürdürdü, askerliğini bitirdi ve bu süreçte askerliğini "her şeyiyle, eksiksiz" yaptı.

ASKER AYŞE İLE HANKO HANIM'IN TUHAF HİKÂYELERİ

1897 yılında bir kadının erkek kılığına girerek, gizlice askere gittiği tespit edildi. Asıl adı Ayşe olan bu askerin kadın olduğu ancak Selanik'te iki yıl askerlik yaptıktan sonra -bir muayene sırasında- ortaya çıktı. Ayşe Hanım bunun ardından İstanbul'a getirtildi. Askere gitmek için kendisine seçtiği sahte isim "Aydınlı Köse Mehmed" idi. Bu ismi belli ki sakalsız ve bıyıksız olmasından şüphelenilmesini engellemek amacıyla seçmişti. Kadın olduğu ortaya çıkıp İstanbul'a getirildikten sonra kendisine 2000 kuruşluk bir ödül verilip 300 kuruş da aylık bağlandığında şaşırmış olduğu tahmin edilebilir. Tahsis edilen ödemenin yapılması için (Sadaretle, Dâhiliye ve Maliye nezaretleri arasında) yapılan yazışmalar sırasında, bir belgede, Ayşe Hanım'ın adı, olayı da özetleyecek şekilde "Asker Ayşe Hanım" olarak kısaltılmıştı.[2]

Maruk e Col Doz, Retschi-Loja aşiretinden bir erkek-kadın. Fotoğraf 1907 öncesinde çekilmiştir.

Schultz, "Albanisches Mannweibertum".



Aslında bu konuda en başarılı kadın Ayşe Hanım değildi ve en büyük ödülü de o almamıştı. Kendisinden birkaç yıl önce aynı şeyi bir başka kadın yapmış ve orduda üç buçuk yılı tamamlamıştı. Bu "kadın-asker" Priştine sancağının Geylan kazası Beyağofça köyünden Hanko Hanım'dı. Hanko Hanım askerliğini Serefiçe'de, 15. Süvari Alayı 1. Bölüğü'nde yaptı. Belgelerde "her nev'i hizmet-i askeriyesini" tamamladığı söyleniyordu. Kadın olduğu ortaya çıktıktan sonra kendisine hayat boyu 500 kuruş maaştan başka, bir de Üçüncü Dereceden Şefkat Nişanı verilmişti.[3]

Olasılıklar

Hanko Hanım şiddetin hüküm sürdüğü bir coğrafyada doğup büyümüştü. Priştine'nin Geylan kazası, hükümet nezdinde katillerle dolu bir kaza olarak biliniyordu. Hatta yetkililer bölgede yapılacak genel bir reformdan ayrı olarak bu kaza için alınabilecek ek özel tedbirler üzerinde kafa yoruyorlardı. Örneğin Dâhiliye Nezareti 1898'de Geylan kazasında gittikçe artan cinayetlerin ve hırsızlık olaylarının hesabını sorduğunda, Kosova valisi de Geylan'ın bağlı olduğu Priştine mutasarrıfıyla yazışmış; sonuçta Babıali'ye, kazada 300 "katil ve cani" olduğunu tahmin ettiğini rapor etmişti. Bölgedeki asker sayısı ne kadar artırılsa da bu kadar çok suçlunun olduğu bir yerde asayişi askeri yolla sağlamak çok zordu. Asayişi askeri yolla sağlamak, çok daha büyük çaplı ve çok daha uzun süreli bir askeri harekât gerektirecekti. Dolayısıyla

en uygun çözüm Arnavut geleneklerine dayanmak ve Geylan kazasının ileri gelenlerini bir araya getirip onlar aracılığıyla kanlıları barıştırmaya çalışmaktı.[4] Anlaşılan, bölgedeki şiddet Osmanlı hükümetini acz içinde bırakmıştı. İşte Hanko Hanım böyle bir yerde yaşamıştı ve sebebini bilmesek de, 1907 yılında, tahminen otuzlu yaşlarının ortalarındayken ölmüştü.[5] Bölgenin bu türden özellikleri Hanko Hanım'ın silahla, şiddetle, kendini savunmayla haşır neşirliği olması ihtimalinin yüksek olduğunu gösteriyor. 'Aydınlı Köse Mehmed' ise gerçekten Aydınlıysa kendisi için bu daha uzak bir ihtimaldi.

Gizlice askere gitmekteki amaçları üzerine düşünülecek olursa, öncelikle bu kadınların savaş ya da toplumsal kargaşa durumlarında ortaya çıkan kadın kahramanlardan farklı olduğuna dikkat edilmelidir. Böyle durumlarda silahlanan, kahramanlık gösteren, hatta erkeklere liderlik eden, çete kurup yöneten kadınlar dünyanın pek çok bölgesinde görülmüştür. Osmanlı/Türkiye tarihinde bunların en ünlüsü Kara Fatma adıyla bilinen Fatma Seher'dir.[6] Yine aynı adla, yani "Kara Fatma" adıyla tanınan pek çok kadın tarihin farklı safhalarında cephelerde ya da çetelerinin başında dağlarda elinde silahla boy göstermiştir. Aynı şekilde Hanko Hanım'ın memleketinden Shote Galice de Arnavut birliğini kurmak için elinde silahla mücadele etmiş ve sonradan Arnavut halk kahramanı ilan edilmiş, tarihe bu şekilde geçmiştir.[7]

Kara Fatma'lardan farklı olarak Asker Ayşe ile Hanko Hanım kadın kimliklerini gizlemişlerdi. İki kadın böylece belki bir kadın olarak bir şeyler kanıtlamak istemişlerdi; belki kendilerini erkek gibi hissediyorlardı ya da belki de toplumsal olarak erkek rolünü zaten üstlenmişlerdi de şimdi askerlik yapmakla kendilerinin ve/veya çevrelerinin gözünde tamamlanmış olacaklardı. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Aydınlı Ayşe Hanım'ın hangi sebeple gizlice askere gittiğine dair bir şey söyleyen, az da olsa bir açıklama getirecek herhangi bir belgeye rastlamak mümkün olmadı. Hanko Hanım'ı askere götüren sebeple ilgili ise daha çok şey söylemek mümkün.

Bir defa Hanko Hanım sonradan "zabitandan Mustafa Efendi" adında biriyle evlenmiş, bu evlilikten Muhammed Sabri adında bir oğluyla Hayriye adında bir kızı olmuştu. Kendisine tahsis edilen maaş, ölümünden sonra henüz yaşları küçük olan bu çocuklara devredilmişti.[8] Yani görünüşe bakılırsa (sonradan bir fikir değiştirme söz konusu değilse) Hanko Hanım askerden sonra "erkek gibi olmak"la ilgilenmeyecek kadar farklı saiklerle yola çıkmıştı. Kaldı ki onu cinsiyetini gizleyerek askerlik yapmaya götüren saiklerle ilgili önemli bir başka bilgiye daha sahibiz: Hanko Hanım askerlik kurasında ismi olan biraderi Ali bin Receb'in adıyla askerlik yapmış, yani askere kardeşinin yerine gitmişti. Tabi bu, bütün soruların cevaplandığı anlamına gelmediği gibi yeni yeni sorular da ortaya çıkartıyor; örneğin erkek egemenliğinin, erkeğin üstünlüğü kabulünün bu kadar kesif olduğu bir toplumda kendisinin yerine ablasını askere gönderen Ali bin Receb de merak uyandırıyor. Onun akıbetini de bilmiyoruz. Öte yandan, üzerine odaklandığımız Hanko Hanım'la ilgili akla gelebilecek bütün ihtimaller de bunlardan ibaret değildir; bazı başka ihtimaller var ki aşağıda "Toplumsal Erkekler" başlığı altında bu konuya tekrar dönülecektir.

Devletin Yaklaşımı Cezalandırma/Ödüllendirme

"Asker Ayşe Hanım"ın takma isimle askerlik yapmak suretiyle bir suç işlediği söylenemez; en azından askere bir başkasının yerine gitmemişti. Hem belgelerde bundan söz edilmiyor, hem de seçtiği ismin kendisi için uydurduğu bir isim olduğunu düşünmek makul görünüyor. Böyle olunca eldeki bilgiler herhangi bir suça işaret etmiyor.

Hanko Hanım'a gelince, kardeşinin yerine askere gitmişti; başkasının yerine askere gitmek suçtu ve belli ki bu suç, bu bölgede sıklıkla iş-





Hoti aşiretinden Zupp-Daschia. Fotoğraflar 1907 öncesinde çekilmiştir.

Schultz, "Albanisches Mannweibertum".

leniyordu. Örneğin 1891'deki bir olayda Priştine'den İbrahim bin Said ile Ömer bin Halil adındaki iki kişi bu nedenle tutuklanmıştı. Biri 4000 kuruş, diğeri ise 5000 kuruş para karşılığında başkasının yerine dört buçuk yıl Fesli Zühaf Alayı'nda askerlik yapmış, çavuş olarak hizmetlerini bitirmiş, döndüklerinde askerlik yaptıklarını gösteren belge-





Bir erkek-kadın olan Dill-Mudschia, Gruda aşireti. Fotoğraflar 1907 öncesinde çekilmiştir.

Schultz, "Albanisches Mannweibertum".

lerini kendilerine parayı veren kişilere teslim etmişlerdi. (Her ikisinin talihsizliği terhis olur olmaz askerlik kurasının kendilerine isabet etmesi ve yeniden, bu sefer kendi adlarıyla askere alınmalarıydı). Yapılan soruşturmada başkasının yerine askere giderlerken bütün köyün bunu bildiği, "köylülerin re'yi ve ittifakıyla tebdil-i nâm" eyledikleri ortaya çıkmıştı.[9]

Şefkat ve Âlicenaplık

Yasal düzenlemeler bir yana, devlet, bu her iki "asker kadın" örneğinde de cezalandırmak bir yana ödüllendirme yoluna gitmişti.[10] Hem devlet açısından, hem de bu tekil bireyler açısından bakıldığında "Asker Ayşe Hanım" da, Hanko Hanım da maaş ve ödül/nişan verilmek suretiyle onurlandırılmış oluyordu. Bireysel olarak elbette onurlandırılmışlardı; ancak kadınların takdir edildiği bu olayda asıl onurlandırılan tabi ki yine erkek cinsiydi. Ne de olsa Ayşe Hanım'ın başarabildiği için ödüllendirildiği şey, her vasat erkeğin zaten yapabildiği bir şeydi. Şöyle ki, Ayşe Hanım o kadar cesur, kuvvetli, cüretli idi ki bir erkeğin yapabildiği (ve yaptığında erkek olduğundan şüphe edilemeyecek olan) en uçtaki işi, yani askerliği iki yıl yapabilmişti. Az kalsın kimse fark etmeden yapıp bitirecekti de; ancak olay bir muayene sırasında patlak verdi. Hanko Hanım ise sonuna kadar sürdürdü, askerliğini bitirdi ve bu süreçte askerliğini "her şeyiyle, eksiksiz" yaptı.

Bu şekilde birkaç kadının bunu başarması ve bu nedenle ödüllendirilmesi erkek üstünlüğünün kabulü önünde bir tehlike ortaya çıkartmaz, tam tersine onu vurgulayıp pekiştirirdi. Devlet bunları cezalandırsaydı kadınlar, varsayımsal olarak cinslerinin özelliklerinden ötürü değil, devletin böyle tercih etmesinden ötürü askerlikten uzak tutulmuş olurlardı. Yani -bunlar birer başarı hikâyesi olduğuna göre- askerlik yapma bakımından "yetersiz oldukları için" askerlik yapmayan bireyler olmaktan çıkar, askerlikten "men edilmiş oldukları için" askerlik yapmayan bireylere dönüşürlerdi. Oysa ödüllendirildiklerinde bu işlerin "genel olarak" kadın cinsine uygun olmadığı da söylenmiş olur; bir kadının gizlice askerlik yapmasının, basitçe, onu bunu yapmaktan alıkoyan sınırın yapay olduğunu teşhir ettiği gerçeği gizlenirdi.

Devlet böylece -ödüllendirmeyle birlikte- hem Ayşe Hanım'ın hem de Hanko Hanım'ın yaptığı askerliği -madalya verilemeyecek günlük ev işlerinin ötesinde- herkese nasip olmayan "madalyalık" işler arasına sokmuş oluyordu.

"TOPLUMSAL ERKEK"LER: BALKANLAR'DA "YEMİNLİ BAKİRE" GELENEĞİ

Gizlice askerlik yapan iki kadınla ilgili olarak yapılan bu kısa araştırma aslında Hanko Hanım'la ilgili bulunan bir belgenin tahrik ettiği sorular üzerine gerçekleştirildi. Araştırmacı olarak şunu itiraf etmek gerekir ki her ne kadar bu süreçte iki ilginç hayat hikâyesi ortaya çıksa da, araştırmacının yola çıkarken ki varsayımlarını kanıtlayacak bilgilere ulaşılamadı. Varsayım, pek az bilgi edinilen Ayşe Hanım'dan çok Hanko Hanım'a dayanıyordu. Çünkü Hanko Hanım'ın, doğup büyüdüğü bölgede yaşayan son derece ilginç bir gelenekle bağlantısını kurmak mümkün olabilirdi. Bu konuda son bir değerlendirme yapmadan önce yaygın olarak "Yeminli Bakire" adıyla bilinen bu ilginç geleneğe dair bazı açıklamalar yapmak yararlı olacaktır.

Balkanlarda "Yeminli Bakire" Geleneği: "...ve Curca işlemekte olduğu gerçeği yere attı, erkek oldu"

Batılıların çok ilgisini çeken ve "Yeminli Bakire" (*sworn virgin*) olarak adlandırılan; özetle bazı koşullarda kadınların erkek cinsiyetine geçmesinin toplumsal olarak kabul gördüğü bu ilginç gelenek, ilk olarak Arnavutlar arasında fark edilmişti ve Arnavutlara has olduğu düşünülmüştü.[11] Hatta bu yüzden tespit edilen örnekler "Arnavut Bakiresi" olarak da adlandırılıyordu. Sonraları Balkanlar'ın diğer pek çok bölgesinde de bu geleneğin izlerine rastlanınca kimi yazarlar bu olguyu "Balkan Bakiresi" ismiyle anmaya başladılar. Konuyla ilgili çalışan M.Dickeman'ın belirttiğine göre Kuzey Amerika yerlileri arasında benzeri olsa da böylesi kurumlaşmış bir cinsiyet değiştirme olgusunun Avrupa'da bir başka örneği bulunmamaktaydı. Kimi destanlara,

folklordaki bazı öğelere ve Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden kalma kayıtlara dayanan bir tahmine göre, bu olgu Hıristiyanlık öncesi Avrupa'da yaygındı ve "Yeminli Bakire"ler bu geçmişi temsil eden örneklerdi.[12]

Geleneğin Toplumsal Fonksiyonu: Aile Reisliği ve "Cinsel Cinayet"

Kuzey Arnavutluk'un dağlık bölgelerindeki Arnavut toplumu ataerkilliğin en yüksek derecede yaşatıldığı toplumlardan biriydi. İlk olarak buralarda gözlenen bu gelenek, muhtemelen kaynağını, basitçe, kadının hiçbir hakka sahip olmaması ile birilerinin bir hakka sahip olması gerekliliği arasındaki gerilimden alıyordu. Çünkü şöyle bir sorun her zaman ortaya çıkabilirdi: Sadece erkek hak sahibi ise erkeğin olmadığı (kocanın öldüğü ve yerini alacak erkek çocuğun olmadığı ya da koca sağ olsa bile aileyi devam ettirecek erkek çocuk olmadığı) durumlarda ne yapılacaktı? Gelenek, henüz oğul sahibi olmayan her babanın kendi ailesinin (ve mülkünün) geleceğiyle ilgili endişeye kapılacağı bu duruma teskin edici bir çözüm bulmak durumunda kalmış olmalıdır. Aslında Yeminli Bakire çocuk yapamayacağı için babanın korktuğu akıbet sadece ertelenmiş olacak, Yeminli Bakire'den sonra genellikle erkek yeğenlerden biri aile reisliğini üstlenecektir. Ama yine de böylesi bir gelenek hem babanın yaşlılığında bir garanti sağlama işlevini görebilir, hem de kocası ölen ya da oğlu olmayan annenin toplumsal statüsünün alçalmasına engel olabilir. Örneğin 120 kadar Yeminli Bakire tespit etmiş olan araştırmacı Grémaux'un aktardığı bir diyalog olayın anne ve -evlendirilmesi planlanan- kızı arasındaki ilişki açısından nasıl göründüğünü sergilemektedir:

" 'Sen gittiğinde ben bu yüzden yalnız kalacağım, ama kalırsan bir oğlum olmuş olacak'. İkizil Curca bu sözleri duyunca elindeki gergefi yere attı ve bir erkek oldu."[13]

Ancak anlaşıldığında göre geleneğin tek işlevi "vekil-oğul" olmakla ilgili değildir:[14]

Öncelikle aile reisliğini devralacak bir erkeğin olmadığı durumlarda, kız çocuklardan biri (çoğu zaman en küçüğü) bir erkek olarak yetiştirilebiliyordu. Bazen (i) ebeveyni tarafından doğumdan hemen sonra, bazen de (ii) ergenlikte kararlaştırılan, bazen de (iii) kendi isteğiyle erkek olmayı (ve bakire kalmayı) seçen kadın, toplum tarafından da erkek olarak kabul görüyordu. Kendi isteğiyle erkek olmayı seçmek, önceden kiminle evleneceği kararlaştırılmış olan genç kadınlara, istemedikleri böylesi bir evlilikten bir kan davasına yol açmadan kaçınma şansı olarak da görülüyordu.[15] Bu durumda aslında evliliği reddedip bakirelik yemini eden kadın -fiziksel olarak varlığını sürdürse de- sosyal ve cinsel olarak öldürülmüş oluyor; sadece bunu muhtemel başka cinayetlerin takip etmesi engellenmiş oluyordu. Dolayısıyla geleneğin kökeni (i) *aile reisi rolünü üstlenecek bir erkek ihtiyacını aile içinden karşılamak* ise, bu gelenek sonradan (ii) *önceden kararlaştırılmış bir evliliği reddetmek suretiyle ortaya çıkabilecek kan davalarını da engelleyecek* bir istikamette genişlemişti, ya da geleneğin kökeni, en başından itibaren bu iki ayrı işlevden aynı anda doğmuştu.[16]

Geleneğin Yaygınlaşması

Geleneğin kökeni olarak bu iki işlevden genellikle söz edilse de ihmal edilen bir ihtimal daha vardır: Yeminli Bakire olsun olmasın, kadınların erkek gibi giyinip yaşamalarının önemli bir sebebi de güvenliktir. Soyguncuların, katillerin, kan davalılarının, bağnazların vb. eli silahlı insanların gözüyle bakıldığında bir dağ başında dolaşan muhtemel kurbanın cinsiyeti erkekse genellikle silahlıdır ve saldırmak risklidir; kadın ise hemen her zaman silahsızdır. Bölgede geziler yapıp bunları kaleme alan Mary Edith Durham bir Yeminli Bakire'yle arasında geçen konuşmayı şöyle aktarmaktadır:

"...burada erkek kıyafetleri içindeki bir «*Arnavut bakiresi*»yle selamlaştık, onu benimle beraber İngiltere'ye götürmem için yalvardı. Eve hep Karadağlıların sınırı boyunca yürüyerek





Bir erkek-kadın olan Seph babasıyla birlikte. Fotoğraflar 1907 öncesinde çekilmiştir.

Schultz, "Albanisches Mannweibertum"

dönmek zorunda olduğunu ve Karadağlı keskin nişancılar tarafından vurulmaktan çok korktuğunu, silah alacak parasının da olmadığını söyledi. Güvenli bir yerde yaşamak istiyordu. Erkek kardeşi yoktu, beş kız kardeşten biriydi, bunların ikisi evliydi, diğer üçü ise erkek gibi giyinip ailenin toprağında çalışıyorlardı."[17]

Bu etken geleneğin kökenlerinden biri olmasa bile güvenlik sorununun olduğu böylesi yerlerde Yeminli Bakire'leri kendi toplumları içinde 'normal'leştiren bir yaygınlık sağlamış olmalıdır. Bunun dışında erkek olmaya açılan böylesi bir kapı bulunup toplum tarafından da kabul gördüğünde bu kapıdan, insan ruhunun ve bireyin toplumsal var oluşunun bütün karmaşıklığını ve zenginliğini yansıtan çok farklı sebeplerle, çok sayıda genç kızın girmesi doğal olacaktır: Çocukluğundan beri kendini bir erkek gibi hissedenler, erkek gibi özgür olmak isteyenler, babasından ayrılmak istemeyenler vb.[18]

İşlevinden bağımsız olarak Yeminli Bakire'ler 17. yüzyılda bölgeye gelen Fransisken keşişleriyle ilişkilendirilmiştir. Grémaux Yeminli Bakire geleneğini Fransisken keşişlerin başlatmış ve sonradan yerelleşen geleneğin zamanla onların kontrolünden çıkmış olduğunu öne sürmüştür; buna göre adeta Yeminli Bakire kan davalarını engellemek ve sadık yardımcılar edinmek isteyen misyonerlerin faaliyetinin beklenmeyen yan etkisidir. Öte yandan ilginç bir benzetmeyle denebilir ki evlilik ve bekâret konusunda saplantılı olan keşiş ile "bakire" bulundukları toplumda yabancıdır ve ikisi arasında (keşişin muhtemelen reddedeceği) bir benzerlik vardır: Keşiş erkek olduğu halde erkek sayılmaz ve erkek olduğu halde silah taşımaz. Üstelik bir kadın giysisi gibi uzun bir cüppe giyer; "bakire" ise kadın olduğu halde silah taşımakta ve erkek gibi giyinmektedir.[19]

Temel Özellikler

Yeminli Bakire, kullanılan isimlerden sadece biriydi ve daha çok bu olguyu inceleyen Amerikalı ve İngiliz araştırmacılarca tercih edilmişti. Bunun yanında Balkanlar'ın farklı bölgelerinde çok farklı adlandırmalara rastlanabiliyordu ve yukarıda belirtildiği gibi bu yaygınlığından ötürü "Balkan Bakiresi" diyenler de vardı. Bu konuda bir kitap da yazmış olan Antonia Young, 15 farklı isim tespit etmişti.[20] Young'un saydığı isimlerden Karadağ ve Bosna'da kullanılan "yeminle bağlı" anlamındaki *tombelija* ve *tobelija*'nın Türkçe "tövbeli" sözcüğünden türediğini tahmin etmek mümkündür.[21] Ayrıca Young'un belirttiğine göre Türkçedeki "sadık" sözcüğü de Yeminli Bakire'yi ifade etmeküzere kullanılıyordu.[22]

Geleneğin en ilginç tarafı toplumun bu cinsiyet değişimini kabul etmesi ve hatta saygı duymasıdır. Dolayısıyla toplumsal bir kabulün eşlik etmesiyle "erkekleşen" bu kadınlara "sosyal erkek" demek mümkündür. Ancak ne sonradan bir erkek kardeşi olması durumunda ne de iradi bir seçişle bu karardan dönmeleri mümkündür. Onlara bu yolu açmış olan toplum dönüş yolunu kapamıştı. Yeniden kadın olmanın bedeli ölümdü.[23] Bir Yeminli Bakire'nin hamile kalmasının bedeli de aynı şekilde ölümdür. Bir erkekle ya da bir kadınla gizlice cinsel ilişkiye giren birkaç istisnai örnek bilinse de asıl büyük çoğunluk için cinselliğin merkezi bir rol oynamadığı ve genelde cinsellikten uzak durulduğu söylenebilir.[24]

"Erkek-kadın" geleneğinin diğer bazı temel özelliklerine değinilecek olursa öncelikle bunun son derece eski bir gelenek olduğunu belirtmek gerekir. 150 yılı aşkın bir zamandır gezginlerin, araştırmacıların yazılarında yer almakta ve kimilerine göre 500 yılı aşkın bir geçmişe dayanmaktadır.[25] Dağlık bölgelerin Arnavut toplumu, "Kanun" olarak bilinen ve kadınla erkek arasındaki işbölümünü çok kesin çizgilerle düzenleyen kurallar bütününe göre yaşıyordu. 15. yüzyıldan beri var olduğu bilinen Kanun'un çizdiği gelenek çerçevesinde bakıldığında erkek çocuk sahibi olmamak utanılacak bir şeydi ve Yeminli Bakire bu durumun bir düzeltilme biçimiydi.[26]

Yeminli Bakire'lerin yemininin 12 (bazen de 24) şahit önünde yapıldığına dair örnekler olduğu gibi özellikle daha yakın tarihlerde şahit olmaksızın yapıldığı da gözlenmiştir. Öte yandan gelenek Müslüman ya da Hıristiyan değildi, her iki dinin mensupları arasında da görülebiliyordu.[27]

Yeminli Bakire'ler tam bir erkek gibi yaşıyorlardı. Erkek gibi giyiniyor, vaktini erkeklerle geçiriyor, erkek gibi konuşuyor, sigara içiyor, silah taşıyor, çeteye katılıyor, çete kurup liderliğini yapıyor ve hatta kan davası gerektirirse üstüne düşeni yapıyor, kız kardeşlerinin namusunu temizliyordu. Genellikle mirastan pay almıyor olsalar da bu konudaki uygulamalar kabileden kabileye değişiyordu.[28]

Geleneğin en ilginç tarafı toplumun bu cinsiyet değişimini kabul etmesi ve hatta saygı duymasıdır. Dolayısıyla toplumsal bir kabulün eşlik etmesiyle "erkekleşen" bu kadınlara "sosyal erkek" demek mümkündür. Ancak ne sonradan bir erkek kardeşi olması durumunda ne de iradi bir seçişle bu karardan dönmeleri mümkündür.

II. Dünya Savaşı sonrasında komünist rejim geleneğe temel oluşturduğu düşünülen Kanun'un ve Bakirelik Yemini'nin geçersiz olduğunu ilan etmiş ve geleneği kaldırmıştır. Okuma-yazma oranının %5'lerden %95'lere çıktığı bu dönem içerisinde Yeminli Bakire geleneğinin fiilen ortadan kalktığı düşünülmüştür. Ancak kimi antropologlar halen hayatta olan Yeminli Bakire'lerden bazılarının bu dönemde yemin ettiğini tespit etmişlerdir. Duyum niteliğinde olan

bir olayda bir kadın, kocası rejim tarafından hapse atılıp kendisinin onu ziyaret etmesi de yasaklandığında bir erkek olmaya yemin etmiş ve erkek kıyafetleri giymiştir. Yine de geleneğin kadın ve erkekleri aynı kolektiflerde birlikte çalıştıran komünist rejimle birlikte büyük ölçüde ortadan kalktığını düşünmek makuldür. Ancak 1999'da 11.000 erkeğin ölmesiyle sonuçlanan Kosova Savaşı'nın ertesinde bu geleneğin yeniden canlandığına dair bazı emarelere rastlanmış; fakat bu konuda kapsamlı bir araştırma henüz yapılmamıştır.[29]

DEĞERLENDİRME: "YEMİNLİ BAKİRE", ASKERLİK VE HANKO HANIM

"Yeminli Bakire"ler ve Askerlik

Yeminli Bakire'nin askerlik yaptığına ya da yapması gerektiğine dair literatürde çok az bilgi bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi Osmanlı arşivinde tespit ettiğimiz iki örnekteki figürleri Yeminli Bakire'yle bir araya getirmekte, adeta onları 'konuşur' hale getirmektedir. Grémaux'nun aktardığına göre 1885'te Jovanovic-Batut adlı bir Sırp doktor bir Karadağlı köyü olan Zabljak'a gitmiş, burada "bir dünya harikası" olduğu söylenen bir askeri muayene etmişti. Açık havada asker arkadaşlarıyla kol kola dururken yüzeysel olarak yapılan ilk muayenede doktor sıra dışı herhangi bir şey görememişti. Sonradan 22 yaşında ve Mikas Milicev Karadzic (bkz. s.26) adındaki bu askerle ilgili olarak komutanları doktora açıklama yapmışlardı: Milicev adlı bu genç, çocukluğunda aslında Milica adında bir kızdı. Bir kahraman olan babası kendisi çocuk yaştayken bir çatışmada öldüğünde başsız kalan yoksul dul annesi, çaresizlik içinde kendisine Mikas diye bir erkek adı vermişti. Mikas baş başa yapılan muayene sırasında doktora bir kadın olduğunu itiraf etmişti; dediğine göre arkadaşları onu öyle kabul etmişti ve onu rahatsız etmeye kalkanlar uzun zaman önce bundan vazgeçmişlerdi, çünkü Mikas çevresine kendisini rahatsız edenin bunun "bedelini kellesiyle ödeyeceğini" belletmişti.[30]

Mary Edith Durham (1863-1944) ve çalışmaları



Durham'ın aile albümünden aktaran http://thebiggerissueorg.blogspot.com

Balkanlar'a yaptığı gezileri takiben 1909 ve 1910'da Arnavut gelenekleriyle ilgili bir kitap ve bir makale yayınlayan ve Yeminli Bakire'lerle yaptığı görüşmeleri, onlarla ilgili duyduklarını ve toplumsal konumlarıyla ilgili gözlemlerini aktaran Mary Edith Durham (1863-1944), sonradan literatürde en çok gönderme yapılan yazarlardan biri oldu. Kadınlar kapalı kapıların ardında oldukları için onlarla pek görüşemeyen Durham, ilginçtir ki Yeminli Bakire'lerle ilgili olarak erkeklerle rahatça konuşabilmişti. Durham o sıralarda kırklı yaşlarının başındaydı; "galiba evli olmadığım için benim de Yeminli Bakire sınıfından olduğumu düşünüyorlardı" diye yazmıştı (Durham, *HAEiC*, 1910, s. 461).

"Arnavut Dağlılarının Kraliçesi" olarak bilinen Durham gezileri sırasında erkeklerin 'muhtemelen onun Yeminli Bakire'ler sınıfından olduğunu' düşündüklerini aktarırken bunu tuhaf bulmuş gibidir; ancak aslında bu, son derece yerinde bir benzetme olarak görülebilir. Kendi oryantalist bakışını Arnavut toplumuna yöneltmiş olan Durham 'özgür kadınlığın zirvesi'nden gözlemler yaptığını düşünürken kendi konumunu eleştirel bir güzle değerlendirmemişti. Şöyle ki, zengin bir aileden gelen Durham, çok iyi bir eğitim almış, iyi bir ressam olarak ün yapmıştı. Ünlü bir doktor olan babasının ölümünden sonra annesine bakmak zorunda kalmış, ancak yorgun düşen Durham, 37 yaşındayken doktorunun tavsiyesiyle toparlanmak için bir yurtdışı gezisine çıkmıştı. Bu geziyi sonraki yirmi yıl boyunca tekrarladı. Balkanlar'ın dağlık bölgelerine her yıl yaptığı geziler için şöyle diyordu Durham: "Yılda iki aylık özgürlüğüm hanı şu meşhur hikâyede Yehuda'nın aysberge gidişlerine benziyor" diyordu (Shanafelt, s. 289). Sözünü ettiği hikâyede Yehuda (Hz. İsa'yı ihbar eden havari) her gün cehennemde ateşte yanmakta, ancak Pazar günleri ve bayramlarda buzun üzerinde oturup rahatlamasına izin verilmektedir. Demek ki Durham Yeminli Bakire'ler peşindeyken bir Yeminli Bakire kadar özgür olmaktadır. Üstelik bu, annesinin bakımına verilen bir molanın içerdiği özgürlük değildir. Durham ile ilgili bir makale kaleme alan Shanafelt, kendisini kâşif, etnograf, tarihçi gibi yönleri olan iki ünlü kadına, Mary Kingsley ve Isabella Bird'e benzetmekte ve bu kadınlarla birlikte Durham için şöyle yazmaktadır: Yüzyıl dönümünde Durham gibi saygıdeğer bir kadının iyi bir eş, bir öğretmen vb. olması beklenirdi. "Sadece yurtdışı seyahatleri sayesindedir ki liderlik pozisyonlarının erkekler tarafından işgal edildiği bir çevreden uzaklaşıp, birer lider olarak yeteneklerini ortaya koyma şansı buluyorlardı"(Shanafelt, s.289).

1944'teki ölümüne kadar üyesi olduğu *Royal Anthropological Institute*'ta faal olarak çalışmış olan ve I. Dünya Savaşı sırasında Kosova üzerindeki tartışmalarda öne sürdüğü görüşleri nedeniyle Sırp-karşıtı/Arnavut yanlısı olarak bilinen Durham'ın çalışmaları çok tartışılmış, sistemden yoksun olmakla eleştirilmiş, ama biricik olduğu için genellikle değeri teslim edilmiştir.*

* Durham'ın genel bir biyografisi ve Balkanlar siyasetiyle ilgisi için bkz. Shanafelt, 1996 ve Hodgson, 2000.

Burada "otorite"nin Mikas'a yaklaşımı ilginçtir. Ergenlikte adet gören Mikas, bir süre sonra bunun da kesildiğini söylediğinde doktor, "doğası bütünüyle değişmiş" diye düşünmüştü. Doktor Jovanovic bu "sefil yaratığı" yeniden doğru yola çevirmeye kalksa da Mikas kulaklarını bu tavsiyelere tıkamıştı. Bundan önce, tahminen küler konularda otorite kabul edilen piskopos, doktordan çok farklı bir tutum sergilemiş, Mikas'ın erkek olduğunu kabul etmiş, ancak bazı sınırlamalar getirmek gereğini duymuştu: piskopos "asla brendi içme Mikas, bu sana ve hanene utanç getirebilir" demişti.[31]

veya fikir değiştirmeye zorlanmış da olabilirdi. Hanko Hanım öldüğünde maaşının çocuklarına geçmesi için yapılan yazışmada kendisiyle ilgili olarak "ahiren zabitandan Mustafa Efendi'ye tezvic eden" ibaresi bulunuyordu. Bu ibare "ahiren Mustafa Efendi'ye akd ve tenkihi icra kılınan" ibaresinin üzeri çizilerek yazılmıştı

Yugoslav bir etnografın yazdığı monografide yer alan Miraş/Mikas Miliçev Karadziç.

(Mariana Henncberg Gusic, Etnografskiprikaz Five-i Drohnjaka [Zagreb: Etnoloska biblioteca, 1930]

Erkek olmaya açılan böylesi bir kapı bulunup toplum tarafından da kabul gördüğünde bu kapıdan, insan ruhunun ve bireyin toplumsal var oluşunun bütün karmaşıklığını ve zenginliğini yansıtan çok farklı sebeplerle, çok sayıda genç kızın girmesi doğal olacaktır: Çocukluğundan beri kendini bir erkek gibi hissedenler, erkek gibi özgür olmak isteyenler, babasından ayrılmak istemeyenler vb.



1880'lerin başlarında bölgedeki üç aşiret reisi Mikas'ı yörenin Ortodoks piskoposu Visarion Ljubisa'ya götürmüş ve görüşünü sormuşlardı. Geleneksel olarak hem dinsel hem de seküler konularda otorite kabul edilen piskopos, doktordan çok farklı bir tutum sergilemiş, Mikas'ın erkek olduğunu kabul etmiş, ancak bazı sınırlamalar getirmek gereğini duymuştu: piskopos "asla brendi içme Mikas, bu sana ve hanene utanç getirebilir" demişti.[31]

Literatürde Osmanlı ordusuyla ilgili sınırlı, ama önemli bazı referanslar da bulunmaktadır. En önemli birincil kaynaklardan olup 1900'lerin başlarında 8 Yeminli Bakire'yle sohbet etme olanağı bulmuş olan Durham, 1908'de, yani Hanko Hanım'ın ölümünden bir yıl sonra kaleme aldığı araştırmasında "bir tanesinin Türk ordusunda hizmet verdiğini duydum" diye yazmaktadır.[32] Bir başka çalışmasında Durham "Yakova'dan bir kızın Türk ordusunda hizmet gördüğünü söylediler" diye kaydetmektedir ki bunun aynı kişi mi, yoksa askerlik yapan bir başka Yeminli Bakire mi olduğu belli değildir.[33]

Hanko Hanım Bir "Yeminli Bakire" miydi?

Yaşamı Osmanlı arşiv belgelerine birkaç satırla iki kez yansımış olan Hanko Hanım'ın askerlikten sonraki yaşamına dair bilgiler, onun Yeminli Bakire olma ihtimalini azaltıyor. Hayatı ve tercihleri ilginçliğinden hiçbir şey kaybetmese de, Hanko Hanım belki de bir Yeminli Bakire değildi; çünkü Yeminli Bakire'ler arasında çok nadir rastlanan bir şekilde evlenmiş ve çocuk yapmıştı.

Öte yandan genç yaşta öldüğü bilinse de ölüm sebebine dair herhangi bir bilgi bulunmuyor. Bir Yeminli Bakire olup sonradan fikir değiştirmiş ki, kendi isteğiyle mi evlendi yoksa buna zorlandı mı, bu nokta muğlâk, hatta şüpheli kalıyordu. Eğer bir Yeminli Bakire ise ve kendi isteği olsun ya da olmasın evlenip çocuk yaptıysa bunu takip eden bir toplumsal baskı olabilir, hatta genç yaşta ölümünün sebebi bu olabilir.

Geylan kazasının adı arşiv belgelerinde daha seyrek olarak geçmektedir; ancak Durham'ın bu konuda adını andığı "Yakova"yla ilgili olarak arşivde çok sayıda dosya bulunmaktadır. Bunun yanında civar bölgelerle ilgili kayıtların da incelenmesi belki Hanko Hanım'ın -ya da başka bir ad taşıyan bir başka Yeminli Bakire'nin- daha ayrıntılı bir portresini çizmemize olanak sağlayacaktır.

Her hâlükârda, Yeminli Bakire olmasa bile, gizlice askerlik yapan kadınların dünyaya meydan okuyan böylesi cüretkâr bir girişimi arşiv belgelerinin satırları arasından çıkartılıp tarihe geçmeyi hak etmektedir. Yok, eğer Hanko Hanım bir Yeminli Bakire'yse, tarihçiler devletin bu ilginç geleneğe olan bakışını ve tepkisini ortaya çıkartmış olacak ve böylece konuyla ilgili literatürde var olan önemli bir eksiğin giderilmesine katkıda bulunmuş olacaklardır.

ADİL BAKTIAYA
İ.Ü. SİYASAL BİLGİLER FAKÜLTESİ

DİPNOTLAR

1 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi* İBOAİ, *İrade-i Hususiye* (*İ.HUS*) 59/47, 17.B.1315/17 Aralık 1897; Sadaretten Dâhiliye ve Maliye Nezaretlerine, *BOA. BEO* 1052/78853 13 Aralık 1897.

2 Sadaretten Dâhiliye Nezaretine, *BOA. BEO* 1055/79093, 21 Aralık 1897.

3 Sadaretten Dâhiliye ve Maliye Nezaretlerine, *BOA. BEO* 185/13844, 22 Nisan 1893; *BOA. DH. MKT* 25/50, 22 Nisan 1893.

4 Kosova Valisinden Dâhiliye Nezaretine, *BOA. DH. MKT* 2088/79, 23 Mart 1898.

5 Dâhiliye Nezaretinden Sadarete, *BOA. DH. MKT* 1174/41, 2 Mayıs 1907; Sadaretten Maliye Nezaretine, *BOA. BEO* 3051/228763, 8 Mayıs 1907.

6 *New York Times* Gazetesi Fatma Hanım'ı 1922'de haber yapmıştı. Bkz. "Fighting Turkish Woman Made Lieutenant in Army", *New York Times*, 23 Nisan 1922.

7 Zeynep Kutluata "Kara Fatmalar"ın izini sürmüş, üç farklı tarih döneminde aynı adla ortaya çıkan Kara Fatma'ları (1806'da çete lideri, Kırım Savaşı'nda madalyalı kahraman, 93 Harbi'nde yeniden bir kahraman olarak) özellikle geleneksel ataerkil rollerle ilişkisi bakımından incelemiştir. Bkz. Zeynep Kutluata, "Gender and War During the Late Ottoman and Early Republican Periods: The Case of Black Fatma(s)", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Sabancı University Institute of Social Sciences, September 2006. Ayrıca bkz. Zeynep Kutluata, "Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Toplumsal Cinsiyet ve Savaş: Kara Fatmalar), *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar Dergisi*, Sayı 2, Şubat 2007. ("Kara Fatma'lar"la ilgili görüşlerini benimle paylaşan Zeynep Kutluata'ya ve Shote Gallice ile ilgili bilgileri bana ulaştıran Samet Shabani'ye teşekkür ederim.)

8 Dâhiliye Nezaretinden Sadarete, *BOA. DH. MKT* 1174/41, 2 Mayıs 1907; Sadaretten Maliye Nezaretine, *BOA. BEO* 3051/228763, 8 Mayıs 1907.

9 İkinci Fırka-i Hümayun Mirlivası imzalı, *BOA. Y. PRK. ASK*. 76/2, 22 Eylül 1891.

10 Ayşe Hanım'ı cezalandırmak belki söz konusu değildi; ama cezalandırmasalar da en azından ödüllendirmeyip görmezden gelmeleri mümkündü.

11 Günümüzde halen hayatta olan bazı Yemenli Bakire'ler arada sırada basının ilgisini çekmekte, bunlarla röportajlar yapılmaktadır. Video destekli bir röportaj için bkz. Joshua Zumbrun, "The Sacrifices of Albania's 'Sworn Virgins'", *Washington Post*, 11.08.2007 (http://www.washingtonpost.com); Daha yakın tarihli bir röportaj için bkz. Dan Bilefsky, "Albanian Custom Fades: Woman as Family Man", *The New York Times*, 25.06.2008. Ayrıca *National Geographic* televizyonu "Beliefs and Traditions: Sworn Virgins" adıyla bir röportaj yayınlamış, 1991'de Sırp film yönetmeni Srdjan Karanovic'in çektiği "Virdzina" adlı sinema filmi, konuyla ilgili araştırma yapan akademisyenlerin dahi ilgisini çekmiş ve bilimsel çalışmalarda atıf almıştır. Son olarak Yemirli Bakire geleneğinin hem yabancı dillerde hem de Türkçede kimi romanlara esin kaynağı olacak kadar ilgi çekiciği belirtilmelidir.

12 Mildred Dickemann, "The Balkan Sworn-Virgin: A Cross-Gendered Female Role", S.D. Murray and M. Roscoe (ed.), *Islamic Homoexualities: Culture, History and Literature* içinde, New York University Press, New York, 1997, s. 197.

13 René Grémaux, "Mannish Women of the Balkan Mountains: Preliminary Notes on 'Sworn Virgins' in Male Disguise, with Special Reference to Their Sexuality and Gender-Identity" J. Gavan Bremmer (der.), *From Sappho to De Sade: Moments in the History of Sexuality* içinde, Routledge, 1991, s. 164.

14 Terim Dickemann'a aittir. Bkz. *Age*.

15 Önceden kararlaştırılmış bir evlilikten cayıp bir başkasıyla evlenmek sonu gelmeyen kan davalarını başlatıyordu: kadının ailesi ile evlenmeyi reddettiği kişinin ailesi arasında ve ikadın sonradan başkasıyla evlenirse) evlenmeyi reddettiği kişinin ailesiyle, evlendiği kişinin ailesi arasında.

16 M. Edith Durham, "High Albania and Its Customs in 1908", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XL, 1910, s. 460; Dickemann, s. 198.

17 M. Edith Durham, *High Albania*, Edward Arnold, Londra, 1909, s. 101-102.

18 Farklı motivasyon örnekleri için bkz. Dickemann, s. 199.

19 Rene Gremaux, "Franciscan Friars and the Sworn Virgins of the North Albanian Tribes", *Religion, State and Society*, vol. 20, no. 3 ve 4, 1992, s. 372.

20 Young'a göre günümüzde en yaygın terim olan *Vaze e betuar*, çocuklukta ya da daha doğumda ebeveyni tarafından verilen bir kararla erkekolmasıkararlaştırılanlar için kullanılmaktaydı. Aynı şekilde günümüzde İşkodra civarında kullanılan *Mashkull* terimi de eskiden beri aynı amaçla kullanılıyordu. Erkek olma kararının sonraki yaşlarda verildiği durumlar için farklı dillerde "bakire" sözcüğünün karşılığından (Latince *Virgo*/Virgin) türeyen adlandırmalar kullanılmış, kimi yazarlar bunu "yemin" sözcüğüyle birleştirmişti. Sırpçada "erkek-kadın", "erkeksi"ve "levindel) kalmak isteyen" anlamlarına gelecek şekilde *muškobanj*, *muškobanj*, *oalajnica* gibi isimler kullanılıyordu. Karadağ'da *tombelija, baba, harambaša*; Bosna'da *tobelija*, Hırvatça *zavjetovana djevojka* ve bir yazardan aktarıldığına göre Müslümanlar arasında Türkçe olarak "sadık" ismi kullanılıyordu. Bkz. Antonia Young, "Sworn Virgins": Cases of Socially Accepted Gender Change, *Anthropology of East Europe Review*, North America, 16, Jun. 2010.

21 Dickemann bunu açıklarken "Türkçede yeminli nişan" ibaresini kullanmıştır. Belli ki kastettiği 'beşik kertmesi'dir ve açık ki yanlıştır.

22 Young, "-Sworn Virgins«: Cases of..."

23 Bu konuda bir öldürme olayı tespit edilememiştir. (Dickemann, *age*, s. 198.) Buna karşın kadınlığa dönüş yapanlar vardır. Örneğin Durham, istemediği bir evlilikten kaçınmak için Bakirelik Yemini eden bir kadınla tanışmıştır. 12 şahit huzurunda Yeminli Bakire olduktan sonra bir rahibin hizmetinde çalışmaya başlayan bu kadın, rahibin ölümünden sonra kendi Hıristiyan cemaatini terk edip kaçmış ve bir Müslüman'la evlenmiştir, Durham'ın aktardığına göre onunla evlenmeye cesaret edecek Hıristiyan bir erkek bulunamazdı, bir Müslüman'la evlenmesinin sebebi buydu. Kadın yeri dönemedi, dönerse öldürülecekti. Durham, *HA*, 1909, s. 57.

24 Dickemann, *age*, s. 201.

25 Durham, Medakovich adında bir Rus gezginin 1855'te Rovac adında bir Yeminli Bakire ile görüştüğünü aktarmaktadır. Bkz. Durham, "High Albania and its Customs", s. 38.

26 Antonia Young and Larenda Twigg, "Swornvirgins" as Enhancers of Albanian Patriarchal Society in Contrast to Emerging Roles for Albanian Women, *Etnološka tribina* 32. *Vol.* 39, 2009, s. 118-120.

27 Durham, "High Albania and its Customs", s. 460.

28 Durham, *High Albania*, s. 173.

29 Young and Twigg, s.118, dipnot 2.

30 René Grémaux, "Mannish Women of the Balkan Mountains...", J. Gavan Bremmer içinde, Routledge, 1994, s. 144-146.

31 1920'lerin sonunda bir başka kadın etnograf Mikas'la görüşmeye çalışacak, ancak -artık yabancılara güvenini kaybetmiş olduğu söylenen- Mikas "neden bu tuhaf kadını bana getirdiniz?" diye sitemle bulunup etnografın sadece kocasıyla görüşecektir. Bkz. *A.y.*

32 Durham, "High Albania and Its Customs", s. 460.

33 Durham, *High Albania*, s. 85.

KAYNAKÇA

* Schultz'un aktardığı Yeminli Bakire resimleri Horváth'tan aktarılmıştır. Bkz. Aleksandra Djajić Horváth, "On Female Chastity and Male Arms. The Balkan "Man-Woman" in the Age of the World Picture", *Journal of the History of Sexuality*, Vol. 20, No. 2, May 2011, s. 358-381.

-------"Fighting Turkish Woman Made Lieutenant in Army", *New York Times*, 23 Nisan 1922.

-------"Life in the Wilds: Customs in Albania: Women who live like men", *The Ellesmere Guardian*, 20 Eylül 1929.

Mildred Dickemann, "The Balkan Sworn-Virgin: A Cross-Gendered Female Role", S.D. Murray and M. Roscoe (ed.) içinde, *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*, New York University Press, New York, 1997, s.197-203.

M. Edith Durham, *High Albania*, Edward Arnold, Londra, 1909.

M. Edith Durham. "High Albania and Its Customs in 1908". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XL, 1910, s. 453–472.

René Grémaux, "Mannish Women of the Balkan Mountains: Preliminary Notes on 'Sworn Virgins' in Male Disguise, with Special Reference to Their Sexuality and Gender-Identity" (der.) J. Gavan Bremmer, *From Sapphoto De Sade: Moments in the History of Sexuality*, içinde, Routledge, 1991, s. 143-171.

Rène Grémaux, "Franciscan Friars and the Sworn Virgins of the North Albanian Tribes", *Religion, State and Society*, vol. 20, no. 3 ve 4, 1992, s. 361-374.

Aleksandra Djajić Horváth, "On Female Chastity and Male Arms: The Balkan "Man-Woman" in the Age of the World Picture", *Journal of the History of Sexuality*, Vol. 20, No. 2, May 2011, s. 358-381.

John Hodgson, "Edith Durham: Traveller and Publicist", John. B. Allcock and Antonia Young (ed.). *Black Lambs and Grey Falcons: Women Travelling in the Balkans*, içinde, New York, 2000, s. 9-31.

Zeynep Kutluata, "Gender and War During the Late Ottoman and Early Republican Periods: The Case of Black Fatma(s)", *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Sabancı University Institute of Social Sciences, September 2006.

Zeynep Kutluata, "Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Toplumsal Cinsiyet ve Savaş: Kara Fatmalar), *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar Dergisi*, Şubat 2007.

Gary W. Shanafelt, "An English Lady in High Albania: Edith Durham and the Balkans", *East European Quarterly*, XXX, No 3, September 1996, s. 283-300.

Antonia Young, *Women Who Become Men: Albanian Sworn Virgins*, Berg, Oxford and New York, 2000.

Antonia Young, "Sworn Virgins": Cases of Socially Accepted Gender Change. *Anthropology of East Europe Review*, North America, 16, Jun. 2010.

Antonia Young and Larenda Twigg, "-Swornvirgins- as Enhancers of Albanian Patriarchal Society in Contrastto Emerging Rolesfor Albanian Women, *Etnološkatribi/nn* 32. Vol. 39, 2009, s. 117-134.

ŞEYHÜLİSLÂM MUSTAFA SABRİ EFENDİ'NİN
RIZA TEVFİK'E YAZDIĞI İKİ MÜHİM MEKTUP

HİLAFET MESELESİ VE 150'LİKLERİN İRTİBATLARINA DAİR

İSMAİL KARA

Mustafa Sabri Efendi'nin mektuplarının muhatabı, 1922 sonlarında İstanbul'dan gizlice firar eden ve ardından 150'likler listesine dahil olan bir başka Hürriyet ve İtilafçı muhalif Rıza Tevfik'tir. Mektuplar Sultan Vahdettin ve hilafetin ilgasıyla sınır dışı edilen hanedan mensupları başta olmak üzere, 150'likler, Mustafa Sabri Efendi ve muhaliflerin düvel-i muazzama ile eski-yeni ilişkileri, hilafet meselesi, Ankara'nın yurtdışındaki sürgünleri ve muhalifleri takibi ve çeşitli yollarla taciz etmesi, sürgündeki muhaliflerin kendi aralarındaki münasebetleri... gibi konularda mühim bilgiler, işaretler ve imalar ihtiva ediyor.

Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (Tokat 1869-Kahire 1954) son devir Osmanlı âlimleri arasında hem ilim vadisinde hem de makam itibariyle mesleğinde erken mesafe kat etmiş ve en üst seviyelere yükselmiş mühim bir şahsiyettir. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra İttihad ve Terakki'ye intisap etmesi ve Tokat mebusu olarak Meclis-i Mebusan'a girmesi ile başlayan, ardından önce Ahrar, peşi sıra Hürriyet ve İtilafçılığı ile devam eden, nihayet Milli Mücadele'ye muhalefetiyle son merhalesine ulaşan hayli iddialı ve ihtiraslı, bir o kadar da dağdağalı siyasi hayatı ise başarısızlıklarla ve ilmiye-siyaset ilişkileri açısından enteresan ve düşündürücü hadiselerle, örneklerle doludur.



Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin Gümülcine'de iken çekilmiş bir fotoğrafı.

Bu hareketli ve zor hayat tecrübesi onun bir taraftan son padişahla birlikte ve İngilizlerin desteğiyle firar etmek zorunda kalması, 150'likler listesine girmesi, Türk vatandaşlığından atılması, maaşının kesilmesi, diyar diyar (sırasıyla İskenderiye, Kahire, Mekke, Kahire, Beyrut, Gümülcine, Batras, Atina, Kahire, İskenderiye, Kahire) dolaşmaya mahkûm edilmesi gibi mağduriyetlere uğramasına, ızdırapların içine düşmesine sebebiyet vermiştir. (Bu mektupları yazdığı sırada Beyrut'ta, Musaytaba'dadır). Bu zor ve sıkıntılı yıllar diğer taraftan diyar-ı gurbette vereceği eserlerin, yazacağı yazıların dilini ve üslubunu ziyadesiyle sertleştirmiş, nihayet yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin ve Kemalist tek parti iktidarının icraatı söz konusu olduğunda makuliyet, soğukkanlılık ve itidal noktalarından onu hayli uzaklaştırmıştır.

Mektupların muhatabı ise (Mustafa Sabri Efendi'nin ifadesiyle "zât-ı âlileri gibi samimi bir dost"), yine 1922 yılı sonlarında İstanbul'dan gizlice firar eden ve ardından 150'likler listesine dahil olan bir başka Hürriyet ve İtilafçı muhalif Rıza Tevfik'tir (Cisr-i Mustafa Paşa 1869-İstanbul 1949). O Kahire'de karşılaştığı Şerif Hüseyin'in oğlu, Ürdün kralı Emir Abdullah'ın daveti üzerine Amman'a gidecek ve 1928 yılına kadar onun himayesinde bazı üst görevlerde bulunacaktır.

Yayınladığımız mektuplar firar eden Sultan Vahdettin ve hilafetin ilgasıyla sınır dışı edilen hanedan mensupları başta olmak üzere, 150'likler, Mustafa Sabri Efendi ve muhaliflerin düvel-i muazzama ile eski-yeni ilişkileri, hilafet meselesi, Ankara'nın yurtdışındaki sürgünleri ve muhalifleri takibi ve çeşitli yollarla taciz etmesi, sürgündeki muhaliflerin kendi aralarındaki münasebetleri... gibi konularda mühim bilgiler, işaretler ve imalar ihtiva ediyor.

Mektuplara geçmeden bunlara kısaca da olsa temas edelim:

1- Mektupta hürmet ifadesiyle "seyyidina" (efendimiz) diye geçen zat İngilizlerin himayesinde varlık alanına çıkan iktidarının son senesinde, hatta son günlerindeki Şerif Hüseyin olmalıdır. Rıza Tevfik'in o günlerdeki hamisi olan Ürdün kralı Emir Abdullah'ın da babası. İngilizlerle ittifak yaparak Osmanlı Devleti'ne karşı isyan bayrağı açmış, bu hareketine mükâfat olarak kendisine ve iki oğluna iktidarlar, krallıklar bahşedilmiş, ayrıca hilafet iddiasında bulunmuş aktif siyasetin içindeki bir kişi ve ailesi ile hem mektup taraflarının hem de Sultan Vahdettin dahil diğer sürgünlerin ve 150'liklerin münasebetleri dikkat çekmektedir. Nitekim Mustafa Sabri Efendi de Şerif'in davetiyle Kahire'den Mekke'ye gitmiş ve beş ay kadar orada kaldıktan sonra "melik İşerifl hazretlerinin başlarından aşan nimetlerine" rağmen hakkındaki tezvirata ve çekişmelere tahammül edemeyerek, haccını da yapamadan ayrılmak mecburiyetinde kalmıştır. Çünkü "o ruhani memlekette insan gönül azabına hiç tahammül edemiyor"; "memleketimizi ve memleketimizdeki saltanatı bitirdikten sonra melik-i Hicaz İşerif Hüseyinl hazretlerinin teveccühünü paylaşamamaktan birbirimizi yemeğe kalkışmak (...) ne kadar elim"dir.

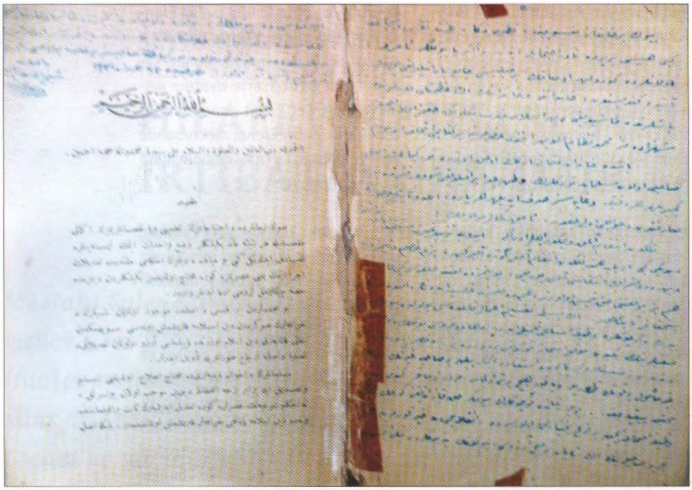
Acaba Şerif ailesiyle bu yakın ilişki sadece ülkelerinden kovulmuş, fırara mecbur edilmiş, maddi sıkıntılara düşmüş kişilerin bir sığınak ve himaye arama mecburiyetleri üzerinden açıklanabilecek bir ilişki midir yoksa İstanbul'da iken başlayan bazı ihtiyari veya icbari milletlerarası münasebetlerin, "muhiblik"lerin beklenebilir uzantıları olarak mı mütalaa edilmelidir? Bizce her ikisi bir diğerini besleyerek, zorlayarak etkili olmuşa benziyor. Fakat sebep her ne olursa olsun, muhtemelen Ankara'nın İngiliz yetkililerle yaptıkları görüşmeler neticesinde bu süreç Hicaz ve Mısır bölgesindeki muhalif ve sürgünlerden çoğunun Şerif ailesinin himayesinden bir şekilde mahrum kalmasıyla neticelenecektir. Zaten Şerif Hüseyin'in iktidarı da mektupların yazıldığı 1924 yılı sonlarına doğru bitecek, daha doğrusu artık Suud ailesini himayeye ve taltif etmeye doğru kayan İngiliz siyaseti ile bitirilecektir (Şerif Hüseyin'in Hicaz krallığına ve halifelik iddialarına son veren Suud ailesinin önünden kaçarak Kıbrıs'ta İngilizlere sığınmasının tarihi 16 Ekim 1924'tür. İngilizlerden İngilizlere sığınmak gibi bir şeydi bu).

2- Mektuptan anlaşıldığı kadarıyla Mustafa Sabri Efendi'nin "tamamen âciz vaziyette bulunan" Sultan Vahdettin, şehzadeler ve hanedan mensuplarıyla münasebetleri beklenenin aksine pek iyi ve sıkı değildir. Mektupta geçen önemli ve bilinmeyen bir bilgiye göre Sultan Vahdettin'in İstanbul'u terk ettikten sonra bütün İslâm âlemine hitaben kendisinin kaleme aldığı meşhur beyannameyi gözden geçirmesi, tashih ve tadil etmesi için Mustafa Sabri Efendi'ye vermiş, o da gerekli düzenlemeleri yapmıştır. Fakat ifadeler bu yakınlığa özel bir anlam atfetmekten uzaktır.[1] Beyrut'taki şehzadelerle (Selim Efendi, Seyfeddin Efendi) münasebetleri ise soğuk ve mesafelidir. Bunun sebebi farklı gerekçelerle ziyarete gelmeyen, ziyaret kabul etmeyen şehzadelerdir. Sabri Efendi mektubunda açıkça onlara tarizde bulunmaktan da geri durmuyor:

"(...) Demek ki bu zevât-ı kiram İşehzadelerl gelip gitme mesâilinde kendilerine hiçbir vazife-i 'nezaket' terettüb ettiğinin, hâlâ envâ'-ı hakaretle memleketlerinden koğulduktan sonra da farkında değiller. Şevket ve azameti hâiz olan ecdadı tahtında otururken şeyhulislâmların ziyaretine giderlermiş ve ezcümle Sultan Mahmud Yasincizâde'yi mükerreren ziyaret etmiş olduğu halde, bunlar şu diyar-ı gurbet ve muhacerette bir defa evimize gelip hatırımızı sormağı kibirlerine yediremiyorlar. Bazıları bizimle görüşmekte hâlâ Mustafa Kemal'in gadabına uğramak ihtimali-



Filozof Rıza Tevfik (sağda) hakkında *Abdülhak Hâmid ve Mülahazât-ı Felsefiyesi* başlıklı hacimli bir kitap yazdığı şair-i azamla birlikte.



Mustafa Sabri Efendi'nin uzun bir ithaf yazısıyla Şehzade Nizameddin Efendi'ye imzaladığı *Dini Müceddidler* kitabının ilk sayfası ve ithaf metni.

ni bile düşünüyor zannederim; herif bunları tekrar Türkiya'ya kabul etse, söz aramızda Abdülmecid hazretleri bile dahil olduğu halde maa't-teşekkür, kul kurban olarak avdet etmiyeceklerini kim temin edebilir".

Münasebetlerin umumi manzarası böyle mesafeli olmakla beraber bazı kişiler veya bazı zamanlar için elbette istisnaları da vardır.[2]

3- Mektupta adı geçen ve 30 nüshası toplam üç İngiliz lirasına satılmak üzere Rıza Tevfik'e, Amman'a gönderilen Mustafa Sabri Efendi'nin kitabı *en-Nekîr alâ Münkiri'n-Ni'meti mine'd-Dîni ve'l-Hilâfe ve'l-Ümme* adını taşıyan Arapça eseridir (Beyrut, Matbaatu'l-Abbasiye, 1342 h. [1924], 223 s. Beyrut'ta fiyatı yarım Suriye lirası). Mektuptan Rıza Tevfik'in kitabın neşrini fiilen (muhtemelen para da vererek/temin ederek) desteklediğini ve ayrıca müellifini teşvik ettiğini de öğreniyoruz.

Hilafetin ilgasının yakın tarihini ve sebeplerini etkili bir dille anlatan ve Ankara'ya sert tenkitler yönelten bu eserin ilk halinin bitiriliş tarihi Beyrut, 1 Recep 1342/7 Şubat 1924'e yani hilafetin ilgasından yaklaşık bir ay kadar önceye tekabül ediyor. Belli ki umumi gidişattan böyle bir netice bekliyor. Kitap matbaada dizgi-baskı aşamasında iken 3 Mart 1924'te hilafet kaldırılınca müellif kitaba bir ek yazma mecburiyetini hissetmiştir.[3] Kitapla birlikte basılan bu ekin bitiş tarihi 15 Şaban 1342/20 Mart 1924 yani hilafetin ilgasından 17 gün sonraya tarihlenmiştir.[4]

İkinci mektuptan öğreniyoruz ki Rıza Tevfik gönderilen 30 adet kitabın herhalde tamamının tutarı olarak Sabri Efendi'ye üç Mısır Lirası göndermiştir.

4- Mektupta Mustafa Sabri Efendi ve ailesi üzerinden firarilerin, sürgünlerin, 150'liklerin uğradığı, muhtemelen önemli bir kısmı Ankara kaynaklı takip, taciz ve yıldırma politikalarına dair bazı örnekler ve hadiseler de zikredilmiştir. Zaten "hâlâ buradaki [Mısır'dakil yerlilerden Mustafa Kemal taraftarları arasındaki teşkilat bozulmamış, propagandalarına devam ediyorlar. Bizim kitabın *[en-Nekîr*'in] intişarına ve satışına mâni olmak için de bu teşkilat sarf-ı mesai etmektedir". Mufassal olarak anlatılan küçük damat Zeki Efendi'nin[5] başına gelen sokak ortasında dövülme ve hakaretlere uğrama hadisesi de gerçekten tahammülü zor tacizler ve hakaretlerdir.

5- Mustafa Sabri Efendi'nin Hürriyet ve İtilafçılarla, sürgündeki -bir kısmı 150'lik- muhaliflerle münasebetleri de problemli ve sıkıntılıdır. "İttihatçılar kadar muhalefet sürüsünden de nefret ettirecek ahvâle tesadüf ettim" cümlesi ve bu cümledeki "sürü", "nefret" kelimeleri durumun vehametini ve ciddiyetini açıkça göstermektedir. Belli ki zaten pek yeknesak olmayan muhalefet firar ve sürgün şartlarında fiilen ve zihnen daha da dağılmış, bir kısmı da gizliden gizliye Ankara'ya raporlar gönderen bir konuma geçmiş veya daha öncesinden başlayan görevini sürdürmüştü.[6] Yine de Sabri Efendi'nin Konyalı Zeynelabidin Efendi gibi ulemadan, Nakşî şeyhi, Ahrar ve Hürriyet ve İtilaf fırkalarında yakın arkadaşı, fikirdaşı, muhalif ve şimdi kendisi gibi sürgünde olan önemli ve itibarlı bir kişi için ikinci mektupta kullandığı imalı, hatta alaylı ifadeler yeni bilgiler ihtiva ettiği kadar şaşırtıcıdır da. Maalesef mektup oluşan mesafenin sebebini söylemiyor ama meselenin ciddi olduğu anlaşılıyor. Kendi ifadeleriyle söylersek;

"Hani, edâ-yı mahsusu ile 'hukumet' diyen Konyalı bir Vehbi Hoca İtfsir sahibi, Şeriye ve Evkaf Vekili Mehmet Vehbi Çelikl vardı. Ondan işitmiştim: Konya'da hocalar kendi aralarında ziyafet verdikleri zaman, mahalli latife tarzında: 'Hocalar birbirini yiyor' derlermiş. Biz muhacirler de öyle olduk".

6- Mektuptan anlaşıldığına göre Mustafa Sabri Efendi'nin o sırada ikamet ettiği Beyrut ve Suriye bölgesini kontrol eden Fransız yetkililerle görüşmeleri, fikir alış verişleri pek iç açıcı olmasa da devam etmektedir.

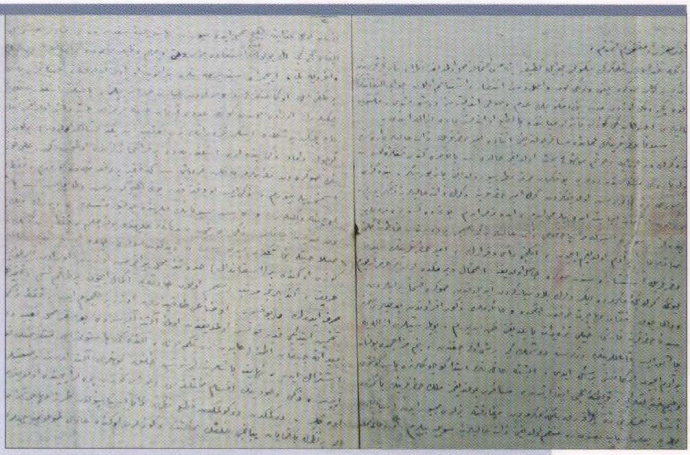
"Mütareke'den sonra İttihatçılara yardım ederek Türkiya'nın tekrar eşkıya eline geçmesini temin eden Fransızlar, onların yine Almanlarla birleşerek ibtida Fransa'ya akıl dersi vermeğe hazırlandıklarını acaba anladılar mı buyuruyorsunuz. Biz Fransızların, Kemalci ve İttihatçı siyasetindeki kahpeliği ve yalancılığı hâlâ hakkıyla anlayamadığına kaniyiz"

diye başlayan uzun paragraflar "yine himayeleri altında bulunan bir memlekette ikamet ettiğimiz cihetle kendilerine minnettar olmak borcumuzdur" şeklinde bitecektir. Mek-

tuplarda enteresan bir şekilde Sultan Vahdettin'in, kendisinin ve ailesinin İstanbul'dan firar etmesini kurgulayan ve sağlayan İngilizlerden doğrudan bir bahis, şikâyet yahut memnuniyet yok gibidir.[7] 28 Mayıs 1924 tarihli ve 6 sayfalık ilk uzun mektubun ön yüzüne Rıza Tevfik "Şeyhülislâm Sabri Efendi'nin şikâyetli mektubu, 1924" notunu düşmüş. 4 Ağustos 1924 tarihli ikinci kısa mektup ise iki sayfadır.[8]

Şimdi artık tarihî mektuplara intikal edebiliriz:

Birinci Mektup



Birinci mektubun ilk iki sayfası.

Bihi

Birader-i muazzez ve müftehirim efendim,

Ruha gıda veren kaleminizin mektubumu cevabla taltif etmemesi ihtimaline mahal olmadığına nazaran, tarih-i tahririnden onbeş gün sonra yani dünkü gün vâsıl-ı dest-i intizar ve iştiyakım olan cevabî iltifatnamenizin yolda geçirdiği uzun müddet beni, mektubumun adem-i vusûlü endişesine düşürmüştü. Mektub-ı âlîleri ihtiva ettiği güzel tesirler meyanında bittabi o endişeyi de izale etti.

Seyyidina hazretlerinin Amman'da müsafir bulunduğu esnada Emir hazretleriyle zât-ı âlîleri arasında bendenizin de oraya davetim mevzu-ı bahs olduğu halde –bilahare kendi zannınıza göre– yol parası meselesinden dolayı bu fikirden sarf-ı nazar buyurulduğunu yazıyorsunuz. Bendenizi bu suretle de hatırlamış olduğunuzdan gerek Emir hazretlerine ve gerek zât-ı âlîlerine teşekkür ederim. bu davete o zaman icabet edebilir mi idim, edemez mi idim bunu da kestirememekle beraber bendeniz, sözünü esirgemez. bâ-husus zât-ı âlîleri gibi samimi bir dosttan hatırına gelen saklamaz bir adam olduğum için, ikinci re'y u kararın. Emir hazretlerinin seyyidina hazretleriyle istişaresinden sonra olduğuna ihtimal vermekte olduğumu arz ediyorum. Çünkü gerek Mekke-i mükerremede iken ve gerek bilâd-ı mübarekeden ayrıldıktan sonra kısmen yerlilerden ve daha çok rüfeka-yı muhaceret tarafından hakkımda ve ailemin zükûr efradından bazıları hakkında seyyidina hazretlerine karşı hayli tezvîrât yapıldığını zannediyorum. Böyle şeyleri izaleye çalışmak ise faillerinin derekesine düşmek gibi bir şey olacağından, benim mizacımda bulunan bir adam için imkânsız bir mesele idi.

İşte ailenin ibtida küçüklerinde baş gösteren vahim hastalıklar gibi, fariza-ı haccı ifa etmeden, müsafiri bulunduğumuz melik hazretlerinin başımızdan aşan nimetlerini de bırakarak Mekke-i mükerremeden müfarakata bizleri mecbur eden esbâb-ı maddiyeye böylece bazı esbâb-ı mâneviye de munzam olduğunu zât-ı âlîlerine söyleyebilirim. O ruhanî memlekette insan gönül azabına hiç tahammül edemiyor. Nihayet belde-i mukaddesedeki maddi maişetimizle beraber ifa-yı hac gibi en büyük mânevî istifademizi ve hatta o mühim vazifemizi de terk ederek bu fevâid-i mâneviye ve uhreviyeyi, içimize sindiremiyenlere bırakıp oradan ayrıldık.

Hissiyatımızı yanlış bir telakki ile ona müteferri' vesveselerden ibaret zannetmeyiniz, bakınız İskenderiye'nin bir köşesine çekilerek orada günden güne adedi artan hastalarımızla haşr u neşr olduğumuz esnada da en çirkin bir şekilde eski tezvîrâtın bizi takip ettiğine şahit olduk: Bir gün bizim küçük damat Zeki bendeleri İskenderiye'de bir kıraathane önünde otururken, Ali Fevzi'nin sonradan Mekke-i mükerremeye gelen kardaşı –ki fakir bir defa Mekke'de gördüm, fakat hâlâ ismini bilemiyorum, Zeki ise o vakte kadar bunu hiç görmemiş ve tanımamış– başı ucuna dikilerek ve "Sen seyyidinanın aleyhinde bulunuyormuşsun" diyerek dik bir perdeden kendisine çatar. Zeki "Niçün seyyidinanın aleyhinde bulunacağım, fakat sen kimsin ve ne salahiyetle beni tekdir ediyorsun" dedikten sonra cadde ortasında ve âlemin gözü önünde bir "iskandal" hudûsuna mahal bırakmamak üzre oradan ayrılmak isterse de herif, kendilerince müretteb ve musammem olan hadiseyi ikmal için bir takım şetm u tahkir kelimelerini sarf ederek ve "boksör" evdâı takınarak üzerine hücum eder. Fakat Zeki tahmin ettiği kadar kuvvetsiz olmadığından onu altına alırsa da bu sefer mahall-i ta'biyeden meydana çıkan Adanalı Âbidin de tekmeleriyle, elindeki bastonu ile mütearrızın fiiline iştirak eder, nihayet başlarına üşüşen halk bunları alı üst vaziyetlerinden ayırır, Zeki vücudunun aksâm-ı muhtelifesi ve yüzü gözü bereler içinde olduğu halde eve gelir.

Döğmekten, döğülmekten kat'-ı nazarla zaten İstanbul'dan tarz-ı muhaceretimize iyi bir nazarla bakmayan yabancı halkın memleketinde ve gözleri önünde adi tulumbacılar gibi sokak ortasında döğüşmek mecburiyetinde kalmak zavallı Zeki'ye pek hicâb-âver gelmiş ve üzerinde o kadar fena tesir yapmıştı ki, günlerce haftalarca kendisini kaptırdığı düşünmeden aklına bir zarar gelecek diye çok korktum.

Zımnındaki maksad-ı melûnâneyi ifade edemiyeceği cihetle "vahşiyâne" tabiri kifayet etmeyen bu hareket-i rezile hiç şüphe yok ki münhasıran seyyidina hazretlerine yararlık şeklinde arz olunmak için tertip ve tasmim ve tasnî' edilmiş bir şey idi. Ondan sonra işittik ki: Abidin yine Mekke-i mükerremeye gitmiş, Ali Fevzi'lere de kendi öğünmelerine nazaran seyyidina hazretleri tarafından bol bol paralar gelirmiş.

Nasıl, hakiki ve meşru sanat ve marifetleri olmayan bazı adamların gösterdiği sanat ve marifetler zât-ı âlîleri gibi ulema ve ukalâ-yı zîşânı hayretlere düşürecek derecede değil mi? Memleketimizi ve memleketimizdeki saltanatı bitirdikten sonra melik-i

Hicaz hazretlerinin teveccühünü paylaşamamakdan biribirimizi yemeğe kalkışmak bizim gibi, vatanımızda beliren çirkin ihtirasâttan kaçmış ve kurb-ı selâtîni görmüş geçirmiş ve böyle dağdağalardan usanmış adamlar için ne kadar elim ve tahammül-fersâ ahval.

Daha garibi, Mekke-i mükerremede iken oraya gelen ve artık hilafet ve saltanatı da kalmadığı için tamamen âciz vaziyette bulunan Vahideddin hazretlerine sokulmağı da sanki İstanbul'da ve asıl makamında iken bize müyesser olmamış bir ganimet gibi telakki edenler oldu; kendiliğinden tahrir ve neşrini arzu ettiği beyannamesinin tanzimini bendenize havale ettiği zaman bu arzuyu akim bırakmak maksadıyla ne entrikalar yapıldı.

Muhterem filozofumuz, zât-ı âlileri, bu mesâili bilmezsiniz, fazla izahat ile de kıymetli başınızı ağrıtmak istemem. Fakir de tekrarında kalben ta'b u eza duyarım. Ânifen arz ettiğim tezvirat numunelerini ise iltifatnamelerini de münderiç bir nokta hakkında zât-ı âlilerini tenvir lazım geldiği için arz ettim. Hülasa sizden ayrıldıktan sonra maruz kaldığımız günâ-gün rahatsızlıklardan ve maddi sıkıntılardan başka İttihatçılar kadar muhalefet [Hürriyet ve İtilafçılar] sürüsünden de nefret ettirecek ahvâle tesadüf eyledim.

Yakında refika-i muhteremeleri hemşirem hanımefendi beraber olduğu halde Şam ve Beyrut'u ziyaret-i âlileriyle şereflendirmek niyetinde bulunmaları, güzel ve kıymetdar sohbetinize kavuşmak ümidini husule getirmekle benim için cidden inşirah-bahş bir müjde oldu.

Emr-i âlileri veçhile kitaptan otuz nüsha dünkü gün postaya tevdi olundu. Bu nâçiz eser hakkındaki takdirât-ı fâzılânelerîyle beraber neşri hususunda gerek bilfiil vâkî olan ve gerek kalbinizi daha vâsi' temenniyâta sevk eden âli himmetinize teşekkür ederim. Kitaba burada yarım Suriye Lirası fiyat vaz ettik. O taraflarda münasib zevâta tevdi hususunda lütfen deruhte buyurduğunuz zahmeti bir parça teshil için iki şilini kâfi addediyorum. Mecmûu üç İngiliz Lirası'na bâliğ olur. Kitapların posta parası bendenize ve parasının zât-ı âlilerine ait olsun.

Mütareke'den sonra İttihatçılara yardım ederek Türkiya'nın tekrar eşkıya eline geçmesini temin eden Fransızlar, onların yine Almanlarla birleşerek ibtida Fransa'ya akıl dersi vermeğe hazırlandıklarını acaba anladılar mı buyuruyorsunuz. Biz Fransızların, Kemalci ve İttihatçı siyasetindeki kahpeliği ve yalancılığı hâlâ hakkıyla anlayamadığına kaniyiz. İstanbul gazetelerinin kasden tertip ettiği yalanlara az çok inanarak burada harıl harıl bize siyasetle iştigal etmemek tavsiyesinde bulunuyorlar. Ankara hükümeti ve Türkiye matbuatı Fransızların kendilerini gücendirmekten bu derece çekindiğini ve bu yazıları dâhile karşı aleyhimizde propaganda için yazdıkları halde bu gibi neşriyat-ı kâzibenin tesiriyle az çok Fransızların da telaşa düştüklerini bilseler, blöfcü siyasetleriyle bir kat daha Fransızların üzerine yüklenirler. Ankara hükümetinin, fazla hatır saymağı eser-i zaaf telakki edecek kadar ahlâksız olduğunu ve onlara adâvetten ziyade çekingenlik göstermekten zarar geleceğini, Fransızlar zannederim ki hiç anlayamıyorlar. Bunu anlatmak ise bittab' bize düşmüyor. Mustafa Kemal hükümeti aleyhinde bize kendi siyasetimizi takıp için müsaade etmek istemeyen Fransızlara biz hizmet edecek değiliz ya.

Hâlâ buradaki yerlilerden Mustafa Kemal taraftarları arasındaki teşkilat bozulmamış, propagandalarına devam ediyorlar. Bizim kıtabın intişarına ve satışına mâni olmak için de bu teşkilat sarf-ı mesai etmektedir. Her ne ise biz burada misafiriz, Fransızlar da yine eksik olmasınlar, ara sıra sanki Türkiya'ya karşı çete teşkil edecekmişiz gibi siyasetle iştigal etmeyiniz tarzındaki mânasız tenbihatla baş ağırtmakta iseler de yine himayeleri altında bulunan bir memlekette ikamet ettiğimiz cihetle kendilerine minnettar olmak borcumuzdur.

Bizim şehzadegân hazarâtıyla görüşmüyorum. İbtida geldikleri akşam Yaver Paşa ile beraber hasbe'l-insaniye ve'l-vataniye nâzil oldukları otelde ziyaretlerine müsara'at ettik. Ziyarete en büyükleri olan Selim Efendi hazretlerinden başlamışlık. Yorgunluklarından bahs ederek i'tizar ettiler ve görüşmediler. Bu i'tizarı hiç olmazsa enişteleri Arif Hikmet Paşa veyahut bir harem ağası vasıtasıyla ve lisan-ı münasiple ifa etmek lüzumunu bile takdir etmediler. Ben de darıldım, bir daha hiçbirine gitmedim. Onların tarafından da gelen olmadı, yalnız bir iki gün sonra Seyfeddin Efendi hazretleri görüşmek arzusuyla bir adam göndermiş, gittim bir defa mülaki oldum. Sonraları neye gelmiyor diye sorarmış. Demek ki bu zevât-ı kiram gelip gitme mesâilinde kendilerine hiçbir vazîfe-i "nezaket" terettüb ettiğinin, hâlâ envâ'-ı hakaretle memleketlerinden koğulduktan sonra da farkında değiller. Şevket ve azameti hâiz olan ecdadı tahtında otururken şeyhülislâmların ziyaretine giderlermiş ve ezcümle Sultan Mahmud Yasincizâde'yi mükerreren ziyaret etmiş olduğu halde, bunlar şu diyar-ı gurbet ve muhacerette bir defa evimize gelip hatırımızı sormağı kibirlerine yediremiyorlar. Bazıları bizimle görüşmekte hâlâ Mustafa Kemal'in gadabına uğramak ihtimalini bile düşünüyor zannederim; herif bunları tekrar Türkiya'ya kabul etse, söz aramızda Abdülmecid hazretleri bile dahil olduğu halde maa't-teşekkür, kul kurban olarak avdet etmiyeceklerini kim temin edebilir.

Ne ise sözü uzattım, hasbihallerimizin mâba'dini va'd-i âlileri veçhile yakında vuku bulacak mülakatımıza ta'lîkan gözlerinizden öperek tasdi'âtımı burada kesiyorum. Emir hazretlerine tazimât ve Hasan Halid Paşa hazretleriyle Galib Paşa hazretlerine ihtiramât arz ederim. Mahdumum İbrahim [Sabri] ve damadım Zeki muhterem ellerinizden öperler. Bâki afiyet ve saadetinizi temenni ederim efendim.

Beyrut: 28 Mayıs, sene 1924
Birader-i muhlisiniz
Mustafa Sabri
(imza)
[Adres] Musaytaba, Şârî'u'l-Hûri, Beytu Muhammed el-Murasifî [Beyrut]

İkinci Mektup

Bihi

Âli-kadr Feylesofcuğum,

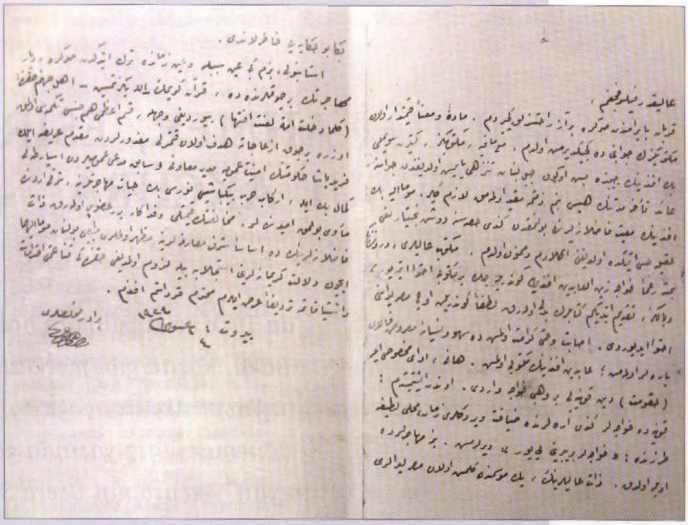
Kurban bayramından sonra biraz rahatsızlık geçirdim. Maddeten ve mânen kıymetdâr olan mektubunuzun cevabını da geciktirmiş oldum. Mâmafih mektubunuz, getiren sevimli beyefendinin ceybinde beş on gün Cebel-i Lübnan tenezzühü yapmış olduğundan cevabına ait teahhur müddetinin hepsi benim zimmetime mukayyed olmamak lazım gelir. Mumâileyh beyefendinin maiyyet-i fâzılânelerinde bulunmaktan kendi hissesine düşen bahtiyarlığı hakkıyla hissetmekte olduğunu anladım ve memnun oldum. Mektub-ı âlileri, derûnundaki bahse rağmen Hoca Zeynelâbidin Efendi'ye gönderilecek bir mektubu ihtiva etmiyor ve yalnız takdim ettiğim kitapların bedeli olarak lütfen gönderilen üç Mısır Lirası'nı ihtiva ediyordu. İsabet ve hatta kerâmet olmuş da sehv ü nisyâna maruz kalan paralar olmamış; Âbidin Efendi'nin mektubu olmuş.

Hani, edâ-yı mahsusu ile "hukumet" diyen Konyalı bir Vehbi Hoca vardı. Ondan ışıtmıştım; Konya'da hocalar kendi aralarında ziyafet verdikleri zaman, mahalli latîfe tarzında: "Hocalar birbirini yiyor" derlermiş. Biz muhacirler de öyle olduk. Zât-ı âlilerinin, pek mevsiminde gelmiş olan Mısır Lirâları bana bu hikâyeyi hatırlattı.

İstanbul'u, bizim gibi aynı sebeple ve aynı zamanda terk ettikten sonra, diyâr-ı muhâceretin birçoklarında da, Kur'ân-ı Kerim'in –Allah benzetmesin– ehl-i cehennem hakkında: "Küllemâ

dehalet ümmetünle'anet uhtehâ" İlterbir topluluk cehenneme girdikçe, kendilerini sapıtan daha önceki yoldaşlarına lanet edeceklerdir, A'raf, 7/38] buyurduğu vech ile, kısm-ı a'zamı hemcinsi tekmesi olmak üzre birçok iz'acâta hedef olan katmerli mağdurlardan mukaddim-i arîza ilk Ferid Paşa hükümetinin Emniyet-i Umumiye müdür muavini ve sâbık müddei-i umumilerden Ispartalı Kemal Bey ile, Erkân-ı Harb binbaşısı Nevres Bey hayat-ı muhâceretlerine, Şarki Ürdün'de me'vâ bulmak ümidindeler. Muhalefetin kıymetli ve fedakâr bir uzvu olarak zât-ı fâzılânelerinin de esasen şeref-i muârefelerine mazhar olmaları tabii bulunan mumâ ileyhimâ için delâlet-i kerîmânelerini isticlâba bile lüzum olmadığı hakkındaki kanaatimi ihtiramât ve iştiyakâtıma terdifen arz eylerim muhterem kardaşım efendim.

Beyrut: 4 Ağustos 1924
Birader-i muhlisleri
Mustafa Sabri
(İmza)



İkinci mektup.

DİPNOTLAR

1 1923 yılında Arapçası ve Türkçesi birlikte bir risâle olarak yayınlanan bu beyannamenin tam metni bu sene neşredilecek olan *Hilafet Risâleleri*'nin VI. cildinde yer alacaktır.

2 Mustafa Sabri Efendi'nin Romanya'da iken veliaht Yusuf İzzeddin Efendi'nin oğlu Nizameddin Efendi ve aile çevresi ile münasebetlerinin iyi olduğuna dair Tarık Mümtaz Göztepe'nin hatıralarında kayıtlar bulunmaktadır: "(...) Romanya'ya gelerek Köstence'ye yerleşmiş ve Osmanlı hanedanının en zenginlerinden sayılan bu küçük sabık şehzadenin etrafına, Köstence'de bulunan mülteci Osmanlı paşalarından Kiraz Hamdi, Vehip ve Recep paşalarla eski Dahiliye Nâzırı Mehmed Ali, eski *Serbesti* gazetesi sahibi Mevlanzâde Rıfat ve bir müddet sonra da Mısır'dan Köstence'ye gelen eski şeyhülislâm Mustafa Sabri efendiler toplanmışlardır". Bk. Tarık Mümtaz Göztepe, *Vahideddin Gurbet Cehenneminde*, İstanbul, Sebil Yay., ts., s. 103 Ayrıca bkz. Mustafa Sabri Efendi'nin Gümülcineli İsmail Vehip Paşa ve Mehmed Ali Bey'le birlikte Sanremo'ya giderek Sultan Vahdettin'le görüştüğü, haklarını ve fikirlerini savunmak için *İntikâd-ı Hak* adıyla siyasî bir gazete çıkarmayı konuştukları, bunun için sabık padişahtan 2 bin İngiliz lirası alıp Gümülcineli'ye verdiğini anlatıyor. Bk. age, s. 126-32. Bu paranın sonraki tarsız hikâyesi için bk. Ömer Ali Ulvi Kurucu-*Hatıralar* 2, haz. M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul, Kaynak Yay., 2007, s. 32-34.
Mustafa Sabri Efendi'nin şehzade Nizameddin Efendi'ye imzaladığı *Dini Müzeddidler* kitabına yazdığı uzun ve ziyadesiyle ilhâfkâr ithaf metni için bk. İsmail Kara, "Mustafa Sabri Efendi'yi nasıl bilirsiniz?", *Amel Defteri* içinde, İstanbul, Kitabevi Yay., 1988, s. 209-10.

3 Mustafa Sabri Efendi hilafetin ilgası üzerine sadece bu eki yazmakla iktifa etmemiş, Mısır basınında çıkan bazı makaleler de kaleme almıştır. Ankara'yı da tedirgin eden bu yazılara Arap basınında cevaplar verilecek, bazı yazı ve eserlerde tenkid ve karalama konusu olarak ele alınacaktır. Birini zikretmek gerekirse; "(...) Bütün ekâlim-i İslâmiye Meclis-i Millî'mizin İhilafeti ilga edenî mukarrerâtını alkışlamıştır (...) Dahilde de bu karar *meserret*-i âmmeyi mûcib olmuştur. Bu karar aleyhinde yalnız iki sadâ-yı istikâ yükselmiştir. Bunlardan biri meluf Vahideddin'in mai'ûn şeyhülislamı Mustafa Sabri'nin Mısır'da kefere tarafından neşredilen *el-Mukattam* adlı cerîde-i habîsedeki makale-i hezeyân âlududur. İkincisi de bi'zzat Hoca-ı Şükrü Efendi'nin yazdığı risâle-i iftı câkârânedir". Bk. Hoca Halâ - Hoca İlyas Sami - Hoca Rasih, *Hakimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslâmiye*, Ankara, Yenigün Matbaası, [h.] 1341, s. 17-18. Ayrıca bk. Abdülgani Seiii [Yurdmanl, "Hilafetin son şeklini Mısırlılar nasıl buldular.?-Firari Mustafa Sabri'ye bir Mısırlının mühim cevabı", İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi* içinde, genişletilmiş 4. bs., İstanbul, Dergâh Yay., 2011, II, 1132-36.

4 *Hilâfetin İlgâsının Arka Planı* adıyla Türkçeye tercüme edilen metin (çev. Oktay Yılmaz. İstanbul, İnsan Yay., 1996) hatalı tercüme, eksik ve atlama zaafları taşıyan itinasız bir neşirdir. Dr. Özgür Kavak tarafından yapılan yeni tercüme bu yıl içinde yayınlanacak olan *Hilafet Risâleleri*'nin VI. cildinde yer alacaktır. Mustafa Sabri Efendi'nin hilafetle ilgili tek metni elbette bu değildir. Makalelerinden ve *Mevkıfu't-Akl*'deki temaslarından ayrı olarak 20'li yılların son senelerinde *Yarın*'da tefrika edilen ve muhtemelen kitap olarak düşünülen *İslâmda İmamet-i Kübra* başlıklı hacimli metni özellikle zikredilmelidir.

5 Sabri Efendi'nin damadı Zeki Bey'in tam adı, kimliği ve hayatı hakkındaki bilgilerle mektuptaki ifadelerin onunla ilişkisi bizim görebildiğimiz kadarıyla tam ner değil. Aileyi yakından tanıyan Ali Ulvi Kurucu, iki damadtarı birinin adını Zeki, diğerini Muhammed Ali olarak veriyor. Zeki Darülfünun hocalarındandır, dinler tarihi ile ilgilenmektedir ve İstanbul'da iken aileye hoş bir şekilde damat olmuştur. Bk. *Üstad Ali Ulvi Kurucu-Hatıralar* 2, s. 86, 90vd. Bu bilgiler kaynaklarda Sabri Efendi damadı olarak geçen İlmiyeden, Tealı-i İslâm Cemiyeti azalarından ve Milli Mücadele aleyhindeki fetvanın yazımı ve yayınlanması sırasında Meşihat Mektupçusu olan *Bersamalı* Mehmet Zeki Efendi'nin hayatı ile uyuşuyor. Sahn Medresesi'nde Tarih-i Eliyan müderrisliği de var. 1922 yılına kadarki hayatı için bk. Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Ulemâsı*, 2 bs., İstanbul, Büyükşehir Belediyesi Yay., 1996, III, 374.
Fakat Sabri Efendi'nin kızından torunu Suat Ali Zeki, Murat Bardakçı'nın kendisiyle Mısır'da yaptığı bir röportajda, *Konyalı* olan ve bir müddet Konya'da medrese tahsili gördükten sonra Kahire'ye gidip Ezher'de okuyan, Sabri Efendi'yi Mısır'da tanıyan, orada aileye damat olan babasının adını Ali Zeki olarak veriyor. Bk. *Hürriyet*, 26 Ocak 1988, s. 5.
Dolayısıyla tacize uğrayan "küçük damad"ın, A. U. Kurucu'nun ismini sadece Muhammed Ali olarak verdiği Ali Zeki olması lazım. Halbuki mektuptaki ifadeye göre dayağa ve hakarete maruz kalan Zeki Efendi ailenin İstanbul'dan ayrılış ve firar tarzlarına iyi gözle bakmamıştır, yani büyük damat Bergamalı Mehmet Zeki'dir.

6 Raportör işo'liklere örnek olmak üzere bk. Ali Birinci, "Ahmed Hamdi Paşa'nın hayat hikâyesi ve eserleri", *Tarihin Alacakaranlığında-Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât*-2 içinde, İstanbul Dergâh Yay., 2010, s. 209-22, özellikle s. 217-18.

7 Sulian Vahdettin'in ve Mustafa Sabri Efendi'nin yaptığı da "İngilizlerden kaçmak" için İngilizlere sığınmak gibi bir şeydir. Torunu Suat Ali Zeki *Hürriyet*'te yayınlanan röportajında (26 Ocak 1988, s. 5) büyüklerinden duyduklarını şöyle anlatıyor: "Şeyhülislâm Efendi'ye çarşaf giydirmişler, damdan dama atlarıp Boğaz'da bekleyen bir İngiliz gemisine bindirmişler. Karısı ve aralarında annemin de bulunduğu dört çocuğu hiçbir şeyden habersiz Yeşilköy'deki köşkte oturuyorlarmış. Gece yarısından sonra İngilizlerin adamları gelmiş, 'haydi, hemen İstanbul'dan ayrılmanız lazım' demişler. Babaannem Efendist olmadan bir yere adım atmayacağını söylemiş, ama dedemin İngiliz gemisinde kendilerini beklediğine inandırılmış. Büyükannenin, annem, iki teyzem ve dayım İbrahim Sabri'l birkaç dakika içerisinde yanlarına ne alabilmişlerse, hizmetçilere bile haber vermeden köşkten çıkıp sandallara binmişler. Daha doğrusu binmemiş, görünmemek için sandalların içine yatmışlar". Bir diğer torunun, İbrahim Sabri'nin kızı Şeyma Sabri'nin tahkiyesi için bk. "Ben Yeni Türkler'den değilim", röportaj: Ülkü Özel Akagündüz, *Akşiyon*, sayı: 646, 23 Nisan2007.

8 Rıza Tevfik'in birçok mektubunu ve yazma metnini neşretmesine rağmen aileden devraldığı bu mektupları yayınlamak ve değerlendirmek üzere bize emanet eden ve yıllardır neşirlerini sabırla bekleyen sayın Abdullah Uçman'a müteşekkiriniz.

HİLAL-İ AHMER, ESİRLER VE YUSUF AKÇURA

TAYLAN ESİN

Teşkilat-ı Mahsusa 1917'de Rusya'da Türk ve Müslüman halklar arasında siyasi örgütlenme oluşturmak amacıyla Bakû, Kazan gibi merkezlere ve Çerkezistan'a ajanlar göndermeye karar vermişti. Yusuf Akçura, çoğu 1915-16'da esir düşen askerlere yardım için, tam da bu dönemde, 1917 yazında görevlendirilmiş; "Rusçaya vakıf ve Rusya'yı iyi tanıyan" Akçura'nın Üsera Şubesi tarafından kurulan Kopenhag HA Temsilciliği'ne murahhas olarak atanması ve İskandinav Kızılhaçları üzerinden örgütlenen kitap, mektup ve para dağıtımı hizmeti ile Osmanlı esirlerine insani yardım ulaştırılmaya başlanmıştı.



Yusuf Akçura (Kazan 1876-İstanbul 1935).

Osmanlı İmparatorluğu 1. Dünya Savaşı'nda, Hilal-i Ahmer'in (HA) tahminlerine göre 150.000'den fazla, Harbiye Nezareti'ne göre 200.000' askeri esir vermişti.[2] Bunların HA rakamlarına göre 120.000'den fazlası,[3] Nezaret'e göre 135.000'i İngilizlere esir düşmüştü. Rusya'da çok zor koşullar altında yaşayan[4] 40.000-65.000[5] esirin yarısından fazlası Kafkasya'da,[6] 10 bin kadarı Sibirya'da idi.

Esirlere HA veya hükümet tarafından ayrılan kaynak ve gösterilen ilgi, savaşı kaybeden diğer ülkelerin Kızılhaçları/hükümetleri ile kıyaslanmayacak kadar azdı. Devletin "... Alman ve Avusturyalılar misillu hiçbir teşkilatı" yoktu:[7] "Alman ve Avusturyalılar İsveç ve Danimarka hükümetleri vasıtası ile hemen her yerdeki esirleri hakkında bidayet-i harbden beri muntazaman malumat almakta ve kendilerine her suretle muavenette bulunmakta;" Avusturya Kızılhaçı daha 1917'de esirlere yardım ve nakliye için Rusya'da organize yapılar kurmaktadır.[8] Kamplarda en kötü durumda olanın, Osmanlı esirleri olduğu gözlenmişti.[9] Avusturya-Macaristan verilerine göre, tüm esirler içinde en yüksek ölüm oranı %20 ile Osmanlı esirleri arasındaydı.[10]

HA raporlarında hükümeti suçlar: Savaşın başında Harbiye Nezareti bir esir şubesi kurmadığı gibi HA'nın üsera işiyle iştigaline izin vermemiş;[11] HA, fiili durum sonucu esirlerle ilgilenmek zorunda kalmıştır.[12] "... Vücuda getirilen teşkilatı görmek için ... 1916 Nisan'ında Viyana'ya gönderilen memur orada takriben üç bin kişi çalışmakta olan üsera dairelerindeki başlıca teşkilatı ... görerek bunları avdetinde ... tatbik eylemeğe başladı." HA teşkilat kurmakta geç kalmıştır.

Hükümet ve HA'nın, esirleriyle (yeterince) ilgilenmeme nedenleri üzerine bir dizi sav öne sürülmüştür. Kültürel ve konjonktürel nedenlere ilişkin çok tutarlı olmayan iddialar bir kenara bırakılırsa,[13] en önemli sav, yeterli kaynağın olmamasıdır. Cemiyet'e göre de, "buna mahsus paranın azlığı Rusya'daki ihtilaller, kaht ü gala [kıtlık ve pahalılık] muavenetel başlıca mevani teşkil eder."[14] Ancak unutmamak gerekir ki, mutlak kadar göreli önem ve değerlere de bakılması gerekir: Örneğin İngiliz Kızılhaçı, 1914-19 döneminde 22.000.000 sterlin iane toplamış, bunun yaklaşık dörtte birini savaş esirleri için harcamıştır. 1918 yılında, kuruluş için çalışan 850 ücretliden, 480 tanesi üsera şubesinde görev yapmıştır.[15] HA'nın savaş dönemindeki gelirleri,[16] kayıtlara

göre, savaş başladığında İmparatorluğun kasasındaki nakitten fazladır.[17] Üsera şubesindeki çalışan sayısı bilinmemektedir.[18] HA bütçelerinde bir esir tahsisatı kalemi olmadığı gibi, esirler için yaptığı harcama da belli değildir. 1335 raporunda değişik dövizler cinsinden yapılmış yardımlardan bahsedilir; ancak bir envanter ve toplam yer almaz. Buna karşın ailelerin esirlere gönderdiği nakdin hesabı yıllara göre tutulmuştur.[19] Dolayısıyla kaynak sıkıntısı olduğuna dair net bir veri yoktur.

Yardım biçimine gelince, HA esirlerin ihtiyaçlarını, savaş süresince uluslararası Kızılhaç heyetleri kanalıyla tesbit etmiş ve Kızılhaçlar yoluyla yardım göndermiştir.[20] Mısır'daki esirlerin bakımıyla Mısır Hilal-i Ahmeri[21] ve Kızılhaç ilgilenmiştir; Cemiyet Mısır'a aracılarla para göndermiş;[22] sevkleri için girişimde bulunmuş ancak bir murahhas atamamıştır. Bazen de hükümeti işaret etmiştir. 1924 gibi geç bir tarihte, Hüdayda halkının yardımıyla Süveyş'e kadar gelen ve Mısır'daki İngiliz yönetimden geçiş izni alamayıp orada sefil bir durumda kalan Yemen'deki 51 Osmanlı esiri için HA'dan yardım istendiğinde, HA Reis-i Sanisi, Hariciye Nezareti İstanbul Murahhaslığı'na "Yemen havalatında bu gibi iş ile iştigal edebilecek teşkilatı mevcud olmayıb diğer taraftan zabitan ve efradın memlekete avdetleri bizzat hükümet[in] ... vezaif meyanında dahil bulunduğundan ... muavenet talebinin cemiyetimizce tervicine imkan görülemediğini"[23] bildirmiştir.

Dolaylı yardım kuralının dikkat çeken bir istisnası vardır: Rusya'ya "üsera murahhası" olarak gönderilen Yusuf Akçura. HA, bu özel ilginin nedenini, oradaki esirlerin "diğerlerinden daha ziyade sefalet içinde" bulunmaları[24] ile açıklar. Devrim, iç savaş ve açlık elbette özel koşullardır; ancak Erkan-ı Harbiye Umumi Reisliği'ne 19 Ocak 1919'da gönderilen yazıda, Rusya gibi Mısır'daki esirlerin de aynı şekilde "her türlü muavenet ve refahdan mahrum, açlık ve sefalet içinde katiyen mevte mahkum bir halde[...] bulundukları ve bunlara derhal muavenet edilmediği takdirde avdetleri amedi mefkud olduğu"[25] bildirilir.

Rusya özelinde ise, 1917'nin ortasından önce buradaki esirlere yardım yine Kızılhaçlar vasıtasıyla gönderilmiştir.[26] "Akçura da 17 Şubat 1919'da Rusya'dan ayrıldığına göre, artık bu tarihten, Ali Fuat Paşa'nın TBMM Hükümeti tarafından Moskova elçisi olarak gönderildiği 1921 yılı Şubat ayına kadar Rusya'dalki esirlere hizmet verecek[ne İstanbul, ne de Ankara adına resmi yetkiye sahip bir temsilci olmadığı söylenebilir."[27] İster imkanlar, isterse önceliklerden kaynaklansın, yukarıdaki genel resme aykırı olarak, HA neden Rusya'daki esirleri ve neden sadece 1917'nin ikinci yarısı ile 1919 Şubat'ı arasındaki dönemde "vezaif meyanında" telakki ederek, insani yardım amaçlı hususi bir murahhas tayin etmiştir? Bu yazıda bu istisnai durumun, zamanlama, arkaplan, mekanizma ve nedenleri irdelenecektir.

Henüz savaş başlamadan *Sebîlü'r-Reşad* ve *Türk Yurdu*'nda çıkan yazılarda, Alman ve Avusturya sınırındaki 200.000 ve toplamda 1.500.000 civarındaki Rus tebası Türk/Müslüman askerin savaşta oynayacakları rol merak ve umutla bekleniyordu. O zamana kadar askere alınmayan Orta Asya ve Kafkas Müslümanlarının Temmuz 1916'daki celbinin, hoşnutsuzluk yarattığı ve 60.000 Kazak askerinin ayaklandığı istihbar edilmişti.[28] Rusya'nın %11'ini oluşturan Türk/Müslüman nüfus[29] içindeki hareketliliğinin devrimin arifesinde hızlanmasını[30] da dikkate alarak, "Talat Paşa, Mart [Şubat] Devrimi'nin hemen ardından, çarlık rejiminin yıkılmasının Türkiye'nin doğuya hakim olmasına kapıyı açtığını belirtmişti."[31] Ekim Devrimi'nin arifesinde Petersburg şehbenderi, Akçura gibi güvenilir aracılarca seçilecek tecrübeli esir zabitlerden birkaçının Rusya'ya sokularak başlatılacak bir Müslüman isyanının yöntem, imkan ve faydalarını bildiriyordu.[32]

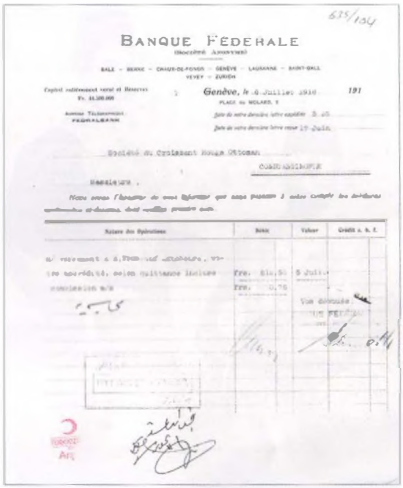
"Teşkilat-ı Mahsusa 5.3.1917'de ... Rusya'da Türk ve Müslüman halklar arasında siyasi örgütlenme oluşturmak amacıyla Bakû, Kazan gibi merkezlere ve Çerkezistan'a ajanlar gönderl[meyel"[33] karar vermişti. Akçura, çoğu 1915-16'da esir düşen askerlere yardım için, tam da bu dönemde, 1917 yazında görevlendirilmiş; "Rusçaya vakıf ve Rusya'yı iyi tanıyan"[34] Akçura'nın Üsera Şubesi tarafından kurulan Kopenhag HA Temsilciliği'ne murahhas olarak atanması ve İskandinav Kızılhaçları üzerinden örgütlenen kitap, mektup ve para dağıtımı hizmeti ile Osmanlı esirlerine insani





Bükreş sefiri Kâzım Bey ve Başkatip Galip Kemali Bey.

Danimarka kralına itimatnamemi takdime giderken 2. Katip Lâyık Mukbil Bey. Kopenhag 1922.



BANQUE FEDERALE

(Société Anonyme)

BALE – BERNE – CHAUX-DE-FONDS – GENÈVE – LAUSANNE – SAINT-GALL

VEVEY – ZURICH

Genève, le 6 Juillet 1916

PLACE DU MOLARD, 7

Comité de Secours Russe Ottoman

Genève

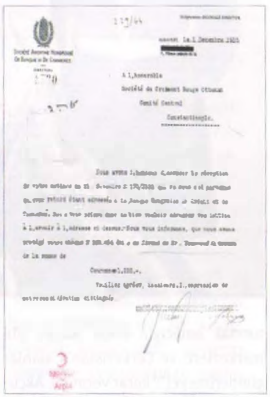
Nous avons l'honneur de vous informer que nous payons à votre comptoir les dollars

Nature des Opérations	Date	Valeur	Crédit ou N. C.
		Frs. 5.14	
		Frs. 0.10	

HA tarafından para yatırılmaya başlamasıdır.[36] Bu para ne için olabilirdi? HA'nın o dönemde Macar Turancılarıyla bağlantıları vardı.[37] Akçura, 1915'te kurulan, Türk-Tatar Komitesi olarak bilinen ve Macaristan ve İsviçre gibi ülkelerde toplantılar yaparak, 1915-16 yıllarında Avrupa'da bir kamuoyu oluşturmaya çalışan heyetin başındaydı.[38] Daha ilginci, ATASE kaynaklarına göre, Akçura'nın bu sırada Teşkilat-ı Mahsusa'dan yardım almasıdır: Temmuz 1916'da Akçura Mazlum Milletler Üçüncü Kongresi için yola çıkar. Lozan'da yapılacak ve Rus İmparatorluğu'ndaki milletlerin yaşadıkları haksızlıkların anlatılacağı kongrede, Rusya Tatarları adına bir konuşma yapacaktır ama pasaport alamadığı için Sofya'da takılıp kalır.

HA'nın Akçura ile bilinen ilk irtibat vesilesi, anlaşılan, esir askerler değil, "esir millet"lerdi; Akçura, HA, Türk-Tatar gibi cemiyetlerle olduğu kadar istihbarat örgütleriyle de bağlantılı idi ve HA'nın kaynakları insani değil siyasi yardım amaçlı kullanılmıştı. Rus istihbaratı durumun farkında idi.

Akçura'nın Macaristan ve İsviçre'deki hesaplarına 1915 Aralığı ve 1916 Temmuz'unda, yani eldeki verilere göre, henüz "Rusya üsera murahhası" tayin edilmeden HA tarafından para yatırılır.



yardım ulaştırılmaya başlamıştı. Akçura faaliyetlerini bir süre Rusya dışından sürdürecektir.

İlginç olan, Akçura'nın Macaristan ve İsviçre'deki hesaplarına, 1915 Aralığı ve 1916 Temmuz'unda, yani eldeki verilere göre, henüz "Rusya üsera murahhası" tayin edilmeden,[35] 19 Haziran'da Teşkilat-ı Mahsusa'daki amirine bir telgraf göndererek durumu bildirir ve Kongre'ye ancak üçüncü ve son gününde katılabilir.[39] HA'nın Akçura ile bilinen ilk irtibat vesilesi, anlaşılan, esir askerler değil, "esir millet"lerdi; Akçura, HA, Türk-Tatar gibi cemiyetlerle olduğu kadar istihbarat örgütleriyle de bağlantılı idi ve HA'nın kaynakları insani değil siyasi yardım amaçlı kullanılmıştı, Rus istihbaratı durumun farkında idi.[40] Anadolu'daki faaliyetleri Dahiliye Nezareti'nce de izlenmekteydi.[41]

Akçura, "1918 Kanunusani iptidasında Stockholm'deyken, Hilal-i Ahmer Merkez-i Umumisi'nden Rusya'ya gidecek Osmanlı Heyet-i Sefareti'ne Osmanlı Hilal-i Ahmer Murahhası sıfatıyla iltihak ederl"[42], önce Petersburg/Petrograd'a geçer. Heyet'in Petrograd'dan ayrılmasından sonra nisanda Moskova'ya, temmuzda ise Tatar-Başkırt illerine doğru yola çıkacaktır.

Siyasi cephede ise, hükümetin yeni kurulacak Sovyet sefaretinden, Talat'ın 1917'de gösterdiği yönde, önemli beklentileri olduğu anlaşılıyor: "Moskova'daki Türkiye büyükelçiliğinin Rusya'daki Türkler ve Müslümanlarla ilgilenmesi muhakkaktı, Moskova'ya gönderilecek zatın her şeyden önce 'Türkçü' olması şarttı. ... Talat Paşa tarafından [büyükelçilik heyetinde görevlendirilen] Galip Kemali'ye verilen talimat arasında 'Rusya'daki Müslümanlarla münasebetler kurması, Türkiye tarafına celbe çalışması' ... vardı."[43] İngiliz istihbaratına göre, "... Petrograd'daki Türk heyeti, Transkafkasya'nın Osmanlı İmparatorluğu'na bağlanması umuduyla Rusya'daki Türki grupların ayrılıkçı eğilimlerini teşvik"[44] ediyordu. Teşkilat-ı Mahsusa ve HA ile bağlantılı, hırslı,[45] "Rusçaya vakıf ve Rusya'yı iyi tanıyan" ve en zayıf ifadesiyle, "Rusya Müslümanlarının kültürel özerkliğini"[46] savunan Akçura'nın teşvik misyonu için biçilmiş kaftan olduğu anlaşılıyor.

Kemali elçiliğinin ilk günlerinde, esir sorunu ile uğraşmış ve 22 Mart 1918 tarihinde, Osmanlı esirlerinin sevkiyatı için Almanya'ya verilecek parayı hazırlamıştır. Daha sonra, Enver Paşa'dan "Üsera işlerine bakmak üzere Binbaşı Hakkı Bey'in ... memur edildiği hakkında" aldığı direktif üzerine parayı Hakkı'ya verir.[47] 1918-19 döneminde, aynı coğrafyada, sabık Kızılhaçların[48] yanı sıra, başında Hakkı'nın olduğu, "Alman Esirleri Başkomisyonu nezdindeki Osmanlı Harbiye Nezareti Temsilciliği" ve Akçura da görevlidir. Mısır vs. gibi bölgeler dururken, HA'nın, halihazırda bir hükümet görevlisinin bulunduğu Rusya'ya ayrıca bir murahhas atamasının nedeni ne olabilirdi?

Kemali'nin anıları incelendiğinde, insani yardım ve esir mübadele/sevkinin, Talat Paşa'nın verdiği görev kadar öncelikli olmadığı anlaşılır. Kemali daha ziyade, belirli heyetleri kabul etmekte, görüşme izlenimlerini ve aldığı haberleri İstanbul'a aktarmaktadır. Bu, bir elçi için beklenen bir durumdur. Ancak görüştüğü heyetlerin, Sovyetler



Alman general Max Hoffmann, Avusturya-Macaristan Dışişleri Bakanı Ottokar von Czernin, Talât Paşa ve Alman Dışişleri Bakanı Richard von Kühlmann Brest-Litovsk'ta.

Hoover Enstitüsü Arthur M. Free fotoğraf koleksiyonu

Birliği ile önemli sorunları vardır ve Kemali'nin sefaret raporları durumu yansıtır: "22 Mart'ta Bolşevikler umum Ufa vilayetini, Orenburg vilayetinin Başkirdler cihetini, Kazan vilayetinin Çovaş ve Çirmişlerin ekseriyetini teşkil ettikleri yerlerden maadası dahil olmak üzere bir Tatar ve Başkird cumhuriyeti teessüsünü ... ilan eylemişlerdir.... Tatar ve Şark ve Şimal Türklerinin elyövm ellerinde maddi ve manevi hiçbir kuvvet kalmadığını .. zikretmek kafidir."[49] Yine 16 Nisan 1918'de, Brest-Litovsk'dan sonra,[50] Kemali İstanbul'a "Rusya Hükümeti[nin] bir hafta evvel Moskova ve Kazan'daki Tatar Milli Şuralarını dağıttığını] ... Ufa'da ise yalnız mezahib idaresi" kaldığını bildirir. Kemali ile henüz Mart ayında Berlin'de irtibat eden ve yeni Sovyet Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra "ellerinde maddi hiçbir kuvvet kalmayan" şuralar,[51] Nisan'da elçilik kanalıyla borç istemişlerdir.[52] Aynı şekilde Kemali'yi Mayıs ayında "Kazan müftüsü ve sabık Kazan hükümet-i milli idare reisi ve Temmuz'da "Türkistan'dan tebdil-i nam ve kıyafetle bir heyet-i mebuse arz-ı ubudiyet [itaat] ve yeni padişaha biat maksadıyla" gelenler ziyaret eder.[53]

Akçura ise, dahal skandinavya'dayken kurduğu ilişkiler çerçevesinde, söz konusu şura ve heyetler, "esirlerimize yardım işi ile meşgul Türk-Tatar müesseselerinin ekserisi ile muhabere" etmiştir.[54] Bu onaltı müessesenin içinde, Kurat'ın sözünü ettiği "Moskova Milli Şurası huzurunda Türk Esirlerine Yardım Komitesi" de vardır: " ... Türk esirlerin vatanlarına dönmeleri [amacıyla] ... Akçura Bey, Hilal-i Ahmer Cemiyeti adına ... birkaç [']Moskova Milli Şurası['] ... murahhaslınla ... para dağıttı."[55]

Akçura, esirlere iletmeleri için, bir yandan kendileri için kaynak bulmaya çalışan bu "müessese"lere para yardımı yapmasının yanı sıra, bazı organizasyonlara da katılır: Kemali ve Akçura, Petersburg Camii'ne padişahın hediyesi olan halıyı teslim etmek üzere 23 Mayıs 1918'de Moskova'dan hareket eder. Hediye töreninden sonra, "Cami-i şerife muttasıl imam efendinin hanesinde[kil] ... öğle ziyafetinde Tatar, Dağıstan, Gürcistan, Azerbaycan ve Polonya Müslümanları tarafından ateşli nutuklar söylen[di] ... Yusuf Akçura tarafından gayet muhrik bir nutuk irad edildi. '[Bir millet ki, hüviyetini unutmuştur, inkırasa [inkıraz (tükenme)] mahkumdur. Efendiler siz Şimal Türkleri Tatar değil, Türksünüz! Türk! Bunu unutmuş olmaktır ki, sizi esarete mahkum etmiştir.'"[56] Her türden esaretle ilgilendiği anlaşılmaktadır.

Akçura, Rusya ikameti süresince bir taraftan Sovyet temsilcileri ile esir mübadele müzakereleri ve üsera kimlik ve ihtiyaç tesbiti yaparken, diğer taraftan faaliyetlerinin adeta bir günlüğünü tutmuştur: Örneğin, Moskova'dan Temmuz'da ayrıldıktan sonra, "12 Eylül'de Samara'dan çıkıp demiryolu ile ertesi gün akşamı Ufa'ya muvasalat eyle[rl]." Ufa önceden beri siyaseten aktif bir merkezdir.[57] 14 Eylül'den itibaren Ufa üsera karargahını, 17 Eylül'de hastahaneyi ziyaret eder. "Bu suretle 15-19 Eylül zarfında Ufa'da görülüp muavenet edilen üsera-yı Osmaniye miktarı 113 neferdir."[58]

O sıralarda Ufa'da, Akçura'nın raporuna düşmediği önemli bir gelişme vardır: "... 10 Eylül 1918'de Kızıl Ordu ... Kazan'ı geri aldı. ... Kurucu Meclis'in esas merkezi ... Samara'nın da Kızıllar eline geçme tehlikesi baş gösterlince[l] ... Kurucu Meclis üyeleri ve Türk-Tatar üyeleri, o sırada Bolşeviklerden temizlenmiş olan







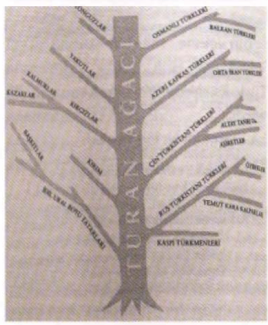




Kazan'da yayınlanan (1) *Kurultay*, Ufa'da yayınlanan (2) *Altay*, Kazan'da yayınlanan (3) *Şimal Yağı*, Vetluga'da yayınlanan (4) *Niyet*, (5) *Yeni Dünya* gazeteleri.

Hatıralardan da anlaşıldığı kadarıyla, esirlerin komünistleşmesi, sadece Osmanlı değil, tüm Avrupa hükümetleri açısından dönemin en önemli sorunuydu. Bu durumda, Akçura'nın Rusya'da sadece, Türk-Müslüman cemaatlerinin siyasi örgütlenmelerine destek olmakla kalmayıp, Osmanlı esirleri arasında, en azından Bolşevikleşmelerini önlemek için Turancı propaganda yapmasının saikleri anlaşılabilir.

Niyet gazetesinde "Turan Ağacı".



Ufa'ya hareket ettiler. ... 8 (21) Eylül 1918'de Ufa'da [yapılan] 'Devlet Danışma Toplantısı' ... 23 Eylül (6 Ekim) 1918'e kadar ... sürdü"[59] Akçura'nın bu sırada Osmanlı esirleri haricinde en az bir ziyareti daha olduğunu Zeki Velidi'den öğreniyoruz: " Yusuf Akçura ...1917 inkılap hareketlerine de iştirak etmek istemiş, fakat ancak 1918'de Türkiye Hilal-i Ahmer Cemiyeti mümessili sıfatiyle ... Moskova'dan Ufa'ya gel[ebilmiş]tik ... Alihan Bükeyhan[60] .... ve ben 'Güney-Doğu Müslüman Ülkeleri Federasyonu' kuruluşu meseleleri hususunda ... konuştuk ... 12 Eylül['dek]i ... bu musahabede ... Akçura kendisinin Türkiye tebaası olması dolayısıyla bizim siyasi hareketimizde resmi vazife almasının imkansız olduğunu söyledi.[61] Kurulması mutasavver memleketin ... isminin 'Şark Türkleri Federasyonu' olması gerektiği fikrini ileri sürdü. Alihan da Ruslar bizim milli hareketimize alışıncaya kadar hareketimize Pantürkizm damgası yapıştırılmasına yol açacak isimlerden sakınmak zaruri olduğunu, zamanla o ismin de kabul olunacağını, şimdilik 'Şarki Rusya Müslümanları Federasyonu' olması gerektiği fikrini ileri sürdü. ... Türkistan, Kazakistan ve Kazanlı misafirlerimizi tertip edilen kızıl meclisi ile uğurladık."[62]

Bir sene kadar önce, "22 Temmuz'da Kazan'da 3. Kurultay tarafından alınan karar gereğince 'Milli Medeni Muhtariyet' ilan edil[di] ... ve yürütme kurulu ... 28 Ağustos (10 Eylül) 1917 tarihinde Ufa'da işe başladı." Kurulun en önemli sorunlarından biri kaynak sıkıntısı idi: "... 4 (17) Kasım 1917'de ... Milli hazineye (fon) lanc toplama kuralları belirlendi. ... Muhtariyet dergisi ... yardım ve ianelere sayfalarında yer vererek ... milli hareketi kimlerin desteklediğini gösterliyordul." Uzak katkılar da oluyordu: "Çok ilginç bağışlardan biri Ise, eskiden milli hareketin liderlerinden olan ... Akçura tarafından yapılanı idi. O, 50 bin ruble gibi büyük bir bağışta bulunmuştu."[63] Bağışın kaynağı neydi?[64]

Rusya'daki Osmanlı esirlerine yardım edenler, sadece Akçura'nın "muhabere" ettiği Türk-Tatar müesseselerinden ibaret değildi: "Mustafa Suphi 1918 Haziran'ında Kazan'a gelmiş ve burada çoğunluğu Türk askeri esirlerinden oluşan Türk sosyalistleri ile ... Rus İnkılabı'na bilf[il katılmak ve yardımcı olmak gayesiyle Türk askeri esirlerinden bir Türk ... Bölüğü teşkiline karar verilmiştir]. ... Yine bu toplantıda Kazan'daki Türk esirlerine yardım etmek ... üzere Türk Sosyalist Teşkilatı Kazan Şubesi'ne

bağlı olarak esirler komitesi meydana getirilmiştir."[66]

Suphi'nin Nisan 1918'den itibaren yayınlanan "*Yeni Dünya* gazetesi, Rusya'nın parasız olarak esir kamplarında dağıtılırken, Türk esirlerini ... Kızıl Ordu'nun enternasyonal alaylarına katılmaya davet eden beyannameler yayınlanıyordu."[66] Bu nedenle, Kemali'nin anılarından anlaşıldığı kadarıyla, 1918 yılında elçiliğin en önemli faaliyetlerinden biri, esirlerin "alternatif" komitelerle ilişkiye geçmesini önlemekti. İlk yöntem olarak, "... 22 Mayıs 1918'de Galip Kemali ... Çiçerin'e bir nota vererek, *Yeni Dünya* gazetesinin Türkiye hükümeti aleyhinde sistematik olarak tahrikkar yayınlar yaptığını ve bu durumun Brest-Litovsk Anlaşması'nın ikinci maddesine aykırı olduğunu belirterek durdurulmasını talep etmiş ... iki hafta içerisinde ... ikisi yazılı ve biri sözlü olmak üzere üç defa protesto etmiştir."[67] İkinci olarak, Suphi, Kemali'nin hareketi parçalamaya çalıştığını belirtir."[68] Üçüncü olarak, yay tersine eğilmeye çalışılır: Akçura, esir kamplarında Turancı yayınların dağıtılmasına aracılık eder. "İ Mart 1918'del... iki efendi geldi. 'Petrograd Esirlere Yardım Cemiyeti'nin selamlarını söyleyerek subaylara yüzer, erlere onar ruble dağıttılar. Türkçe gazeteler, kitaplar verdiler. Moskova'da yayınlanan [Ayas Ishaki'ninl İl gazetesinde Kırım'a giren Bolşeviklerin Müslümanları katlettiklerini ... okuldukl ... Bize para dağıttıktan sonra Varnavil kasabasındaki esirleri de ziyaret ederek dönen ... Kazan Medrese-i Muhammediyesi'nden mezun, ... halen Vologda'da imamlık yapan Yakup Kemal Efendi ve arkadaşı ...idi "[69] Esirlerin çıkardığı, içinde Turancı makaleler yer alan "gazeteleri Yusuf Akçura'ya Moskova'daki Türk Esirlerine Yardım Komitesi adına bize para dağıtmak üzere gelmiş olan Yakup Kemal Bey adındaki zatla göndermiştik." Hatta "Petrograd'da Müslüman Milletler Milli Şurası'nda verilen karar gereğince, Moskova'da toplanacak kurultaya katılmak üzere Rusya'da bulunan Türk esirleri arasından da delegeler gönderilmesi istenmişti."[70]

Hatıralardan da anlaşıldığı kadarıyla,[71] esirlerin komünistleşmesi, sadece Osmanlı değil[72] tüm Avrupa hükümetleri açısından dönemin en önemli sorunuydu. Korkmakta haksız değillerdi: "Sadece Moskova'da Bolşevik çizgisinde örgütlenen 10 bin Alman ve Avusturya askeri vardı."[73] Bu durumda, Akçura'nın Rusya'da sadece, Türk-Müslüman cemaatlerinin siyasi örgütlenmelerine destek olmakla kalmayıp, Osmanlı esirleri arasında, en azından Bolşevikleşmelerini önlemek için Turancı propaganda yapmasının saikleri anlaşılabilir.

Akçura, Rusya'yı hiç beklenmedik bir zaman ve şekilde terk eder. Şubat 1919'da Moskova'ya dönüşünde sefarette kimseyi bulamaz,[74] sefaretin eşyalarını satar ve Finlandiya üzerinden Stockholm'e döner. Elçilik neden aniden boşalmıştır? Kemali, Moskova'yı 9 Ağustos 1918'de terk etmiş ya da terk etmek zorunda kalmıştır.[75] Bakü'nün işgalinden rahatsız olan Sovyetler, işgal birliklerinin yerel Müslüman asilere ait olduğu iddiası ile ikna olmamış, 20 Eylül 1918 tarihli bir muhtıra ile Brest-Litovsk Anlaşması'nı feshetmiştir.[76] Bunda elçiliğin diğer faaliyetlerinin de etkisi olduğu anlaşılmaktadır. "Çiçerin Yoldaş ... muhtırada benim Moskova'daki faaliyetimden ve bilhassa, Rusya'daki yüksek tabaka Müslümanları himaye ettiğimden şikayetle [antlaşmanın] feshi[ni] bunlara istinad lederl ..."[77] Muhtırada "Mayıs ayında Müslüman Sovyetleri Kongresi toplanıp, Tatar ve Başkırtların yaşadıkları illerde ... bir özerklik kurulmak istenince, ... Kemali Bey['in] bunların yakınmalarının tercümanlığını yapmak görevini üzerine" aldığı[78] belirtilmektedir.

Akçura, Moskova'ya dönüşünde görevine neden devam etmediğini açıklamaz;[79] Kongre'deki faaliyetleri dikkate alınırsa, belli ki, Kemali gibi o da ülkeyi terk etmek zorunda kalmış olmalıdır; zira o dönemde "... Bolşevikler, ... milliyetçi aydın Türklerin yurt dışına çıkmasını kendi idareleri bakımından da faydalı görünce, birer ikişer hepsi Türkiye ve Avrupa başkentlerine sığındılar. ... Mehmet Emin [Resulzadel, ... Sadri Maksudi, Yusuf Akçura İstanbul'a gel[di]l."[80] Aynı parti mensubu örneğin Maksudi de Akçura gibi Finlandiya'ya "geçmişti".[81] Esirler bundan sonra kendi başlarının çaresine bakacaktır.





I. Dünya Savaşı'nda Ruslara esir düşen Faik Tonguç, esirlikten kaçıştaki arkadaşlarıyla.

Vetluga'da esirlik hatırası, Faik Tonguç ortada.

Faik Tonguç, Birinci Dünya Savaşı'nda Bir Yedek Subayın Anıları, İş Bankası, İstanbul, 2008

Bu bilgiler ışığında, zamanlama, mekanizma ve nedenler ile ilgili yazının başında sorduğumuz sorulara cevap aranabilir: (i) Akçura HA murahhası olarak Rusya'ya, buradaki Müslüman/Türk cemaatlerinin siyasallaştığı dönemde gönderilmiş; Sovyet rejiminin bunu bastırarak "milliyetçi aydın Türkleri" sınır dışı etmesiyle

dönmüştür. (ii) HA murahhası olması, Akçura'nın Rusya içinde serbestçe seyahat etmesine ve bu cemaatlerle irtibat etmesine vesile olur; HA'nın maddi kaynaklarını ve gerektiğinde Bolşevikleşmelerini önlemeye çalıştığı esirleri de kullanarak[82] Müslüman/Türk siyasetini destekler: Akçura'nın esirlere HA adına gönderdiği kitapları bilmiyoruz;[83] ama esirlerin çıkardığı Turancı dergi nin dağıtıcısı olduğu anlaşılmaktadır. *Yeni Dünya*'ya karşı *İt, Nyet* vd.. Esir kamplarının siyasi bir mücadele sahası olduğu anlaşılmaktadır.[84] (iii) Rusya'daki esirlerin öteki coğrafyadakilerden farkı, belirli dönemlerde, propaganda ile kazanılabilen ve "hidemat-ı muhtelifede istihdam edilmek üzere"[85] seferber edilebilen bir güç olma potansiyelini taşımalarıydı. HA'nın "uzun mahrumiyetlerden ve kahramanlıklardan sonra vatan uğruna düşman ellerine esir düşen Osmanlı üserasına"[86] gösterdiği hususi teveccühüne, anlaşılıyor ki, bu şekilde mazhar olmuşlardı.

DİPNOTLAR

1 "200 bin Osmanlı ... esirlikten] ... 135 bini ... İngiliz sömürgelerinden] özellikle Hindistan ve Mısır[dal ... barındırılıyorlardı," (Ahmet Altınay, *Katran Kazanında Sterilize*, Tarih Düşünce Kitapları, İstanbul, 2004, s. 9). Bu sayı, ATASE belgelerindeki verilere yakınsar (Cemalettin Taşkıran, *Ana Ben Ölmedim*, Türkiye İş Bankası, İstanbul, 2001, s. 49-51). Rus kayıtlarına göre, Savaş'ın başından 1.9.1917'e kadar alınan Osmanlı esiri sayısı 64.500 idi (Nicholas N. Golovine, *The Russian Army in the World War*, Yale University Press, NewHaven.1931, s. 74).

2 Cemil Kutlu, 1. *Dünya Savaşında Rusya'daki Türk Savaş Esirleri ve Bunların Yurda Döndürülmeleri Faaliyetleri*, AÜ AİİTE, doktora tezi, Erzurum, 1997, s. 270.

3 1915-1333 senesinde müneakid İçtima edenî *Hilal-i Ahmer Meclis-i Umumîsi Heyet-i Muhteremesine takdim edilen 1330-1334 senelerine aid Merkez-i Umumî Raporu*, İstanbul, 1335, (bundan sonra *HA 1335*), s. 30.

4 Kutlu, s. 80-170.

5 Kutlu, s. 7, 261, 335. S. Karal Akgün ve M. Uluğtekin, *Akçuraoğlu Yusuf: 1. Dünya Savaşı Sonunda İskandinavya'dan Sibirya'ya Hilal-i Ahmer Hizmetinde*, Türkiye Kızılay Derneği, Ankara, 2009, s. 138.

6 *HA 1335*, s. 29.

7 "Almanlar üsera umuru ile meşgul heyete 33 milyon markık bir kredi açmışlardır." (Galib Kemali Söylemezoğlu, *Hariciye Hizmetinde 30 Sene*, Birinci Cild, Şafak Matbaası, İstanbul, s. 451).

8 Kutlu, s. 267-8, 314.

9 T. Price, *Boche and Bolshevik: Experiences of an Englishman in the German Army and in Russian Prisons*, (http:// www.archive.org/ details/bochebolshevikexOOprircrich), s. 143.

10 Yücel Yanıkdağ, "Ottoman Prisoners of War in Russia, 1914-22", *Journal of Contemporary History*, Vol. 34, No. 1 (Jan., 1999), s. 69-85, s. 84.

11 "Üsera-yı harbiye hakkında İstihbarat umurunun[...,Fransa ve Almanya'da harbiye nezaretleri tarafından ve Rusya ve Avusturya'da Salib-i Ahmer'ler tarafından görülmesi tercih olunmuştur. ... Osmanlı Harbiye Nezareti [İsel üsera istihbarat ve muavenet umuruyla iştigal edecek bir daire-i müstakile tesis etmediği gibi HA'nın de üsera işiyle iştigal etmesini tecevvüz eylemedi." (*HA 1335*, s. 23)

12 İlk vukuat-ı harbiyeyi müteakib hükümete varid olan birçok müracaatlardan maade ... meydan-ı harbde gaib olmuş ve esir bulunması melhuz gaibler hakkında gerek Salib-i Ahmer'e ve gerek mümasil-i müracaat kılmalarından Hilal-i Ahmer'e birçok sualler geliyor, gün geçtikçe bunların adedi artıyordu. HA bu müracaata bigane [kayıtsız] kalamazdı[di]. Harbiye Nezaretine üsera umurunun hiç olmazsa kısmen HA vasıtasıyla icrasının her halde işleri tesri ve teshil edeceği müteaddid defalar gerek tahriren ve gerek şifahen arz olunmuştur. Çanakkale muharebesi ibtidasında müracaatların tekessur eylediği İçoğaldığı] gibi beynelmilel Salib-i Ahmer komitesi de üsera listelerini talebe etmeğe başladı. Nihayet Nisan 1915 tarihinde HA cemiyeti ilk İngiliz ve Fransız üser alıstelerini göndermekle resmen vazifesi olmayan bir işe karışmış bulundu ... (*HA 1335*, s. 23-24).

13 Yanıkdağ, s. 81-84.

14 *HA 1335*, s. 28.

15 *Reports by the Joint War Committee and the Joint War Finance Committee of the British Red Cross Society and the Order of St. John of Jerusalem in England on Voluntary Aid to the Sick and Wounded at Home Abroad and to British Prisoners of War. 1914 1919*, s. 2, 11, 544.

16 *HA 1335*, s. 69-73.

17 Alptekin Müderrisoğlu, *Kurtuluş Savaşı'nın Mali Kaynakları*, AAM, Ankara, 1990, s. 152.

18 1919'da yapılan teftişe ait rapordа "idare-i merkeziyeden] ... katib-i umumî ve müfettiş-i umumiden maade 19 memur ..., merkez anbarlıdal ... 22 ... aşhanelerde ... biri müfettiş alüsü aşhane memuru ve altısı memur ... muvazzaf memurin ve müstahdemin ve ameleden maade üsera şubesinde müstahdem, memur ve memurine ..." diye belirtilir ama şube çalışan sayısı verilmez (BOA.DH.İ.UM 11-3/4-36).

19 *HA 1335*, s. 28-33.

20 "... Beynelmilel Salib-i Ahmer Komitesinin İngiltere, Fransa ve Rusyaya göndereceği iki murahhas ... [ve] Fransa. Mısır ve Hindistan'a giden heyetler ... sayesinde Fransa ve İngiltere'de bulunan Osmanlı esirlerinin nelere ihtiyacı olduğu anlaşılmıştı (*HA 1335*, s. 28-9). Örneğin Savaş'tan sonra HA Başkanlığı'na gönderilen 13.2.1919 tarihli bir yazıda, "Mısır'da bulunan Osmanlı üserasının ve bilhassa Medine'den Mısır'a nakl edilecek olan ve uzun mahrumiyete maruz kalan asakir-i Osmaniyenin pek muhtac-ı muavenet bir halde bulundukları ahiren mütareke mevadını Medine kumandanına tebliğe memur olan Yüzbaşı Ziya Bey tarafından ifade edilmiş olmakla üsera-i mezkurenin tehvin-i ihtiyaçlarına medar olmak ve Mısır'da bulunan İsveç delegeleriyle yüksek rütbeli zabitin [okunamadı] ile sarf edilmek üzere Harbiye Nezareti tahsisatının ... acilen irsaliyle sarfı" bildirilmiştir (KA (Kızılay Arşivi) 69/23).

21 Filistin'de 1918'de ele geçen ve çoğu hemen ölen 90 bin Osmanlı askerine Mısır Kızılayı yardım etmişti (*Reports ...*, s. 409); ayrıca bkz. Altınay.

22 *HA 1335*, s. 31; KA 69/23.

23 BOA.HR.İM 93/54

24 *HA 1335*, s. 28.

25 "Gerek Rusya'dan ve gerek Mısır'dan esaretden avdet eden bilumum üseranın müttehiden vuku bulan beyanatına ve burada vuku bulan müşehedata nazaran üsera-i Osmaniyenin her türlü muavenet ve refahdan mahrum, açlık ve sefalet içinde katiyen meyte mahkum bir hal-i yeseften] içtimalde(?) bulundukları ve bunlara derhal muavenet edilmediği takdirde avdetleri amedi mefkud olduğu anlaşılmakta bulunduğundan binlerce evlad-ı vatanın açlık ve çıplaklık sebebiyle terk-i hayat etmelerine mahal kalmamak üzere Hilal ve Salib-i Ahmer cemiyetleri vasıtasıyla taraf-ı hükümetden mukteza muavenetin ifası ve bitaraf bir heyetin acilen üsera-i Osmaniye'nin bulundukları garnizonlara ... izamlarıyla teftiş-i ahval-i sıhhiyeleri muvafık görülmekdedir." (BOA BEO 4555/341580)

26 "Kanun-ı Evvel 1314 bidayetinde Hilal-i Ahmer'in] Rusya'da bulunan esirlere Avusturya Salib-i Ahmer heyeti vasıtasıyla gönderdiği ... 100 bin kronun sarf edilemediği anlaşılmıştı." (*HA 1335*, s. 28-9).

27 Kutlu, s. 338.

28 Zharmukhamed Zardykhan, *Depicting the Enemy: Russians and Ottomans in the Press During the First World War*, yüksek lisans tezi, Tarih Bölümü, Bilkent, 2007, s. 270, 277-8.

29 Charles Warren Hostler, *Turkism and the Soviets*, George AllenGUnwin, London, 1957.

30 Zarevand İmahlası, *United and Independent Turania*, E.J. Brill, Leiden, 1971, s. 96-7.

31 Bülent Gökay, *Bolşevizm ile Emperyalizm Arasında Türkiye (1918-1923)*, TVYY, İstanbul, 1997, s. 20. Ziya Gökalp'in ümidini yansıtan şiiri için, bkz. Nüzam Önen, *İki Turan*, İletişim, İstanbul, 2005, s. 135-6. Turk Yurdu ve İkdam gibi Türkçü basındaki benzer yazılar için, bkz. Uygur Kocabaşoğlu, Metin Berge, *Bolşevik İhtilali ve Osmanlılar*, Kebikeç, Ankara, 1994, s. 80-1, 124-5, 154-7.

32 "Petersburgdaki amele ve asker cemiyetinin hükümet işlerine ... müdahalesi pek bariz ... olmakla ... zuhur edecek ikinci bir ihtilalden sonra ... idare ve mesuliyeti deruhte edeceği emr-i aşikardır. Bu ihtişaşdan hâlisü'l-ifade Rusyada bulunan 30 milyon ehl-i İslamın da ... sulhu teshil edecek ve dolayısıyla makam-ı ihlafeti atide menfaatdar eyleyecek surette amele ve asker cemiyeti nezdinde ve vesait-i saire ile teşebbüsat-ı kıyam etmeleri, ... [bu] maksada hadim olmak üzere ... Kazan, Bakü ve Gence'li islam zabitlerden] salabet-i ahlak sahibi, eminü'l-akide ve ciddi ve dem-i esarete mücerreb-ül-ahval olanlardan bir kaçına telkinat-ı müdebbire icrasıyla ikı hükümet müttefikinin rey ve rızasıyla münasib harcırahları verilerek firarı tarzında bunların Rusyaya izdeleri münasib olacaktır[ı] ... Esasen Rusyalı olub ..., hükümetimizin itimadını celb etmiş olan Ağaoğlu Ahmed, Yusuf Akçura, Hüseyinzade Ali beylerden veya bunlara münasıl Rusya ahvaline vakıf ve Rusya İslamları arasında aşinileri(?) olanlardan bir iki zat ile ... çakerlerinin dahi her iki hükümetin müslüman üsera zabitan karargahlarına bila-ifata-i zaman gönderilmesi mucib-i fevaid-i azami olacağından] ... hükümet-i seniyemizce lazım gelen elraflı talimat leffen ita buyurulduğu takdirde ... itina ve tedbir ile suret-i hususiyede teşebbüsat ve telkinat icrası mümkün ve üseradan özü sözü doğru velev üç beş kişinin, Rusların şüphe ve adem-i emniyetlerini celb etmeyecek tarzda vatanlarına izamlarından fevaid-i mulube hasıl olacağı ..." 20.9. 1917 (BOA.DH.KMS 44-1/50)

33 Önen, s. 137; Jacob M. Landau, *Pantürkizm*, Sarmal, İstanbul, 1999, s. 78-9.

34 Kutlu, s. 255. 1905'de "... Rusya Müslümanlarının İttifaki adı altında büyük bir birlik oluşturulmasına karar verildi[. İttifak'ın programı, ... liberal Rus burjuvazisinin taleplerine yakındı[. Akçura da İttifak'ın genel sekreteri olacaktı. ... [Müslümanlarla] Anayasacı Demokrat Parti ...., arasındaki ittifakın başlıca mimarı Akçura idi." (François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura*, TVYY, İstanbul, 1996, s. 54-6).

35 "Tahminen 60-70 bin Osmanlı'nın Rusya'da esir bulunduğunu nazar-ı dikkate alan OHAC, 1917 senesi yazında ... bendelerinin OHA Murahhası sıfatıyla İskandinavya'ya izâmını] takarrür etmiştir ."(Akgün&Uluğtekin, s. 44).

"1332 senesi eylül nihayetinde İskandinavya memleketlerinden Rusyadaki Osmanlı üserasına muavenet etmek üzere izam kılın[mıştır]" (*HA*

1335, s. 310).

36 KA 229/44 ve KA 635/104.

37 "Budapeşte konsolosu ve Türkçü aydınlardan Ahmed İlhmed [Müftüoğlu] ... Bey'in girişimleriyle Macar Turancıları ile Osmanlı Türkçü aydınları arasında birtakım bağların kurulduğu tahmin edilebilir. ... [Macar Turan Cemiyeti'nin önemli isimlerinden] Pekar, V. Mehmed Reşad tarafından Kızılay (perçevesindeki etkinliklerinden dolayı ... ödüllendirilmiştir." (Önen, s. 63-4.)

38 "1915'de İstanbul'daki Türk-Tatar ... komitesi[nden bir heyet, İttifak devletlerini ziyaret etti. ... temsil etmekten topluluğun şikayet ve taleplerini iç'eren bir muhtıra sundular. Akçura ve başkaca üç delegenin imzaladığı bu muhtırada Türk-Tatar topluluğun içinde bağımsızlık talep ediliyordu. ... Akçura['nın] Budapeşte, Berlin ve Sofya'daki] ... konferans metninde Rusya Müslümanları için 'kültürel özerklik' talebinde bulunuluyordu." (Georgeon, s. 119-20.); A. Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi Cilt I*, Turkili(Türkistan)-Bilik, İstanbul, 1942-1947, s. 475; Fahri Sakal, *Aşağoğlu Ahmed Bey*, TTK, Ankara, 1999, s. 26.

39 "1915'de Yusuf Akçura, Azeri Ali Hüseyinzade, Kırım Tatarı Mehmed Esad Çelebizade ve Buharalı Mukimeddin Beğcen Bey'le beraber, Rusya'da Mukim Türk-Tatar Müslümanları'nın Haklarını Koruma Cemiyeti'ni kurdu. Heyet azası Almanya, Avusturya-Macaristan, Bulgaristan ve İsviçre'de davalarını savundu." Michael A. Reynolds, *Shattering Empires: The Clash and Collapse of the Ottoman and Russian Empires, 1908-1918*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s. 129. "Konuşmasında Rus hükümetinin Tatarlara ve özellikle dillerine karşı uyguladığı politikaları eleştirdi ve Tatarlar kültürel özerkliklerini kazanırlarsa, bundan tüm insanlığın faydalanacağını anlattı", Önen, s. 133.

40 "Aralık 1915'de *Servet-i Fünun*'da çıkan bir makalede, Rusya Müslümanlarından müteşekkil bir heyetin İstanbul Viyana ve Bükreş'deki hükümetlere birmemorandum göndererek, eski hanlıkların ilk önce de Kazan Hanlığı'nın kurulmasına destek olmasını istiyordu. Heyetin başında, Ruslarc a tek kelimeyle ajanolarak anılan Yusuf Akçura ve İlüseyinzade Ali Bey vardı." (Zardykhan, s. 279).

41 Dahiliye Nazırı'ndan İstanbul polis müdürüyet-i umumisine yönelik yazılan 20.9.1917 tarihli tasliakta, Akçura'nın "Bilecik'e ne suretle ve ne maksadla azimet ettiğinin tahkik ve inbası" istenir (BOA.DH.EUM.KLH 3/20).

42 Akgüngüloğlu, s. 60-1.

43 Akdes Nimet Kurat, *Türkiye ve Rusya*, AOTCF Yayınları, Ankara, 1970, s. 399-400.

44 Landau, s. 82.

45 Türk Ocağı çevresinde" ... encahilive en muhterisi oydu." (Zekeriya Sertel, *Hatıratkidaların (1905-1950)*, İstanbul, 1968, s. 49).

46 Hans-Lukas Kieser, *Türklüğe İhrida*, İletişim, İstanbul, 2008, s. 119. Akçura'nın daha kapsamlı bir hayalı daha vardı: "Yusuf Akçura'nın iki ayrı ey lem tarzı olduğu söylenebilir. ... Rusya Türklerinin bağımsızlık kazanmasını ... amaçlayan uzun vadeli ... ikincisi ise Rusya'daki milliyetlerin haklarının tanınması gibi daha sınırlı amaçları olan kısa vadeli bir eylem anlayışı ..." (Georgeon, s. 123).

47 Söylemezoğlu (1953), s. 9, 12-3.

48 Kutlu, s. 264.

49 Soylemezoğlu (1953), s. 26.

50 "Brest-Litovsk muahedesinin akdi üzerine ... Sovyet hükümeti ... Kazan şehrinin Müslüman kısmındaki Bulak Ardı Cumhuriyeti'ni zor kullanarak dağıtmışlar ... sonra da Ufa'daki Kazan Türklerinin Milli İdareleri ... basılmış ... İdil-Ural ülkesindeki ... milliyetçi faaliyetlerine son verilmişti." (Akdes Nimet Kurat, "Brest-Litovsk Müzakereleri ve Barışı (20.12.1917-3.3.1918)", *Belleten*, Cilt XXXI, Sayı 123, Temmuz 1967, s. 375-413, s. 404)

51 Söylemezoğlu (1953), s. 12, 25.

52 Tatar heyet reisi," ... Tatar hükümetinin Hükümet-i Osmaniyenin kefalen altında yirmiotuzmilyonlıralıkbir istikraz akd eyleyebileceğinin Rusyaya ... rebliğine memun olduğunu söyledi." Söylemezoğlu (1953), s. 14.

53 Söylemezoğlu (1953), s. 33, 91-101.

54 Akgüngüloğlu, s. 73-4.

55 Kurat (1970) s. 446-9.

56 Söylemezoğlu (1953), s. 44.

57 "Ufa'da[... Medreseti Osmaniye adındaiki büyük kültür yurdu vardır. ... İstanbul'da tahsilini yapan ve koyu bir ıtıharcı olan Ziyaettin Kemali bu ilim yurtlarının başına geçerek 10 sene içinde 1000'den fazla Türkçü öğrenmen yetiştirerek Türkistan'a ve Kazan sahralarına göndermişti." (Fahrettin Erdoğan, *Türk Ellerinde Hatıratım*, Yeni Matbaa, 1954, s. 114).

58 Akgüngüloğlu, s. 98-9.

59 " ... Kafkasya-Kırım'daki Türk temsilcilerinin dışında hemen her mühim Türk soyuna mensup ulusun temsilcisi ... Rusların SR... gibi siyasi partilerin temsilcileri; yabancılardan ise Estonyalıların, Çekoslovak Milli Sovyetinin temsilcileri ile Amerikan Komisiosluğu sekreteri ... ve Fransız mesyönu şefi ... toplantılara katıldılar." (Nadir Devlet, *1917 Ekim İhtilali ve Türk-Tatar Millet Meclisi*, Ötüken, İstanbul, 1998, s. 291-5).

60 Orenburg'daki Umumi Kazak Kurultayında Turgay Vilayeti Komiseri. Akçura ve Maksudi gibi Kadet mensubu (Mustafa Çokay, *1917 yılı Hatıra Parçaları*, Yaş Türkistan, Ankara, 1988, s. 14, 31).

61 " ... Akçuraoğlu Yusuf Bey'e göderek, devlet teşkili hakkındaki planlarımızı anlattık ve bizim dış işlerimizi idare etmeği teklif ettik. Fakat o da bu işlerin daha nereye varacağının belli olmadığını ve Hilal-i Ahmer işlerı hususunda İstanbula hesap vermekiçin gideceğini söyleyerek teklifimizi reddetti." (Toğan(1942-7), s. 370).

62 Zeki Velidi Togan, *Hatıralar*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1999, s. 195 (1. 121).

63 Devlet, s. 163, 1778, 181.

64 1923'de TBMM Harıciye Vekaleti'nden HA'ya gönderilen yazıda, "Tatar Cumhuriyeti dahilinde 'Birga" sancağı ahalisinden ve tüccardan Şükrü Zahidof isimli bir zatın Moskova Sefareti'ne gönderdiği dilekçede üç sene sonra 28,600 ruble olarak ade etmek şartıyla 1918'de Kazan'da HA murahhası Akçura'ya senet mukabilinde 40 bin ruble ikraz etmiş olduğundan bahisle metkur 28,600 rublenin HAC'den tahsilinin rica edildiği bildirilir (BOA.HR.İM.77/52). Olay gazetelere de yansır ve HA bir tekzip yayınlamak zorunda kalır (BOA.İ.HR.İM 113/34). Akçura'nın şahıslardan aldığı paralarla ilgili olarak bkz. KA 298/89.

65 Yavuz Aslan, *TKP'nin Kuruluşu ve Mustafa Suphi*, TTK, Ankara, 1997, s. 62-3. Suphi benzer faaliyetleri Bakü ve Taşkent'te de tekrarlar (s. 116).

66 Aslan, s. 47-8; "Berlin'den Moskova'ya geçen Enver ve Cemal Paşalar İ'i iyi karşılayanı Ruslar ... Sibirya'da esir bulunan Türk subay ve erlerini bir araya getirip Türklerin kızıl ordusu diye bir ad koydular." ... (Erdoğan, s. 218-9).

67 Aslan, s. 36-9; Gökay, s. 82.

68 Suphi'ye göre, "Osmanlı sefiri hükümet vasıtasıyla Yeni Dünya'nın alp yürüdüğü ise manı olmadığını anlayınca, Türk sosyalistlerinin Moskova'da ilk defa yapılanl Temmuz 1918'deki] konferansına ... birkişiyi dinleyici sıfatıyla girdurmeğe ve bu genç teşkilat içinde ayrılık çıkarmağa çalıştı." (Aslan, s. 58).

69 Faik Tonguç, *Birinci Dünya Savaşı'nda Bir Yedek Subayın Anıları*, İş Bankası, İstanbul, 2008, s. 284-5; "...1918 Mart ayında ... Moskova'da Yusuf Akçura, ... iki kişi gönderdi, Yakup Kemali ve Semsettin Kazan gelenlerin adı. Her birimize 1000 ruble verdiler. (Mehmet Arif Ölçen, *Vetluga Irmağı*, haz. A. N. Ölçen, Ümit, Ankara, 1994, s. 136); "Turanizm veya Panislamizm gibi uzun ve uzak bir ideale kapılanların ... İburadaki Türk gençleri arasında da bulunduğuna şüphe yoktu. Bu sebeple fesirlerini gazete yayınlamasında bu nokta önemli bir rol oynuyordu. ... Arkadaşlarımızdan F. Kutluğ'un 'Turan' başlıklı bir yazısı yayınlandı ki, başında Turan ırklarının soykütüğünü gösteren temsili bir ağaç resmi vardı." (Asaf, s. 94).

70 Asaf, s. 95.

71 Ölçen, s. 226-7; Erdoğan, ss. 218-9.

72 "İhtilafasebebiyet veren hirbaşka mesele de ... Türkiye komünist rejimin kurulması yolunda, Türk esirleri arasında propaganda yapılması idi. Halbuki, Brest Litovsk Barışı'nın II. maddesiyle Sovyetlerin bu kabilpropaganda yapmaları açıkça men edilmişti." (Kurat (1967), s. 409); Kurat (1970), *Yeni Dünya* etkisi altında Bolşevikleşen esirlerden bahseder (s. 440). Ayrıca bkz. Kutlu, s. 214-33.

73 John W. Wheeler-Bennett, *Brest-Litovsk: The Forgotten Peace*, The Norton Library, New York, 1971, s. 94.

74 "Sefaret ve Komisyon kasalarında mahfuz Hilal-i Ahmer mebaliğinden alıp, horçlarını tediye etmek ümidinde bulunuyordum. Moskova'ya dönünce ... gerek Sefaret-i Seniyye'nin, gerekse Alman Komisyonu'nun kendilerine emaneten mevdu akçemden bir miktarını olsun bana bırakmamış olduklarını istigrap ligaripsemel ve isturap ile öğrendim." (Akgüngüloğlu, s. 118-9).

75 İddiaya göre yoldaşlarını dolandırmışlar: "Galip Kemali 1918 yılında Türkiye sefiri sıfatiyle Moskova'ya gelince, İstanbul'da 'İttihar-ı Milli' bankasına kendi namlarına yatırmak için 17 kişi ona muhtelif miktarlarda para teslim etmişler ... Bu 17 kişiden yalnız ikisi ... İstanbul'a gelip Galip Kemali'yi bularak vaktiyle kendisine teslim edilen paralarının ne olduğunu sorabilmişlerdir. ... İsmail Kerimov ... güya alın külçeleri vermiş, fakat kendisinden senet-sepet almamış idi. ... mahkemeye başvurmuşsa da, ... davacılardan, davacıdan hiçbir şey almadığını söyleyip yemin etmiştir. Bu sırada Kazanlı eski milyonerlerden Kerimov, ... İstanbul'da sefalet içinde ölüp gitmiştir." (Abdullah B. Tayinas, *Rus İhtilalinden Hatıralar*, Ötüken, İstanbul, 1968, s. 248).

76 George Chicherin, *Two Years of Soviet Foreign Policy*, the Russian Soviet Government Bureau, New York, 1920, s. 22-3. Bu kitabı sağlayan Sn. Erel Tellal ve Sn. Zeliha Eroğ'e teşekkür ederim. Wheeler-Bennett muhtırayı 30 Eylül'e tarihler (s. 348).

77 Söylemezoğlu (1953), s. 178.

78 Stefanos Yerasimos, *Kurtuluş Savaşı'nda Türk Sovyet İlişkileri*, Boyut, İstanbul, 2000, s. 96.

79 Belki de, özellikle HA'ya ilgili 1919'da başlayan tefişler sonrasında nakit akışı kesilmiş ve Akçura'nın "kendisi muhtaç bir duruma düşmüştür" (Kutlu, s. 267).

80 *Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi Tutanakları*, İhsan Ilgar [der.], Kültür ve Turizm Bakanlığı, İstanbul, 1988, üçüncü s. XXXVIII.

81 "Bolşevizmin kuvvet bularak Rusya'da hakim olması üzerine Müslümanların milli teşkilatı dağıtıldı ve teşkilatın başkanı da 1918 yılının sonunda Finlandiya'ya sığındı." (Yrjö Raevuori, *Sadri Maksudi ve Türk-Fin Münasebetleri*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1965, s. 27-8); Mustafa Çokay, *1917 yılı Hatıra Parçaları*, Yaş Türkistan, Ankara, 1988, s. 31-2.

82 22.1.1918 tarihinde Başkumandanlık Vekaletinin " ... müstakil bir Ermenistan'ın teşekkülünde karşı] ... en kestirme yolu Rusahali-i İslamiyesini tahrik ve teşvik ile feryadlarını temin etmekte görüyoruz. Kazan'da bir İslam kongresinin hal-i içtimada bulunduğunu işitmiş idik. Yusuf Akçura Bey yahud diğer vasıta ile bu vakayıden kongreyi ve bütün Müslümanları haberdar edilmizi ..." emrine. Söylemezoğlu "Yusuf Akçura ... efendiler ve hükümetçe müsaade olunursa üserayı ziyarete gideceklir. Ahali-i İslamiyeye telkinat-ı lazimede ve müteassir olmıyan neşriyatta bulundurulacaktır. ..., Nezaret altında bulunmamıza rağmen buradaki cemaat-i İslamiye ile hal-i temasteyiz." cevabını verir. (Söylemezoğlu (1950), s. 442-3).

83 "Kuran-ı Kerimi'in yanı sıral, ... mütenevvi Türkçe ve Arapça kitap" (Akgüngüloğlu, s. 47).

84 Nyelin sansürü için bkz. Tonguç, s. 137; Türk/İslamcı diğer esir gazetelerinçin, bkz. Kutlu, s. 200.

85 Kemali, 21 Ocak 1918 tarihli raporunda, "Rusyada esir bulunan zabitan-ı Osmaniyeden bazılarının hidemat-ı muhtelifede istihdam edilmek üzere Kırım, Kafkasya bilhassa Türkistanda bırakılması'nı önerir. Söylemezoğlu, s. 445, 1950.

86 *HA* 1335, s. 28.

SİYASET MEYDANINDA BİR ŞAİR

HÜSEYİN KÂMİ*

ALİ BİRİNCİ

Hüseyin Kâmi II. Meşrutiyet'in ilânından sonra edebiyat sahasına giren ve aynı zamanda siyasî şiirleriyle ön safta ve belki de birinci sırada bir mevkide bulunan en dikkate değer şahsiyet olarak kabul edilebilir. Büyük bir hatip ve siyasi hiciv şairi olan Hüseyin Kâmi'nin hayatı Meşrutiyet'in siyasi rüzgârıyla, birçok insanın hayatı gibi, darmadağın olmuş ve nihayet sürgün edildiği Karaman'da henüz tespit edilemeyen bir tarihte nihayete ermişti. Geride **Divançe-i Dehrî** *isimli siyasî şiirimizin en dikkate değer numunelerini ihtiva eden bir kitap kalmıştır.*

AİLESİ, DOĞUMU, EVLİLİĞİ, ÇOCUKLARI VE ÖLÜMÜ

Hüseyin Kâmi, 1873 senesinde (mâlî 1289) İstanbul'da doğdu.[1] Babası Revan'dan İstanbul'a gelmiş olan Hacı Abbas Kerim Efendi idi; şehrin büyük matbaalarından Şirket-i Sahafiye-i İraniye Matbaası'nın sahibiydi. Bu, 19. asrın son çeyreğinde kurulan büyük matbaalardan biriydi ve Çakmakçılar Yokuşu'nda Valide Hanı'nda çalışıyordu. Annesi ise Kafkasyalı bir Çerkez idi.[2]

Kendisinin Bebek'te oturan Gaffaroflara damat olduğunu İbnülemin (*age.*, s.785) bildirmektedir. Bu kişinin Karabağlı İsmail Gaffarof olduğu yolundaki tahminin gerçeği ifade ettiğini söylemek mümkündür.[3] Hüseyin Kâmi'nin de Bebek'te oturduğu kitabındaki ifadelerinden anlaşılmaktadır (s.128).

Hüseyin Kâmi, kapağında 6 Ocak 1912 tarihini koyduğu *Divançe-i Dehrî* (s. 47, Nefaset Matbaası) isimli kitabına aldığı "Dibaçe-i zibaçe-i kitab" üst başlıklı "Sebeb-i tahrir-i huruf" takdimini yirmi aylık olduğunu bildirdiği oğluna hitaben yazmış ise de oğlunun ismini bulamadık.

Hüseyin Kâmi'nin Karaman'da sürgünde iken öldüğü veya öldürüldüğü hakkında kat'î kanaat taşıyanlar varsa da ölüm tarihi bilinmemektedir. Her şeyden önce İbnülemin'in verdiği sene 1912 (hicrî 1331) bir çevirme hatası taşımaktadır ve 1331 hicrî sene milâdî[4] 1913 senesine rast gelmektedir. Hüseyin Kâmi hakkında kıymetli bilgiler veren Namdar Rahmi ise 1915 Eylülü'nde Afyonkarahisar İdadisi tarih ve coğrafya muallimliğine tayini yapılması üzerine Konya'dan ayrıldıktan sonra Hüseyin Kâmi'nin bir konferansı üzerine Konya'dan Karaman'a ve oradan da Bozkır'a gönderildiğini ve yakalandığı tifüs yüzünden Karaman'da hastane köşelerinde fânî hayata veda ettiğini yazıyor ki bu zaman 1915 senesinin sonu veya 1915 senesinin başları gibi görünüyor.[5] Bu bilginin doğruluğu daha sonra ortaya çıkan vesikalardan anlaşılmaktadır. Nitekim Konya Valiliği'ne 26 Eylül 1915 tarihli bir telgraf ile bir kazaya nakli için Dahiliye Nezareti'nden emir verilmiştir.[6] Ancak Refik Halid'e bakılırsa II. Meşrutiyet devrinde Hasan Fehmi, Ahmet Samim ve Zeki Bey gibi gazetecileri öldüren veya öldürtenler ya kurşuna dizilerek ya da suikasta uğrayarak cezalarını gördüler. Bu öldürülen gazetecilerden sadece Hüseyin Kâmi'nin katilinin akıbeti bilinmemektedir. "Sürgünde bulunduğu kasabadan 'Vali seni istiyor' diye yola çıkarılan ve nasıl öldürüldüğü sır hâlinde kalan" Hüseyin Kâmi'nin mezarı da, diğerlerinden farklı olarak, meçhul kalmıştır.[7] Bu şekilde önce Anadolu'ya sürgün ve daha sonra da katledilen bir kalem erbabı olarak tarihe geçmiş olduğu dikkati çekmektedir.

TAHSİL HAYATI

Hüseyin Kâmi'nin Medrese-i Edebiye'de[8] tahsil görerek buradan şahadet-nâme aldığı bilinmektedir. Mektebin müdürü devrin ünlü ediplerinden ve Meclis-i Kebir-i Maarif âzâsından, Muallim Naci'nin verdiği unvan ile Nâzımü'l-Hikem Ahmet Hamdi Bey (1851- 8 Mayıs 1917) idi. Aslen Dağıstanlı olmakla beraber İstanbul'da doğmuş ve hayatını bu şehirde geçirmişti.[9]

Mekteb-i Edebiye devrin en kıymetli hususi mekteplerinden biri idi ve Türkçeden başka mükemmel bir de-

recede Arapça, Farsça ve Fransızca öğretiliyordu. Nitekim buradan mezun olan Hüseyin Kâmi'nin sicilinde de bu üç lisanı ve ilâveten Urdu lisanlarıyla tekellüm ve kitabet ettiği kaydı bulunmaktadır.

MESLEK HAYATI

Hüseyin Kâmi 16 Kasım 1893 tarihinde mülâzemetle Dahiliye Nezareti Matbuat Kalemi'ne dâhil oldu. Bu vazifesinde iki seneyi bile doldurmadan 13 Temmuz 1895 tarihinde yine mülâzemetle Hariciye Nezareti'ne geçti ve Umur-ı Şehbenderi Kalemi'nde çalışmaya başladı.[10]

Hüseyin Kâmi bu yeni memuriyetinde bir seneyi bile doldurmadan münasip bir şehbenderlik açıldığında tayinini talep etti (11 Şubat 1896) ve Karaçi şehbender vekâletine tayini (13 Ağustos 1896) gerçekleşti.[11]

Bu memuriyetinde uzun müddet kalamadığı anlaşılan Hüseyin Kâmi'nin Hariciye'deki vazifesinin tartışmaya açık bir şekilde sona erdiği biliniyor. Ancak Karaçi'de şehbender vekilliğinde bulunduğu esnada bazı siyasi çalışmalarda bulunduğunu ve Afganlı Afridi kabilesinin Molla Hüda reisliğinde isyanına karıştığını ve bu Kâmi tarafından Molla Hüda'ya teslim edilmişti. İsyan üzerine yirmi-otuz bin Afridî Hindistan'a hücum eylemişti. "Lahor'dan Karaçi'ye avdet ettim. Henüz konsoloshanede seyahat elbisemi değiştiriyordum. Telgraflar Afridilerin şimâlden doğru Hind'e şiddetli bir hücuma başladıklarını ihbar ediyordu."[12]

Hüseyin Kâmi'nin Karaçi'deki vazifesinden ne zaman ayrıldığı bilgisine sahip değiliz. Ancak Hariciye hizmetine bir müddet daha karantina kâtipliği ile vazife yapan başka bir Hüseyin Kâmi'nin Rabig (Cidde) ve Erzurum'da bulunduğu anlaşılıyor.[13]

Hariciye'deki vazifesinden ne zaman ayrıldığı hakkında bir tarih bulunmuyorsa da buradan sonra Mısır'a firar ettiği ve yurtdışından ancak, diğer firariler gibi, Meşrutiyet'in ilânını takiben döndüğü bilinmektedir.

Hüseyin Kâmi, Meşrutiyet'in siyasi rüzgârıyla savrulan hayatlardan biri ve belki de bu hayatların arasında en dikkate değerlerinden birincisi oldu. Her şeyden önce Meşrutiyet'ten önce Damat Mahmud Paşa ve oğulları ile münasebetinin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Mahmud Paşa'nın cenazesinin İstanbul'a getirildiği esnada (4 Eylül 1908) defin merasimi esnasında bir nutuk vermiş ve *Nutk-u Siyasî* (1908, 30 s) adı ile bastırmıştı.

Aynı şekilde bu devrede yazılan ve oynanan siyasi oyunlardan biri olan "Sabah-ı Hürriyet"isimli oyunu yazmış ve bu oyunda Celaleddin rolünü oynamış ve bu oyunu büyük bir alâka görmüştü.[14] Bu arada "Zehir Reçetesi" isimli ikinci bir oyunu olduğu da kayıtlara geçmiştir.[15]

Bu devirde ilk andan itibaren İttihad ve Terakki'nin karşısında yer aldı ve bu tavrıyla tanınan ve dikkati çekerek İttihad ve Terakki'nin hedefi hâline gelen Hüseyin Kâmi, nesirle muhalefet eden Refik Halid'in benzeri ve sert muhalefetini nâzımla yapmış ve



Hüseyin Kâmi, 1873-1915 (?).

Arkadaşlarından gazeteci Zeki Bey'in öldürüldüğü (11 Haziran 1911) haberini aldığı sırada ise tebdil-i hava için Avrupa'ya gitmek üzere vapura biniyordu. Döndüğünde yine şiirli ve konferanslı muhalefet çalışmalarına başlamıştı. Bu sırada kendisine bol maaşlı memuriyet teklifinde bulunan İttihad ve Terakki'nin bu memuriyetini suretâ kabul etti ve iki ay kadar maaş aldı ise de bunu yakinen tanıştığı M. Raif (Ogan) Bey'in idaresindeki Rehber-i İttihad-ı Osmanî Mektebi'ne makbuz karşılığı teberru etti.

isyanı İstanbul'da idare edenlerin Damat Mahmud Paşa ile Cemaleddin Afgani olduğunu ifade etmektedir. Paşa'nın bu isyanı teşvik için yazdığı mektup Cemaleddin Afgani tarafından Urduca'ya tercüme edilmiş ve yazısının tanınacağı endişesini taşıyan Afgani ve Hüseyin Kâmi'nin çekinmesi üzerine yine Paşa tarafından tebyiz edilmişti. Bu mektup Lahor'da bir Cuma namazını takiben Hüseyin

yazdığı siyasi hicivleri kendisinin devamlı bir şekilde takip edilmesi neticesini doğurmuştu.

31 Mart 1325 Vak'ası dolayısıyla tevkif edilen Hüseyin Kâmi on sekiz gün sonra Hurşit Paşa divan-ı harbi tarafından serbest bırakıldı. Arkadaşlarından gazeteci Zeki Bey'in öldürüldüğü (11 Haziran 1911) haberini aldığı sırada ise tebdil-i hava için Avrupa'ya

gitmek üzere vapura biniyordu. Döndüğünde yine şiirli ve konferanslı muhalefet çalışmalarına başlamıştı. Bu sırada kendisine bol maaşlı memuriyet teklifinde bulunan İttihad ve Terakki'nin bu memuriyetini suretâ kabul etti ve iki ay kadar maaş aldı ise de bunu yakinen tanıştığı M. Raif (Ogan)Bey'in idaresindeki Rehber-i İttihad-ı Osmani Mektebi'ne makbuz karşılığı teberru etti.[16]

Balkan Harbi'nin ayak seslerinin duyulduğu esnada meydanlarda Hüseyin Kâmi'nin de sesi duyuldu ve 4 Ekim 1912 tarihinde Hürriyet ve İtilâf Fırkası tarafından yapılan harp nümayişlerine konferanslarıyla ve harp destanlarıyla katıldı.[17]

Hüseyin Kâmi'nin İstanbul'un müsamahasız siyaset iklimindeki aykırı ve muhalif tavrının hiç mola vermeyeceğinin görülmesi üzerine Küçük Said Paşa'nın dokuzuncu ve sonuncu sadâreti esnasında Konya'ya sürgün edilmesine kararı verildi (25 Mart 1912). Kararda ifadesini bulan sürgün sebebi Meşrutiyet ve hükümet aleyhinde konferans ve tiyatrolar tertip ederek tenkitte bulunmaktı. Ayrıca Matbaa-yı Sahafiye sahibi ve Rusya tebaasından Kafkasyalı Hüseyin Kâmi Kerimof şeklinde tavsif edilmişti.[18]

Konya'da bulunduğu zaman şiir ve edebiyat kültürü ve bilhassa Arap, Fars ve Fransız edebiyatlarına vukufu ve güzel konuşmasıyla genç edebiyatçıları adeta büyülediği görülüyor. Nitekim hakkındaki nadir ve kıymetli bilgilerin tarihe kalmasına vesile ve sebep olan bu büyüdür.[19]Ancak burada da konuşma fırsatlarını kaçırmaması kendisinin Karaman'a ve daha sonra da Bozkır'a sürüldüğü hayatının son günlerine dair bilinen son bilgiler olmuştur.[20]

YAZI HAYATI

Meşrutiyet'in ilânı üzerine çok büyük bir hareketlilik kazanan matbuat hayatı kısa bir müddet içinde tam bir keşmekeşe dönmüştü. Hüseyin Kâmi bu durumu "Çıldırmıştık" diye ifade etmektedir.[21]

Bu devrede yazı hayatına bütün heyecanıyla giren Hüseyin Kâmi'nin yazı hayatı daha çok şiir türünde gerçekleşmiş ve siyasi ve edebi nesir türünden başka yazılar yazmaktan bilhassa kaçınmıştır. Bununla beraber pek az nesir yazısı devrin mecmualarında görünmektedir. Bu mecmualar arasında *Musavver Eşref*, *Eşek*, *Yuha*, *Kibar* ve *Malûm* gibi mecmualarda ve *Alemdar* gibi gazetelerde yazıları ve şiirleri basıldı. Şiirde mahlas olarak Dehrî'yi kullanıyordu. Ancak bunun dışında Donkişot, Baba, Tırnağı Karıncalı, Sudan Geçmez gibi müstearları da bilinmektedir.[22]

Hüseyin Kâmi'nin yazı hayatı hakkında yapılan en dikkate değer yanlış ise aynı zamanda Kâşif Dehri müstearının da kendisine ait olduğunun zannedilmesidir.[23] Hâlbuki bu müstearın henüz sahibi bilinmemekle beraber Hüseyin Kâmi'nin olmadığı muhakkaktır ve bu müstearla yazılan kadın romanlarının Hüseyin Kâmi'ye ait olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Diğer taraftan bu müstear ile Mütareke devrinde de *Alemdar* gazetesinde İstiklâl Harbi aleyhinde çok sert yazılar yazılmış olması da bu imkânsızlığı gösteren mühim bir delildir.[24] Kendi ifadesine göre "İlmî, içtimaî makaleler hiçbir gazetede kâri bulamaz olmuştu." Bu itibarla mecmua ve gazetelerde mecbur kalmadıkça nesir yazmamış ve tenkitlerini nazmen ortaya koymuştu.[25]

KİTAPLARI

Hüseyin Kâmi'nin bu devirde birdenbire şöhretini temin eden ilk eseri ve devrinde ilk büyük yankı bırakan tiyatrosu "Sabah-ı Hürriyet" olmuştu.[26] Bu oyunu sahneye konulmuş ancak basılmamıştır. Şöhretinin belki de ilk sebebi büyük ve usta bir hatip olması ve nutuklarında halkın heyecanlarını ustalıkla zirveye çıkarabilmesi ve yönlendirebilmesidir. Nitekim bu kabiliyetine Yakup Kadri de işaret etmektedir.[27]

Hüseyin Kâmi'nin imzasını taşıyan ilk eseri Sabahattin Bey'in babası Mahmud Paşa'nın cenazesinin defni (4 Eylül 1908) münasebetiyle verdiği nutku (*Nutk-u Siyasî*. İstanbul, 1908, 31 s.) olmuştur.

İsmini yaşatan ve devrin siyasi duygularını anlamak bakımından hâlâ değerini muhafaza eden biricik eseri ise iki defa basılmış olan *Divançe-i Dehri* (47 s.) isimli şiir kitabıdır.

Bu kitabın ilk baskısı Dağıstanlı Dehri Efendi imzasıyla ve 3 Kânun-ı sânî 1327 (16 Ocak 1912) tarihlidir, Bu kitapta konu edilenler, II. Meşrutiyet devrinin İttihatçı önderleridir ve yazılar bu zamana kadar görülmemiş bir sertlikteki siyasi hiciv örnekleridir. Tabiatiyle kitabı basan Kürdizade Ahmet Ramiz Efendi kitabın kendisine ait olduğunu söyleyerek Hüseyin Kâmi'yi kurtarmış ancak kendisi Kastamonu'ya sürgün edilmekten kurtulamamıştı.[28] *Divançe*'nin bu nüshası matbaada müsadere edildiği için pek az bulunmaktadır.[29]

Divançe'nin ikinci baskısı 1912 sonbaharında Eylül ayında Ahmet Muhtar Paşa'nın sadâreti zamanında neşir imkânına kavuşabildi ve bu baskıya yeni şiirler ve nesirler ilave edildi.[30] Bu *Divançe*'de (s. 123) farklı bir şiir olarak Rumelihisarı dergâhı postnişini Nâfi Baba'nın irtihâline düşürdüğü tarihtir.[31]

HÜSEYİN KÂMİ'DEN KALANLAR VEYA SONSÖZ

Hüseyin Kâmi, Meşrutiyet'in ilânından sonra matbuat ve siyaset âleminegiren kıymetli ve iyi yetişmiş gençlerden biri olarak dikkati çekiyor. Hemen herkesin siyasete bulaştığı bir zamanda[32] muhalifler arasında yerini alması daha Meşrutiyet öncesinde sadece Sabahattin Bey'in yanında bulunmasından ve Mahmud Paşa'yı yakından tanıyıp hayranlık duymasından ve diğer taraftan da İttihatçıların muhalif aydınlara karşı suikasta varan aşırı sert tavrından ileri gelmiş olmalıdır.

Meşrutiyet'in ilânını takiben hürriyet ikliminde edebiyatın çok verimli bir devreye gireceği ve ediplerin çok

daha kıymetli eserler vereceği ümidi çok kısa bir müddet içinde büyük bir hayal kırıklığına uğramıştır.[11]

Meşrutiyet'in ilânını takiben ilk zamanlarda bütün aydınlardan da ittihad-ı tamme bekleyen İttihad Terakki gücünü ve iktidarını hissettikçe tekelci bir siyaset anlayışına sahip olmuş ve hemen herkesten ve bu arada kalem sahiplerinden de itaat-i tamme beklemişti. Bu muhalefeti sindirmenin yolu, İstanbul ve hatta ülke dışında, bir memuriyet vermek[14] veya nihaî hâl çaresi olarak, halk tabiriyle, şehrin ortasında katletmekti.

Hüseyin Kâmi muhalif sıfatıyla kendisine teklif edilen memuriyeti kabul etmediği için önce Konya'ya ve oradan da daha sonra Karaman'a ve Bozkır'a sürülmüştü. Anlaşılan I. Harb-i Umumi esnasında da kalem ile değil, kelâm ile muhalefetine devam etmiş ve muhalif bir şahsiyet olarak tanınmasının bedelini canıyla ödemiştir.

Hüseyin Kâmi'nin iki defa basılan *Divançe*'si devrin siyasi havasını anlatan kıymetli metinler olarak tarih araştırmalarında kullanılması gereken metinlerdir. Nitekim Mehmet Zeki Pakalın[15] ve İbnülemin Mahmut Kemal İnal[16] tarafından, gereken reddiyeler de yapılarak, nakledilmiştir.

Herhalde II. Meşrutiyet devri araştırmalarında, nesirde Refik Halid'in ve nâzımda ise Hüseyin Kâmi'nin eserleri vazgeçilmez ve ihmal edilemez kaynaklar olarak dikkati çekmektedir.

Osmanlı Harp Destanı[17]

Bismillâhirrahmanirrahim

Âdâyı ezmek varsa emelde
Allah deyüb çık gaddâre elde
Zağlı kılıncın âvize belde
Koynunda lâkin Kur'an beraber

Osmanlısın sen ey şanlı millet
Dünyaya verdin nâmınla dehşet
Zâhirse çok mu askerde heybet
Ruh-u Nebiyy-i zî-şan beraber

Gelmez zemine aslâ cebinin
Kuvvetli olsun kalbinde dinin
Allah olunca korkma mutinin
Bulgarla olsun Yunan beraber

Ey altın ordu unvan-ı şânın
Neslinde ruhu var Kayı Han'ın
Osmancık oğlu âdınla sânın
Alpaslan önünde Turan beraber

Etmez gâzâdan Osmanlı ikrah
Meydana çıktık elhamdülillah
Âteşler açtık âdâya na-gâh
Nasr-ı mübîn-i Yezdan beraber

Rûbâh unutmuş şîr-i jeyanı
Gösterir nireng-i Osmaniyânı
Albayrak elde titret cihânı
Aksın Tuna'yla al kan beraber

Balkan'da erkek insan bırakma
Hatta bir evle dükkân bırakma
Pîrânı kesme şübbân bırakma
Sıbyanla kalsın nisvan beraber

Dünyayı yıksın topun tüfengin
Balkan'a ursun ateş fişengin
Ağzında kalsın parmak firengin
Şaşsın Fransız Alman beraber

Allahu ekber Allahu ekber
İhlâsı annen ettirdi ezber
Koynunda Enam destinde hançer
Kalbinde nur-u iman beraber

Âdâ-yı mülke ilgar edip gel
Pîr u cıvanı der-gar edip gel
Târâc-ı mülk-ü belgar edip gel
Yangınla olsun tufan beraber

Annenin köyünde şan bekliyor bak
Dilber yavuklun can bekliyor bak
Nâmus-u millet kan bekliyor bak
Hatta beşikte sıbyan beraber

Eflâki tutsun sıyt-ı bülendin
Kabi't-taleb koş orduya kendin
Âdâyı ezsin nâl-i kemendin
Dost düşman olsun hayran beraber

Osmanlı kimdir onlar tanırlar
Göster âsârı ejder sanırlar
Irmak önünde âdâ-yı hûn-hâr
Firauna benzer heman beraber

Âdâyı etme aslâ himâye
Tarihe varsın yazsın hikâye
Balkandan artık çıksın semâya
Âh u enînle efgan beraber

Allah bizimle imân kezalik
Hâlid bizimle Selman kezalık
Faruk-ı âzam Osman beraber
En önde Şâh-ı Merdan beraber

Kimdir düşen bak en evvel hizada
Ahmet vurulmuş saff-ı gâzâda
Sultan olur o rüz-u cezada
Ardında birçok hâkân beraber

Allah için kes Allah için kes
Aldırma derse âdâ aman bes
Nisvânı kesti çünkü o nâkes
Kundakta kızlar oğlan beraber

Ertuğrul oğlu Allahu ekber
Nasr-ı min-Allah alnında müfer
Bir elde şemşir bir elde hançer
Başında mâh-ı tâbân beraber

Osmanlı geldi derya kabardı
Yerler yarıldı dünya karardı
Gökler kızardı âdâ sarardı
Ardında gûyâ volkan beraber

Allahu ekber Allahu ekber
Ey canlı asker ey kanlı asker
İşte en önde en şanlı asker
Râh-ı vatanda kurban beraber

Osmanlı geldi ey kavm-i dünân
Osmanlı geldi ey ehl-i Balkan
Osmanlı geldi şemşîr-i al kan
Ardında yüzbin şûc'an beraber

Feth-i karîbi vaat etti Allah
Nasr-ı mübîne bız olduk âgâh
Kaçmakta işte âdâ-yı gümrah
Ardında ceyş-i hızlân beraber

Sultan Selim'in ahfadı bunlar
Gazi Süleyman evlâdı bunlar
Hilm-i sükûnet ezdadı bunlar
Ruhunda şîr-i gejman beraber

Tarihe baktım evsaf ve şânın
Gurrende şîri bezm-i gâzânın
Tir-i kazânın berk-i fezânın
Savletleriyle ihvan beraber

Ey şanlı mâzi ey şanlı Osman
Şehzâdegânın tâcı Süleyman
Turgut denizden atmakta her ân
Âdâ-yı dine nîrân beraber

Yarâb nedir bunlar ejder mi bunlar
Yahut savâik sarsar mı bunlar
Yoksa guzât-ı Hayber mi bunlar
Ruh-u âlî-i umrân beraber

Melâ-yı Rumun ruh-u celîli
Şûc'an-ı harbin olmuş delili
Çok mu kaçarsa Bulgar rezili
Sultan Kâdir-i Geylân beraber

Âmâl-i millet inna fetehnâ
Efkâr-ı ümmet fethen mübînâ
İkbâl-i devlet nasren azîzâ
Yâsîn ve taha Rahman beraber

Azm ettik artık feth-i bilâda
Nâm-ı celîl-i Sultan Reşad'a
Albayrağı dik çık Belgrad'a
Üstünde mâh-ı rahşân beraber

El-hükmülillah emr-i müeyyed
Nasr minallah râyât-ı Ahmed
Saff-ı melâik ruh-u Muhammed
Serhadde doğru puyan beraber

Allahu ekber Allahu ekber
Olsun hilâlin bedr-i münevver
Ruh-u Nebidir İslâm'a r hber
Düşmenle olsun şeytan beraber

Şimdi sen yirmi aylıksın. Yirmi sene sonra bu kitabı açtığın zaman belki ben ölmüş bulunurum

"Şimdi sen yirmi aylıksın.[38] Yirmi sene sonra bu kitabı açtığın zaman belki ben ölmüş bulunurum. Bunları okuduğun zaman pederinin hezliyata mail bir adam olduğuna hükmeıme. Bu şiirlerin nasıl bir hiss-i vatan-perveri ile yazıldığını anlamakhğın için, o zaman tarihe karışacak olan bu zamanın ahvâlini iyice mütalâa et. Memleket otuz üç senelik bir istibdattan kurtulduktan sonra birdenbire hürriyet karşısında bulundu. Biz hepimiz çıldırmıştık. Hocalar, hahamlar, papazlar yeri öpüyordu. Hiç unutmam Tepebaşı bahçesinde bir nutuk ediyordum. Ermeni bir hamal beni kucaklayarak ağlaya ağlaya "çok şükür bu günü de gördük" diye yüzümden gözümden öpüyordu. Avrupa bizi, biz Avrupa'yı alkışlıyorduk. Lâkin onlar serinkanlılıkla vukuatı takip ediyordu. Ağzımızın tadı Bosna-Hersek ve Şarki Rumeli ilhakıyla bozuldu. Çoktan beri elimizden gitmiş olan bu memleketler taviz-i nakdi mukabilinde ecanibe terk edildi. Bazılarımız bunu tekdir, bazılarımız da takbih ettik. Bizim buna hüküm vermekliğimiz caiz olmadığından bu hakkı tarihe bıraktık.

Arkadaşım Hasan Fehmi Bey gece vakit meçhûl bir el tarafından Köprü üzerinde feci surette katl edildi, İşte bundan biraz sonra Otuz Bir Mart unvanıyla tarihte şöhret olan askeri bir ihtişaş zuhur etti. Arkasından Hareket Ordusu nâmıyla Rumeli'den birçok askerler geldi. Payitahtta idare-i örfiye ilân edildi. Arada ben de dahil olmak üzere bir çok kişiler tevkif edildi. İlân-ı Hürriyeti müteakip vatanımıza avdetimizde bizi tanımadan ellerimizi öpen halk bu sefer yine bizi tanımadan yüzümüze tükürüyorlardı. On sekiz gün haps edildikten sonra Hurşit Paşa'nın riyaseti altında teşekkül eden Divan-ı Harp beraatime karar verdi. Bir çok adamlar idam edildiği gibi birçokları da haps ve nefy edildi. Nefy edilenler arasında hemşehrim, büyük vatanperver Dağıstanlı Murat Bey de dahil idi. Bunların iyi yahut fena hareket ettiklerine dair birçok likirler hâsıl oldu. Tabiî bu hüküm de tarihe ait olduğu için onu da size yânı nesl-i âtiye terk ediyoruz.

Asıl işler bundan sonra çığırından çıktı. Bizi alkışlayan Avrupa sustu. Almanya ortaya çıktı. Hareket Ordusu kumandanı Harbiye Nâzırı oldu. Jurnaller tasnif edilmek üzere Yıldız'dan Harbiye Nezareti'ne nakledildi. Ben çekildikten sonra *Sada-yı Millet* sermuharriri olan Ahmet Samim gece vakti Bahçekapısı'nda yine meçhûl bir el tarafından öldürüldü. Artık biz birbirimize düşmüştük. Her fırka diğerini vatan hâini, millet düşmanı olmak üzere tanımağa başladı. Birbirimize söylenmedik söz, yazılmadık hiçbir şey bırakmadık. Her fırka kendinin haklı olduğunu söylüyordu. Tabiî bu hüküm de tarihe ait olduğu için onu da size terk ediyoruz. İdare-i örfiyenin müddeti bitti. Dersim mebusu Lûtfi Fikri Bey tarafından İstanbul'da idare-i örfiyenin lağvı için verilen takrir altmış üç reye karşı yüz on bir reyle reddedildi. İbret alınacak ahvâldendir ki Payitaht mebuslarından yalnız Zöhrap Efendi takrirî kabûl edenler meyanında idi. Bunun üzerine Sadrâzam Hakkı Paşa'nın ittihadıyla idare-i örfiye ecel gibi gayrı müsemma bir müddet için temdit edildi.

Sosyalistler, Demokratlar daha birçok şeyler zuhur etti. Bir sabah, gazeteler İstanbul'da Meşrutiyet aleyhinde bir Cemiyet-i Hafiye teşekkül ettiğini ilân ediyordu. Dr. Rıza Nur Bey'in tevkif ve beraatiyle neticelenen bu mesele de ale'l-usûl kapanıyordu. Gözlerimizin ne kadar kararmış olduğunu anla ki Abdülhamid'in devrini tahassürle yâd edenler türemeğe başladı. Siyasete siviller, askerler, mekteplıler, hatta kadınlar bile karışıyordu. İlmî, içtimaî makaleler hiçbir gazetede kâri bulamaz olmuştu. Potsdam mülâkatı bile bize tesir etmedi. Hafta yedi gün, divan-ı harp on yedi gazete kapattığı oldu. Hükümeti tenkit edebilmek için her gazete mutlaka Mahmud Şevket Paşa'yı sena etmeye mecburiyet hissetti. Hatta bana gazete çıkarmak için müracaat eden bir zâta "Gazetenin hükümete karşı mesleği ne olacak" dedim. Mahmud Şevket Paşa'yı alkışlayarak sairlerini tenkit etmek" dedi.

İşte bu esnada idi ki iki şair ortaya atıldık. Birimiz muvafıkları, diğerimiz muhalifleri tenkit edecektik. Muhalifleri tenkit genç ediplerimizden Fâzıl Ahmet Beye, muvafıkları tenkit de bi't-tabi bana isabet etti. Şu kadar var ki muhalifleri tenkit etmekten kolay bir şey yoktu. Halbuki umacıları tenkit, bahusus o esnada yapılır şeylerden değildi. Siz, olur ki şimdi bir hürriyet içindesiniz, tarihi ne kadar okusanız yine o hâlin dehşetini bir türlü takdir edemezsiniz. Ben harbiye nâzırına ithaf ettiğim manzumeyi yazdığım gün dostlarım korkularından bana selam vermiyorlardı. Maamafih herkes bu manzumeleri elden ele geziriyorlardı. Garibi şurası ki muvafıkların da hoşuna gidiyordu. Halk kendi söyleyemeyeceği sözleri, mesuliyeti başkasına ait olarak intişar etti mi sevine sevine nakl ediyor ve adetâ bununla müteselli oluyordu. İşte bunun için halk bu manzumelerin intişarına sabırsızlıkla intizar ederdi.

Tebdil-i hava için Avrupa'ya gidiyordum, Rıhtımdan vapura binerken pek eski bir dostum olan Zeki Beyin Makrıköyü'nde Huban sokağında gece vakti yine meçhûl bir el tarafından katledildiği haberini aldım.[39] Avdetimde İtalya Trablusgarb'a asker sevk ediyordu. Hakkı Paşa'nın istifası vukuuna mebni yerine Sait Paşa sadrâzam oldu. Meclis-i Mebusan kürsüsünde "hürriyet-i kelâm ve hürriyet-i matbuata" riayet edileceğini temin etti. Ben de müşarûleyhin sözlerine inanarak şu divançenin tab'ına müsâberet ettim. Ve minallahü't-tevfik."[40]

Hüseyin Kâmi Konya Lisesi'nde

"O vakit bizim için Konya'da iki nur ve fikir menbaı vardı.[41] Birisi o vakıt Konya Lisesi'nde edebiyat ve felsefe muallimi bulunan merhum Rasim Haşmet,[42] diğeri İttihatçıların zulüm ve şadrine uğrayarak Konya'ya nefy edilmiş olan merhum Hüseyin Kâmi. Evvelkinden fikir, ilim ve felsefe ihtiyacımızı, ikinciden şiir ve badayi ihtirasımızı tatmin ediyorduk. Evvelkisi burada ciddî, vâkur ve mantık-ı garbî, ikincisi şuh ve lâ-kayd, rind ve zevk-peresi Şarkı canlandırdı. Evvelkisi sade elbisesiyle, sık ve seri cümleleriyle ve aynı tarzdaki yürüyüşüyle melkûre ve muakaleye hitâp eden sözleriyle meselâ Fransa'yı göz önüne getirirse, ikinci parlak ve muşaşa elbisesiyle, elmas yüzükleriyle ağır, tantanı ve ahenktar cümleleriyle ve daima hissiyat ve muhayyeleye hitap eden fikralarıyla bir "industan-ı pür-zehep Iran-ı batırap" idi. Evvelki Andre Lefevre'den, letourneau'dan (Charles Jean-Marie),Tarde'dan (Gabriel de), Ribot'dan(Theodule) bahsederse ikinci bize Hâfız'ın, Kaanî'nin Ubeydi Zâkanî'nin, Saip'in şiirlerini okurdu. Evvelki gözlerimizi kamaştıran kuvvetli bir elektrik lâmbası ise ikinci kalplerimizi ısıtan mütebessim bir bahar güneşi idi. Evvelkinin kütüphanesinde ilk göze çarpan şey *Larousse* ciltleri, ikincininkinde müzehhep ve tâlik yazılı divanlardı, Şimdi her ikisinin de maddî mevcudiyetleri toprağa inkılâp etti. Fakat her ikisi de ruhlarımızın âmâkında birer necm-i sabit gibi parlayıp duruyorlar. Meslekleri başka başka olan bu iki şahsiyetle müşterek bir hasise vardı, ki bizi asıl cezbeden, perestiş ettiren o idi. Samimiyet ve aşk-ı hakikat."[43]

* Bu yazı 14-17 Haziran 2012 tarihlerinde Paris'te İnalco ve CERMOM tarafından tertip olunan "Türk Dünyasında Edebiyat ve Siyaset" başlıklı toplantıda tebliğ olarak sunulmuştur.

DİPNOTLAR

1 Bu ölüm tarihi için: BOA-Sicill-i Ahvâl Defteri, C.78, s. 3. Doğum tarihini diğer bütün kaynaklar, yanlış bir şekilde, 1878 (Mâlî 1295) olarak vermektedir: İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul, 1969, s. 785-787. Bu metnin çok kötü bir hülâsası için: İhsan Işık, *Resimli ve Metin Örnekli Türkiye Edebiyatçılar ve Kültür Adamları Ansiklopedisi*, Ankara, 2006, C.5, s. 1921; İbnülemin'in bilgilerini tekrarlayan ve hakkında yazılanları derleyen bir biyografi kitabı için: Mehmet Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli* (haz. Ali Aktan), Ankara, 2018, C. IX, s. 65-70.

2 İbnülemin, s. 785.

3 Bu tahmin için: Günay Kut-Edhem Eldem, *Rumelihisarı Şehitlik Dergâhı Mezar Taşları*, İstanbul, 2001, s. 307, DN. 46. Ancak bu dışınıtta Gaffar ofallesinin Rusihtilalinden(1917) sonra geldiği tahmini yanlıştır. Bu takdirde Hüseyin Kâmi'nin bu alleye damatlığı mümkün olmazdı.

4 Ölümü için Mütareke'nin akabinde diyenler de vardır: Zafer Arıkbağ-Dündar Akünal, *Türk Edebiyatında İfticâr ve Mizah Şiirleri*, İstanbul, 1944, s. 102.

5 Namdar Rahmi Karatay, *Kitaplarımın Hikâyesi*, İstanbul, 1952, s. 88.

6 BOA-DH-ŞFR, dosya nu.57, gömlek nu. 111.

7 *Bir Ömür Boyunca*, (Haz. Yusuf Turan Günaydın), Ankara, 2011, s. 123, 177.

8 Bu mektep hakkında: Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, İstanbul, 1941, C.3, s. 770-771.

9 Hayatı hakkında: İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *age*, s.552-553.

10 BOA-Sicill-i Ahvâl Defteri, C.78, s. 3.

11 BOA-İHR, dosya nu.743, gömlek nu.55662; dosya nu.825, gömlek nu. 61844. Ayrıca bu memuriyeti devlet salnamelerine de yansımıştır: *Salname-i*, 1315, s. 603; 1316, s. 731; 1317, s. 690.

12 Bu husustaki bilgileri kendisi vermektedir: *Nutk-u Siyasî*, İstanbul, 1326(hicrî), s.16-20.

13 Bu memuriyeti için: Ahmed Nezih Galitekin (Haz.), *Salnâme-i Nezâret-i Umûr-ı Hâriciyye-1318*, s.201; 1320, s. 92.

14 Bu oyun basılmamıştır. Oyunun bir tenkidi için: Müfid Ratıp, "Sabah-ı Hürriyet" *Musavver Muhit*, Nu. 3 (6 Teşrîn-i sânî 1324), s. 46.

15 Bir resminin altındaki yazıda bu ilk oyunun ismi verilmiştir: *Musavver Çarşı*, Aded. 3-29 (17 Eylül 1325), s. 9.

16 Bu hususta bilgi için: *Divançe-i Dehrî*, İstanbul, 1330, s. 125-130.

17 Mütarikler ve kitabına girmemiş bu harp destanının tam metni için: Celal Bayar, *Ben de Yazdım*, İstanbul, 1966, C.3, s. 809-812, ikinci destanın metni birinci ek olarak verilmiştir.

18 BOA-BEO-DH-SYS, dosya nu. 55-1, gömlek nu, 96.

19 Namdar Rahmi'nin kitabındaki hususi hâlimün (age, s. 82-89) yazılma sebebi de bu hayrandır.

20 Namdar Rahmi Karatay, age, s. 88.

21 İkinci eke bakınız.

22 Hilmi Yücebaş, *Hicviyye ve Mizah Edebiyatı Antolojisi*, İstanbul, 1976, s. 326; Tahsin Yıldırım, *Edebiyatımızda Müstear İsimler*, İstanbul, 2006, s. 190.

23 Bu yanlışın ilk sahibi Seyfeddin Özege'dir: *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*'nda Kâşif Dehrî imzalı kitapları Hüseyin Kâmi'ye atfetmiştir. Bu eserler *Kâbus İçinde*, *Müteverrime*, *Mazlume*, *Mecnune*, *Matem Tüllen*, *Üvey Valide* gibi kadın romanları ve *Paris Muhaberatı* ile *Mayıs Ayında Doğanlar* isimli tercümelerdir.

24 Bu yanlışı nakleden bazı kitaplar: Tahsin Yıldırım, age, s. 190; Günay Kut-Edhem Eldem, a.e., s. 367, dn.75.

25 Bu tercihini *Divançe-i Dehrî*'nin dibaçesinde (ikinci ek) anlatmaktadır.

26 Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyâsî ve Edebî Hâtıralarım*, İstanbul, 1973, s. 190.

27 Hilmi Yücebaş, age, s. 334.

28 *Divançe-i Dehrî*-1330, s. 128-130.

29 Müsaderesi hakkında: *Teşkilât*, Nu. 187 (9 Kânun-ı sânî 1327), s. 4. Ayrıca bakınız: *Teşkilât*, Nu. 197 (19 Kânun-ı sânî 1327), s. 4.

30 Neşir haberi için: *Tanzimat*, Nu. 353 (4 Eylül 1328), s. 4.

31 *Divançe*'de basılmış olan bu tarih şiiri için Hüseyin Kâmi'nin olabileceği tahminimde bulunmaya gerek yoktur: Günay Kut-Edhem Eldem, age, s. 367, dn.75. Bu şiir taraftarımızdan da neşredilmişti, "Rumelihisarı'nda Bir Bektaşî Şeyh Ailesi", *Tarihin Alacakaranlığında*, İstanbul, 2010, s. 62.

32 Meşrutiyet'in ilânını takiben ortaya çıkan aşırı siyasileşme için: Ali Birinci, "Siyasileşmenin İlk Devresi (24 Temmuz 1908-11 Haziran 1913)", *Tarih Yolunda*, İstanbul, 2001, s. 131-152.

33 Bu gibi şikâyetler için: Raif Necdet (Kestelli), *Hayat-ı Edebiye*, İstanbul, 1922, s. 14.

34 Ahmet İhsan'a (Tokgöz) konsolosluk teklifi için: *Matbuat Hâtıralarım*, İstanbul, 1931, C.2, s. 67.

35 *Son Sadrâzamlar ve Başvekiller*, İstanbul, 1948, C.5, s. 856-863.

36 *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar*, İstanbul, s. 1456, 1696-1697, 1787, 1891-1892.

37 Bu destan 4 sayfa hâlinde basılmış ve Hürriyet ve İtilâf Fırkası mührüyle mühürlenmiştir ve *Divançe*'sine girmemiştir.

38 Hüseyin Kami'nin bu yazısı için: *Divançe-i Dehrî*, İstanbul, 1327, s. 3-5; İkinci baskı, İstanbul, 1330, s. 2-6.

39 Bu hâdisenin tarihi 10 Temmuz 1911'dir. Katil kararı İT merkezinde, Babanzade İsmail Hakkı'nın muhalefetine rağmen alınmış ve cinayeti İT fedailerinden Çerkez Ahmet ile Serez mebusu Derviş Beyin kardeşi Nâzım beyler tarafından işlenmiştir. Bilgi için: Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, Ankara, 1968-1969, C. III, s. 409.

40 Hüseyin Kâmi, *Divançe-i Dehrî*, İstanbul, 1327, s. 1-5.

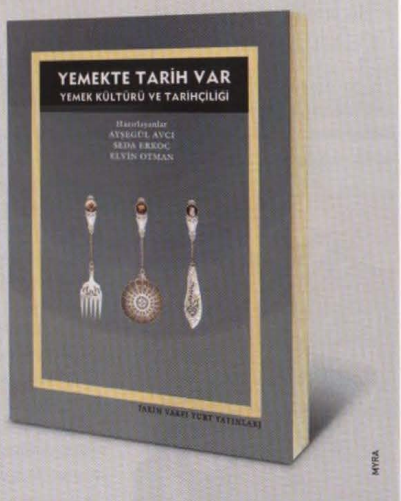
41 İktibas için: Naci Fikret (Baştak), "Namdar Rahmi bey", *Yeni Fikir*, Sayı: 39 (12 Eylül 1928), s. 30'dan nakleden: Namdar Rahmi Karatay, *Kitaplarımın Hikâyesi*, s. 89.

42 Rasim Haşmet hakkında geniş bir araştırma için: İ. Arda Odabaşı, *Osmanlı'da Sosyalizm, Türkçülük ve Osmanlıcılık: Rasim Haşmet Bey*, İstanbul, 2011, 359 s. Kaynak Yayınları.

43 İktibas için: Naci Fikret (Baştak), "Namdar Rahmi bey", *Yeni Fikir*, Sayı: 39 (12 Eylül 1928), s. 30'dan nakleden: Namdar Rahmi Karatay, *Kitaplarımın Hikâyesi*, s. 89.

YEMEKTE TARİH VAR
YEMEK KÜLTÜRÜ VE TARİHÇİLİĞİ

Tarihte yemek var; biliyoruz. Peki, yemekte tarih var mı? Günümüz tarihçiliğinde öne çıkan kültür tarihi çalışmaları ve yeni yaklaşımlar tarihi savaş meydanları, saraylar ve diplomatik görüşmeler arasında sıkışıp kaldığı kafesten çıkarıp gündelik hayatın tam da içine taşırken insan yaşamının olmazsa olmazı "yemek" ve "yemek kültürü"nü de incelenmesi gereken önemli bir alan olarak araştırmacıların dikkatine sundu. Tarihin, gelişen ve değişen yemek ve yiyecek kültürü üzerinden okunabileceği iddiasını ortaya atan bu çalışma, alanında önde gelen araştırmacıların Osmanlı, Avrupa ve Amerika bölgeleri üzerinden farklı dönemlere ilişkin yaptıkları çalışmalarla okuyucuya hem yemekteki tarihi anlatıyor hem de tarihin temel metodolojik sorularına farklı ve yeni cevaplar bulmayı hedefliyor.



Vakıf Merkezi
Zindankapı Değirmen Sokak No:15 Eminönü / İstanbul
T (212) 522 02 02 F (212) 513 54 00
www.tarihvakfi.org.tr / info@tarihvakfi.org.tr

Ankara İrtibat Bürosu
Selanik Caddesi Tankut İş Merkezi No: 82/30 06420 Kızılay-Ankara
T (0312) 4240510 / 4240050

TARİH VAKFI

MİLLÎ MÜCADELE DÖNEMİNDEKİ İZLERİNİ SÜREMEDİĞİMİZ İSLÂM KONGRELERİ

METE TUNÇAY

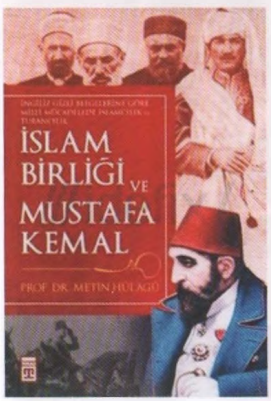
Kayseri Erciyes Üniversitesi tarih profesörü Metin Hülagü bundan beş yıl önce **İslâm Birliği ve Mustafa Kemal** *başlıklı bir kitap yayımlamıştı. Yazarın sunuşunda (s. 9), sathî ve yarım kaldığını söylediği bu çalışmasını sonradan geliştireceğini vaat etmiş olmakla birlikte, bu sözünü yerine getiremediği anlaşılıyor.*

Ben "Millî Mücadele" adındaki "millî"nin özgün Arapça anlamındaki gibi "dine değgin" demek olduğunu, bu deyimle "Türklerin Millî Mücadelesi"nin değil, "Türkiye'de yaşayan Müslümanların Millî Mücadelesi"nin kastedildiğini zaten biliyordum. (Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Nizamnamesi: "madde 3a – Bilumum İslâm vatandaşlar cemiyetin âzâ-yı tabiiyesindendirler.") Ama Gotthard Jaeschke'nin hazırladığı *Türk Kurtuluş Savaşı Kronolojisi I*'deki kimi göndermeler kırk yıldır aklıma takılmıştı "Mondros'tan Mudanya'ya kadar" (Türk Tarih Kurumu, 1970).

- (s. 79) Amiral Calthorpe'un yerine, 1919 Temmuzunda İstanbul'daki İngiliz Başkomiseri olan Amiral De Robeck 5 Aralık 1919'da Sivas'ta toplanan İslâm Kongresi hakkında 8 Aralıkta Dışişleri Bakanlığına bir rapor vermiş – *Documents on British Foreign Policy 1919-39*. 1. seri, IV, s. 974.

- (s. 82) 26 Aralıkta da De Robeck yine Dışişlerine Sivas İslâm Kongresi hakkında bir rapor sunmuş, *age*., s. 975.

- (s. 138) 1 Şubat 1921'de Şeyh Senusi Ahmed'in başkanlığında Sivas'ta bir İslâm Kongresi toplanmış. Jaeschke bu kere *Echo de l'Islam*'ın 22'nci sayfasına gönderme yapıyor.



Utkan Kocatürk'ün *Atatürk ve Türk Devrimi Kronolojisi 1918-38* (TİTE, 1973) kitabında, De Robeck göndermeleri yok, ama son kayıt Jaeschke'den aktarılmış. Bunlara Hülagü'nün çalışmasında değinilmiyor. Hatta Şeyh Senusi'nin başkanlık yaptığı ileri sürülen "Sivas Kongresi"nin ondan dört buçuk ay önce toplanan "Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin Sivas Kongresi" olmadığı belirtilmemiştir (s. 86). Hülagü genel olarak Panislamizm'den söz ettikten sonra, Millî Mücadele döneminde Türkiye'nin İslâm ülkeleriyle münasebetleri üstünde duruyor. Bu arada, "İslâm Birleşmiş Milletleri" diye tanımlanabilecek bir siyasal dayanışmanın arzu edildiğini anlatıyor (s. 93).

Hülagü'nün İngiliz belgelerinden aktardığı bir metin, bu dönemde Muvahhidîn İTek-Tanrıcılar / Allah Birdir'ciler] Cemiyeti'nin ilk kongresini 11 Kasım 1919'da Sivas Zara'daki rüştiyede yaptığını göstermektedir (s. 112). Buna göre, İcra Heyeti'ne seçilenler arasında Mustafa Kemal Paşa'nın ve Rauf Bey'in de bulunduğu Muvahhidîn Cemiyeti'nin üçüncü kongresi de 10 Aralık 1919'da Sivas Idadisi'nde yapılmıştır.

Bundan sonra, kitapta çeşitli İngiliz belgeleri gruplar halinde aktarılıyor. Ama ben, Hülagü'nün hiç adını anmadığı, Muvahhidîn Cemiyeti'ni de kapsadığı anlaşılan, İslâmİttilâl Cemiyetleri İttihadı'yla ilgili birkaç kaynağa değinmek istiyorum.

Bunların en önemlisi, rahmetli İbrahim Olgun'un 1976'daki VIII. Türk Tarih Kongresi'nde okuduğu bir bildiridir (Tutanakların III. cildi, s. 1967-78): "İttihatçıların Kurtuluş Savaşı'nda Anadolu'ya Sızma Teşebbüsleri ve İslam İttilâl Cemiyetleri İttihadı." Ben de *Türkiye'de Sol Akımlar 1908-25* kitabımda, İttihatçı Solu, Mesai Programı ve Halk Şûrâlar Fırkası bağlamında bu kaynaktan yararlanarak İİCl'ye değinmiştim.

Selçuk Gürsoy'un *Enver Paşanın Sürgünü* başlığı altında yayımladığı kitapta (Salyangoz Yay., 2007), İİCl'nin 15 Mart 1921 – 1 Aralık 1922 arasında 15 günde bir çıkan yayın organı *Liva el-İslâm* dergisindeki yazıların yeni harflere çevrimleri bulunmaktadır.

Dergimizin Temmuz 1997'de çıkan 43'üncü sayısındaki Zafer Toprak'ın "Bolşevik İttihatçılar ve İslâm Komünterni" yazısını da (s. 6-13) önemle anmak gerekir. Toprak Fransız ve İngiliz arşivlerindeki konuyla ilgili istihbarat belgelerine değinmekte, ama "bu tür raporların güvenilirliği"nin "sürekli denetlenme gerektirdiği"ni de belirtmektedir. Buna iyi bir örnek, bu yazıda gönderme yapılan 10 Haziran 1920 tarihli *The Times*'dan aktarılan bir haberdir. Güya 1920 Şubat ayı başında Sivas'ta Mustafa Kemal Paşa'nın başkanlığında İİCİ'nin şark kolunun uluslararası bir toplantısı olmuştur (paşanın yanında Alman "askerî danışman"ı Albay von Straub da varmışl). Oysa Mustafa Kemal Paşa geçen yılın sonundan beri Ankara'dadır ve 1920'de Sivas'a hiç gitmemiştir.

Hülagü'nün kusurlarından biri de klişesini verdiği bazı metinleri açıklamamış olması. Örneğin (s. 22) BMM Reisi MK imzalı ve 12 Nisan 1337 (1921) tarihli "Ehl-i Salip Mezalimi" başlıklı bildiriyi içeren *Sebilürreşat* kupürü. Yeni yazıyla karşılığı için bkz. (haz.) Zekai Güner – Orhan Karataş, *Millî Mücadele Dönemi Beyannameleri ve Basın* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 1990), s.20-21. Yine (s. 50) "Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Heyet-i Temsiliyesi namına MK" imzalı ve 17 Mart 1336 (1920) tarihli "Âlem-i İslâma Beyanname"yi içeren yine *Sebilürreşat* kupürü. Karşılığı *age*, s. 10-11.

Hülagü'nün s. 65'te klişesini verdiği 13-19 Aralık 1922 dönemine ilişkin "Türkiye'nin Panislamik politikası" hakkındaki rapor, keza (s. 100) 28 Ağustos 1922 tarihli bir İslâm Kongresi önerisi konulu istihbarat raporu gibi İngilizce belgeler herhangi bir yerde kullanılmamış. Tarihler de karıştırılmış. Örn. s. 99, dn. 212'de 5 Mayıs 1923 tarihli bir İngiliz belgesine, 1920 Mayısındaki bir kongre önerisi için gönderme yapılıyor. Suriye ile ilişkiler konusunda 122-125'inci sayfalarda üstelik İngilizce olarak yeni baştan dizilen 1919-20 yıllarına ilişkin dört vesikaya anlam vermek mümkün olmadı.

Kitabın ikinci yarısı bölümler halinde daha tutarlı görünüyor.

BİR DEĞİNİ

TEK PARTİNİN İKTİDARI TÜRKİYE'DE SEÇİMLER VE SİYASET (1923-1946)

METE TUNÇAY

Prof. Dr. Ahmet Demirel'in yeni bir çalışması İletişim Yayınları arasından çıktı. (Yazar ithaf sayfasında bu kitabını "hocam" diye andığı bana ithaf etmek lütfunu göstermiş. Bu mecazî ve manevî hocalık tevcihinden ötürü ona müteşekkirim). İlk Meclis üstüne kalıcı nitelikteki eserlerinden sonra, Demirel bu kitabıyla Cumhuriyet'in ilânından çok partili yaşama geçinceye kadar seçimler ve milletvekilleri üstünde duruyor. En sonunda da, beş dönem boyunca Meclis'e girmiş insanların ilk adlarının alfabetik sırasına göre dizilmiş 1037 isimli bir milletvekilleri listesi var.

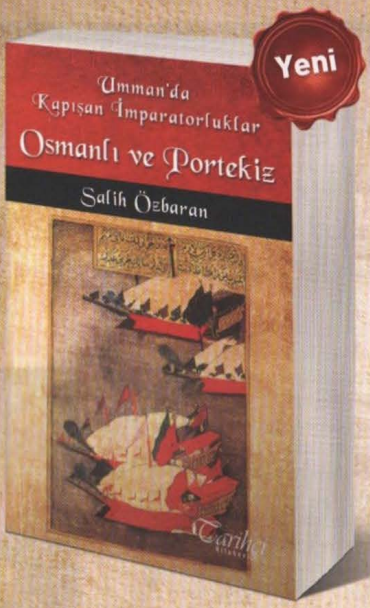
Ben bu yapıtın sadece bir köşesine değinmek istiyorum. Ama ondan önce iki şey söyleyeceğim.

Atatürk'ün son dönemlerinde yeraltı muhalefetinin diline doladığı bir söz vardı: "memleketi 'abe' diye konuşanlar idare ediyorlar" (yani Rumelililer!).

Öteki diyeceğim, ilk TBMM tutanaklarından bir öykü. 1876 Kanun-i Esasisi'nin 72'nci maddesi seçmenlerin seçecekleri mebusların bağlı oldukları il halkından olmalarını gerektiriyordu. İntihabat kanun-ı muvakkatinde de bu yönde koşullar vardı. Fakat ilk TBMM'de dönemin sonlarına doğru (2 Aralık 1922'de) ikinci gruptan üç üye Süleyman Necati (Erzurum), Selâhattin (Mersin) ve Emin (Canik) Beylerin bu kuralı pekiştirmek bahanesiyle verdikleri bir önerge, Türkiye'nin son sınırları içinde bir yerin halkından olmayı ya da seçim bölgesinde yerleşik (mütemekkin) bulunmayı, başka yerlerden göçmen gelmiş Türk ve Kürtlerin de iskân tarihlerinden itibaren beş yıl geçmiş olmasını şart koşmaktaydı. Gazi Mustafa Kemal Paşa, bu önerinin doğrudan doğruya kendisine yönelik olduğunu öne sürerek çok sert bir çıkışla bu sınırlamayı değiştirtmişti. Gerçekten Balkan Savaşı'nda elden çıkan Avrupa-i Osmanî ülkenin geri kalanına oranla çok daha gelişmişti. Selanik gibi Makedon/Balkan şehirlerinden çıkan aydın ve kültürlü insanlar genç Cumhuriyet'in yönetiminde doğal olarak önemli roller oynadılar. Demirel'in çözümlediği beş dönemin üçü (1923, 1931, 1935) Atatürk, ikisi (1939, 1943) İnönü dönemlerine giriyor. Yazarımız bu dönemlerde seçilen milletvekillerinin (elbette nereyi temsil ettiklerini de belirterek) doğum yerlerinin yurt içindeki bildik yedi coğrafya bölgesinden başka, Balkanlar, Ortadoğu ve Kafkas ülkeleri diye nasıl dağıldıklarını gösteriyor. (Bu hesaplarda haksızlık etmemek için, hiç kuşkusuz, her bölgedeki nüfus miktarını da göz önünde tutmak gerekirdi. Ama o boyutu şimdilik bir yana bırakalım.) Doğum yerleri açısından meclise en çok üye veren, Atatürk'ün dönemlerinde % 27,6, İnönü dönemlerindeyse % 32,4 ile Marmara Bölgesi imiş. En az üye çıkaran Güneydoğu Bölgesi, Atatürk dönemlerinde % 4,6 iken, İnönü dönemlerinde % 2,8'e inmiş. Yurtdışında kalan Balkanlar'da doğanlar ise Atatürk dönemlerinde %16 iken, İnönü dönemlerinde %12 olmuş (bu veriler 337'nci sayfadan).

Balkan ülkelerinde doğup da Atatürk dönemlerinde milletvekili olanların oranları şöyle: (s. 52) 1923'te % 12; (s. 96) 1931'de % 15; (s.149) 1935'te %14,4. İnönü dönemlerinde milletvekili olanların ise oranları şöyle: (s. 202) 1939'da % 19,4; (s. 295) 1943'te %11.





Tarihçi
Kitabevi

Umman'da Kapışan İmparatorluklar

Osmanlı ve Portekiz

Bu kitap, yönetim merkezlerinden binlerce kilometre uzaklıktaki Hint Okyanusu'nda kapışan -zaman zaman anlaşma yolları da arayan- iki imparatorluğun yayılmasını, o yöndeki stratejisini ve çevresindeki yapılanmasını konu eden çalışmaların bir bileşiminden oluşmaktadır; Salih Özbaran'ın 1960'lı yıllardan beri sürdürdüğü incelemelerin esinlendirdiği yansımalardır.

Salih Özbaran



Hoşça Kal Trabzon
Merhaba İstanbul

Bu kitap iki bölümden oluşuyor. Birinci Bölüm 12-14 yaşlarındaki Mediha adlı kız çocuğunun Birinci Dünya Savaşı sırasında yaşadığı göç olayının anıları... Savaşın ilk yılları...

Kitabın ikinci bölümü Mediha'nın İstanbul'daki yaşamını içeriyor.

Bu kitap hem bir küçük kızın başarılarına hem de yakın tarihimizin gerçeklerine, Türk insanının çağdaşlaşması olayına ve insanî yönüne tutulan bir ayna... Mediha'yı kitaba eklenmiş olan kendi eliyle yazılmış özgün anılarından tanıyabilirsiniz.

Mediha Kayra



Haydarpaşa'dan İzmir'e
TARİH SÖYLEŞİLERİ
Zeki ARIKAN



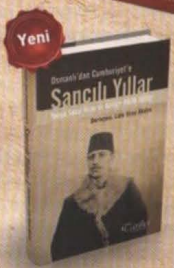
SAVAŞ TÜRKİYE VARLIK VERGİSİ
Cahit KAYRA



SEVR DOSYASI
Cahit KAYRA



Ne İdi? Nasıl Atındı? Niçin Kaldırıldı?
HALİFELİK
Mahmut GOLOĞLU



Yahya Sezai Uzay'ın Anıları (1879-1970)
Osmanlı'dan Cumhuriyet'e
SANCILI YILLAR
Derleyen: Lale Uzay Akalın

Tarihçi Kitabevi Moda Caddesi 104/A MODA/KADIKÖY 0216 418 68 86 / 0530 370 74 11
info@tarihcikitabevi.com - www.tarihcikitabevi.com

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde

Âdâb-ı Muâşeret

EDİTÖR: FATMA TUNÇ YAŞAR

Âdâb-ı muâşeret, en genel anlamda insanların birbirleriyle ve içerisinde bulundukları toplumla olan münasebetlerini belirleyen sosyal normlar manzumesi olarak tanımlanabilir. Kelime anlamı itibariyle âdâb-ı muâşeret "iyi geçinmenin yolları" demektir. Kavramın Fransızcası olan "*savoir vivre*", "yaşamayı bilmek" anlamına gelir. İbrahim Hilmi, bir âdâb-ı muâşeret kitabına "Yaşamayı Bilmek" başlığıyla yazdığı önsözde (1910) "İnsanların en çok muhtaç olduğu, fakat en az bildiği şey yaşamaktır. İnsan her suretle yaşayabilir. Fakat insanca, medeni bir insan gibi yaşamayı bilmek en müşkül bir iştir. Fransızlar, geçinmek yaşamak demek değildir derler. Âdâb-ı muâşerete riayet etmeyen, terbiye-i içtimaiyeye mazhar olamayan bir millet de yaşıyor ad olunamaz." der.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı dünyasında âdâb-ı muâşeret ile ilgili meselelere hatırı sayılır bir ilgi artışı olduğunu, çok sayıda âdâb-ı muâşeret kitabı yazıldığını, romanlar ve süreli yayınlarda bu konuya etraflıca yer verildiğini görüyoruz. Aslında, âdâb-ı muâşeret 19. yüzyılda ortaya çıkmış yeni bir kavram değil. Ancak bu yüzyılın sonunda Osmanlı gündelik hayatı ve yazınında kavramın popülaritesini artırdığı ve âdâb-ı muâşerete riayet etmenin her zamankinden daha fazla ehemmiyet kesbettiği anlaşılıyor. Bu dosyanın amacı, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş" olarak tabir edebileceğimiz bir dönemde artan âdâb-ı muâşeret vurgusunu anlamaya çalışmak. Daha önceleri ahlak ve âdâb gibi farklı türlerde yazılmış kitaplarda bir bölüm olarak yer alan âdâb-ı muâşeretin "yaşamayı bilmek" olarak tarif edildiği ve "gündelik hayatın pratik bilgisi" olarak kaleme alınan rehber kitaplara başlık olduğu bu süreç, pek çok açıdan incelemeyi hak etmektedir.

Öte yandan John Kasson'ın ifade ettiği üzere "âdâb-ı muâşereti çalışmak denizde tuz aramak gibidir: İzler her yerdedir, fakat çabaları boşa çıkartacak kadar incelmiştir". Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde hayat tarzının ve âdâb-ı muâşeretin nasıl değiştiğini konu alan bir çalışmada, yayınlardan maddi kültüre varıncaya kadar çok geniş bir kaynak yelpazesi mevcuttur. Âdâb-ı muâşeret kitapları başta olmak üzere, süreli yayınlar, günlükler, hatıratlar, romanlar, ev eşyaları, mutfak malzemeleri ve hatta mimari böyle bir çalışmaya kaynak olabilir. Öte yandan bu dosyada, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde toplumsal pratik anlamında âdâb-ı muâşeretin nasıl değiştiğinden ziyade, bu süreçte âdâb-ı muâşeretin tanımının, referanslarının ve hedef kitlesinin nasıl belirlendiği, âdâb-ı muâşeret ile ilgili telakkilerin hangi esaslar üzerine şekillendiği, toplumun farklı kesimlerinin Avrupa âdâb-ı muâşereti ile nasıl yüzleştiği veya uzlaştığı sorularına cevap aranmaktadır.

Dosyada konu, iki nokta-i nazardan ele alınıyor. Bunlardan ilki artan âdâb-ı muâşeret vurgusunun ilk temsili olarak ortaya çıkan âdâb-ı muâşeret kitapları. Nitekim bu dönemde yayınlanan âdâb-ı muâşeret kitapları toplumsal pratikten ziyade âdâb-ı muâşerete dair telakkileri ve idealize edilen normları yansıtma potansiyeline sahip. Bu minvalde, Fatma Tunç Yaşar genel anlamda geç dönem Osmanlı âdâb-ı muâşeret literatürünü, Can Eyüp Çekiç Ahmed Midhat'ın *Avrupa Âdâb-ı Muâşereti yahud Alafranga*'sını, Fatih Tetik Lütfü Simavi'nin *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret*'ini ve Nevin Meriç Abdullah Cevdet'in *Mükemmel ve Resimli Âdâb-ı Muâşeret Rehberi*'ni değerlendiriyor. İkinci olarak ise âdâb-ı muâşeret farklı temalar bağlamında ele alınıyor. Bu minvalde Özge Samancı değişen sofra âdâbını ve Tülin Ural âdâb-ı muâşeret kitaplarında kadın imgesini yazıyor.

Çalışmaların sınırlı, ele alınması gereken mevzuların ise hayli fazlaca olduğu bir konuda hazırlanmış bu dosyada, elden geldiğince birbirini tamamlar mahiyette yapılmış çalışmaları bir araya getirmeyi ve bu vesile ile konuya dikkat çekerek yeni çalışmalar için bir zemin oluşturmayı hedefledik.



GEÇ DÖNEM OSMANLI *ÂDÂB-I MUÂŞERET* LİTERATÜRÜ

FATMA TUNÇ YAŞAR

Geç dönem Osmanlı âdâb-ı muâşeret literatürünün ortaya çıkışı, 19. yüzyıl dünyasında ve buna paralel olarak Osmanlı'da yaşanan hızlı değişim ve dönüşümle yakından ilgilidir. Çevresini ve özellikle de Avrupa'yı yakından takip eden Osmanlı entelektüelleri, doğru davranış kalıplarını öğrenme ve nezaket kurallarına uyma yönünde ciddi bir eğilim olduğunu, Avrupa âdâb-ı muâşeretine uygun davranmanın 'medeni dünya'ya dâhil olmak için adeta bir zorunluluk haline geldiğini görmüşlerdir.



İstanbul, Beyoğlu, *the Grand Rue de Pera*, 1912; Carel Bertram'ın *Imagining the Turkish House Collective Visions of Home* (Austin University of Texas Press, 2007) kitabından alınmıştır.

MEDENİLİK ÇAĞI: NEZAKETİN YÜKSELİŞİ

19. yüzyıl, teknoloji, yaşam tarzı ve davranış kalıplarında meydana gelen köklü ve kapsamlı değişimler, devrimler ve reformlar nedeniyle dünya tarihinde "dönüşüm çağı" olarak bilinmektedir. Tarihçiler, 19. yüzyılda pek çok yeni gelişmenin vuku bulması ve bunların süreçleri ve sonuçları itibariyle yüzyılı aşması dolayısıyla bu yüzyıla "uzun 19. yüzyıl" demişlerdir. Birçok çağdaş yayında ise medeni davranışa yönelik artan ilgi ve görgü kuralları üzerine yazılan kitapların sayısındaki hızlı artış nedeniyle 19. yüzyıl "nezaket çağı" (*the age of civility*) olarak nitelendirilmiştir. 1835 yılında, Charles Lamb (Elia) bu görüşü "19. yüzyıl, nezaketimizin başlangıç tarihi..."[1] sözleriyle ifade etmektedir. John F. Kasson, 19. yüzyılda Atlantik'in her iki tarafında, burjuva kültürünün yükselişi ve yeni matbuat imkânları ile birlikte daha önce hiç olmadığı kadar çok sayıda görgü kitabı yayınlandığını ifade etmektedir.[2]

Aslında, "nezaket çağı" olarak 19. yüzyıl Avrupa'da Ortaçağ'dan mo-

dern dönemlere dek yaşanan gelişmelerin geldiği nihai noktayı ifade etmektedir. Norbert Elias, Avrupa'da davranış kalıplarının değişim ve dönüşümünü incelediği *Uygarlık Süreci* (ilk olarak 1939 yılında yayımlanan) isimli kitabında bu süreci "medenileşme" olarak tanımlamaktadır.[3] Elias *Uygarlık Süreci*'nde medeniyet kavramını gelişimsel bir süreç olarak ele almaktadır. Yüzyıllar boyunca sirküle eden görgü kitaplarında sunulan davranış kalıplarına odaklanarak, Avrupa'da 13. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar nezaket kurallarının nasıl değiştiğini incelemektedir. Elias bu kitapta, Erasmus'tan bu yana, vücut fonksiyonlarını gizleme, herkese açık olan yerlerde onurlu davranış sergileme ve seçkinler arasında başlayan ve zamanla toplumun farklı tabakalarına yayılma eğilimi gösteren nezaket standartlarına uyma yönündeki baskının sürekli olarak arttığını ifade etmektedir. Elias, "medenileşme süreci"nin açıklanmasında utanç ve incelik duygusuna belirleyici bir rol

davranış literatüründe yaygın olarak kullanılmaya başlanması arasında yakın bir ilişki vardır. Her şeyden önce, bir dilde yeni sözcüklerin ortaya çıkışı -özellikle de bu yeni sözcüklerin yaygınlaşması ve uzun ömürlü olması durumunda- çoğunlukla insanların yaşamındaki bazı değişikliklere işaret etmektedir. Aslında, bir kavram olarak *civilité*'nin ortaya çıkışı yaşamın farklı alanlarında meydana gelen değişim ve dönüşüme işaret etmektedir. Elias'a göre *civilité* kavramı Batı toplumu için şövalyeliğin ve Katolik Kilisesi'nin birlikteliğinin dağılmakta olduğu bir zamanda anlam kazanmıştır. Ona göre, bu kavramın (*civilité*) ortaya çıkışı, Batı davranış kalıplarının ya da "medeniyet"inin ortaya çıkmasında belirli bir aşamayı temsil etmektedir.[5] Bu aşamada *civilité* kavramı, önceleri İtalyanca ve sonrasında Fransızca olmak üzere ortak bir dilin konuşulduğu, farklı milletleri kucaklayan sosyal bir oluşumun bir nevi açılımı ve sembolüdür. İtalyanca ve Fransızca, daha



İngilizcede kibar anlamına gelen polite kelimesi de Yunancada şehir (polis) *kelimesinden gelmektedir. Dolayısıyla, İngilizcede kibarlık ve zarîflik anlamına gelen ve eşanlamlı olarak da kullanılan* politeness *ve* civility *kavramları şehir ile ilintili olup, umumi alanlardaki davranışlar, sofra âdâbı, kıyafet, konuşma ve bedenle ilgili her türlü görgü kuralına işaret etmektedir.*

vermekte ve toplumun onayladıklarının ve yasakladıklarının standardının zamanla değiştiğini ve bununla birlikte de, sosyal hoşnutsuzluk ve korku eşiğinin de değiştiğini iddia etmektedir.[4] Elias, davranış kalıplarındaki değişim ve karşılıklı ilişkilerde artan öz-disiplinin, şiddetin devlet tarafından tekelleşmesi ile yakından ilgili olduğuna dikkat çekmektedir. Elias'a göre, modern dönemde yüksek sosyal anksiyete ve düşük utanç eşiği umumi durumlarda bireylere kendi davranışını kontrol etmek için baskı uygulamaktadır.

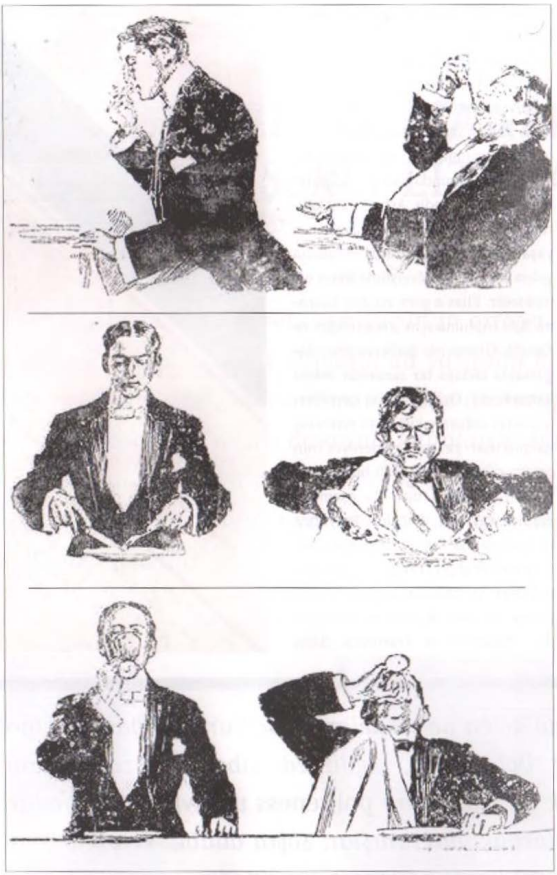
Elias'ın ifade ettiği üzere, Avrupa'nın uygarlaşma süreci ile *civilité* kavramının ortaya çıkışı ve bu kavramın

önce Latince tarafından gerçekleştirilen fonksiyonu devralmışlardır. Bu diller Avrupa'nın birliğini göstermekte ve aynı zamanda bu yeni oluşumun omurgası saray toplumuna dayanmaktadır. Bu toplumun vaziyeti, kendine dair algısı ve özellikleri *civilité* kavramında ifadesini bulmaktadır.[6]

Civilité kelimesinin kökeni, bu kelimenin iyi vatandaşlıkla özdeşleşen kültürel incelme anlamına geldiğini göstermektedir. Latincede şehir için kullanılan *civitas* ile aynı kökten gelmekte olup, kabalık ve barbarlığın karşıtı olarak şehirli, kültürlü, ince ve zarif davranış anlamına gelmektedir.[7] İngilizcede kibar anlamına gelen *polite* kelimesi de Yunancada şehir (*polis*) kelimesinden gelmektedir. Dolayısıyla, İngilizcede kibarlık ve zarîflik anlamına gelen ve eşanlamlı olarak da kullanılan *politeness* ve *civility* kavramları şehir ile ilintili olup, umumi alanlardaki davranışlar, sofra âdâbı, kıyafet, konuşma ve bedenle ilgili her türlü görgü kuralına işaret etmektedir. Bu kurallar, fonksiyonel ilişkiler dolayısıyla karmaşık ve sosyal ağlarla kişilerin birbirine ve devlete bağlı olduğu şehirde hayatın en iyi nasıl yaşanabileceğinin göstergesidirler.[8]

Civilité kavramının ilk olarak İtalya'da ortaya çıktığı ve oradan Avrupa'ya yayıldığı düşünülmekte-

Hasan Bahri, *Centilmen: Âdâb-ı Mu'âşeret* (İstanbul: Tevsi-i Tıbaat Matba'ası, 1328/1911).



Sofra âdâbında doğrular ve yanlışlar. Hasan Bahri, *Centilmen: Âdâb-ı Mu'âşeret*, 1911.

dir. *Civil* ve *civility* kavramları Ortaçağ Avrupa'sında yaygın olan ve onaylanmış ince ve zarif davranış kalıpları anlamına gelen *courteous* ve *courtesy* kelimelerinin zaman içerisinde yerini almıştır.[9] *From Courtesy to Civility* isimli kitabında Anna Bryson "*civility*"nin yeni bir kavram olarak sosyal davranış ve sosyal hayatı görme biçimi olduğunu ifade etmektedir. 12. yüzyılda ortaya çıkan Ortaçağ davranış kitapları, bir tür olarak lordluk pratikleri ile ilgili olup, soylulardan ibaret sınırlı bir zümre içerisinde geçerli olmasına karşın, Erasmus'un *De Civilitate Morum Puerilium* (1530) isimli kitabı ile başlayan erken modern davranış kitapları daha geniş bir kesim tarafından daha geniş bir mecrada uygulanan görgü kurallarını içermektedir. Bu nedenle davranışlarda nezaket, sınırlı bir çevrede uygulanan görgü kuralları manzumesinden ziyade herkes tarafından öğrenilebilen pratik sosyalleşme bilgileri olarak öne çıkmaktadır.[10] Nitekim hem döneminde hem de sonrasında büyük ilgi gören Erasmus'un kitabı farklı dillere tercüme edilmiştir. Bununla birlikte çok sayıda davranış kitabı da ucuz fiyatıyla daha geniş kesimler tarafından ulaşılabilir hale gelmiştir. Bu da belli bir eğitim hatta taklit yoluyla herkese bir centilmen ya da hanımefendi olma imkânı sunmuştur. Hem doğru davranış biçimlerine yönelik yayınların artması hem de bu kitapların muhatap kitlesinin genişlemesi açısından 19. yüzyıl, nezaket ve doğru davranış anlamında zirve olarak kabul edilmektedir.

GEÇ DÖNEM OSMANLI ÂDÂB-I MUÂŞERET KİTAPLARI (1889-1918)

19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı dünyasında nezaket kurallarına ilginin arttığını söylemek mümkündür. Avrupa ve ABD ile kıyaslandığında Osmanlı'da basılan muâşeret kitaplarının sayısı oldukça azdır, fakat bu sayı Osmanlı bağlamında ehemmiyetsiz değildir. 1889-1918 yılları arasında (bu çalışma esnasında tespit edildiği kadarıyla) "âdâb-ı muâşeret"i konu edinen 13 Osmanlıca kitap yayınlanmıştır.[11] Ayrıca dönemin süreli yayınlarında ve romanlarında sık sık bu temaya yer verildiği görülmektedir.

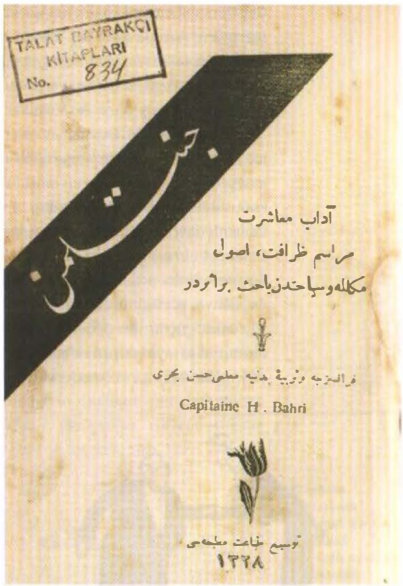
İçtimai yaşayış bilgisi ve usulleri anlamına gelen "âdâb-ı muâşeret"[12] bir tamlama olarak "edeb" kökünden gelen âdâb ve "'aşr" kökünden gelen muâşeret kelimelerinden oluşmaktadır. Saygı, nezaket ve utanma anlamlarına gelen edeb, bir toplumda örf, âdet ve kural halini almış iyi tutum ve davranışlar veya bunları kazandıran bilgi anlamında kullanılmaktadır.[13] Âdâb ayrıca bir şeyin nasıl yapıldığını ifade eden usul anlamında kullanılmaktadır (*âdâb al-katip, âdâb al-muallim* vb.).[14] İkinci kelime olan "aşr" ise birlikte yaşamak, insanlarla iyi geçinmek anlamına gelmektedir.[15] Âdâb-ı muâşeret, bu durumda "insanlarla iyi geçinmenin yolları" anlamına gelmektedir. Geç dönem Osmanlı âdâb-ı muâşeret literatüründe hem kitap ismi olarak hem de içerikte bu kavramın yanı sıra usûl-i muâşeret, edeb, zarafet, nezaket, terbiye, hüsn-i ülfet gibi - kimi eşanlamlı - pek çok kelime de kullanılmıştır.

19. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle Osmanlı yazınında önemli bir yer edinen bu kavram aslına bakılırsa, 19. yüzyıldan önce de doğru davranış biçimleri ve kuralları anlamında kullanılmaktadır. Âdâb-ı muâşeretin bir konu olarak farklı türlerde basılan kitapların içerisinde bir bölüm olarak yer aldığı görülmektedir. Nitekim 19. yüzyıl öncesinde doğru davranışın, sadece pratik ve dünyevi olarak değil dini, manevi, uhrevi ve felsefi

pek çok boyutu itibariyle ele alındığı söylenebilir. 1890'lar itibariyle âdâb-ı muâşeret kitapları yayımlanmaya başladıktan sonra da ayrı bir tür olarak devam eden ahlak kitapları önceki dönemlerde bir nevi davranış literatürü olarak kabul edilebilir. Kınalızade'nin *Ahlak-ı Alaî* isimli kitabı doğru davranış ve nezaketi ahlak çevresinde ele alan kitaplardan birisidir.[16] Yine Gelibolulu Mustafa Ali'nin seçkin cemiyet ve zümrelerde nasıl davranılacağını konu edinen *Meva'idü'n-Nefais Fi-Kava'idi'l-Mecalis*[17] isimli kitabı, anonim olarak basılan *Risale-i Garibe*[18] ve sufiler için hazırlanan âdâb kitapları doğru davranış için yol gösteren rehber kitaplar arasında sayılabilir.

Uzun bir süre Osmanlı coğrafyasında bulunan ve Osmanlı'nın siyasi, sosyal ve ekonomik durumuna dair çok sayıda makale ve mektup kaleme alan Fransız tarihçi ve gazeteci Abdolonyme Ubicini (1818-1884), Şarklıların ve bilhassa Osmanlıların teşrifat ve görgü kurallarına önem verdiklerini, bu noktada teşrifatı hem bir ilim hem de bir vazife haline getiren Çinlilere yaklaştıklarını ifade etmekte ve Saray Kütüphanesi'nde bulunan 216 ahlak konulu eserden aşağı yukarı otuzunun âdâb-ı muâşeretten bahsettiğini söylemektedir.[19] Bu kitaplarda, gelenek ve görenekler, giyinme, nasıl ayağa kalkılacağı, nasıl oturulacağı, sofrada nasıl yemek yeneceği, kişinin büyükleri ve akranlarıyla nasıl hareket edeceği, nasıl selam vereceği ve konuşma esnasında nelere dikkat etmesi gerektiği açıklanmaktadır.

Ubici'nin de ifade ettiği, gibi geçmişte bu alanda kaleme alınmış pek çok kitabın varlığına rağmen geç dönem Osmanlı âdâb-ı muâşeret literatüründe geçmişteki âdâb-ı muâşerete herhangi bir referans ya da öykünme olmadığı gibi önceki dönemlerde bu hususta gereken ihtimamın gösterilmediği yönünde bir vurgu dahi söz konusudur. Muâşeret yazarları kendi dönemlerinde âdâb-ı muâşerete verilen ehemmiyetin arttığından ve bu alanda çok sayıda yeni kitap basıldığından bahsetmektedirler. Geçmişin olumsuzlanması, özellikle de II. Meşrutiyet sonrası âdâb-ı muâşeret kitaplarında çok daha aşikârdır. Aslında bu dönemde yapılan *devr-i sabık* vurgusu II. Meşrutiyet'e ait değerlerin benimsenmesi için Abdülhamid döneminin olumsuzlanması anlamına gelmektedir. Bu nedenle yazarların devr-i sabık ifadesinin II. Abdülhamid döneminden öteye gitmediği düşünülebilir.



1889-1918 yılları arasında âdâb-ı muâşeret başlığı altında yayımlanan kitapların birçoğu topluma yeni bir hayat tarzı benimseterek "değişim" başlatmaktan ziyade hâlihazırda başlamış olan değişim ve dönüşümün istenmeyen yöne ya da yönlere doğru savrulmasını engelleme çabası gibi gözükmektedir. Avrupa medeniyeti karşısında alınacak tavır ve izlenecek yol âdâb-ı muâşeret yazarlarının en önemli gündemidir.

Geç dönem Osmanlıca âdâb-ı muâşeret literatürü (1889-1918) pek çok açıdan nevi şahsına münhasır bir literatürdür. Bu yenilik, bir anlamda önceki davranış literatürlerinden kopuş anlamına gelmektedir. Geç dönem Osmanlı âdâb-ı muâşeret literatürünün önceki ahlak literatürü ve bazı görgü kitapları ile temasları olmasına rağmen bu literatür onların devamı olmayıp, birçok açıdan farklı bir literatürdür. Nitekim bahsedilen ahlak literatürü muâşeret literatürünün ortaya çıkışıyla son bulmamış ve eşzamanlı olarak devam etmiştir.

Geç dönem Osmanlı yayın dünyasında âdâb-ı muâşeret kitaplarına artan ilgi ve yeni bir âdâb-ı muâşeret literatürünün ortaya çıkışı 19. yüzyıl dünya ve özellikle de Avrupa bağlamıyla yakından ilgilidir. Zikredilen on üç muâşeret kitabının önemli bir kısmının Fransızcadan tercüme edilmesi ve tercüme olmayanların dahi Fransızca etiket literatüründen izler taşıması bu ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır. Aslında, Fransızcadan görgü kitaplarının tercüme edilmesi bu dönemde Osmanlı'ya özgü bir durum olmayıp ağırlıklı olarak Batı dünyasında ve Japonya örneğinde olduğu gibi kısmen de diğer toplumlarda gözlemlenen bir durumdur. Dönemin nezaket standartlarının önemli ölçüde Fransa tarafından belirlendiğini ve ABD, İngiltere, Almanya gibi pek çok ülkede Fransızca görgü kitaplarının tercüme edildiğini söylemek mümkündür. Elbette bu durum Fransa'nın 19. yüzyılda sahip olduğu ayrıcalıklı konum ile yakından ilgilidir.

Hasan Bahri, *Centilmen: Âdâb-ı Mu'âşeret* (İstanbul: Tevsi-i Tıbaat Matba'ası, 1328/1911).

Geç dönem Osmanlı âdâb-ı muâşeret literatürü, Avrupa davranış literatürü ile olan yakın temaslarına rağmen, Osmanlı'ya özgü koşullar çerçevesinde şekillenmiş olup, bu koşullar "âdâb-ı muâşeret"e ehemmiyet verme konusunda hemfikir, fakat âdâb-ı muâşeretin tanımı ve referansları konusunda farklı görüşlere sahip bir Osmanlı davranış literatürünün neşv ü nema bulmasına imkân tanımıştır. Bu literatürün ortak bir söylemi ya da dünya görüşünü temsil ettiğini söylemek güçtür. Bu nedenle, bu literatürün ortaya çıkışını ve muhteviyatını, Batılılaşma ve modernleşme gibi büyük paradigmalara bağlamak yerine, yaşanan değişim ve dönüşüm ile yüzleşme, uzlaşma ve değişim karşısında içeriden bir tavır alış olarak okumak daha anlamlı olabilir.



- Musafaha için sol el uzatmak nezaketsizliktir. Hasan Bahri, *Centilmen: Âdâb-ı Mu'âşeret*, 1911.

DEĞİŞİM İLE YÜZLEŞME: ÇOK SESLİLİK

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yayın faaliyetlerinin artması, ulaşım ve haberleşme ağlarının güçlenmesi, devlet merkezli eğitimin yaygınlaşması gibi pek çok gelişme, Osmanlı toplumunun belli kesimlerinin hayat tarzında hızlı bir değişime neden olmuştur. Bu değişim, yakın bir zamana kadar Batı medeniyetine duyulan hayranlık ve çağdaş Batı standartlarını yakalayabilme çabası olarak okunmuştur. Dönemin önde gelen entelektüellerinin ve siyasi elitinin değişim algısında Avrupa'nın etkisi yadsınamamakla birlikte, ne siyasi ne de toplumsal ve entelektüel düzlemde yekpare bir medeniyet ve değişim anlayışının söz konusu olmadığını, toplumun farklı kesimlerinin farklı reform reçetelerinin bulunduğunu ve bunların çeşitli mecralarda ifade edildiğini söylemek mümkündür.

Geç dönem Osmanlı âdâb-ı muâşeret literatürü, yaşanan değişimi iki yönlü olarak yansıtma potansiyeline sahiptir. İlk olarak, âdâb-ı muâşeret kitapları değişim ve dönüşümün sonucu olarak okunabilir. Nitekim sözlü kültür ile nesilden nesile aktarılan muâşeret esasları gündelik hayatta yaşanan değişim ve artan Avrupa etkisiyle ihtiyaç ve beklentileri karşılayamayacak noktaya gelmiş ve yeni hayat tarzını kitaplardan öğrenme mecburiyeti ortaya çıkmıştır. İkinci olarak, âdâb-ı muâşeret kitaplarını değişim ve dönüşümün öznesi olarak okumak mümkündür. Bu kitaplar toplumun önde gelen isimleri tarafından, toplumu değiştirme ve dönüştürme çabasına hizmet etmek üzere yazılmışlardır denilebilir. Her iki durum da söz konusu olabilmekle beraber II. Meşrutiyet öncesi ve kısmen de II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e kadar giden süreçte ilkinin daha ağırlıklı olarak geçerli olduğu söylenebilir. Geç dönem Osmanlı âdâb-ı muâşeret literatürü genel itibariyle pragmatik amaçlar doğrultusunda ihtiyaçlara yönelik olarak kaleme alınmış gibi gözükmektedir.

1889-1918 yılları arasında âdâb-ı muâşeret başlığı altında yayımlanan kitapların birçoğu topluma yeni bir hayat tarzı benimseterek "değişim" başlatmaktan ziyade hâlihazırda başlamış olan değişim ve dönüşümün istenmeyen yöne ya da yönlere doğru savrulmasını engelleme çabası gibi gözükmektedir. Avrupa medeniyeti karşısında alınacak tavır ve izlenecek yol âdâb-ı muâşeret yazarlarının en önemli gündemidir. Geç dönem âdâb-ı muâşeret literatüründeki çeşitliliğin büyük ölçüde bu konudaki farklı görüşlerden kaynaklandığı görülmektedir. Bu noktada, yazarın gündemi diğer bir deyişle okuyucuya vermek istediği mesaj kitabın içeriğinin ortaya çıkmasında oldukça önemlidir. Nitekim Resulzade Hüseyin Hüsnü'nün *Nezaket ve Usul-i Muâşeret: Kavaid-i Âdâb'ı* (1889) Fransızcadan tercüme edilmiş olmasına rağmen kendisinden bir yıl sonra yayımlanan ve Arapça ve Farsçadan tercüme edildiği ifade edilen Çençenzade Hakkı Antakyalı'nın *Zarafet*'i (1890) ile büyük benzerlikler göstermektedir. Mevcut ahlak literatürü ile ortaya çıkmakta olan yeni âdâb-ı muâşeret literatürü arasında bir yerde duran her iki kitabın ortak özelliği, dini ve geleneksel referanslarla âdâb-ı muâşereti tanımlamış olmalarıdır.[20] Bu noktada, kitabın tercüme edildiği dilin içerik konusunda yegâne belirleyici olmadığı, başka bir deyişle birebir tercümenin genellikle söz konusu olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla, bir muâşeret kitabının Fransızcadan tercüme edilmesi onun tamamen alafranga hayat üzerine yazılmış olması anlamına gelmeyebilir.

Öte yandan, bazı muâşeret yazarları, alafranga âdâb-ı muâşeretin farkında olarak, alafranga âdâb-ı muâşereti yazmamayı -çoğunlukla II. Meşrutiyet öncesinde- tercih etmişlerdir. Bu kitaplar arasında Resulzade Hüseyin Hüsnü'nün *Nezaket ve Usul-i Muâşeret: Kavaid-i Âdâb'ı*, Çençenzade Hakkı Antakyalı'nın *Zarafet*'i, Mehmed Emin'in *Âdâb-ı Muâşeret Nasıl Hasıl Olur*'u (1904) ve Amasyalı İbrahim Edhem'in *Rehber-i Müsafirin ve Âdâb-ı Muâşeret*'i (1898) zikredilebilir. Bunlar içerisinde Amasyalı İbrahim Edhem'in *Rehber-i Müsafirin ve Âdâb-ı Muâşeret*'i oldukça ilginç bir kitaptır. Hem şehir rehberi hem de âdâb-ı muâşeret kitabı olarak yazılmıştır. Genel trendin Avrupa'ya gidenler için muâşeret kitabı yazmak olduğu bir dönemde İstanbul'a taşradan gelen memur sınıfı ve imparatorluk sınırları dâhilinden veya haricinden İstanbul'u gezmeye gelen seyyahlar için yazmıştır. Kitabın ilk kısmı, ulaşım vasıtaları, ücretleri, vasıtaların rotaları, kütüphaneler, okullar ve hastaneler hakkındadır. İkinci kısmı ise şehir mekânlarında uyulması gereken ve bilinmesi gereken muâşeret kuralları hakkındadır. Amasyalı İbrahim Edhem'in bu kitabı yazmasının en önemli nedeni İstanbul'da ya-

şanan değişim ve dönüşümdür. Bu değişim, yeni gelenlerin rehber kullanmasını zorunlu kılacak kadar hızlı olmuştur. Amasyalı İbrahim Edhem kitabının âdâb-ı muâşeret kısmında İstanbul'da alafranga yaşam tarzının yaygınlaşmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir:

"Bazı kimseler istediğim yerde oturup istediğim mahalde gezerim bana kim ne karışır diyerek bir takım mugâyir-i âdâb evza' ve harekâtında alafranga namıyla hoş görmek gibi hatada bulunur. .... Biz ki, lehülhamd ve'l-menh ehl-i İslam ve tabaka-i sadıka-i devlet-i'aliye-i 'Osmaniye'deniz. Şer'en ve nizamen makbul ve mergub olan âdâb-ı muâşereti i'tiyad etmekle mükellefiz. Çünkü pek çok mevadda alafrangada hürmet-i mahsusadan ma'dud olan hususat bizce bir aksidir. Bu surette alafranga bir şeyi yapacağım derken erbabı nezdinde mugayir-i âdâb bir kusurda bulunmuş olur ki, terbiyesizlikle ithamı edileceğine şüphe olunamaz."[21]

Avrupa muâşereti ile ciddi muhasebeye giren ilk muâşeret kitabı Ahmed Midhat'ın *Avrupa Âdâb-ı Muâşereti Yahud Alafranga*'sıdır.[22] Ahmed Midhat kitabında dönemin önde gelen Fransızca görgü kitaplarını referans alarak Avrupai cemiyet hayatına dâhil olması mecburiyet ise her gördüğü yeniliği alafranga zannederek benimseyen kimselere alafranganın gerçekte ne olduğunu izah etmektir. Aslında Ahmed Midhat Avrupa medeniyetinin alafranga hayat tarzına indirgenmesinden rahatsızdır ve Avrupa medeniyetinin daha ziyade ilim, teknoloji, şehirleşme gibi hususlarda örnek alınması gerektiğini düşünmektedir. Ahmed Midhat bunun için alınması gerekenler (ya da alınmasında mahsur olmayanlar) ve alınmaması gerekenler olarak Avrupa medeniyeti ve muâşeretini ayırmaktadır. Örneğin, Avrupa muâşeretinin gereği kabul edilen kumar ve düellonun Osmanlı toplumuna uygun olmadığını ifade etmektedir. Bu noktada Ahmed Midhat'ın alafranga merkezli olarak yazmakla birlikte alafranga hayat tarzının Osmanlı toplumunda uygulanması hususunda pragmatik ve seçici olduğunu söylemek mümkündür.



El Sıkma "Musahafa" Musahaf için tevakkuf edilerek ayaklar birleştirilir. Mafevkin uzatacağı ele madun sağ eli vererek beray-ı tazimi (reverans) dahi unutmaz. Hasan Bahri, *Centilmen: Âdâb-ı Mu'âşeret*, 1911.

Amasyalı İbrahim Edhem: ".... Biz ki, lehülhamd ve'l-menh ehl-i İslam ve tabaka-i sadıka-i devlet-i'aliye-i 'Osmaniye'deniz. Şer'en ve nizamen makbul ve mergub olan âdâb-ı muâşereti i'tiyad etmekle mükellefiz... pek çok mevadda alafrangada hürmet-i mahsusadan ma'dud olan hususat bizce bir aksidir... alafranga bir şeyi yapacağım derken erbabı nezdinde mugayir-i âdâb bir kusurda bulunmuş olur..."

Geç dönem Osmanlı muâşeret kitaplarının önemli bir kısmının Avrupa muâşeretini topluma benimsetmek ve yaymak gibi bir misyonu bulunmamaktadır. Fransızcadan aynen tercüme edilerek basılan Kontes Dumagalon'un kitabına naşir olarak önsöz yazan İbrahim Hilmi'nin şu cümleleri alafranga muâşereti öğrenmenin gayesini ve çerçevesini açıkça ifade etmektedir:

"Bu kitap bence pek mühimdir. Bununla beraber bu eseri neşr etmekle garb muâşeretini terbiyemize dahil ederek siz de böyle olun demek istemiyorum. Yalnız onların âdâb-ı muâşeretini öğreniniz de ihtilat ettiğiniz zaman yabancı kalmayarak kendinizi sevdiriniz. Herhangi bir cemiyette bulunursanız bulununuz âdâb-ı muâşerete riayet ettiğiniz takdirde herkes size ister istemez hürmet eder, daima gıyabınızda (pek nazik, pek terbiyeli) sözleriyle medhedilir ve her yerde (*C'est un homme comme il faut*) gereği gibi bir adamdır takdirleriyle yad olunursunuz ki, cemiyetlerde bu unvan-ı şeref en büyük bir imtiyazdır."[23]

Ahmed Midhat gibi İbrahim Hilmi de alafranga âdâb-ı muâşeretin Avrupa ile temas ihtimali bulunan belli kim-

olarak kabul edilen Osmanlı erkeğini merkeze alarak kitabını yazmıştır. Bu nedenle kitap Avrupa'ya seyahatten başlayarak farklı durumlarda uyulması gereken muâşeret kurallarını anlatmaktadır. Ahmed Midhat bu kitabını temel olarak iki gaye için yazmıştır. İlki, cemiyetlerde Osmanlı erkeğinin Avrupalıların görgü kurallarını bilmemekten dolayı mahcup olmasını engellemek, diğeri



- Kız bu nasıl kıyafet? Utanmaz mısın?
- Bu asr-ı terakkide sen utan kıyafetinden. (*Hayal* 157, 7 Haziran 1291, 19 Haziran 1875).



- Haniya oğlum senin sırmalı setren nerde?
- Anam satıp da şemsiye ile ferace aldı... (*Hayal* 167, 28 Haziran 1291, 10 Temmuz 1875).

seler tarafından, yine belirli durumlarda uygulanmak üzere öğrenilmesi gerektiğini vurgulamakta, söz konusu koşullarda dahi topyekün kabulden ziyade seçici olmaya dikkat çekmektedirler. Lütfü Simavi'nin dört kez (1913-14, 1918, 1923 ve 1926) yayımlanan *Teşrifat ve Âdâb-ı Muâşeret* isimli kitabı ise Avrupa medeniyeti ve muâşereti konusunda seçicilikten ziyade eklektik bir tutum benimsemektedir. Simavi kitabında seyahat âdâbı, salon âdâbı, sofra âdâbı, viziteler ve iftar usulü gibi pek çok alafranga ve alaturka muâşeret kuralını birlikte zikretmektedir. Alafranga ve alaturka muâşeretin birlikte uygulanmasından doğan sıkıntılara ise daha çok Osmanlı muâşeretini önceleyen çözüm önerileri sunmaktadır. Örneğin Avrupa'da küçüğün hiyerarşi gereği büyüğü selamladığını ifade etmekte, Osmanlı toplumunda ise büyüğün iltifat olarak küçüğü selamladığını yazmaktadır.[34] Yine Avrupa'da redingotun hükümdarın karşısında bile önü açık giyildiğini, ancak Osmanlı'da büyüğün karşısında iliklenmesi gerektiğini söylemektedir.[35] Yine redingotun Osmanlı erkeği için uyarlanmış versiyonu olan "İstanbulîn"i kitabında zikreden tek muâşeret yazarı Lütfü Simavi'dir. Bu noktada Lütfü Simavi, Avrupa muâşeretini merkeze alarak ondan seçmeler yapmak yerine her ikisinin toplum nezdindeki karşılığından yola çıkarak eklektik bir yaklaşım benimsemektedir. Bu da Ahmed Midhat'ın kitabından farklı olarak onun kitabının daha geniş bir kitleye hitap etmesine ve daha yaygın bir şekilde kabul görmesine imkân tanımıştır.

Matbaa-i Askeriye tarafından yazar ismi verilmeksizin basılan *Usûl ve Âdâb-ı Muâşeret* (1910) II. Meşrutiyet atmosferini yansıtmaktadır. Kitapta olumsuzlanan bir devr-i sabık vurgusu dikkati çekmektedir. Osmanlı zabitanı için yazılan kitap toplumsal dönüşüm ve değişim hususunda bu sınıfa özel bir misyon yüklemektedir.

"Su-i idare ile otuz üç sene tahrib edilmiş bir devleti emsali nadir bir inkılab-ı mes'ud ile ihyaya hizmet eden 'Osmanlı ordusu zabitanına el-yevm bütün cihanın enzar-ı takdiri matuftur. Mülkün dâhil ve haricinde yar ve ağyar karşısında zabitan hal ve etvarı ile milletin te'âlisini gösterecektir. 'Osmanlı zabitanının hal ve etvar-ı ma'neviyesi ba'dema pek büyük pek nazik olacağı anlaşılıyor. Kemal-i iftihar ile deruhde eylediğimiz bu vezaifin icrası 'ulûm ve fünun-ı 'askeriyeye hasr-ı kesb ve vukuf ettiğimizi izhar eylemekliğimize menutdur."[36]

Usûl ve Âdâb-ı Muâşeret'te alafranga muâşereti benimsetmek için de ciddi bir meşruiyet arayışı söz konusudur.

"Avn-i Bari ve imdad-ı ruhaniyet-i cenab-ı peygamberi ile husule gelen inkılab ve teceddüdümüzü müteakib devletimizin her türlü esbab-ı saadet-i maddiyye ve maneviyyesini ihzar ettiğimiz ve "etlibu'l ilm" hadis-i şerifinin bihakkın manasını idrake muvaffak olduğumuz bir zamanda zaten esasi ve vaktiyle Müslümanlardan ahz edilmiş olan ilm-i usul-i muâşereti yani umum-ı düvel-i mütemeddinede kabul olunan âdâb ve terbiye kavaidini tahsil ve tatbik etmekliğimiz pek tabii değil midir? Hem de unutmayalım ki, Devlet-i Osmaniye, pay-i tahtı Avrupa kıtasında bulunan bir Avrupa devlet-i muazzamasıdır."[37]

Kitapta, Avrupa muâşeretini benimsetmek için vurgulanan bir diğer önemli husus ise Avrupa muâşeretinin bazılarının zannettiği gibi Hıristiyanlık ile hiçbir ilgisinin bulunmadığıdır.[38] Oysa alafranga

âdâb-ı muâşeret hususunda yazan diğer yazarlar genel olarak alafranga âdâb-ı muâşereti toplum gözünde meşrulaştırmak ve benimsetmek için bu denli bir çaba içerisinde değillerdir. Onlar, Avrupalılar ile temas halinde bulunulduğunda başvurulmak üzere Avrupa muâşeretinin belli bir zümre tarafından bilinmesi gerektiğini ifade etmekte ve zaman zaman da bunun niçin gerekli olduğunu okuyucuya açıklamaktadırlar.

II. Meşrutiyet sonrasında yazılan en önemli muâşeret kitaplarından biri de Fransızca ve terbiye-i bedeniye muallimi Hasan Bahri'nin kaleme almış olduğu *Centilmen: Âdâb-ı Muâşeret* (1911) isimli kitaptır. Geç dönem Osmanlı âdâb-ı muâşeret literatürünün tek resimli kitabı olan *Centilmen*'de Hasan Bahri, genel itibariyle alafranga âdâb-ı muâşereti yazmaktadır. Hasan Bahri kitabında, selamlaşma, konuşma, seyahat ve sofra âdâbı gibi pek çok konuda Fransızca etiket literatürünü esas alarak yazmıştır. Ancak alafranga etiket literatürünün Osmanlı'da tatbiki söz konusu olduğunda yazarın ilginç açıklamaları olabilmektedir. Örneğin alafranga usul selamlaşmayı yazdığı bölümde "Türk hanımlarına refakat eden zevat aşinalarınızdan olsa bile selam verilmez."[29] ifadesi yer almaktadır.

Görüldüğü üzere, geç dönem Osmanlı âdâb-ı muâşeret literatürü toplumun tamamı için değil, belli bir zümreye hitap edecek şekilde kaleme alınmıştır. Bu zümre ise esasında iki gruptan oluşmaktadır. İlki zabitan, diğeri ise Avrupalılar ile temas ihtimali yüksek olan bürokratlardır. Bu nedenle de, bu kitapların esasında Avrupalılar ile temas ihtimali bulunan Osmanlı erkeği için yazıldığı söylenebilir. Bu perspektiften bakıldığında, bu kitapların -Matbaa-ı Askeriye'nin *Usul ve Âdâb-ı Muâşeret*'i hariç- yukarıdan aşağıya toplumsal bir değişim ve dönüşüm öngörmediği, Avrupalılar karşısında Osmanlı'yı temsil kabiliyetinden dolayı 'yukarıda' olarak tanımlanabilecek sınırlı bir zümreyi eğitmek gibi bazı pragmatik amaçlara hizmet ettiği söylenebilir.

Özetle ifade etmek gerekirse, 1889-1918 yılları arasında yazılan âdâb-ı muâşeret kitapları Batılılaşma, modernleşme, değişim ve dönüşüm ile farklı yüzleşme ve tavır alma çabaları olarak okunabilir. Geç Osmanlı âdâb-ı muâşeret literatürü, farklı âdâb-ı muâşeret tanımları ve tasvirleriyle geç dönem Osmanlı dünyasında yaşanan değişim ve dönüşümün zannedilenin aksine tamamen Avrupa merkezli, yukarıdan aşağıya, tek yönlü ve tek boyutlu olarak gerçekleşmediğini göstermektedir. Nitekim 19. yüzyılın son çeyreğinde çok sesli bir değişim ve dönüşüm algısının tezahürü olarak ortaya çıkan bu literatür, Doğu ile Batı, ahlak ile medeni davranış arasında kendine özgü, eklektik bir yol bulmaya çalışmıştır. Pek çok açıdan sivil bir karaktere sahip geç dönem Osmanlı âdâb-ı muâşeret literatürü, II. Meşrutiyet ile birlikte belli bir yöne doğru evrilmiş ve Cumhuriyet ile birlikte siyasi irade tarafından belirlenen resmi bir misyonun ifadesi olarak devam etmiştir.

FATMA TUNÇ YAŞAR
ODTÜ, TARİH BÖLÜMÜ

DİPNOTLAR

* Bu makalenin başlıca kaynağı 2012'de Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde Ahmet Ersoy ve Selçuk Esenbel danışmanlığında tamamlanan *The Predicaments of Alla Franca: Visions of Proper Behavior in Late Ottoman Etiquette Literature* / Alafranga Hallerin Geç Dönem Osmanlı Âdâb-ı Mu'âşeret Literatüründe Doğru Davranış Biçimleri, başlıklı doktora tez çalışmasıdır. Doktora tezime katkılarından dolayı ve bilhassa "âdâb-ı muâşeret" konulu bu dosyanın ortaya çıkması için özel teşvik ve katkılarından dolayı Ahmet Ersoy'a teşekkür ederim.

1 Charles Lamb, *Essays of Elia: Letters and Rosamund, a Tale* (Paris: Baudry's European Library, 1835), s. 87.

2 John F. Kasson, *Rudeness and Civility: Manners in Nineteenth-Century Urban America* (New York: Hill and Wand, A Division of Farrar, Straus and Giroux, 1991), s. 44.

3 Norbert Elias, *The Civilizing Process: The History of Manners and State Formation and Civilization* (Oxford: Blackwell, 1994 (1939)).

4 Norbert Elias, s. xii.

5 Norbert Elias, *On Civilization, Power and Knowledge: Selected Writings*, ed. Stephen Mennell and Johan Goudsblom (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998), s. 75.

6 Norbert Elias, a.g.e., s. 75.

7 Todd Stillman, "Civility", *Encyclopedia of Social Theory*, Ed. George Ritzer. Cilt 1 (Thousand Oaks, CA: Sage Reference,2005), s. 102.

8 Benet Davetian, *Civility: A Cultural History* (Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2009), s. 9.

9 John Gillingham, "From Civilitas to Civility: Codes of Manners in Medieval and Modern England" *Transactions of the Royal Historical Society*, 12 (2002), s. 267.

10 John Gillingham, s. 280.

11 Resulzade Hüseyin Hüsnü, *Nezaket ve Usûl-i Muâşeret: Kavâ'id-i Âdâb* (İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1306/1889); Çençenzade Hakki Antakyalı, *Zarâfet* (İstanbul: Kasbar Matbaası, 1890/1307), Ahmed Midhat Efendi, *Avrupa Âdâb-ı Muâşereti Yahud Alafranga* (İstanbul: İkdam Matbaası, 1312/1894); *Avrupa'da Merasim ve Âdât*, çev. M.Ş. (İstanbul: Kasbar Matbaası, 1312/1894); Amasyalı İbrahim Edhem, *Kehber-i Muâşirîn ve Âdâb-ı Muâşeret* (İstanbul: Kasbar Matbaası, 1316/1898), Mehmet Emin, *Âdâb-ı Muâşeret Nasıl Hasıl Olur* (Aydın: Vilayet Matbaası, 1321/1904); *Usul ve Âdâb-ı Muâşeret* (İstanbul: Matbaa-i Askeriye, 1327/1910); Hasan Bahri, *Centilmen: Âdâb-ı Muâşeret* (İstanbul: Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1328/1911); Kontes Dumagalon, *Kehber-i Muâşeret: Avrupa Âdâb-ı Muâşereti*, çev. Ahmed Cevad (İstanbul: İbrahim Hilmi Neşriyatı, 1328/1911); Lütfü Simavi, *Teşrîfât ve Âdâb-ı Muâşeret*, (İstanbul: Matbaa-i İctihad, 1329/1914). (2. baskı, 1333/1918; 3. baskı, 1342/1923; 4. baskı 1926); *Alafronga Yaşamak Yolları*. Kadınlar Dünyası Külliyatından (İstanbul: Kadınlar Dünyası Matbaası, 1331/1912-13); *Vesâya-yı Medeniyeden Zarâfet-i Nisvan*, çev. Kaşif Dehri (İstanbul: İhmad Kütüphanesi Sahibi Seyyid Tahir, tahminen 1912-1916); Abdülaziz Bey, *Adâ et ve Merasim-i Kadime: Tabirat ve Muamelât-ı Kavmiyye-i Osmaniye (Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri)* (1910'lar.) Kazım Arısan, Duygu Arısan Günay, eds. (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995).

12 Ferit Devellioğlu, "Âdâb-ı muâşeret", *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2010), 26. Baskı, s. 9.

13 "Edep", *İslam Ansiklopedisi* (DİA), Türkiye Diyanet Vakfı, Cilt 7.

14 F. Gabrieli, "Âdâb," *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1986), Cilt. 1, s. 175.

15 F. Gabrieli, s. 175.

16 Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlak-ı Alâi*, Mustafa Koç, ed. (İstanbul: Klasik, 2007).

17 Mehmet Şeker, *Gelibolulu Mustafa Ali ve Meva'idü'n-Nefâis Fi-Kava'idi'l-Mecalis* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997).

18 Hayati Develi, *XVIII. Yüzyıl İstanbul Hayatına Dair Risâle-i Garibe* (İstanbul: Kitabevi, 2001).

19 M. A. Ubicini, *Osmanlı'da Modernleşme Sancısı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1998), s. 177.

20 II. Meşrutiyet dönemi ahlak kitaplarının özellikleri veiçeriği hakkında bkz. İlhan Tetik, II. Abdülhamid Dönemi Ahlâk Kitapları (*Risâle-i Ahlâk. İlm-i Ahlâk ve Berşüzâr-ı Ahlâk*) Üzerine Bir İnceleme (Master Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009).

21 Amasyalı İbrahim Edhem, *Kehber-i Müşâşirîn: Âdâb-ı Muâşeret* (İstanbul: Kasbar Matbaası,1316 / 1898), s. 51-52.

22 Ahmed Midhat'ın kitabı ile ilgili olarak detaylı bir değerlendirme için bu dosyada yer alan Can Eyüp Çekiç'in makalesine bakabilirsiniz.

23 İbrahim Hilmi, "İfade-i Nasır: Yaşamayı Bilmek," Comtesse De Magallon, *Kehber-i Muâşeret: Avrupa Âdâb-ı Muâşereti*, çev. Ahmed Cevad Emre, (İstanbul: Kütüphane-i Askeri, 1328/1911), s. 3.

24 Lütfü Simavi, *Teşrîfât ve Âdâb-ı Muâşeret* (İstanbul: Matbaa-i İctihad, 1329/1914), s. 14.

25 Lütfü Simavi, s. 15.

26 *Usûl ve Âdâb-ı Muâşeret* (İstanbul: Matbaa-i Askeriye, 1327 / 1910), s. 2.

27 *Usûl ve Âdâb-ı Muâşeret*, s. 3.

28 *Usûl ve Âdâb-ı Muâşeret*, s. 3.

29 Hasan Bahri, *Centilmen: Âdâb-ı Muâşeret* (İstanbul: Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1328/1911), s. 16.

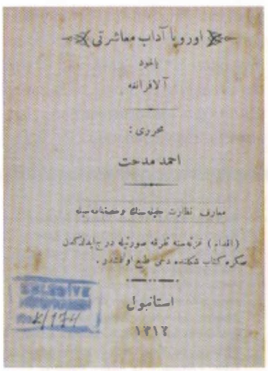
AHMED MİDHAT'A GÖRE

KOZMOPOLİT YAŞAMAYI BİLMEK

CAN EYÜP ÇEKİÇ

Çağdaş anlamda ilk Osmanlıca âdâb-ı muâşeret kitabı Ahmed Midhat Efendi tarafından 1894'te yazılan "Avrupa Âdâb-ı Muâşereti yahud Alafranga"dır. Yazarın kendi deyimiyle Batı'daki "savoir vivre cosmopolite" adlı rehberlerin muadili olan kitap modern Osmanlı günlük yaşam pratiklerinin daha muhafazakâr ve otantik bir biçimde tanzim edilmesini önerir.

Ahmed Midhat Efendi (1844-1912), 1889'da Stockholm'de düzenlenen Oryantalistler Kongresi'nde, Şark ülkelerindeki modernleşme çabalarına yukarıdan bakan şarkiyatçıları Doğu medeniyetlerini iyi bilmemekle suçlar ve Osmanlı İmparatorluğu özelinde Şark'ın modern dünyada geçerli bir aktör olduğunu savunur.[1] Ona göre medeniyet-i umumiye, Batı ve Batı olmayan arasındaki farklılığı vurgulamaktan ziyade Garp ile Şark'ın işbirliğine dayanır. 1889'da katıldığı kongreye ve ziyaret ettiği Paris Uluslararası Sergisi'ne dair anılarını, İstanbul'a dönüşünde yayınladığı *Avrupa'da Bir Cevelan* adlı kitabında buluruz. Kitap, Osmanlı Devleti'nin resmi politikasına uygun olduğu için İstanbul'da bulunan İngiltere ve Birleşik Devletler elçiliklerine ülkelerindeki kütüphanelere gönderilmek üzere dağıtılır.[2] Yine bu seyahatin bir izdüşümü olan, 1894'te yayınladığı *Avrupa Âdâb-ı Muâşereti yahud Alafranga* adlı kitap, yazarın medeniyet-i umumiye ve Osmanlı'nın buna katkısına dair tezlerini günlük yaşam pratikleri üzerinden savunma denemesi olarak okunabilir.



Avrupa Âdâb-ı Muâşereti yahut Alafranga (1894).

Alafranga, Batılı çağdaşlarından ilham alan ancak belki de yazarın daha teşne olduğu kurgusal bir düzene göre yazılan, Osmanlı bağlamındaki ilk âdâb-ı muâşeret rehberidir. Üstanlatı Müslüman bir Osmanlı erkeğinin 'saygıdeğer' Avrupalıların beğenisini kazanmasını sağlayacak düzeyde bilgi sahibi olarak çıktığı Avrupa yolculuğunda, Avrupa'nın 'özgün' ve 'medeni' kısmını keşfine göre düzenlenmiştir. Öte yandan *Alafranga*, Batılı çağdaşları gibi toplumsal yaşama dair muhafazakâr ve gelenekçi yorumlardan yola çıkar. Yazar için Avrupa âdâb-ı muâşeretine dair bir çalışma öteki hakkındaki algısı yanında, ötekinin günlük yaşamı hakkındaki fikirlerini ortaya koymak açısından değerlidir. Ahmed Midhat kendisini, çağdaş Batı'nın başarısının şifrelerini çözen otorite olarak gösterir. Bu otoriter tavır Osmanlı toplumunu yeni ve uygun davranış ve ahlâk kuralları hakkında bilgilendirerek yeni Osmanlı bireyini ve onun günlük yaşamını kurgulamayı amaçlar. Öte yandan, kitabın bir başka amacı da yazarın özgün Osmanlı kimliğine aykırı bulduğu ancak, kentsoylu Osmanlıların etkisi altında kaldığı "modern alla Franca" kültürünü eleştirmektir. Ahmed Midhat, toplumsal davranışları ve bireyi kurgulamanın çağdaş bir yöntemi olarak görebileceğimiz âdâb-ı muâşeret rehberi türünü Osmanlı bağlamına taşırken aynı zamanda modanın baskıcı diliyle mücadele etmektedir. Yazar, Batı üzerine düşünen Osmanlı aydınlarını "maarif-i garbiyyeyi şarka idhâle sâ'i birer müstagrip"[3] diyerek eleştirir ve okurlarının gerçek, özgün Batı'yı ve *alla Franca*'yı kendisinden dinlemesini ister.

Ahmed Midhat, *Alafranga*'yı yazma amacını şöyle özetler:

"Birincisi, üç yüz milyon nüfusun ahvâl-i medeniyesini mümkün mertebe öğrenmiş olmak ki, coğrafya ilminin en büyük şubesi demektir. İkincisi, 'alafrangadır' diye her türlü rezaleti mübah addetmemek ve bu yol ile kendi âdâb-ı milliyemizi dahi bozmamaktır. Üçüncüsü, Avrupa'nın roman, tiyatro, makalât-ı edebiye ve hikemiye yolunda yazılmış olan



Bir Gece Eğlenceai (1878), Béraud Jean. Yağlıboya 0.65 x 1.17 m.

Musee d'Orsay, Paris, Fransa

bunca âsârı aynen veya tercemeten cümlemiz tarafından okunmakta bulunup usûl-i muâşeretçe bunların hangi nokta-i nazardan yazıldıkları bilinmedikçe mütalâalarından bihakkın telezzüz ve istifâde mümkün olamayacağından bu cihet-i istifâdeyi de temin eylemek. Dördüncüsü, âdâb-ı muâşeretten hiçbir şey bilinmediği halde Avrupa bilâdına gidilir ise birçok vakitler acemilikle zaman sarf edileceğinden ve hatta pek çok kimselerde emsâli görüldüğü veçhile Avrupa'da birkaç sene oturduğu halde yine bir şey öğrenilmeksizin avdet olunacağından Avrupa'ya gidecek olanlara, daha gitmeksizin orası hakkında bir fikri-i icmâli vermek."[4]

AVRUPA'NIN NAMUSKÂRÂNE CİHETİ

Garbiyatçı anlatıların, özellikle seyahatnamelerin çoğunda Avrupa'nın ve Batı'nın coğrafi tanımı muğlâktır. Örneğin Kahire'den Paris'e yola çıkan Tahtavi, yıllar sürecek gurbet yolculuğunun ilk durağı olan İskenderiye'yi henüz hiç tanışmamış olduğu Frenk şehirlerine benzetir.[5] Fransa'ya ayak bastığı Marsilya ise Tahtavi için İskenderiye'ye benzer. Seyyahın coğrafi muhayyilesi ve politik gündeminin yanında ötekini konumlandırma çabası, kültürel sınırların müphemleşmesi açısından ilginçtir. Ahmed Midhat'ın *Alafranga*'yı yazma nedenleri arasında İstanbul'da yaşayan çok sayıda Avrupalı'dan söz etmesi ve hatta Osmanlı'yı Avrupa'nın coğrafi sınırları dâhilinde göstermesi bu türden bir müphemlik işaretidir. Ne var ki, Tahtavi sanata ve fenne bağlılıkları sayesinde kültür ve usul açısından Fransızları en ulvi millet, Paris'i de Frenk şehirlerinin en ulusu olarak tanımlarken,[6] kendisinden yarım asır sonra yazan Ahmed Midhat için durum biraz farklıdır. Onun için Paris medeniyetin merkezi olmaktan ziyade küfrün, anarşinin, barbarlık ve vahşetin merkezidir.[7]

Tahtavi'nin aksine seyahati sırasında Kuzey Avrupa'yı da tanıma şansı bulan Ahmed Midhat, güneyi barbarlık merkezi olarak tanımlarken, kuzeyi Avrupa'nın medeni kısmı olarak gösterir. Bu coğrafya-medeniyet ayrımını yaparken öne çıkardığı ilk nokta kuzeydeki memleketlerin endüstrileşme hızı; ikincisi, Osmanlı modernleşmesi açısından da elzem bulduğu girişimciliğin, devletin de teşvikiyle gelişmiş bulunması; üçüncüsü ise tüm bu maddi terakkiyâta rağmen bölgede geleneksel ahlâki yaşam tarzının hüküm sürmesidir. Ahmed Midhat'ın yaptığı bu ayrım, aydınlanmacı entelektüellerin gerek kuzey ülkelerinin endüstrileşme performansı gerek Güney Avrupa'nın uygarlık tarihindeki öncü rolünü tamamladığını öne sürerek Kuzey Avrupa'yı modern dönüşümün öncüsü olarak tanımlamalarıyla paralellik gösterir.

19. yüzyılın ikinci yarısında kent-soylu Osmanlıların Doğu ve Batı medeniyetlerine ait ameliyeyi halen Türkiye'de günlük yaşamda kullanılan alaturka ve alafranga sözcükleriyle ifade etmeleri, Ahmed Midhat'ın bu kavramlaştırmanın siyasi anlamını sorgulamasına vesile olur. Alaturka özgün ve milli olanı çağrıştırırken, ahlâken sorgulanabilir olanı da ima etmesine rağmen, alafranga daha çağdaş, değişime ve evrenselliğe daha uygun olanı temsil eder. Bu türden tanımlamaların farkında olan Ahmed Midhat, *Avrupa Âdâb-ı Muâşereti yahud Alafranga*'yı yazarken Frenk usulüne göre amel işlemenin aslında çok zor olduğunu anlatmaya çalışır ve ahlâken problemli bulduğu davranışların alafrangadır denilerek kabullenilmesine itiraz eder.[8] Ötekinin bedenini, dilini ve coğrafyasını işaret eden alafranga artık yalnızca Frenk usulü amel eylemeyi değil, Frenk dünyasına ait olanı da imler. Ahmed Midhat'ın kitabın başlığına 'yahud alafranga' uyarısını koyması anlamlıdır.

Tanzimat romanında sıkça konu edilen alafranga züppe karakteri ötekini değil, ötekinin taklidini simgeler. Bu tiplerin Osmanlı kültürünü reddedip pek de bilmedikleri, kendilerine yabancı bir kültürü sahiplenmeleri geleneksel Müslüman çevreler, Batılılaşmış Hıristiyan Osmanlılar ve yabancı konukların ortak dalga

konusudur.[9] Ahmed Midhat'a göre Batı'ya ait bilginin hatalı transferi ve yeni nesle etkisi öncelikle yeni moda olan, Fransızca bilmekten başka bir özelliği olmayan Fransız mürebbiyeler yoluyladır.[10] Bir başka etki revaçta olan Fransız edebiyatı ve onun natüralist yazarları tarafından gelmektedir. Ahmed Midhat, *Alafranga*'nın sonunda, kitapta yazılanların Zola'nın anlattığı Paris varoşlarındaki türlü hastalıklara değil, "âdâb-ı muâşeretin namuskârâne ciheti"ne ait olduğunu belirtir.[11] Öte yandan, Avrupa'nın ahlaksızlığına dair, devrin neredeyse tüm Garbiyatçı anlatılarında bulunan, önyargılar da yazarın hedefindedir. Avrupalıların tevâzuu takdir etmek, kötü söz söylemekten kaçınmak, mahremiyete ve aile yaşamına saygı göstermek gibi vasıflarını alaturka âdetlerden dahi üstün bulur.

Alafranga, *Batılı çağdaşlarından ilham alan ancak belki de yazarın daha teşne olduğu kurgusal bir düzene göre yazılan, Osmanlı bağlamındaki ilk âdâb-ı muâşeret rehberidir. Üst-anlatı Müslüman bir Osmanlı erkeğinin 'saygıdeğer' Avrupalıların beğenisini kazanmasını sağlayacak düzeyde bilgi sahibi olarak çıktığı Avrupa yolculuğunda, Avrupa'nın 'özgün' ve 'medeni' kısmını keşfine göre düzenlenmiştir.*

Ahmed Midhat yazınında iki farklı dünyanın ortak değer ve âdetleri, alafranga züppe gibi aşırı karakterlerin tekrar tekrar kullanılması ile inşa edilmeye çalışılır. Bu saygın ortaklığın aktörleri âdâb-ı muâşereti bilmek zorundadır. *Alafranga*, içerik itibariyle yazarın Avrupa seyahatinde edindiği kitapları kopyalar. Ancak kitap, Ahmed Midhat'ın neredeyse püritanist ideolojik kaygılarını yansıtmak amacıyla İstanbullu okuyucu için İstanbul'da tanık olunan Avrupalı ve yerel karakterler arasındaki karşılaşmaları örnek gösterir. Osmanlıların Avrupalı gözündeki imajı yazar için çok mühimdir. *Alafranga* aynı zamanda, Osmanlı bireyinin Avrupai sosyal çevrede uyması gereken kurallar rehberidir. Ne var ki, bu çevreye girmek için bilinmesi gereken asli unsur Avrupa âdâb-ı muâşereti ya da dil bilgisi değil, İslam ahlâkı ve alaturkadır. Örneğin, *Telatun Bey ile Rakım Efendi* romanının, tanıştığı bütün yabancıların takdirini kazanan Rakım karakteri ya da *Paris'te Bir Türk* romanının Avrupa sosyetesinde saygınlığıyla ün yapacak kadar âdâb bilen Nasuh karakteri asla aldanmadan, gösterişe kanmadan Müslüman-Osmanlı özelliklerini korur ve usanmadan Avrupalıların bu medeniyet hakkındaki suizanlarını anlatmaya çalışır. *Alafranga*, 19. yüzyıl Avrupa'sının karmaşık ve boğucu toplumsal kurallar dünyasını Osmanlılara tanıtırken, Ahmed Midhat yazınındaki bu türden karşılaşmaların izdüşümünü de verir.

YENİ BİR OSMANLI MİLLETİ

19. yüzyıl Avrupa'sında popüler hale gelen âdâb-ı muâşeret rehberleri, bir önceki yüzyıl saraylarında eril iktidarı görünür hale getirmeyi amaçlayan nezaket kitaplarının aksine kentli orta sınıftan ve her cinsiyetten vatandaş için üretilmeye başlanır.[12] Orta sınıfların ve liberal siyasetin yükselişi ile ilişkilendirile gelen yazılı kültürdeki bu gelişme, modern iktidarın yeniden üretilmesine dair bir indoktrinasyon ya da modern bireyi terbiye etme çabası olarak da görülmelidir. Nihayet, açık toplum ve demokratikleşme iktidarın gevşemesi değil, yöntemlerinin yeniden şekillendirilmesi anlamına gelir.[13] Âdâb-ı muâşeret literatürü toplumsal davranış modellerini tek-tipleştirerek kentli mekânda sıkça tanık olunan modern bunalımın toplumsal etkilerini hafifletmeyi amaçlar. Modern kent yaşamı birçok tehlike ile dolu gösterilirken, yeni kentli bireyin burada hayatta kalmak için bir yol gösterene ihtiyacı olduğu hatırlatılır. Tanzimat edebiyatında gördüğümüz alafranga züppe karakterler bu türden bir kontrolün koruması altında olmadıklarından modern kentin büyüleyici ancak gelip geçici temsillerine aldanıp yollarını kaybetmişlerdir. *Alafranga*'nın ayırt edici niteliği, yazarın Avrupa seyahatinde gözlemleme şansını bulduğu modern kent yaşamının yol açtığı epistemik dönüşüm ve bu yeni bilgi kültürünün bedenin disipline edilmesi üzerine söylediklerinin Osmanlı gündelik yaşam kültürüne uyarlanabilirliğini tartışmasıdır. Yazara göre modern Avrupalılar "hüsn-i muâşeret hususunda o kadar usul ve âdâba riayet mecburiyeti altında bulunurlar ki, âdâb-ı mezkürenin icap eylediği külfetler kendilerini bile yorarlar."[14] Dahası, "enzar-ı umûmiyede zenginzüğürt, yaramaz-uslu herkesin âdâb-ı umûmiyeye riayeti ahkâm-ı kanuniyeden olup"[15] bunlara uymayanlar sadece toplum dışı kalmakla değil, kanuni cezalarla da karşı karşıya kalır. Kamu hukukuyla âdâb-ı muâşeret kuralları arasındaki bu geçişkenlik birey ve beden terbiyesine dair modern yöntemlerin bir özelliğidir. Bu geçişkenlik, disipline etme yöntemlerinin, neredeyse semavi bir hükümdarlık kontrolünden, iktidarlar arası etkileşimin ürettiği ve âdâb-ı muâşeret edebiyatında cisimleşen dönüşümünü temsil eder. Bu etkileşim, yararlı ve uysal bireyler yetiştirmek ve toplulukları yönetmek ve mobilize etmek için inşa edilmiştir.[16] Sonuç olarak birey, sözleşmesini imzaladığı toplumda yer almak adına eğitilir ve kendini toplumun, milletin ya da devletin parçası olarak bulur.[17] Bu bağlamda *Alafranga*, kamuoyunu yalnızca toplumsal yaşama dair sınırlar ve beklentiler hakkında bilgilendirmek değil, güncel siyasi şartlara uygun olarak güncelleştirmeyi amaçlar,



Molière'in Kibarlık Budalası Jourdain hizmetçisini düelloya davet ediyor. C.R. Leslie (1841).

19. yüzyıl âdâb-ı muâşeret literatürü kamusal mekânın modern dönüşümüyle yakından ilişkilidir ve ancak sonuncunun müphem doğası nedeniyle toplumsal yaşamı etkileme arzusu uygulamada her zaman başarılı değildir. Ahmed Midhat'a göre Avrupa kamuoyu muhafazakârlar ve radikaller, Osmanlı kamuoyu ise 'efkâr-ı atika erbabı' ve 'efkâr-ı cedide erbabı' olarak ikiye ayrılmış durumdadır. Ne var ki, Osmanlı'da iki sınıf birbirleriyle birçok noktada ortak yargılara sahipken, "Avrupa'da ise bu iki sınıf halk çoktan beri yekdiğerinden tebâ'ud eylemekte bulundukları cihetle araları pek ziyâde açılmıştır."[18] Osmanlı siyasi çevrelerine dair bu ümitvar değerlendirmeye göre, sınıfları arasındaki yakınlık sayesinde Osmanlı toplumu, modern sosyal problemlerle mücadele ederken Avrupa toplumuna göre daha şanslıdır. Ahmed Midhat, aile kurumunun korunması ve dine gösterilen ilgi açısından Avrupa muhafazakârlığına yakındır. Ancak, bu yakınlığın ana kaynağı dönemin Avrupalı muhafazakârlarında da gözlenen modern toplumsal değişimi denetleme, toplumu vesayet altına alma ve kusurlarını giderme eğilimidir. Toplumun diğer üyelerinin sorunlarına dair hissizlik, komşuluk ilişkilerinin kopukluğu, arkadaşlık ilişkilerinin çıkar gözetilerek kurulması, modern Avrupa medeniyetinin kusurları olarak dönemin Garbiyatçı anlatılarının sıklıkla tekrarladığı unsurlardır. Ahmed Midhat bunlara hoşuna gitmeyen, çağdaş medeniyete yakıştıramadığı, düello, kumar, eşcinsellik ve karnaval gibi modern dönüşümden çok önce var olan, hatta genelde aristokrat çevrede rastlanan âdetleri de ekler. Dahası, bu türden âdetleri ehlileştirmekle sorumlu tuttuğu Avrupa muhafazakârlarını mücadelede yetersiz kalmakla eleştirir. *Alaİranşa*, ana fikri bireyleri toplumsal sınırlardan soyutlamak olan ve dolayısıyla toplum düzenini ve toplumsal ahlâkı tehlikeye atan karnavalları değil, kendini ev sahibine tanıtırken, birini dansa kaldırırken, hatta dans ederken partnerinizin bir aksesuarını kazaen kırdığınızda yapılması gerekenler türünden boğucu bir ehlileştirme süreci gerektiren baloları konu eder.

Ahmed Midhat'ın âdâb-ı muâşerete olan kişisel ilgisi, yalnızca onun aristokrat çevrelere dâhil olmaktaki rehberlik rolünden değil, bu rehberliğin modern geçicilik hissine, yabancılaşmaya, köksüzlüğe, sefahat, yolsuzluk ve bireylerin toplumun diğer üyelerinin sorunlarına gösterdiği ilgisizlik gibi daha çok günlük yaşam pratiklerine ait meselelere karşı koyma gücünden kaynaklanır. Bu rehberliği aktarırken okurlarından talebi Avrupa'da kültürel kusurlardan ileri gelen toplumsal facialara ve bunların marjinal aktörlerine kayıtsız kalmamaları, öte yandan Avrupa ve Osmanlı arasındaki ortak değerler dünyasının da farkında olmalarıdır. Batı'daki romantik, gelenekçi tercihler, Osmanlı muhafazakârlığının daha güncel ve ideolojik olarak tutarlı hale gelmesine yardım edecektir. Ahmed Midhat, Avrupa muhafazakârlığının dili ve söylemi aracılığıyla Osmanlı toplumsal ve kültürel yaşamının otantik karakterini koruyarak dönüşmesini amaçlar. Bu bağlamda, cemaat değerleri ve geleneksel Osmanlı toplumsal örüntüsü sorunsuz ve kontrollü bir biçimde yeniden yapılandırılacak ve Avrupa âdâb-ı muâşeret literatürünün de amaçladığı biçimde ahenkli bir toplumsal düzene yakışır seviyeye ulaşacaktır. Osmanlıcı cemaat değerlerinin, modern Avrupa muhafazakârlığının toplumsal denetim hakkındaki fikirleriyle bağdaştırılması şaşırtıcı değildir. Yabancı kültürel etkinin yarattığı rahatsızlık karşısında modern kent kültürünün, sivil toplumun özgün yapısını bozmadan inşa edilmesi gerektiğini savunan Ahmed Midhat, Osmanlı cemaatçiliğinin öncüsüdür.[19] Bu idealin en popüler savunucusu olan yazarın fikirleri Müslüman-Osmanlı orta sınıfının dönüşümü ve bu sınıfın toplumsal değişim algısını temsil eder. Romanlarındaki karakterler ve davranış biçimleri, Tanzimat sonrası Osmanlı cemaatinin, toplumunun, milletinin ideal koşullarını sergilemek amacıyla üretilmiştir. Modern Avrupa âdâb-ı muâşeret

yazınına göre şekillenmiş olsa da, *Alafranga*'nın siyasi ana fikri, dönüşen bir cemaatin bireyleri arasındaki ilişkileri tanzim etmektir. 19. yüzyıl Avrupa âdâb-ı muâşeret rehberleri, bireyleri toplumun diğer üyelerine karşı sorumlulukları hakkında eğitmek ve gerek kamusal alanda gerekse yüz yüze ilişkilerde vatandaşların bireysel beklentileri değil, toplumun beklentilerini karşılamak zorunda olduklarını onlara hatırlatmak için üretilirdi. Bu durumda, Ahmed Midhat'a göre Avrupa'nın modern toplumsal yaşamı, toplumsal hayata yabancı ve dolayısıyla modern Avrupa toplumunun özünü de içselleştirememiş olan alafranga züppeler üzerinden değil, Rakım Efendi gibi Avrupalı âdetler hakkında fikir sahibi olarak Avrupalılar ile her daim daha sağlıklı bireysel ilişkiler kurabilmeyi başarmış olan saygıdeğer bireyler tarafından temsil edilmelidir. *Alafranga*'nın amacı toplumsal aktörleri güncel siyasi amaçlar doğrultusunda yönlendirmeye çalışan resmi çabalara destek vermektir. Bu destek, ülkedeki, özellikle kentteki günlük yaşamı modern gereksinimlere, medeniyet ve şehirleşmeye dair ilkelere uygun olarak yeniden özgünleştirme ile ilgilidir. Osmanlı bireyi, "yeni bir Osmanlı milleti"nin[20] üyesi olarak kamusal alanda Avrupalı olanı taklit etmekten ya da alafranga sosyeteye tamamen dâhil olmaktan kaçınmalıdır. Ondan beklenen, hangi tür davranışın ve âdetin milli ve dini ameller doğrultusunda olacağına karar vererek kendisinin ve milletinin yeni kimliğine uygun davranmasıdır. Yeni Osmanlı, kendi milli ve dini değerlerini incitmemeye özen gösterirken, bu değerlerin aşağılanmasına da karşı durmalıdır. Yazar, Köln Garı'nda kendisinin Fransız olup olmadığını soran bir yolcuya "Hayır! İşte milli serpuşum başımda, Osmanlıyımî"[21] derken giydiği, aslen Fas icadı olan fesi üzerinden milli gururunu haykırmaktan geri durmaz. Ona göre, Avrupalılara şirin görünmek için "baştan fes çıkarmak ve âb-ı mukaddes içmek gibi akâid ve âdâb-ı dîniyemize mugayir olan şeyler zinhar yapılmamalıdır."[22] Bu türden özgün olanı koruma çabaları, yalnızca artan Batı nüfuzuna direnmeyi değil, kimliklerin ve statülerin muhafaza edilmesi açısından toplumsal düzeni korumayı da amaçlar.

BİR MÜLKÜN EVLERİ

Tanzimat edebiyatında aile ve ev, toplumsal değişimi göstermek amacıyla, Garbçılık, İslamcılık, milliyetçilik gibi siyasi niyetlere bağlı olarak imparatorluğun saadetinden haber vermek için sıklıkla kullanılır. Namık Kemal "bir mülkün evleri, bir evin odalarına benzer; her odasında bir nefret-i daimî ve kavgayı ruzmerre cari olan hanelerde rahat olur mu? Mâmuriyet kalır mı? Saadet mi husul bulur?"[23] derken aile buhranının ülke buhranı demek olduğunu söyler. Bu buhran hayat rehberinin, babanın kaybıyla başlar.[24] Rehberini kaybeden genç, babadan miras kalan evini koruma yolunda mücadele edecektir. *Felatun Bey ile Rakım Efendi* romanı buna örnektir. Ailesini genç yaşta kaybeden Rakım, ilk kez yirmili yaşlarında Fransızca çeviri yaparak para kazanır. Bu parayı, İstanbul'da o vakitler moda olduğu gibi eğlenceye değil, babadan kalma evi tamir etmek için harcar. Felatun ise babasını kaybettikten sonra evi terk eder ve bir otel odasında Fransız sevgilisi ile yaşamaya başlar; kültürün, geleneğin ve toplumun korumasından çıkar; bimekân olur. İki karakter de kozmopolit bir çevrede bulunurlar ve birçok yabancı arkadaşları vardır. Ancak çevreleri ve kimlikleri arasındaki uyum, ilim irfana bağlıdır. Ahmed Midhat'a göre sağlam bir Osmanlı kültürü bilgisine sahip olmak kozmopolit yaşamda başarılı olmanın altın kuralıdır. Kozmopolitlik asla yozlaşmak demek değildir. Yazdığı âdâb-ı muâşeret kitabını "savoir vivre cosmopolite" rehberi olarak tanımlayan yazar bu yaşam kültürünün kendine özgü saygın bir episternolojiye sahip olduğunu belirtir.[25] Ahmed Midhat romanlarında Avrupa'ya seyahat eden saygın Osmanlı gençleri, sağlam kişilik ve bilgileri sayesinde belaya bulaşmazlar. Yazarın görevi bunları kozmopolit deneyime hazırlamaktır. Tanzimat edebiyatında harici saldırılardan korunan ev ve aile yaşamı toplumsal düzenin esenliğini gösterir. Ahmed Midhat'a göre Osmanlı modernleşmesinin başarısı, ahlâki değerlerin ve tabii aile kurumunun korunmasına bağlıdır. Carter Findley'e göre bu, Ahmed Midhat'ın Garbiyatçı anlayışı doğrultusunda Avrupa'da maddi terakkiyât ile manevi çürümenin el ele verdiği inancı ile bağdaşır. Modern gelişme Avrupa ailesine pek yaramamıştır.[26] Ne var ki, *Alafranga*'da Avrupa aile yaşamı ve evi, Doğu ile Batı arasındaki karşıtlık ya da Osmanlı aile yaşamının ve iskân pratiklerinin korunmasına dair beylik Garbiyatçı fikirlerle hor görülerek ya da göz ardı edilerek yansıtılmaz. *Alafranga*, ideal bir çevre ve günlük yaşam pratikleri üzerine kurulduğundan, Osmanlı ya da Avrupa'ya ait durumlar seçkinci ve dengeli bir biçimde aktarılır. Örneğin, Avrupalılar misafirperver olmamakla eleştirilirken, Osmanlıların yemek yeme alışkanlıkları yerilir. Medeni toplumsal davranışlar, kodlar ve âdâb bu türden dengeli bir eğitim süreci sonunda otomatik hale gelir. "Savoir vivre cosmopolite" bu işleyişi temsil eder. Aile, bireyin toplumsal yaşam kodlarına göre ayarlandığı bir enstitü haline gelir. Bu eğitime tabi tutulmayan ya da saygın bir aile yaşamından mahrum olan birey kozmopolit bir ortamda tutunamaz. Ahmed Midhat *Alafranga*'da, Avrupa hane tanzimini anlatırken üstlendiği yol gösterici rol dolayısıyla Osmanlılara, kendilerine yabancı bir ortamda ne ile karşılaşacaklarını bildirir. Ahmed Midhat'ın tasvir ettiği Avrupalı hane, ev sahibinin ve konuğunun konumlarını belirleyen ayrıntılı bir mekân-politik düzene göre kurgulanmıştır. Bu eşikten girmek isteyen konuğun belirli kurallara riayet etmesi beklenir.[27] Konuk öncelikle davet edilmelidir. Ortak tanıdıklardan tavsiye mektubu isteyen konuk, davet haberini beklemeye başlar. Bu bürokratik prosedür, konuğun sadece bir fiziksel mekâna değil, aynı zamanda kamusal alandan farklı ideoloji, söylem ve pratiklere sahip olan özel alana girdiğine işaret eder. Böylece Ahmed Midhat, Avrupalı mekânsal düzenin kamusal ve özel ayrımı açısından Osmanlı'dakine benzediğini hatırlatır. Giriş iznini alan konuğun

dosdoğru özel alana gireceği de düşünülmemelidir. Söz konusu alan tek bir üniteden ziyade, farklı anlamlara, görünümlere, düzenlemelere ve usullere sahip çeşitli mekân ve temsiller dizisini ifade eder. Yazarın bu dizide dikkat edilmesini salık verdiği ilk alan kamusal ve özel alan arasında sınır görevi gören vestiyerdir. Konuk burada hanedeki yaşamın niteliğini ve ev sahibinin karakterini ilk kez değerlendirme şansı bulur. Buradan antişambra geçilir. Konuk, ana salona varmadan önceki bu küçük odada evin kâhyasına davet mektubunu gösterir ve ev sahibinin izni için bekler. Bu ilk iki mekânsal düzen tasviri ile Ahmed Midhat, Osmanlılara, özellikle Avrupai yaşamı kolaylıkla öğrenebileceğini düşünen alafranga züppelere, Batılı günlük yaşam kültürünün karmaşıklığını gösterir. Bu türden bir düzen, geleneksel Osmanlı hane yaşamı kadar olmasa da muhafazakâr yazarın takdirini kazanır. Bundan sonra, konuk eğer evin hanımını ziyarete gelmişse budvara, beyini ziyarete gelmişse *cabine du travaille* denen dinlenme odasına alınır. Yazar tarafından, belki bize Osmanlı'yı da hatırlatması için kurgulanan, cinsiyete dair bu mekânsal ayrım cinsiyete dair günlük yaşam pratiklerini de vurgular. Budvarda dedikodu ve dikiş-nakış yapılır, duvarlarda aile fotoğrafları asılıdır. Kadınlık, aile ile ilintilidir ve kadın kendine ait mekânda ailesini sergiler. *Cabine du travaille*'de aile fotoğraflarının yerini ünlü entelektüellerin fotoğrafları, heykelcikleri alır. Erkeğin yazı masası, kütüphanesi, sergilediği silahlar burada bulunur.[28] Samimi olunmayan konuklar ana salona alınır. Ailenin âdâb-ı muâşereten asaletinin konuğa sunulduğu mekân burasıdır. Evin en özel olmayan bölümü olan salonda aile fotoğrafları değil, yağlıboya resimler sergilenir.[29] Evin diğer bölümleri gibi burası da ev sahibinin konumunu hatırlatacak şekilde düzenlenmiştir. Odanın en hâkim köşesinde ev sahibinin koltuğu bulunur. Bu koltuğun sahibi, hanenin yönetimini elinde bulunduran kadındır. Ancak, ev sahibi ve tabii konuklar koltuklarında çok rahat etmemelidirler; zira burası rahatlama değil musahabe yeridir.[30] Orta sehpanın üzerinde ailenin entelektüel seviyesini yansıtmak için çeşitli dergiler ve yeni yayınlanan kitaplar, zenginliğini yansıtmak için antika eşyalar bulunur. Evde konuğun giremeyeceği, o nedenle mekân düzenlemesi temsiliyet üzerine kurgulanmamış kutsal alanlar yatak odalarıdır. Bu özel alanlar, Ahmed Midhat'a ahlâklı, namuslu, terbiyeli, 'gerçek' Avrupa'yı anlatma şansı verir. Bu bakımdan, özellikle kız çocuğunun odası çok önemlidir. Yazar, odanın tezyinatının ve dekorasyonunu muhafazakâr pedagojik bakış açısıyla anlatır. Burada "âdâb-ı umumiyeye zerre kadar taalluku olacak şeyler ve mesela çıplak resimler ve statüler (heykeller) konulmayıp, kendilerine mahsus gayet sade tuvalet takımlarıyla, romandan fılan ari yalnız din ve ahlâk ve edebiyat kitapları" bulunmalıdır.[31] Ahmed Midhat için Avrupalı hane, onu günah yuvası olarak betimleyen geleneksel Garbiyatçı yorumların aksine, iyi korunan, bireyler ve mekân arası ilişkilerin karmaşık, detaycı, ancak tutarlı bir düzen esasına göre tanımlandığı ve birçok açıdan Müslüman-Osmanlı hanesine benzeyen bir tanzimin eseridir. Konuk, misafirliğinin başından sonuna dek ev sahibinin ve mekânsal düzenin iktidarı altındadır.

Alafranga, Batılı günlük yaşam pratikleri kültürünün yerel siyasi amaçlar uğrunda aşındırılması ve yeniden inşa edilmesi dışında, atipik bir oksidentalist okumadır. Doğu ve Batı arasında ontolojik farklar öne sürmeyi değil, ortaklıklar bulmayı hedefler. Bu hedef "İkinci Abdülhamid'in işbirlikçisi ve halkla ilişkiler sorumlusu"[32] olan yazara rejimin kapsamlı modernleşme projeleri için gereken çalışkan, toplumsal düzene riayet eden, dini inancında samimi, nefsine hâkim, otantik Osmanlı kültürüne uygun yaşayan bireyler inşa etme görevine uygundur. *Alafranga*, 19. yüzyıl boyunca Avrupa'nın tanık olduğu bireyin, toplumun, vaktin, kamusal alanın, hanenin, cinselliğin ve temsiliyetin disipline edilmesi sürecini Osmanlı bağlamında yeniden üretme çabasının bir parçasıdır.

CAN EYÜP ÇEKİÇ
BİLKENT ÜNİVERSİTESİ

DİPNOTLAR

* Bu makalenin ana kaynağı 2009'da ODTÜ Mimarlık Tarihi Programı'nda Namık Erkal (ODTÜ) ve Ahmet Ersoy (Boğaziçi Üniversitesi) danışmanlığında gerçekleştirilen *Savoir vivre Cosmopolite*adlı tezçalışmasıdır. Makalenin son halini gözden geçiren Oktay Özel ve Gizem Sevinç'e; bu dosya için katkılarımızı kabul eden Fatma Tunç Yaşar'a ve dergimin genel editörüne teşekkür ederim.

1 Cemil Aydın, "Between Occidentalism and the Global Left: Islamist Critiques of the West in Turkey," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Cilt 26, Sayı 3, 2006, 449.

2 BaşbakanlıkOsmanlı Arşivi, İ. DH., 1248/97831, 02/04/1812.

3 Ahmed Midhat, *Avrupa'da Bir Cevelan* (İstanbul: 1307/1890), 6.

4 Ahmed Midhat, *Avrupa Âdâb-ı Muâşereti yahud Alafranga*, 1312 / 1894, haz. İsmail Doğan, Ali Gurbetoğlu (Ankara: 2001), 62. Buradan itibaren kitabınısmını*Alafrangaolarak* kullanacağım.

5 Rifa'a Rafi' al-Tahtawi, *An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)* (londra: 2004), 114.

6 a.g.e., 214.

7 Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat* (İstanbul: 1991), 258.

8 *Alafranga*, 59.

9 Erik Jan Zürcher, *Turkey: A Modern History* (London: 1997), 69.

10 Okay, 311.

11 *Alafranga*,271.

12 Norbert Elias, *The Court Society* (Oxford: 1983), 118, Ayrıca bkz. Michael Curtin, "A Question of Manners: Status and Gender in Etiquette and Courtesy," *The Journal of Modern History*, Cilt 57, Sayı 3, 1985.

13 Jorge Arditi, "Etiquette Books, Discourse and the Deployment of an Order of Things," *Theory, Culture & Society*, Cilt 16, Sayı 4, 1999, 25.

14 *Alafranga*, 61

15 a.g.e., 89.

16 Barry Smart, "ThePolitics of Truthandthe Problem of Hegemony," *Foucault: A Critical Reader* içinde (Oxford: 1986), 161.

17 Michel Foucault, "The Political Technology of Individuals," Martin & Gutman & Hutton (ed.), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (Amherst: 1988), 146.

18 *Alafranga*, 83.

19 Şerif Mardin, "Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century," Benedict & Tümertekin & Mansur(ed), *Turkey: Geographic and Social Perspectives* içinde (Leiden: 1974), 412-413.

20 Ahmed Midhat, *Usûl-i İnkılap* (İstanbul: 1294/1878), 10.

21 *Avrupa'da Bir Cevelan*, 82.

22 *Alafranga*, 212.

23 Namık Kemal, "Aile," *İbret* (1872), Duben & Behar (ed), *İstanbul Households: Marriage, Family and Fertility* içinde, *1880-1940* (Cambridge: 1991), 196.

24 Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, (İstanbul: 2006), 19.

25 *Alafranga*, 60-61.

26 Carter Findley, "An Ottoman Occidentalist in Europe: Ahmed Midhat Meets Madame Gülnar, 1889," *The American Historical Review*, Cilt 103, Sayı 1, Şubat 1998, 47-48.

27 *Alafranga*, 162.

28 a.g.e., 152-153.

29 a.g.e., 166.

30 a.g.e., 154.

31 a.g.e., 159.

32 Findley, 100.

BAŞMABEYNCİ LÜTFİ SİMAVİ'NİN GÖZÜNDEN

OSMANLI SON DÖNEM ÂDÂB VE TEŞRİFAT ANLAYIŞI

FATİH TETİK

Geçmiş ve geleceğin bir terkibi, bir orta yol bulma gayreti ve daha da önemlisi eski intizamını kaybeden toplumsal hiyerarşinin Batılı hayat tarzlarının örneklendirilmesi suretiyle "yerli yerine konma" çabası Lütfi Simavi'nin eserinin esasını teşkil eder. Ancak müellifin muhtemelen uzun yıllar devlet hizmetinde bulunmanın verdiği duygularını daha iyi kontrol etme gücü ve nispeten çağdaşı yazarlara kıyasla daha yüksek bir statüye mensubiyeti, onun kaleminde keskinlikleri ortadan kaldırır. Lütfi Bey, geleneğe bütünüyle karşı çıkmak yerine onu modernin içine yedirmeyi tercih eder.



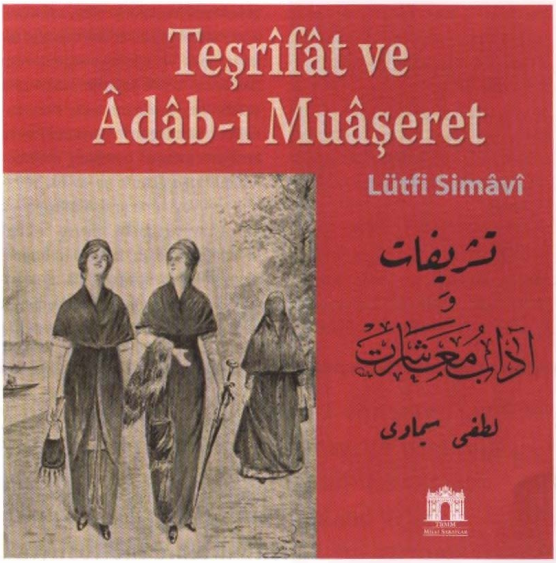
Lütfi Simavi, Abdülmecid dönemi önemli vezirlerinden Süleyman Paşa'nın oğludur ve Osmanlı sınıf düzeninin en tepesinde bir paşazade olarak dünyaya gözlerini açar. İstanbul'da sırasıyla sıbyan ve rüştiye mektepleri ile mülkiye idâdisinde eğitim aldıktan sonra Lübnan'da bir Fransız rahip okuluna devam eder. Hariciye mesleğine çok genç denilebilecek bir çağda, henüz 18 yaşında intisap eden Lütfi Bey, Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde yaklaşık otuz yıl sürecek olan sefaret görevlerinden sonra Sultan Reşad'a başmabeynci olarak ikbalinin zirvesine ulaşmış olur.

BİR "MEDENİLEŞTİRME SÜRECİ" OLARAK MODERNLEŞME VE ÂDÂB-I MUÂŞERET

20. yüzyılın uygarlık teorisyeni Alman sosyolog Norbert Elias, yazdığı dönemden çok sonra kabul gören meşhur kitabı 'Uygarlık Süreci'nde Avrupa'daki toplumsal davranışların kibarlaşma eğiliminde olduğu sonucuna varır. Buna göre uygarlaşma yönündeki değişim; ulus-devletle birlikte ülkedeki şiddet tekelinin kurulmasıyla merkezkaç kuvvetlerin sahneden çekilişi ve şiddetin daha görünmez hale gelişi; toplum içinde iş bölümünün artışı ve bu sayede kişiler arasında karşılıklı bağımlılık zincirlerinin çoğalması ve yeni bir sınıf olarak burjuvazinin ortaya çıkışıyla birlikte hem askeri hem de ekonomik avantajlarını yitiren aristokratların toplumsal hiyerarşide üstünlüklerini koruyacak yeni yollara ihtiyaç duymaları gibi bazı yapısal dönüşümlerle bağlantılıdır.

Elias'ın şövalyelerin saraylılaşması olarak tanımladığı bu olgu, özellikle 16. yüzyıldan sonra Avrupa saray-

ları çevresinde kümelenen eskinin asilleri ve şövalyelerinin kendini bilme, hazların ve güdülerin kontrolü ve ihdas ettikleri ahlaki ayrıcalıklar üzerine ince bir kültür "icat" etmelerini doğurdu. Sırasıyla Almanca ve İngilizcede nezaket, incelik ve kibarlık anlamlarına gelen *Höflichkeit* ve *courtesy* kavramlarının aynı dillerde sarayın karşılığı olarak kullanılan *Hof* ve *court* kelimelerinden türemesi tarif edilen sürecin etimolojik karşılığı olması bakımından dikkate değerdir.



TBMM Genel Sekreter Yardımcılığı (Millî Saraylar), Müzecilik ve Tanıtım Başkanlığı Yayınları.

Elias'a göre merkezi şiddet tekelinin kurulması ve artan ticari ilişkiler, kişilerin birbirlerine olan bağımlılıklarını artırırken, insanın fiziki çevresinin daha fazla kontrol altına alınması da ona daha geniş bir medeni hayat imkânı ve güvenlik sağlar. İnsanlar ve toplumlar arası ilişkilerde şiddet ve savaşın yerini kısmen daha barışçı ekonomik ve politik faaliyetler alırken, duygu ve dürtülerin dışavurumları da kontrol altına alınır. Akıl yürütme ve özdenetim artar. Hayat eskisine oranla daha az tehlikeli ve aynı zamanda daha az duygu yoğundur. Gündelik hayattaki bu coşku eksikliği hayal, kitap ve resimlerle ikame edilmeye çalışılır ve savaş dış arenadan artık bireyin kendi içinde yaşamak zorunda olduğu daha gergin bir iç hesaplaşmaya kayar.[1] Freud da benzer şekilde bu 'uygarlık süreci'nin yasaklar ve yasaların kontrol ettiği bir üst-benin (*süper ego*) gelişimine yol açtığını ifade eder.[2]

Saraylı aristokratların burjuvazinin sınıf atlamaya dönük gayretlerine karşı daha kalın duvarlar örme ve dönüşen ekonomik yapı içinde cazibe merkezi olarak kalma çabaları, kadim şövalyelik ve kahramanlık kaidelerinden farklı ince bir zevk kültürü oluşturmalarına yol açar. Belirli insan gruplarının davranış tarzları daha rasyonel hale gelirken tabakalar arası çizgiler kalınlaşır. Davranış kalıplarının belirlediği rasyonellik vurgusuna, utanma ve mahcubiyet eşiklerindeki yükseliş eşlik eder. Bu süreç karşılıklı bağımlılıkları artırdığı gibi, birbirini daha fazla gözlemleyen bir kültürü de geliştirir. İnsanın utandığı ve başkalarında gözlemlediğinde mahcubiyet verici olarak hissettiği "şey"lerin kapsamı genişler ve çeşitlenir. Sınıflar arasındaki ton farklılıkları bu sayede artarak karşıtlıklar azalır. Zıtlıklar ortadan kalkar ve haz boşalmaları itidal olana doğru evrilerek davranışın nüanslarına olan duyarlılığın geliştiği bir üst tabaka davranış kodu meydana gelir.[3] Bu davranışlar bütünü ise Aydınlanma çağı ve sonrasında yeniden ve yeniden formüle edilecektir. Burjuvazinin yükselen siyasi ve iktisadi konumuyla birlikte aristokratlardan miras aldığı ve yeniden ürettiği değerler bu yeni toplumsal sınıfı elit kültürün yeni sahibi kılmıştır. İdeal davranış kalıpları olarak sunulan burjuva ahlakı zamanla daha geniş bir çevreye yayılır ve I. Dünya Savaşı ertesinde yükselen ulus-devlet ve homojen toplum, bu davranış kalıplarını yönetilenlerin bütününe dayatarak daha rasyonel bir toplumun tesisi için siyasi iktidarlarca manipüle edilir. Bu yeni siyasi yapılarda eski şaşalı saray hayatı sadece gündelik hayattan değil, yer aldığı âdâb kitaplarından da çıkarılacaktır.[4]

Üst sınıfların kendilerini diğer orta ve alt tabakalardan ayırt etmesinin en ekonomik ve etkili yolu söz konusu bu davranışlar bütünüdür. Sınıflar arası mesafenin "ekonomik sermaye"den daha fazla "kültürel" farklılaşma ile belirlendiğini belirten Fransız sosyolog ve antropolog Pierre Bourdieu, kişilerin ve grupların bir diğerinden "ayrım"ını temel kavramlarından biri olan "*distinction*" tabiri üzerinden ifade eder. Ona göre kişinin birikmiş sermayesi ve zamanla kazandığı tecrübeden daha fazla sosyal kökeninin belirlediği estetik eğilimler (*aesthetic dispositions*) toplumsal skaladaki pozisyonunu belirler ve aşağı gruplarla arasındaki çizgiyi kalınlaştırır. Sosyal pozisyonun bir haritası durumundaki bu "zevk-i selimler" Bourdieu'ya göre diğer tabakalarla var olan mesafeyi korumak için ideal bir silah olarak kullanılabilir.[5]

Âdâb-ı muâşeret (*good manner*) başlığı altında toplanabilecek olan bu kaideler bütünü, tabii olarak konjonktürel dalgalanmalara bağlı olarak dönüşür ve her dönem kendi âdâb anlayışını öne çıkarır. Hayatın hızlandığı 19. yüzyıl ve sonrasında gündelik hayat yeni bir tempo kazanır ve eski kuralların itibarını yitirdiği ve onların yerine henüz yenilerinin de ikame edilmediği süreçler olması

itibariyle bu geçiş dönemleri iniş ve çıkışların yüksek olduğu sınıfsal bir alt-üst oluşu da meydana getirir. Bu bağlamda âdâb metinleri toplumun ihtiyaç duyduğu yeni sosyal ve psikolojik kalıpları açıklayıcı metinler olduğu kadar, aynı zamanda toplumsal hiyerarşiyi yeniden üreten söylemlerdir.

Geleneksel kalıplara olan itibarın gözden düşmeye başladığı modern hayat, aynı zamanda kamusal-özel ayrımının da yeni yeni şekillenmeye başladığı ve bu alanlara ait yeni davranış kalıplarının yerleşmeye başladığı bir süreçtir. Daha net çizgilerle birbirinden ayrılan bu iki mekâna ait kurallar seküler davranış kodlarının sosyal hayatta yerleşmeye başladığının da bir göstergesidir. Kamu alanını düzenleyecek olan kaideler artık geleneksel toplumlarda olduğu gibi dinden değil, medeni olma mottosuyla öne çıkarılan "seküler ahlâk"tan beslenirler. Dinî boyuttan büyük oranda arındırılan ahlâk, toplumsal hayatta yerini daha dünyevi kurallar dizisine bırakır.[6]

Modern hayat, aynı zamanda kamusal-özel ayrımının da yeni yeni şekillenmeye başladığı ve bu alanlara ait yeni davranış kalıplarının yerleşmeye başladığı bir süreçtir. Birbirinden ayrılan bu iki mekâna ait kurallar seküler davranış kodlarının sosyal hayatta yerleşmeye başladığının da bir göstergesidir. Kamu alanını düzenleyecek olan kaideler artık medeni olma mottosuyla öne çıkarılan "seküler ahlâk"tan beslenirler.

TOPLUMUN YENİDEN TANZİMİNDE BİR ARAÇ: MEŞRUTİYET DÖNEMİ ÂDÂB-I MUÂŞERET KÜLLİYATI[7]

"At, yürüyüşle ve vaz' u endâmıyla takdir olunduğu gibi insanda âdâb ve etvârıyla [tavırlarıyla] münâsebât ve muâşeretindeki nezâket ve dürüstî ile takdir olunur. Münif Paşa merhûm 'bir kimsenin derece-i medeniyetini anlamak için bir defa beraber taam etmek [yemek yemek] kâfidir' dermiş. Şüphesizdir ki çatal-bıçak varken parmaklarıyla lokmayı yakalayan ve lokma daha tabaktan ayrılmadan ağzını aç kurtlar gibi bir karış açan ve lokmayı ağzında dudaklarını, dilini şapırdatarak ezen, çatalın ucuyla dilini karıştıran, şahadet parmağını, burnuna veya kulağına sokarak oynayan, elini dokundurduğu ekmek parçasını veyahud meyveyi bırakarak başka ekmek parçası veya başka meyve intihabıyla meşgul olan, kahvesini höpürdeterek içen, sokakta alâ-mele'innâs [herkesin önünde] burnunun muhteviyâtını, mendilinin haricine eliyle tahliye eden bir kimsenin mevkî ve ünvânı ne olursa olsun mütemeddin âdemler meclisinde hiç bir mevkiye kabulü yoktur..."[8]

Osmanlı son dönem askerî yeniden yapılanma tecrübesinin etkileri, bilindiği gibi salt bu alanla sınırlı kalmamış, sosyal ve ekonomik dönüşümleri de beraberinde getirmiştir. Bunlar kişilerin kimliklerinde, aile yapısında ve geleneksel hayat tarzının hâkim olduğu pek çok müessese ve teşkilatta kırılmalara sebep olurken gerek birey, gerek toplum bu kopuşları eski ve yeniyi harmanlayarak aşmaya çalıştı. Buna yönelik çabaların ortaya çıkardığı eklektik durum, toplumsal olanı yeniden düzenlemeye yönelik bir çaba olarak da okunabilecek âdâb-ı muâşeret külliyatının artışı ve çeşitlenmesinde de kendini gösterir. 19. yüzyılın sonları 20. yüzyılın ilk çeyreği, bu karma davranışlar kümesinin teori ve pratikte kendine fazlasıyla yer bulduğu geçiş dönemleridir.

Buradan hareketle geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet âdâb-ı muâşeret külliyatının ortaya çıkışı ve nicelik artışı üç belirgin döneme ayrılabilir. 19. yüzyılın son çeyreğinde ferdî bir tecrübe gibi gözüken bu davranış kodları, devam eden asrın ilk yıllarında sivil özelliğini devam ettirir ancak hayatı daha da zenginleştirecek bilgiler kümesi olma vasfı yanında yavaş yavaş yönetilenlerin bütününe hitap etme özelliği kazanmaya başlar. İmparatorluğun çözülmesine giden son yıllarda hâlâ belirgin bir şekilde seçkin bir kültürün yansıması olmaya devam eden bu model davranış kalıpları, her ne kadar top-

lumun bütününü hedefliyormuş gibi gözükse de, henüz resmî ve organize bir kolektiflikten uzaktır. Son aşama, Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte âdâb-ı muâşeretin Batı merkezli bir toplum mühendisliğinin (*social engineering*) aracı haline gelmesiyle kendini gösterir. Çoğu Fransızcadan çeviri olan yaşama rehberleri öncülüğünde, şifahî olarak nesilden nesile aktarılan örf ve anane alanı bütünüyle yazılı kültürün ve politik iktidarın tekeli altına alınmaya çalışılır.

Osmanlı son dönemi ile erken Cumhuriyet dönemi "Batılılaşma" pratikleri sadece şahsî ve kolektif olmaları itibariyle birbirinden ayrılmaz. Yani ikincisinde daha organize ve politize bir şekilde yürütülen "modernleşme", diğerinde daha ferdî ve keyfî değildir sadece. Geç Osmanlı kültür değişimini Cumhuriyet döneminden ayırt eden özellik, davranış kalıplarının eski ve yeninin mezcedilmesi şeklinde sunulması ve bunun cebrî değil, "tavsiye" makamında takdim edilmesidir.[9] Kendi akışı içerisinde bir sentez halini barındıran bu "Batılılaşma" şekli, ilerleyen dö-

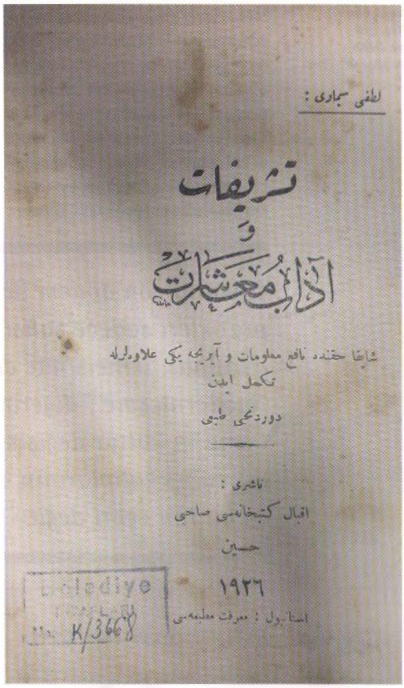
nemde politik krizlerin etkisiyle fevrileşen iktidarın "medenilik ve gayri medenilik" ikiliği üzerinden sosyo-psikolojik bir baskı aracına dönüşmüştür.[10]

Medeni olmanın bürokratlar ve aydınlar katında devletin bekasının en önemli şartı olduğu fikri, "devlet-i ebed müddet" anlayışının darbe aldığı her krizde topluma daha fazla hissettirilmişti. Bu bakımdan II. Meşrutiyet, ardı ardına gelen siyasi krizlerin sosyal alana da fazlasıyla sirayet ettiği ve "gelenek" ile "modern olan"ın daha sert bir şekilde karşı karşıya gelerek Avrupaî kültürel kodların ideal davranış kalıpları olarak resmen kabul edildiği bir kırılma/geçiş süreci olarak tarif edilebilir. Önceki istibdad devrine atıfla izafi bir hürriyet havasının hâkim olduğu bu dönem, ferdin ve toplumun hayatındaki geleneksel emniyet supaplarının işlevsiz kaldığı, kadim sınıf düzeni ya da daha doğrusu eski "yerleşik düzen"in (*müessesâ nizâm*) keskin bir şekilde değiştirilmesine tanıklık eden bir zamandı.

Buradan hareketle Osmanlı âdâb-ı muâşeret literatürünün, toplumsal bir ihtiyaca matuf olarak, son dönemde nicelik olarak artmaya başladığı görülür ve kitapların yazarları üslup ve muhteva yönünden zaman zaman farklı noktaları gündeme getirseler de esas itibariyle toplumu Batılı ülkelerin seviyesine taşımak gibi bir misyonu üstlenmişlerdir. Kabaca medenilik ve gayri medenilik olarak tasnif ettikleri davranışlar, bunları öğretenler olarak onlara öncü bir rol yüklerken, toplumu daha yüksek olduğunu düşündükleri değerlere taşıma görevi yeni elit adaylarına hem psikolojik bir tatmin hem de üstünlük hissi verir. Yukarıdaki alıntıda görülebileceği gibi Batıcı olarak bilinen İçtihadcı Abdullah Cevdet bu yazarlar arasında en sivri olanlardandır. 19. ve 20. yüzyılların hâkim Batılı söylemleri olan medenilik ve bilimselliğin "mutlak"lığı onda hakikat ile mütenasip karşılık bulurken, bu gerçeklik daha çok materyalist dünya tasavvuruyla ilgilidir ve geleneksel ahlâkî değerler kaleminde ve duygu dünyasında fazla yankı bulmaz. Son dönem çoğu devlet adamı ve muharrirlerin ortak özelliklerinden birinin modern olandan yana verdikleri kati karar ve toplumu medenileştirmede kendilerine biçtikleri "kurtarıcı/kutsal baba" (*divus pater*) misyonu olduğu söylenebilir.[11]

Bu öncü vazifenin pratiğe aktarılmasında kitabi kültürün yaygınlaşması, yöneticilere toplumu yönetebilmede yeni imkânlar sunarak onları şekillendirmede farklı iletişim kanalları ortaya çıkarmıştır. Şüphesiz bu araçların en önemlilerinden biri kitaplardır ve bunun konumuz açısından karşılığı âdâb-ı muâşerete dair yayınlardır. Bunlar; neyin "medeni", neyin "vahşi" olduğuna açıklama getirerek belirli davranış kalıplarını topluma dayatır ve böylelikle kamu alanında standart bir "cemiyet adamı"nın ortaya çıkması sağlanır.[12] Başka bir ifadeyle asıl olan; "rasyonel hareket eden" ve davranışları "öngörülebilir" insanlar imal etmektir. Uç davranışlar ayıp, görgüsüzlük ve edebe mugayir olduğu gerekçesiyle bastırılır ya da toplum dışına itilir. "Âleme gülünç olmak" en son istenecek bir insanlık hali olarak okuyuculara sunulur. Aşağıdaki ifadeler Osmanlı Batılılaşması olarak adlandırılan süreçte yeni bir dönemin başladığını ve eski davranışların artık bu yeni hayat tarzında geçerli olamayacağını ifade eden "incel(me)miş ahlâk"a iyi bir örnektir:

"Avrupalılaşmak istediğini seksen sene evvel Padişahının bir hatt-ı hümâyunuyla ilân etmiş olan milletimiz, uzaktan yakından münâsebettâr olduğu akvâmın [milletlerin] âdât-ı müşterekesine İmüşterek âdetlerel ittiba' etmek [tabi' olmak] mecburiyetindedir. Artık çorablı, çorabsız ayaklarla bir salonun halı veya parkelerine dokunulamaz; artık parmaklar sofralarda çatala terk-i mevki' etmiştir. Lâubâlilikle terbiyesizlik arasındaki fürûk ve ânât farklar ve zamanlarl o kadar incelmiş ve o kadar azalmıştır ki uyûn-u mütemeddine İmütemeddin gözlerl birisini diğerinin mürâdif-i müz'ici [denk olan iki terbiyesizlikten birini daha rahatsız edici bulmak] addediyor..."[13]


لطفی سیماوی :

تشریفات
و
آداب معاشرت

شایقا جنده نافع معلومات و آبرجه یکی علاوه‌لرله
تکمل ایدن

دوردنجی طبعی

ناشری :
اقبال کتبخانه‌سی صاحبی
حسین

İstanbul Belediyesi
Atatürk Kitaplığı
K/3668

۱۹۲۶

استانبول : معارف مطبعه‌سی

Lütfi Simavi, *Teşrîfât ve Âdâb-ı Muâşeret* (Orhaniye Matbaası, 1926).

Batılı davranış kodlarını bir "fenn" mesabesinde görerek bunlara büyük bir değer atfeden Abdullah Cevdet ile "kısmen" aynı çizgide olan ve fakat eski ve yeniyi birleştirme gayreti noktasında ondan ayrılan diğer bir âdâb-ı muâşeret yazarı Başmabeynci Lütfi Simavi'dir. Geçmiş ve geleceğin bir terkibi, bir orta yol bulma gayreti ve daha da önemlisi eski intizamını kaybeden toplumsal hiyerarşinin Batılı hayat tarzlarının örneklendirilmesi suretiyle "yerli yerine konma" çabası Simavi'nin eserinin esasını teşkil eder. Ancak müellifin muhtemelen uzun yıllar devlet hizmetinde bulunmanın verdiği duygularını daha iyi kontrol etme gücü ve nispeten çağdaşı yazarlara kıyasla daha yüksek bir statüye mensubiyeti (hem ailevi hem mesleki), onun kaleminde keskinlikleri ortadan kaldırır. Lütfi Bey, geleneğe bütünüyle karşı çıkmak yerine onu modernin içine yedirmeyi tercih eder ve zaman zaman dile getirdiği kıssalardan okuyucunun bir

Lütfi Simavi, *Teşrîfât ve Âdâb-ı Muâşeret*, 1329.

"ders-i ibret" çıkarmasını ister. Terbiye (disiplin) ve intizam (düzen) eserde vurgulanan en önemli kavramlar olmaları itibariyle önemlidir. "Cemiyet hayatı"nı tanzim etme, yeni yeni başlayan ama henüz karışıklıklarla dolu toplumsal hayatın "muntazam" bir hale (*cosmos*) getirilmesi eserin nihai hedeflerinden biri gibi gözükür.

BİR BAŞMABEYNCİNİN KALEMİNDEN YENİ PROTOKOL VE DAVRANIŞ KALIPLARI: LÜTFİ SİMAVİ'NİN *TEŞRİFÂT VE ÂDÂB-I MUÂŞERET* RİSALESİ

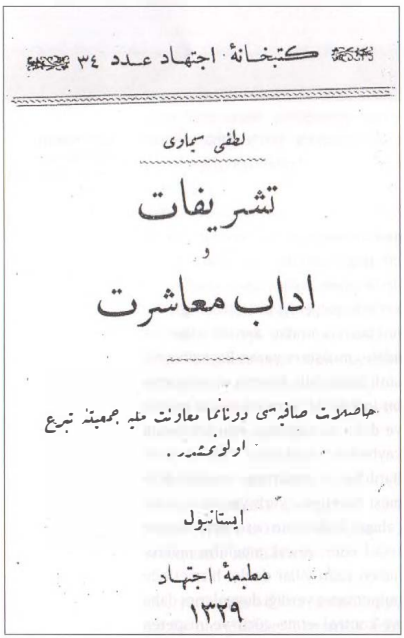
"Her memleketin kendine mahsûs usûl ve merâsim-i teşrifâtiyyesi vardır. Bunlar kitablarda bulunmaz, mektebi de yoktur. Bu dakâyıka lînceliklerel kesb-i ittilâ İhaberdar olmak] etmek tecrübeye, dikkate ve bilmediğini bilenlerden öğrenmeğe mütevakkıfdır".[14]

Bir yazardan daha fazla bürokratlığı ile öne çıkan ve tecrübelerinin bir aktarımı mahiyetinde değerlendirilebilecek olan Lütfi Simavi'nin *Teşrifât ve Âdâb-ı Muâşeret* adlı risalesi tespit edilebildiği kadarıyla dört baskı yapar. İlk iki baskısıyla (1913/1914, 1918) geç Osmanlı, son ikisiyle (1923, 1926) erken Cumhuriyet dönemleri cemiyet hayatına hitap eden kitap, her yeni baskıyı küçük ilâvelerle gerçekleştirir. Simavi'nin "tab'olunan binlerce nüshasının] kâmilen" satıldığına dair kitabının önsözündeki ifadeleri eserin toplum katında tahmin edilenden öte rağbet gördüğüne işaret eder. Bu iltifatın, kitapların Türk tarihi açısından önemli siyasi ve toplumsal hadiselerin meydana geldiği yıllarda baskı yapması ile irtibatı muhakkaktır. Yazının bundan sonraki kısmını, kitapların basıldığı tarihlerle içerik arasında nasıl bir değişiklik meydana geldiği, kitabın telif amacı, muhteviyatı ve son olarak müellifin zihin dünyasının oluşum süreciyle eserin ortaya konduğu dönemin siyasi ve sosyal yapısının birlikte değerlendirme çabası oluşturacaktır.

Lütfi Simavi, Abdülmecid dönemi önemli vezirlerinden Süleyman Paşa'nın oğludur ve Osmanlı sınıf düzeninin en tepesinde bir paşazade olarak dünyaya gözlerini açar. İstanbul'da sırasıyla sıbyan ve rüştiye mektepleri ile mülkiye idâdisinde eğitim aldıktan sonra Lübnan'da bir Fransız rahip okuluna devam eder. Lazarist papaz mektebinden aldığı bu eğitim ile kazandığı Fransız dili hâkimiyetinin büyük oranda sonraki senelerdeki kariyerini belirlediği söylenebilir. Hariciye mesleğine çok genç denilebilecek bir çağda, henüz 18 yaşında intisap eden Lütfi Bey, Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde yaklaşık otuz yıl sürecek olan sefaret görevlerinden sonra II. Meşrutiyet döneminin ilk padişahı olan Sultan Reşad'a başmabeynci olarak ikbalinin zirvesine ulaşmış olur.[15]

Simavi'nin bir tarih kitabı yerine elit kültürü vaz' eden bir kitap telifinin ayrıcalıklı bir aile, iyi bir eğitim ve bilhassa yurtdışı görevlerde edindiği önemli tecrübelerin sonucu olduğu açıktır. Osmanlı sınıfsal yapılanmasının tepe noktalarından birini oluşturan bir aileye mensubiyeti, yazarın *a priori* olarak kendini içinde bulduğu üst-kültürünü meydana getirirken, uzun yıllar yapacağı sefaret görevleri ve özellikle başmabeynci lik vazifesini deruhte ederken karşılaşma imkânına sahip olduğu başta kral, kraliçe ve diğer önemli devlet adamları ile yaptığı görüşmeler ise *a posteriori* bilgi birikimini oluşturur.

Osmanlı son dönem ile erken Cumhuriyet dönemi "Batılılaşma" pratikleri sadece şahsi ve kolektif olmaları itibariyle birbirinden ayrılmaz; ikincisinde daha organize ve politize bir şekilde yürütülen "modernleşme", diğerinde daha ferdi ve keyfi değildir sadece. Geç Osmanlı kültür değişimini Cumhuriyet döneminden ayırt eden özellik, davranış kalıplarının eski ve yeninin meczedilmesi şeklinde sunulması ve bunun cebrî değil, "tavsiye" makamında takdim edilmesidir.



Abdullah Cevdet de "Lütfi Simavi Bey Efendi'nin bu kitabı, pek mühim ve âcil bir ihtiyac-ı ilmî ve millîyi tatmin ediyor. Nâhoş bir boşluğu dolduruyor..." derken yukarıda kastedilen toplumsal bir ihtiyacın karşılanmasına dikkat çeker.

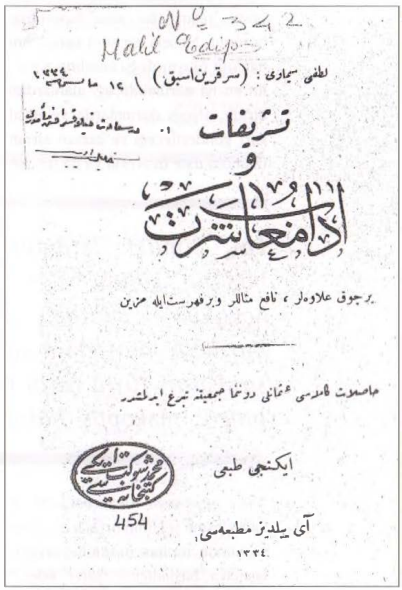
Şöhretli Simavizâdelerden gelen nesebi, kitabının ikinci baskısına meşhur edip Süleyman Nazif tarafından yazılan önsözde "...pâyitahtın bir aile-i necibesine [asil aile] mensup ve bu dudmân-ı güzînin [seçkin soyl ihtimâm-ı mahsûsasıyla perverişyâb olması [hususi gayretle yetiştirilmesil" ifadeleriyle dile getirilirken,[16] mabeyncilik mesleğindeki mahareti ise her ne kadar kendisi saray adamı olmadığını defalarca tekrarlasa da, başta Alman imparatoru olmak üzere sair devlet adamlarının kendisine dizdiği övgü dolu sözlerde yer bulur.

Teşrîfât ve Âdâb-ı Muâşeret için ilk kısmını oluşturan protokol bahisleriyle pragmatik ve siyasi, yapılması ve yapılmaması gereken davranışları ele alan ikinci bölümüyle idealist ve ahlâkî/toplumsal bir risaledir denilebilir. Yüzyılın ilk çeyreğindeki Meşrutiyet Devrimi, klasik teşrifat kurallarının yeni dönemde uygulanmasını zorlaştırdığından, Simavi kitabın bu kısmında değişen protokol usullerine Batılı tarzda yeni bir yorum getirmeye çalışır. Hükümdar huzurunda muhafaza edilmesi gereken tavır ve hareketler, teşrifat merasimlerinin öğrenilmesi ve bunlara riayet edilmesi gibi bahisler başlıklarından kolayca anlaşılabileceği gibi Hariciye görevlilerinin diplomatik ilişkilerin değişen şartlarına uyum sağlamalarında bir başvuru kitap teminini kolaylaştırmaya matuftur ve bu anlamda pratik bir ihtiyaca binaen tecrübelerin derlendiği kişisel bilgi birikimi olarak değerlendirilmelidir. İkinci baskıya (1918), eksikliği hissedilmiş olmalı ki, nişanların takılma şekilleri, rozet, kral ve kraliçe gibi devlet erbâbının ellerini öpme usûlleri, zâbitlerin özellikle dikkat etmesi gereken hal ve hareketler ve Avrupa'da mevcut sosyal tabakalar hakkında kısa bilgileri ihtiva eden "Avrupa Sosyetesi" gibi bahisler eklenerek ilk baskıdaki davranış şekillerine getirilen yorumlarla protokol kısmı dengelenmeye çalışılır. Kitabın âdâb kısmında genele hitap eden hususiyet, 1923 tarihli üçüncü baskıda değişir. Bu yeni baskıda yer alan ve daha dar bir çevreyi muhatap alan teşrifat bahisleri sanki 'hizmet içi eğitim'e yöneliktir. Bu tespitimizi; Süleyman Nazif'in kitabın önsözüne yazdığı aşağıdaki satırlar da teyit etmektedir:

"...Lütfi Simavi Bey Efendi hazretlerinin bu eser-i müfidleri terbiye-i medeniyenin bir mecelle-i celilesidir [medeni hareketlerin toplandığı kıymetli kitaptır]. Gerek mevkîan, gerek vazifen muâşir-i kibâr [büyük insanlarla muâşeret eden] ile münâsebât-ı dâime halinde bulunanlara bu kıymetdâr kitabın sahifeleri rehber ve mürşid olur. Büyük küçük hiç bir adam bu kitabdan istiğnâ-i harekât [görmezlikten gelmek] etmekten müstağni olsun..."[17]

Dış ilişkilerde görev alacaklara pratik bilgiler rehberi hüviyetindeki bu kısım daha önce dikkat çekilmemiş bazı bahislere değinmesi ve bu bilgileri kayıt altına alması itibariyle oldukça önemlidir. Mesela rozet bahsinde Avrupa'daki rozet takımının usulü ve bunların hangi durumlarda nerelere taalluk edileceği suallerine açıklık getirilir. Yine genel olarak "merâsim-i teşrîfâtiyye" ve "teşrîfâta riâyet" bahisleri; davetlilerin bulunduğu mevkiyi muhafaza etmesine ve bu konuda görevlilerin muhtemel karışıklıklara mahal vermeyerek önemli toplantılar ve görüşmelerin sorunsuz halledilmesine yönelik bilgiler olarak değerlendirilebilir. Özellikle 1909-1912 yılları arasında yürüteceği saray adamlığı vasfında gördüğü aksaklıklar ve sorunlara getirdiği hızlı çözümler bu meselelerdeki vukûfiyetini ve tecrübelerinin oluşumunda önemli bir süreci göstermesi açısından önemlidir.[18]

Âdâb bahisleri ise kitabın muhteviyatının yoğunluğunu teşkil eder. Simavi'ye göre âdâb; "edeb, terbiye, nezâket ve merâsime camî"dir ve bu medeni insanlarca kabul edilen davranışlara ehemmiyet vermeyen kimseler hataları ve münasebetsiz hareketleriyle âleme gülünç olurlar. Yeni toplumsal hayata bir hazırlık mahiyetindeki bilgiler yazarın bolca kullandığı "nâ-münâsip", "mugâyir-i nezâket","mugâyir-i edeb", "muhâlif-i edeb", "muhâlif-i terbiye", "çirkin", "ayıb", "hatâ-yi fâhiş", "noksan-ı terbiye", "münâfi-i kâide" ve "münâfi-i teşrîfât" gibi menfi kavramlar ile "icâbât-ı nezâket" ve "muvâfık-ı nezâket" gibi müsbet tamlamaların içinde kalan alandır ve aksi hareketler hukukun sosyal hayattaki karşılığı olan sivil yaptırımların tatbikiyle neticelenir. Çoğu yerde ezeli ve



Lütfi Simavi, *Teşrîfât ve Âdâb-ı Muâşeret*, 1334.

ebedi doğrular gibi ifade edilen bu kaidelere uyulmama durumları "kabalık", "rezil rüsvalık" ve toplumsal hayatın dışına itilme gibi bedeni olmayan cezalarda karşılık bulur.[19] Genel konuşacak olursak bu kurallarla "modern" bireyden talep edilen "görev", vaz' olunan davranışların ikinci bir tabiat (*tabiat-ı sâniye*) hükmünü alarak huy ve alışkanlık haline getirilmesidir. Bu Simavi'nin eserinde görülebildiği gibi genel literatüre de kolaylıkla teşmil edilebilir.

Kitabın ilk iki baskısındaki (1913, 1918) davranışlar bütünü ise yükselen yeni toplumsal sınıfların hayatı nasıl yaşaması gerektiğine dair bilgiler olarak anlaşılmaktadır. Sokakta selamlaşma, ziyafetlerin tertip edilme şekli, sakınılması gereken hâller, müsamereler ve konferanslarda dikkat edilecek hareketler, kişilerin birbirlerine

takdimindeki ince ayrıntılar, sokak, tramvay ve seyahat gibi fertlerin kolektif hayata dâhil oldukları kamu alanlarında nasıl davranması gerektiğini havi bilgiler medeni olmanın gerekleri gibi sunulur. Hızlanan ve dönüşen sosyal hayat birdenbire ince ve rasyonel davranışların uygulandığı, fertlerin pürdikkat birbirlerine ve yeni oluşan kaidelere riayet ettiği "resmi" bir alan hüviyetine bürünür. Mesela kartvizit bahsi yeni hayatın oluşturduğu kendine ait dilin en iyi görülebileceği alanlardan biridir. Hangi durumlarda ve nasıl kart gönderileceği ve bunun alttan (mâdun) üste (mâfevk) ya da tersine doğru nasıl seyir izleyeceği yeni bir haberleşme şeklinin ortaya çıktığına ve bunun toplum nezdinde yaygınlaşmaya başladığına işaret eder.[20] Aslında mâdun ve mâfevk farkının kendisi de belli sınıflardan oluşan dikey bir toplumsal piramidi sembolize etmesi itibariyle bizatihi hiyerarşiktir.

Aynı şekilde Simavi'nin eserinde bazı bahisler cemiyet adamının/kadınının farklı türden durumlara hazırlıklı olması amacına matuftur. Çünkü değişen ilişki tarzlarının ortaya çıkması sürprizleri de beraberinde getirdiğinden bunlarla karşı karşıya kalındığında ne yapılacağının bilinmesi gerekir. Mesela resmiyet dairesinde birisi ziyarete gidildiğinde salonda kedi ve köpek gibi hayvanlara rastlanabilir ve böyle durumlarda bu hayvanlardan haz olunmadığı takdirde hoşlanılmadığı belli edilmemelidir ya da kadın alışveriş maksadıyla sokağa çıktığında dükkânların önlerinde eşyaları seyre dalarak işsiz güçsüz gibi görünmemelidir. Yine sokakta çirkin bir söze maruz kalındığında hiç işitmemiş gibi davranmalıdır. Bu ve bunlar gibi hangi durumlarda ne yapılması gerektiğine dair sunulan yeni talimatlar bütünü nüfusun çoğunluğunu bir anlamda talebeye çevirmiştir. Bu kaideler eşliğinde kişinin bulunduğu topluma ve sahip olduğu sınıfa uygun davranışlara sahip olması medeni, aksi her durum ise bundan bir sapma yani belirlenen "norm"un dışına taşmış "a-normal" bir halin belirtisidir.

Teşrîfât kitabının üçüncü baskısına (1923) yukarıda sözü edilen bahislerin dışında iki önemli husus ilâve edilir. Bunlardan ilki yazarın Avrupalı kadınlarla evlilik meselesine değindiği kısımdır. Kitabın yayın tarihine bakarak bunu Cumhuriyet konjonktürüyle ilişkilendirip milli duygulara hamletmek doğru olmaz çünkü başmabeyncilik görevini deruhte ettiği zamanlara ait bir hatırasında da aynı bahsi dile getirmiştir.[21] Müellif, erkek ve hanımın denk olması gerektiğini, dinin de bu şekilde emrettiğini söyledikten sonra kişinin farklı sosyal sınıfa mensup biriyle evlenmesinin daha sonraki aşamada ortaya sorun çıkaracağını belirtir. Ayrıca din, iklim, muhit ve hissiyatların oluşturacağı farklılıkların genellikle gördüğü örnekler üzerinde birkaç istisna dışında iyi sonuç vermediğini ifade eder ve farklı tabakalar arası evliliklere cevaz vermez. Üçüncü baskıyı farklı kılan diğer özellik ise herkesin resmen bir 'familya ismi' alması gerektiği düşüncesidir. Bilhassa kız çocuklarının evlendikten sonra da hüviyet cüzdanlarında pederlerinin ismiyle anılmaya devam etmesinin yurtdışı gezilerde sorun oluşturması, hayatı yaşamanın şeklinin ve anlamının değişmeye başladığı bu yılların (bu durum Simavi tarafından "mademki cem'iyyet hayatı bizde de başlıyor" mottosuyla dile getirilir) yeni temposuna bir hazırlıktır.[22]

Yukarıdaki satırlarda değinildiği gibi yazarın yerellik vurgusu evlilik meselesinden başka mevzularda da milli âdetlerin güzelliğine değinilerek yer yer tekrarlanır. "Ceddin, ebeveynin, akrabamızın, büyüklerin, ulemâ ve meşâyih-i kirâmın ve muallimlerimizin elini öpmek âdât-ı

Lütfi Simavi: "İstibdatta bugünkü kılık kıyafet yok. Giyinip kuşanma başıboş, yahud başıbozuk. Herkes istediği gibi giyinir, istediğini giyer. Sokaklarda, caddelerde (...) hatta dairelerde bin bir çeşit kıyafet. Karnaval halt etsin yanında (...) Fötr, silindir, melon, Panama, hasır şapkalar, türlü türlü bereler, bin bir çeşit başlıklar, biçim biçim keşiş, patrik, piskopos, Katolik, papaz, diyakoz, zangoç şapkaları..."

Cumhuriyetimizin şapkayı resmen başkısvesi olarak kabul etmesi üzerine rağbet-i umûmiyeye mazhariyetle müftehir olduğum *Teşrîfât ve Âdâb-ı Muâşeret*'de bazı ta'dilatın icrâsına ihtiyaç messetti" sözleri ve ilerleyen satırlardaki bu mevzuya açıklık getirme çabaları ve son olarak siyasi konjonktürün bu kararını sorgulayan bir tavrın olmayışı bürokrat kimliğinin daha baskın olması ile açıklanabilir. Muhtelif şapkalar ve şapka ile selam verme usulleri bu baskıya eklenerek bu şekilde âdâb-ı muâşeretin yerini "milli muâşeret"e bıraktığı yıllarda yeni nizamın tesis edilmesine küçük bir katkı da yapılmış olur.[23] Müellifin "hasır ve panama şapka ile redingot veya jaket (*jacket*) giyilmesi muvafık değildir. Bu iki elbisenin birincisi silindir şapka ve ikincisi silindir veya melon şapka ile iktisâ edilmelidir"[24] sözleri çok değil yalnızca çeyrek asır önce İstanbul sokaklarının "karnaval" havasına mercek tutan bir anlatıda, çok kültürlü İmparatorluk hayatının yerini homojen ulus-devlet rasyonalizmine bıraktığı kültürel değişime bir ayna tutabilir:

"İstibdatta bugünkü kılık kıyafet yok. Giyinip kuşanma başıboş, yahud başıbozuk. Herkes istediği gibi giyinir, istediğini giyer. Sokaklarda, caddelerde (...) hatta dairelerde bin bir çeşit kıyafet. Karnaval halt etsin yanında (...) Fötr, silindir, melon, Panama, hasır şapkalar, türlü türlü bereler, bin bir çeşit başlıklar, biçim biçim keşiş, patrik, piskopos, Katolik, papaz, diyakoz, zangoç şapkaları..."[25]

FATİH TETİK
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İKTİSAT TARİHİ,
DOKTORA ÖĞRENCİSİ

DİPNOTLAR

1 Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, C.2, çev: Erol Özbek, (İstanbul, 2009), s. 310-317

2 Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev: İlalluk Barışcan, (İstanbul, 2009), s. 98. Alman sosyolog ve siyaset teorisyeni Herbert Marcuse, Freud üzerine felsefi araştırması olan *Eros and Civilization* kitabında uygarlığı kişinin sosyal varlığını belirleyecek temel yasakları, kısıtlamaları ve tatminlerinin ertelenmesini bireylere aşılayan vebunlarısürekliibir davranış kalıbı halinesokanbir süreç olarak tanımlar. Ona göre modern bireyde zamanla gelişen konforlu hayat beklentisi, kişinin boş zamanınından, düşlerinden ve bilinçdışından feragat etmesine karşılık verilen bir ödüldür. Mederni hayatta her ferde vaadedilen özgürlük, adalet ve barış, ancak onların nefislerinden yapacakları feragat karşılığında verilecek haklardır. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, (Boston: Beacon Press, 1955), s. 56-61; 90-92.

3 Elias, *a.g.e.* s.379-383. Elias, 19. yüzyılda burjuvazi tarafından âvâreliklerterkiti edilecekolan aristokratlarınbu incekültürü oluşturmaları için en çok ihtiyaç duyduğu şeylerden birine, boş zamana vurgu yapar: "Sürekli aç kalma tehlikesinde ya da uç noktada kısıtlama, sıkıntıve sefâletaltındayaşayan tabakalar uygardavranamazlar. Istırarlı bir üst-ben aygıtının geliştirilmesi ve işler tutulabilmesi için görece yüksek bir yaşam standardı ve hayli yüksek bir güvenlik düzeyi gerekmişti,hâlâda gerekmektedir." Elias, a.g.e, s. 397.

4 Tülin Ural, *1930-1939 Arasında Türkiye'de Âdâb-ı Muâşeret, Toplumsal Değişme ve Gündelik Hayatın Dönüşümü*, dan: Meral Özbek, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008, s. 112-116.

5 Pierre Bourdieu bir yerde, sınıflar arası farklılıklarını bir göstergesi olan "kültürel sermaye"yi *"zevk, öncelikle ve en fazla başkalarının zevklerinden hoşnutsuzluktur"* sözleriyle tanımlar. ("Pierre Bourdieu", *Key Contemporary Thinkers*, Rob Stones (ed), London and New York: Macmillan, 2007, s. 271). Daha çok Fransa'daki sınıflar arasındaki hiyerarşiyedayanan ve sınıfsal "temayüz"ün, "kültürel habitus" ile belirlendiğini işaret eden költ çalışması için bkz; Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, (London: Routledge, 1986), s. 260-295; 372-396. Bourdieu'nun toplumsal sınıfların oluşum teorisi ve aralarındaki iktidar mücadelesine dair uluk açıcı bir çalışma için bkz; David Swartz, *Kültür ve İktidar, Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi*, çev: Elçin Gen, (İstanbul, 2011), özellikle s. 201-261.

6 Nevin Meriç, *Âdâb-ı Muâşeret: Osmanlıda Gündelik Hayatın Değişimi* (1834-1927), (İstanbul, 2007), s. 9-11.

7 "Âdâb-ı muâşeret" ifadesi *edeb*'in çoğulu *âdâb* ile Arapça işret kelimesinden türetilen *muâşeret*'den meydana gelen Osmanlıca bir tamlamadır. Edeb kelimesi, kökü "dâvet etmek" olan ve "iyiye, güzele dâveti etme" anlamlarına muhtevidir. İşret ise "birlikte yaşama, insanlarla kaynaşıp ülfet etme"ye gönderme yapar. Nevin Meriç, *a.g.e*, s. 2.

8 Lütfi Simavi'nin *Teşrîfât ve Âdâb-ı Muâşeret* eserinin kendi yayınevinde tab'edilen ilk baskısına Abdullah Cevdet'in yazdığı önsözden, Simavi, *a.g.e*. 1913, s. 5-6.

9 Selçuk Esenbel, Türk ve Japon modernleşmesi mukayesesi üzerinden değerlendirdiği yazısında Osmanlı tecrübesindeki bu "*aymbiotic*" kimliği "alafranga davranış kalıplarının kadim terbiye normlarıyla birlikte kullanımı" olarak değerlendirir. Selçuk Esenbel, "Türk ve Japon Modernleşmesi: Uygarlık Süreci Kavramı Açısından Bir Mukayese", *Toplum ve Bilim*, 84 Bahar, 2000, s. 18-35.

10 Osmanlıların kendi "doğu"sunu medenileştirme ve tayrasına "uygarlıkgötürme" faaliyetleri için bkz; Selim Deringil, "'Hal-i Vahşet ve Bedeviyete Yaşarlar': Geç Dönem Osmanlı İmparatorluğu ve Post-Kolonyalalizm Tartışması', *Sınırsızeden Millete*, (İstanbul, 1997), s. 165-217.

11 Gültekin Yıldız, "Göçtü Kervan Kaldık Dağlar Başında: 'Bir 12 Eylül Değerlendirmesi'ne Zeyl", *Türkiye Günlüğü*, S.109, Kış 2012, s. 84.

12 Birtanımagöre cemiyetadamı: "Herhangi bir cemiyetle âdâb-ı muâşerete muhâlif bir hareketin sâdır olmayacağından emin olunan kişidir." Meriç, *a.g.e.*, s. 276.

13 Süleyman Nazif'ın Simavi'nin kitabının ikinci baskısına yazdığı önsözden. Lütfi Simavi, *Teşrîfât ve Âdâb-ı Muâşeret* (Ay Yıldız Matbaası, 1334), s. 7.

14 Lütfi Simavi, *Teşrîfât ve Âdâb-ı Muâşeret* (Orhaniye Matbaası, 1923), s. 4.

15 Simavi'nin kısa bir biyografisi ve toplamda dört sene sürecek olan başmâbeyncilik vazifesine dair şirîş mahiyetindeki bilgiler için bkz. Lütfi Simavi, *Teşrîfât ve Âdâb-ı Muâşeret*, yay. haz: Fatih Tetik, (Ankara, 2010), s. XI-XVIII.

16 Benzer ifadeler kitabın 1913 tarihli ilk baskısının editörü Abdullah Cevdet'in kaleminden de dökülür. "Mümtaz memuriyetlerle memâlik-i mütemeddinenin pâyitahtlarında uzun müddet yaşamış olan sâbık başmâbeyncî Lütfî Simavi Beyefendi Teşrîfât ve Âdâb-ı Muâşeret' hakkında yarmaya en ziyâde salâhiyetdâr olanımız idi". Lütfi Simavi, *Teşrîfât ve Âdâb-ı Muâşeret* (İstanbul: Matbaa-i İctihad, 1329), s.10

17 Lütfi Simavi, *Teşrîfât ve Âdâb-ı Muâşeret* (Ay Yıldız Matbaası, 1334), s. 6-8. Müellifin kendisi de "Avrupalılarla münâsebetde bulunan ve hususiyle meslek-i diplomasiye intisâb eden memûrlerimizin ecnebi usûl ve âdâtına behemehâl vâkıf olmaları elzemdir." sözleriyle bu durumu vurgu yapar. *Teşrîfât ve Âdâb-ı Muâşeret*, 1923, s. 8-9.

18 Lütfi Simavi, *Teşrîfât ve Âdâb-ı Muâşeret*, yay. haz: Fatih Tetik, Ankara 2010, s.XI-XVIII

19 Cevdet'in kaleminde 'cemiyetin dışında kalma korkusu' daha açık ifadelerle dile getirilir: "...Kibâr âleminin bir takım icâbât kâideleri kanunları vardır ki bunlara uymak (...) lâzımdır. Aksi takdirde cemiyetten dışarı atılmak tehdidi altında bulunulur (...) Bütün sıretımız [ahlâk], bütün harekât ve sekenâtımız [vazîyet], bu büyük kanunlara tâbi olmalıdır..." Meriç, *a.g.e*, s. 290.

20 Farklı hareketlere farklı anlamların yüklendiği bu sembolik dil Cevdet'de daha belirgin ve açıktır: "Kan dö vizitlerin yarısının yukarı tarafına tesâdüf eden kısmının ucu bir müselles biçiminde teşkil edecek sûrette kıvrılması mâ-fevkten mâduna, aşağı kısmının aynı sûrette kıvrılması mâdundan mâ-fevke bırakıldığına (...) yan tarafının tamamen kıvrılması ise akran akrana bırakıldığına alâmet etmekteydi..." (aktaran Nevin, *a. g. e.*, s. 348). Bir yoruma göre de Osmanlı insanının yeni bir kimlik kazanmasının pratik tezahürüdür kartvizitler. Ekrem Işın, "Ahmet Mithad Efendi ve Gündelik Hayatın Pratik Bilgisi: Âdâb-ı Muâşeret", *İstanbul'da Gündelik Hayat* içinde, (İstanbul 1995), s.143.

21 Müellif, Cumhuriyet'in ilk yıllarında neşrettiği hatıratında başmâbeyncilik yaptığı yıllarda karşılaştığı bir olay sonrasında Avrupalı kadınlarla evlilik bahsine değinmeden geçmez. Lütfi Bey, Sultan Reşad'ın "Tahsil ve terbiye görmüş kızlarımız varken, gençlerimizin gayrimüslim kadın almalarını uygun bulmuyorum." sözlerine Avrupa'daki evlilikleri gördükçe katılmaktan geri duramadığını ifade eder. Lütfi Simavi, *Sultan Mehmed Reşad Hân'ın ve Hâlefinin Sarayında Gördüklerim*, 1909-1919, (İstanbul 2007), s. 75-76.

22 Simavi. *Teşrîfât ve Âdâb-ı Muâşeret*, 1923, s. 25-26.

23 Cumhuriyet yıllarında daha evrensel davranışları işaret eden âdâb-ı muâşeretten daha yerele vurgu yapan "milli muâşeret"e geçiş çabaları ve daha fazla teorik arka plan için bkz, Tülin Ural, *a.g.e*, s. 205-208

24 Simavi, *Teşrîfât ve Âdâb-ı Muâşeret*, 1926, s. 8-9.

25 Sadri Sema, *Eski İstanbul Hatıraları*, haz: Ali Şükrü Çoruk, (İstanbul, 2002), s. 74-75.

ABDULLAH CEVDET'İN

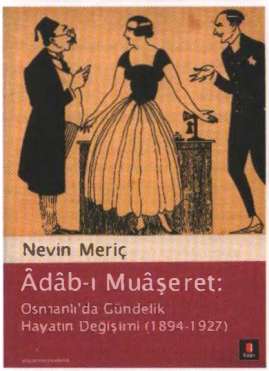
MÜKEMMEL VE RESİMLİ ÂDÂB-I MUÂŞERET REHBERİ

NEVİN MERİÇ

Abdullah Cevdet'in erken Cumhuriyet dönemindeki toplumsal Batılılaşma projesi Osmanlı dönemi Batılılaşmasını devam ettiriyor gibi gözükmektedir. Her ne kadar toplumsal dönüşümün biyolojik materyalizmin kodlarıyla yapılabileceğine inansa ve bu yönde tavsiyelerde bulunsa da Abdullah Cevdet, toplumsal değişimde geleneksel kodların dışına çıkmaz. Abdullah Cevdet gibi toplum hayatının değişimiyle ilgili fikir üreten aydınların Cumhuriyet öncesinde başlayan süreçleri önemli ölçüde devam ettirdikleri, Cumhuriyet'le birlikte siyasi iradeden aldıkları destekle daha hızlı bir Batılılaşma mücadelesi içerisinde oldukları görülmektedir.

Osmanlı toplum hayatının Batılılaşma eksenli olarak değişiminde rol oynayan toplumsal aktörlerden biri de dönemin aydınlarıdır. Batılı kodlarla toplum hayatının revize edilmesi gerektiğini düşünen bu aydın grubunun içinde Abdullah Cevdet de yer alır ve erken Cumhuriyet ve sonrası dönemde sürekli yayınlar yapar. Bu makalede Batılılaşma eksenli olarak toplum hayatının değişiminde Abdullah Cevdet'in görüşleri ve katkılarının tartışılması amaçlanmaktadır. 1927 yılında basılan âdâb-ı muâşeret kitabı üzerinden konunun birkaç örnekle sınırlandırılması yeterli görülmektedir. Bu örnekler de yeni toplumda değişen rol ve modeller bağlamında 'aile ve genç' olarak seçilmiştir. Bir diğer dikkat çekeceğimiz nokta ise kitabın konu başlıklarından yapacağımız değerlendirme olacaktır. Bu bağlamda makalemiz, Abdullah Cevdet'in konuya yaklaşım biçimi kadar kendilik algısını da açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Batılılaşma, genel olarak Batı-dışı toplumların, özelde de Osmanlı Devleti ile Türkiye Cumhuriyeti'nin Batı'nın gelişmişlik düzeyine ulaşabilmek için gerçekleştirdiği siyasi, sosyal ve kültürel faaliyetlerin, yeniliklerin tümünü ifade etmektedir.[1] Bu konuda garplılaşma, çağdaşlaşma, modernleşme, yenileşme, asrileşme vb. kavramlar da kullanılmaktadır.

Abdullah Cevdet'in (1869-1932) Osmanlı Devleti'nin Batılılaşmak için askeri, siyasi ve eğitim alanında bir dizi yenilikler yaptığı bir dönemde doğduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla eğitim hayatı da Batılı kabuller çerçevesinde şekillenmiş, önce Elazığ, sonrasında İstanbul Askeri İdadisi'ni, akabinde de 1894'te Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane'yi bitirerek Haydarpaşa Hastanesi'nde doktor olarak hizmete başlamıştır. Siyasi anlamda İttihad ve Terakki'nin kurucu üyelerinden olan Abdullah Cevdet, kolera salgınından dolayı geçici görevle gittiği Diyarbakır'da bu cemiyetin bir şubesini açmış, Ziya Gökalp'i cemiyete kazandırmıştır.[2]



Düşünsel anlamda, Osmanlı materyalizminin en önemli fikir kaynaklarından biri olan *Madde ve Kuvvet* isimli eserin sahibi Ludwig Büchner'den (1824–1898) etkilenmiştir.[3] Ayrıca, Gustave Le Bon'u neredeyse modern zamanların 'peygamberi' olarak görüp, yazdıklarını günü gününe takip etmiş ve kendi yayını olan *İçtihad* dergisinde de tercümesini yayınlamıştır.[4] Burada Abdullah Cevdet'in amacı "ansiklopedistler" gibi halka o döneme kadar duymadıkları bazı kavramları açıklayarak onları uyandırmaktır. Bu noktada, Abdullah Cevdet'in modern aklı örnekleyen tipik batıcı aydın tavrı karşımıza çıkar.[5] Ne var ki, Abdullah Cevdet'in Locke, Volter, Goethe, Fichte, Rousseau, Kant, Marx gibi dönemin diğer önemli aydınlarına

filozoflarından yazılarında bahsetmemesi düşündürücüdür.[6]

Biyolojik materyalist görüşlerden hareketle toplumsal gelişmeyi sağlamayı hedefleyen Abdullah Cevdet için önemli olan toplumda "seçkin" bir topluluğun oluşturulması gerektiğidir. "Asıl olan icabat-ı ilmiyye ve fenniyyedir. Avamın hoşuna gitmese bile icabat-ı ilmiye ve fenniye neyi istilzam ediyorsa onu yapmak idare adamlarının vazifesidir."[7] diyen Abdullah Cevdet, bu anlamda toplumsal dönüşümü bir üst yapı projesi olarak görmekte, bu konuda idari yapının otoriterleşmesine sıcak bakmakta ve desteklemektedir.

Abdullah Cevdet Batılılaşma yöntemi açısından da birçok Osmanlı aydınından farklı düşünür. Dönemin aydınlarından Celal Nuri, Batı medeniyeti karşısında takınılacak tavrı "... Gitgide milli ahlakımızı şiddetle muhafaza şartıyla Avrupa'nın ameli usullerini almak mecburiyetindeyiz. Dikkat edelim ki, iktibas esnasında bu usullerin yalnız güzel olan kısımları alınsın, fena yönleri değil."[8] şeklinde ahlak–ilerleme aksını Osmanlı/Batı ayrıştırması üzerine oturturken, Abdullah Cevdet "Bizim karşımızda muazzam bir medeniyet var. Bu medeniyet zalim olsun, rahim olsun, iyi olsun, fena olsun, bu medeniyetin karşısında müstahkem bir mevki almaya aynı silahlarla, aynı neticelere varan usullerle müsellah ve mücehhez olmaya mecburuz."[9] diyerek bu ayrışmaya karşı çıkar.

O kadar ki, birçok aydının önemli değerlerimizden olarak kabul ettiği misafirperverliği "bedeviyet devrinin fezâil-i zaruriyesinden" olarak kabul eder ve "Avrupalının birçok merhaleler geçirdikten sonra bedeviyetten uzaklaştığı için bu gibi fazilet-i bedeviye-yi unutmasını" normalleştirir. Bu anlamda Avrupa mutlak iyi, Doğu/Osmanlı ise mutlak geri kalmıştır. Dolayısıyla Osmanlı için kurtuluş ancak Avrupa medeniyetine tabi olursa mümkündür.[10]

Aslında Celal Nuri ve Abdullah Cevdet *İctihad* dergisinde yayımlanan yazıları ile Osmanlı son dönem Batıcı aydınları üzerinde etkili olmuş iki arkadaştır. Garbçılar diye bilinen grubun üç önemli isminden biri olan Kılıçzâde Hakkı'nın kaleme aldığı, sonradan grubun manifestosu gibi algılanan ve Cumhuriyet döneminde büyük ölçüde uygulamaya konulan "*Pek Uyanık Bir Uyku*" adıyla yayımlanan Batılılaşma planı Celâl Nuri'ye ithaf edilmiştir.[11] Fakat döneme dair sorunlardan biri de sürekli bir toprak kaybının getirdiği psiko -sosyal baskılardır ki, bu iki yazar arkadaşın Avrupa algısını da etkiler. Nitekim Balkan Savaşı sonrasında yaşanan kargaşada Avrupa algısı Celal Nuri'de "Şime-i Husûmet" olarak gündeme dahil olurken, Abdullah Cevdet çizgisini değiştirmez ve Şime-i Muhabbet" başlığıyla ona cevap verir. Başlıklardan da anlaşılacağı üzere iki arkadaş yöntem olarak karşı taraflardadır artık. Ülke siyasasını uzunca bir süre meşgul eden bu görüşler, erken Cumhuriyet döneminde ve sonrasında da varlığını devam ettirmiştir.[12]

Celal Nuri Avrupa'nın gücünü teslim etmekle birlikte, onunla sağlıklı diyalog kurmak için "ne yaparsa doğrudur" anlayışından ziyade mümkün olduğunca "kendi" gibi davranmakla mümkün olacağını düşünmektedir. Ona göre "Binaenaleyh, medeniyet-i hakîkiyemizi terketmek, Avrupalının medeniyet-i gayr-i sınâiyesine temessül etmek şöyle dursun, ahlâk ve tabâyi'imizi alâ hâzihi muhafaza etmeliyiz, onların yine kendi dairelerinde mazhar-ı feyz-i tekamül olmasına bakmalıyız".[13] Avrupa'ya karşı teslimiyetçi Batılılaşma taraftarlarına karşı savunulan kısmî Batılılaşma denilebilecek yukarıdaki görüşler, modern Türk düşünce tarihinde uzun süre etkili olmuş ve olmaya da devam etmektedir. Kimlik oluşumunu yerli değerler üzerinden inşa ederek gerçekleştirileceğini savunan bu görüş sahipleri Avrupa'nın gelişmişliğine bigâne kalamazlar ancak medeniyetin 'teknik' kısmının değer yüklü olmadığı varsayımını

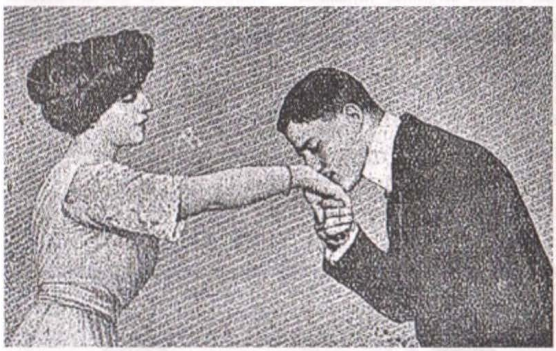
Biyolojik materyalist görüşlerden hareketle toplumsal gelişmeyi sağlamayı hedefleyen Abdullah Cevdet için önemli olan toplumda "seçkin" bir topluluğun oluşturulması gerektiğidir. "Asıl olan icabat-ı ilmiyye ve fenniyyedir. Avamın hoşuna gitmese bile icabat-ı ilmiye ve fenniye neyi istilzam ediyorsa onu yapmak idare adamlarının vazifesidir."



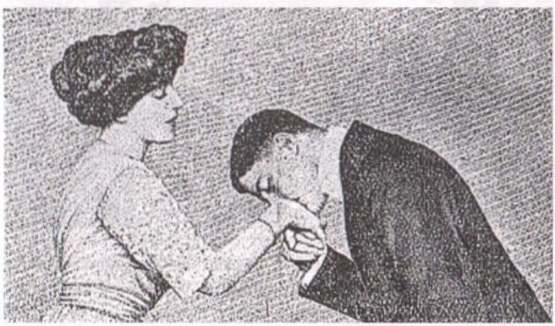
Selam- Teklifli ve karışık selam tarzları istimal etmek insanı gülünç eder ve "manyerizm" yani yapmacık ve bilgiçlik(?) tarzları hakiki kibarlık düşmanlarıdır.



Sofrada-
Zarif bir suretde içmek için dirsek ve kolu fazla açmayarak bardağı dudaklara götürmeli. Dirseği ve kolu fazla açarak içmek hem zarif değildir hem amiyanedir.



El Öpme-
Avrupa'da vaktiyle pek zarifane yapılan bu güzel hürmet jesti şimdi biraz metrukdur. Zamanımızda pek az erkekler bir kadın elini zarifane öpmeyi biliyor.



El Öpme-
El öpme elde edilmesi güç hakiki bir sanattır. Elini fazla kaldırmaya kadını mecbur etmemek için eğilmelisiniz ve size uzatılan ele dudaklarınızı hafifçe temas ettirmelisiniz.

kabul ederek 'alât' kısmının alınacağını söylerler.[14]

Abdullah Cevdet'in yöntemi ise tam bir teslimiyetçi tarzdadır. Ona göre, güçlünün "haklı olmaya ihtiyacı yoktur. Bir ikinci medeniyet yoktur, medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gülüyle dikeniyle isticnâs etmeğe mecburuz."[15] diyen Cevdet, muhalif düşüncedekilere; "Biz Müslümanlar âlem-i Hıristiyaniyete buğz ettik, husumet ettik, çünkü onlar bizim tapındığımıza tapınmıyorlardı ve çünkü medeniyetçe onlarla bizim aramızda beş altı asırlık bir tefevvuk, bir devr-i terakki ve insilah var. Bu husumet-i diniye diğer umura da sirayet etti, onlardan gelen iyi şeyleri de fena telakki ettik."[16] diye cevap vererek eleştirir. Oysa "Avrupa ahlâken tefevvük, ilmen tefevvük, fazlen tefevvük, ictimaen tefevvük, imanen tefevvük, serveten tefevvük, ümranen tefevvüktür."[17] diyen Abdullah Cevdet dönem aydınlarının "ben ve öteki" algısına dair de bilgiler sunmaktadır. Bir diğer ifadeyle viraneler diyarı Doğu'nun, kâşanelerle dolu Batı karşısında kendini konumlandırma biçimidir adeta. Dolayısıyla artık Abdullah Cevdet'e göre "bizim için tek rol kalmıştır. O da; "Avrupa'nın çalışkan ve şükür-güzâr bir şakirdi olmak. İşte bizim rolümüz. Biz onlara ihtiyarımızla dost olmazsak, onlar bizi kendilerine zorla dost yahut zirdest edeceklerdir"[18]

Abdullah Cevdet'in eğitimi ve siyasi duruşuna kısaca göz gezdirdikten sonra, toplum hayatının Batılı kodlarla değişiminde gündelik hayatın dizaynını ele alabiliriz. Bu projede âdâb-ı muâşeret kitapları önemli bir eşiktir. Abdullah Cevdet'e göre âdâb-ı muâşereti bilmek insana "kibar âlemi"nin seçkin bir ferdi olma imkânını verir. "Kibar âleminin birtakım icâbâtı, kâideleri, kanunları vardır ki, bunlara uymak, bunlara tevfik-i hareket etmek lâzımdır." Aksi takdirde "cemiyetten dışarı atılmak tehdidi altında bulunulur."[19] Böylece Abdullah Cevdet bir nevi bireysel gelişmişlikle sosyeteyi yaklaştırma gayesi gütmektedir diyebiliriz.

Tam da burada şöyle bir soru sorabiliriz: Fikir anlamında biyolojik materyalizmden etkilenen ve bunun toplum hayatına da uygulanacağını savunan Abdullah Cevdet, âdâb-ı muâşeret kitabında bunu dizayn etmiş midir veya nasıl dizayn etmiştir? Bir diğer ifadeyle âdâb-ı muâşeret kitabı kurtarılması gereken devlete nasıl bir gündelik hayat vazediyordu?

ABDULLAH CEVDET'İN *MÜKEMMEL VE RESİMLİ ÂDÂB-I MUÂŞERET REHBERİ*

Cumhuriyet modernleşmesinin en önemli unsurlarından biri Müslüman Türk aileler üzerinde Avrupalılaşmayı gerçekleştirmek istemesidir. Bu gelişme hem konjonktür açısından hem de yeni devletin siyasal-toplumsal meşruiyeti açısından zorunlu bir durumdur. Cumhuriyet modernleşmesi kalkış noktası itibariyle Osmanlı modernleşmesinin bir devamı olmakla birlikte, siyasi ve sosyo-kültürel yapılanmalarda arzu edilen değişimlere bakıldığında bir önceki dönemden ayrışmayı gerçekleştirme mücadelesidir de diyebiliriz.[20]

Abdullah Cevdet kitabına "aile" konusuyla başlar ve detaylıca inceler. Aile üyelerinin ayrı ayrı başlıklar

halinde ele alındığı kitapta, Batılı formatlara göre yapılacak köklü bir sosyo-kültürel değişim tarif edilmekte ve desteklenmektedir. Toplumsal değişmenin en önemli aktörü olarak gördüğü "modern aile" anlayışında Osmanlı ve Cumhuriyet ailesi bir arada durmaktadır. Her ne kadar dönemin söylemi Batılılaşma olsa da toplumsal değişmenin diğer dinamikleri henüz yeteri düzeyde oluşmadığından, çekirdek aile ve bireyselleşme süreci yaşanmamış, dolayısıyla Osmanlı görüntüsünü muhafaza eden bir aile kurgulanmıştır. Nitekim kitapta aile üyelerinin; büyükbabalar ve büyükanneler, kayınvalide ve kayınbabalar, ebeveyn ve çocuklar, biraderler ve hemşireler, ahiret evlatları ve evde çalışan mürebbiler, muallimler, spor ve pedagoji muallimleri, hizmetçiler, sütanne gibi başlıklar altında tasnif edilmesi bu konuda güzel bir örnektir, diyebiliriz ki, bu fotoğraf aynı zamanda Osmanlı konak ailesini göstermektedir. Bu anlamda döneme ait söylem her ne kadar Batılılaşma olsa da toplumsal aktörlerin bir diğer ifadeyle sosyo-ekonomik, kültürel dinamiklerin yeğinde gelişecek toplumsal değişme süreci henüz tamamlanmamıştır. Bu yaklaşım aynı zamanda Abdullah Cevdet'in halktan çok elitist yapıya önem vermesi, bu anlamda da Osmanlı Batılılaşmasını üstyapı projesi olarak görmesi ile açıklanabilir. Ne var ki, burada temel soru Abdullah Cevdet'in bunun farkında olup olmadığıdır. Bir diğer ifadeyle Batılılaşmaya bu kadar içten inanan kişinin toplumsal alanda inşa ettiği aile görüntüsünün Osmanlı benzeri olması Abdullah Cevdet açısından bir paradoks olarak gözükmemektedir.

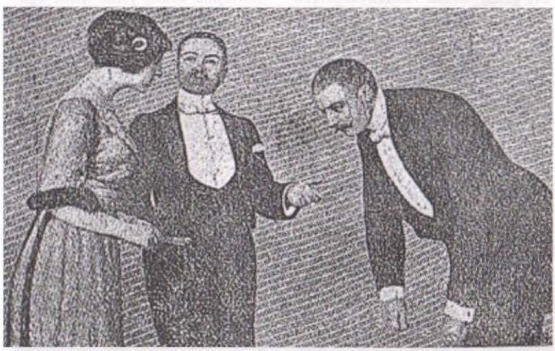
Abdullah Cevdet'e göre aile aynı zamanda çocukların eğitimi açısından da önemlidir. Bu konudaki görüşlerini 19. yüzyılda *Terbiye ve İrsiyet*'in yazarı Fransız J.M. Guyau, Bacon, Goethe, Coleridge, H. Spencer gibi yazarlar üzerinden tanımlayan Abdullah Cevdet'in önem verdiği konu ise anne-babanın "irsiyet açısı"ndan çocuklarının başarısını etkilediğidir.[21] Nitekim "...kafatası muhiti 16 pus[22] olmayan adamlar ah-



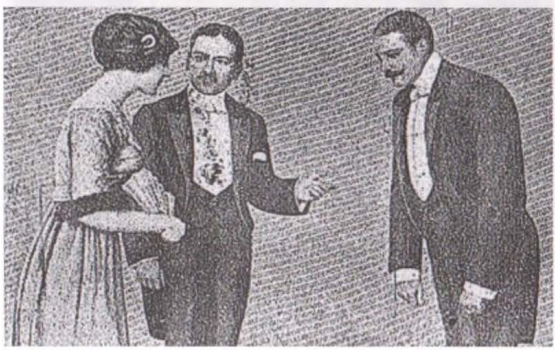
Tiyatroda- Hüsn-i terbiye fazla gösterişli gülmeyi ve alkışlamayı men eder; her taraf'ta bahusus tiyatroda komşuların nazar-ı dikkatini celb etmek kibarlık değildir.



Tiyatroda- Alkışlamak için, parmakların uçları birbirine hafifçe ve gürültüsüz ve heyecanı pek aşikar bir surette göstermeksizin vurulmalıdır.



Prezentasyon (Takdim)- Bir hanımın önünde kolları vücuddan pek ayırmamaya dikkat ederek hürmetkarane ve acemilik göstermeksizin eğilmeli, aksi pek nahoş olur.



Prezentasyon- Bu fotoğraf eğilmenin tarz-ı makbulunu gösterir. Kadın, bu arz-ı tazimi huşunetsiz ve alakadar bir tarz-ı zarifânede kabul ve telakki etmelidir.

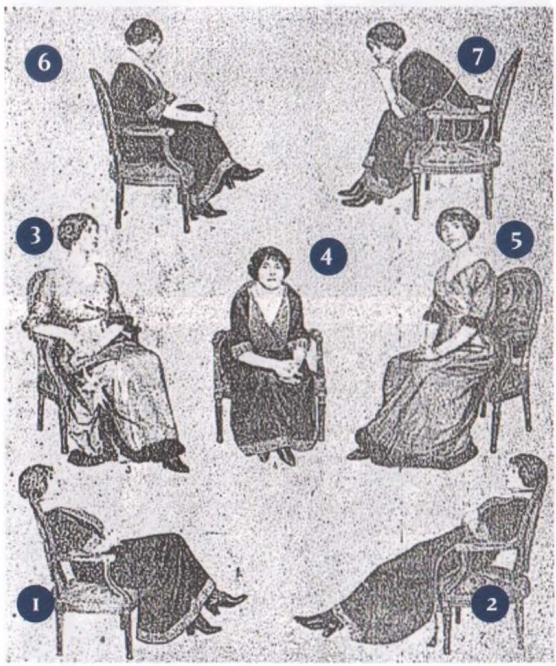
mak olurlar, dimağın gayr-i tabii bir derecede küçüklüğü nişane-i ebleh iyetdir." dedikten sonra toplumsal gelişmenin nasıl sağlanacağını da "... Bir ahali içinde, vasatî mikdarın fevkinde bir mikdar-ı istiab-ı kıhfiyeye[23] malik birçok efradın bulunması, o ahalinin terakkiyat ve temeddünce itlâsını temin eden hususât-ı tabiiye ve şeriat-i müsaidedendir..." [24] şeklinde izah eder. Bu anlamda irsiyet hem bireysel hem de toplumsal gelişmişlikle ilişkilendirilmekte ve toplumların sağlam inşası için elzem olarak kabul edilmektedir.

Toplumsal alanda kurgulanan anne-çocuk ilişkisi de bir önceki dönemin devamı gibidir. Çocuklar aile ve toplum tarafından kendilerinden beklenen rolleri öğreneceklerdir, cinsiyetlerine göre yetiştirilecekler ve kız çocukları annelerine yardım ederek geleceğe ait rollere hazırlanacaklardır.[25] Burada Batılı birey algısı ve oluşumunda önemli bir faktör olan kurumsal eğitimden çok bir nevi Osmanlı büyük ailesinin, eve gelen hocalar vasıtasıyla gerçekleştirdiği eğitim biçimi ön plandadır. Dolayısıyla Abdullah Cevdet'in İstanbul'da kurumsal eğitimde kız-erkek oranının birbirine yakın olduğu gerçeğini görmediği ya da kurumsal eğitimden çok 'aile/seçkin' eğitimini baz aldığı düşünülebilir.

Kamusal alanın kadın-erkek birlikte olacak şekilde yeniden düzenlenmesi bir diğer ifadeyle kadının kamusal alanda görünür olması da dönemin önemli projelerindendir. Nitekim kadın/genç kızlar yeni toplumun sivil askerleri/ *inzibât-ı içtimâiyye* gibidir[26] diyen Abdullah Cevdet; bu yeni rollerden genç kızları "cemiyet içinde mevkileri, derece-i serbestileri, hudûd-u hürriyetleri, suret-i telebbüslerine varıncaya kadar mecbur tutuldukları takayyüdat, hulâsa suret-i umumiyyede hatt u hareketlerine dikkat etmeleri"[27] gerektiğinden haberdar etmek ister. Burada toplum hayatında davranma biçimi olarak 'dikkat' kelimesi üzerinden kurgulanan kadın ve genç kız aynı zamanda Osmanlı dönemindeki Batılılaşma çizgisini devam ettirir gibidir. Konuşma adabı, yeme içme, eğlenme, giyinme ve kız odası gibi farklı konuları detaylandıran Abdullah Cevdet'i Osmanlı toplum hayatındaki kabullerden pek de farklı bir yerde görememekteyiz. Nitekim ona göre dönemin cinsiyet ayrımı gözetilmeyen sivil toplanma mekânlarından olan pastanelere genç kızlar ancak bir arkadaşıyla birlikte gidebilir ve herhangi bir masaya oturmadan bir şeyler yiyerek dışarı çıkar.[28] Zaten genç kızların cemiyet hayatına girmesi serbest davranırlar anlamına gelmez. Özellikle aile kutlamalarında "Gerek erkek, gerek kız çocuğu salona girmemeli, eğer kendilerine izin verilirse bu durumu istismar etmemeli ve söze karışmamalıdır."[29] diyerek genç kızların bütün tavırlarının gözetimini ailelerine bırakmaktadır. Buradaki genç kız/erkek gözetimine dair çerçeve Abdullah Cevdet'in 'seçkin aile' kabulüyle örtüşmektedir.

Kabullerini Avrupa uygulamalarından da örneklendiren Abdullah Cevdet İngiltere'de pansiyoner olarak kaldığı evin genç kızının sokakta kendine selam vermemesini olumlu bir örnek olarak gösterir ve "Bizde mesturenin en sıkı ve kahhar devirlerinde bile böyle sahnenin şahidi olamadım." [30] diyerek geçmişe ait olumsuz tavrını pekiştirir. Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere kamusal alanın kullanım biçimleri söz konusu olduğunda Batılı kodların henüz çok uzağında olan aydınlara eklenen bir Abdullah Cevdet görmekteyiz. Buna rağmen Abdullah Cevdet'in kendini Batılı kodların içinde görerek sürekli mükemmel örneğe öykünerek mevcudu eleştirmesi de önemli bir problemdir diyebiliriz.

Yeni toplumsal düzenleme erkek ve kadını evin dışında da bir araya getirmektedir. Nitekim sokakta, çalışma hayatında ve okulda erkek ve kadın artık birlikte bulunmakta dolayısıyla karşılıklı iletişimden kıyafet ve tavra kadar bir dizi değişim karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda, erkeğin kadına karşı tavrında daha "nazik ve kibar" ve kıyafet açısından da "düzgün ve itinalı" olması gerekmektedir ki, bu da zaten "hakiki centilmen" olmanın en önemli şartıdır. O kadar ki, delikanlıların kadınlara



İyi oturmak için- Yukarıdaki şekillerin 7, 6, 4, 2, 1 numaralar bir kadının içtinab etmesi iktiza eden oturuşları gösterir. 5-3 numaralar dürüst oturuşlardır.

karşı iyi muamele etmelerini öğretmek "vatan mefkûresi" olarak telakki edilir. Çünkü sözünde duran, üzerine aldığı işi vaktinde bitiren, dostluk ve arkadaşlığa değer veren, hayır adamı, vatanperver, milletini gelişmiş özgür ülkeler seviyesine çıkarmak için çalışan "insan" olmak kadar kadınlara hürmet, nezaket ve alakada hakiki centilmenin vasıflardandır.[31]

Burada Osmanlı erkeğinin haremin-de bulunan ve evinde çalışan kadının yeni toplumda eşit şartlarda ve benzer konumda yer aldığı bir durum karşımıza çıkmaktadır ki, bu durum algı ve davranma biçimlerini tamamen ters yüz etmiştir. Dış mekânda yabancı kadınlarla birlikte görev alma geleneği olmadığından cinsler arası ilişki biçiminde adeta bir kırılma yaşanmıştır. Nitekim dönemin süreli yayınlarında da erkeğin kadına karşı davranma biçimine gönderme yapılarak sürekli bir nezakete çağrı vardır, diyebiliriz. Bu yaklaşımı yeni duruma uyum sağlama sürecinde yaşanan gerginliğin tezahürleri olarak da tanımlayabiliriz. Abdullah Cevdet'te kamusal alanda kadın-erkek iletişimine "Sokakta yanında bir erkekle birlikte bulunan tanıdığı hanıma, hanımdan önce selam verilmez. Kadının yaşı sorulmaz."[32] şeklinde dikkat çeker. Bununla birlikte centilmen erkeğin kadınlara karşı sorumluluğunda annesi, kardeşi ve eşinin öncelikleri vardır. Özellikle hanımlara hediye vermek hususunda bu 'üç kişinin dışındakilerden kaçınmalıdır'[33] şeklinde yaptığı ikaz, nezaketin dönemin 'ahlak' algısıyla olan iç içeliğine dikkatleri çekmektedir. Kamusal alana dâhil olma sürecine yeni başlayan kadını zor durumda bırakmamak ve yanlış ithamları engellemek güdüsü, yönü Batı, kendi Doğu'da olan döneme ait güzel bir örnek olsa gerektir.

KONU BAŞLIKLARI AÇISINDAN ABDULLAH CEVDET'İN *ÂDÂB-I MUÂŞERET* KİTABI

Abdullah Cevdet'in kitabının konu başlıklarına dair bir tasnife dayanarak değerlendirme yaptığımızda en çok detaylandırılan konunun "ev içinde çalışan" grup olduğunu görmekteyiz.[34] Bu yaklaşım, Abdullah Cevdet'in seçkin aileleri merkeze alan elitist bakış açısı ve devam eden Osmanlı konak yaşamı ile açıklanabilir. Kitapta dikkati çeken bir diğer husus da dış mekânlarla ilgili olarak kullandığı kelimelerdir. Tenezzüh başlığı altında ele alınan konunun *sabah tenezzühü, mabedler, fırınlar ve Pazar, sıhhi gezintiler, öğleden sonra çıkmaları, akşam çıkmaları, sokakta toplu bulunmak* şeklinde detaylandırılması bir nevi insanın hareket alanının ve biçiminin mekân ve zaman açısından yeniden düzenlemesi anlamına gelmektedir. Sosyo-kültürel aktiviteler bağlamında ele alabileceğimiz ziyaretler ve kabul günlerine ait başlıklarda da değişen gündelik hayata dair ipuçlarını görürüz. Bu yerlere dair davranma biçimi selamdan kartvizit yazısına[35] kadar genişleyen bir yelpazede belirlenirken, kabul günlerinde bu durum daha da renklenir.[36] Burada birkaç konudan yola çıkarak örneklendirdiğimiz kitabın konu başlıkları dört sayfa tutmaktadır. Bu anlamda türü içinde konuyu en geniş çerçevede sunma iddiası taşımaktadır diyebiliriz.

Sonuç olarak, Abdullah Cevdet'in erken Cumhuriyet dönemindeki toplumsal Batılılaşma projesi Osmanlı dönemi Batılılaşmasını devam ettiriyor gibi gözükmektedir. Her ne kadar toplumsal dönüşümün biyolojik materyalizmin kodlarıyla yapılabileceğine inansa ve bu yönde tavsiyelerde bulunsa da yukarıdaki açıklamalarda görebileceğimiz üzere Abdullah Cevdet, toplumsal değişimde geleneksel kodların dışına çıkmaz. Oysa 1927 baskılı *Âdâb-ı Muâşeret* kitabı artık Cumhuriyet'in ilk yıllarına tesadüf etmekte ve o günlerin serbesti havasının yedeğinde, inandığı Batılı kodları hayata daha rahat gerçekleştireceği beklentisi içermektedir. Buna rağmen aile ve kadın konusunda Doğulu kalması, bir diğer ifadeyle Celal Nuri'ye yaklaşması Abdullah Cevdet'teki zihin karışıklığını da



Otomobilde- Bir kadın bir otomobilde, bir arabada yalnız dahi olsa bir salonda bulunuyormuş gibi tamamen dürüst bir vaziyette olmalıdır, zira halk içindedir. Binaenaleyh zevk-i selime pek mugayyir olan lakayıd-ı uzmadan içtinap etmelidir.

aşikâr etmektedir diyebiliriz. Mamafih kitabında bazı yeniliklere de rastlamaktayız. Şöyle ki, İngiltere, Fransa, İsviçre'den kahvaltı mönülerine örnek verirken "... sütlü pirinç çorbası, ince levhalar halinde kesilmiş tereyağı, tereyağında kızartılmış ve üzerine 2 - 3 tane yumurta kırılmış domuz eti, tereyağı, bal, çay veya kakao ..."[1] gibi Türk toplumunda yaygın olmayan yemek alışkanlıklarından bahsettiği görülmektedir. Abdullah Cevdet gibi erken Cumhuriyet döneminde toplum hayatının değişimiyle ilgili fikir üreten aydınların Cumhuriyet öncesinde başlayan süreçleri önemli ölçüde devam ettirdikleri fakat siyasi iradeden aldıkları destekle daha hızlı bir Batılılaşma mücadelesi içerisinde oldukları görülmektedir.

NEVİN MERİÇ

DİPNOTLAR

1 Özer Ozankaya, *Temel Toplumbilim Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Savaş Yayınları, 1984), s.13.

2 Hüseyin Akar, "Abdullah Cevdet", http://www.akarhuseyin.com/?page_id=514

3 Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslam'a Bakışı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), s. 61.

4 Abdullah Cevdet *Madde ve Kuvvet* kitabının müellifi Ludwig Buchner'e hayrandır. Şükrü Hanioğlu'na göre Büchner Almanya'da ne ise, Abdullah Cevdet Osmanlı'da aynı rolü oynamak emelindedir. Kendisinde ayrıca, Emile Bounty, Guyau, Felix Isnard, Cabanis, Karl Vogt, Ernest Haeckel, Moleschot, Peacok'tan izler görülmektedir. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat), s. 365.

5 ŞükrüHanioğlu, a.g.e.., s. 162.

6 Mustafa Gündüz, *İçtihadın İçtihadı: Abdullah Cevdet'ten Seçme Yazılar* (Ankara Lotus Yay., 2008), s. 32.

7 Şükrü Hanioğlu, a.g.e.., s. 391.

8 Celal Nuri, *Tarihi-i Tedeyyünat-ı Osmaniye ve Mukaddeaat-ı Tarihiyye* (İstanbul, 1331), s. 264-265.

9 Şükrü Hanioğlu, a.g.e.., s. 363.

10 Nevin Meriç, *Âdâb-ı Muâşeret ve Osmanlıda Gündelik Hayatın Değişimi* (İstanbul Kapı Yay., 2005), s. 237.

11 Makale *İctihad*'ta iki bölüm halinde yayımlanmıştır. *İctihad*, no. 55, 21 Şubat 1328, s. 1226-1228, no. 57, s. 1261- 1264.

12 Ş. Tufan Buzpınar "Öteki" üzerinden hesaplaşma: Celal Nuri ve Abdullah Cevdet'in Avrupa tartışmaları hakkında bir değerlendirme", *DİVÂN İlmi Araştırmalar*, Sayı 19 (2005/2), s. 151-176.

13 Celâl Nuri, *İttihad-ı İslâm*,30-33.

14 Ş. Tufan Buzpınar a.g.e., s. 158.

15 Abdullah Cevdet, "Şime-i Muhabbet", *İctihad*, no. 89, 16 Kanunusani 1329, s. 1984 (Ş. Tufan Buzpınar a.g.e.., s. 164).

16 Abdullah Cevdet, "Şime-i Muhabbet", *İctihad*, no. 89, 16 Kanunusani 1329, s. 1979-1980. (Ş. Tufan Buzpınar a.g.e.., s. 162).

17 Abdullah Cevdet, *Mükemmel ve Resimli Âdâb-ı Muâşeret Rehberi* (İstanbul,1927), s. 6.

18 Abdullah Cevdet, "Şime-i Muhabbet", *İctihad*, no. 89, 16 Kanunusani 1329, s. 1979-1982. (Ş. Tufan Buzpınar a.g.e.., s. 164).

19 Nevin Meriç, a.g.e.., s. 438-439.

20 Artık devletin sahibi, efendisi Hanedan veya Halife değildir. Türk bireyleri tebaa değil, eşit vatandaştırlar. Atatürk bunu kesin bir biçimde ifade eder. 'Yeni Türkiye'nin eski Türkiye ile hiçbir alakası yoktur. (Atatürk, *Nutuk II*, 437) Halil İnalcık, "Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı", *Doğu Batı* (Kasım- Aralık -Ocak 1998), s.10.

21 Nevin Meriç, a.g.e.., s. 372.

22 Parmak ya da pus da denilen bir uzunluk birimi. 1 Pus = 2,54 cm/ Kadem (feet) - 12 pus - 30,48 cm.

23 Kıhlıyyât: Kalatası kemiğinin şekil bakımından akli melekelerin belirtisi olduğunu ileri süren görüş. Ferit Develioğlu, *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi 2011), s. 592.

24 Kerem Önsvar, "Abdullah Cevdet", *Türkiye'de Siyasi Düşünce* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005),s. 101.

25 Nevin Meriç, a.g.e.., s. 444.

26 Nevin Meriç, a.g.e.., s. 495.

27 Abdullah Cevdet, *Mükemmel ve Resimli Âdâb-ı Muâşeret Rehberi* (İstanbul,1927), s. 368.

28 Age., s. 366.

29 Age., s. 361.

30 Age., s. 366.

31 Age., s. 392-393.

32 Age., s. 400.

33 Age., s. 399-402.

34 Bu konudaki başlıklardan bazıları: mürebbiler ve muallimler, muallimlerin ve çocukların mütekabil vazifeleri, spor muallimleri ve pedagoji muallimleri, muallimlerin ücretleri, muallimlerin vazifeleri, hizmetçiler, hizmetçilerin odaları, hizmetçilerin aylıkları, hizmetçilere hediyeler, hizmetçilerin mezunen çıkacakları günler, hizmetçiler nasıl alınır, hizmetçilere yol verilme, hizmetçi kayafeti, hizmetçilerin efendilerine karşı vaz u hareketleri, hizmetçilerin yekdiğerlerine karşı münasebetleri, sütanne.

35 Bu konular; ziyaretler selam, musafaha, şapka selamı, alt, takdim olunacak kol, mükaleme hakkında, jestler ve ses, prezantasyon, ziyaretten sonra gidi-rken, bir ziyaretin müddeti imtidadı, kartvizit, kartvizitlerinkıtası veyazısı.

36 Bu konulardan bazıları; kabul günü, kabul gününün haricinde, muhtelif mülahazalar, muhtelif ziyaretler, yılbaşı ziyaretleri, aile bayramları, sene başı, İdâme-i münasebet, ziyaret-i taziye, teehhül ziyaretleri, teşekkür ziyaretleri, hısım ziyaretleri, muvasala t, azimet, avdet retleri, hastaları ziyaret ve hastalıklar, lolusayı ziyaret, şefkat ziyaretleri, mecburi ziyaretler.

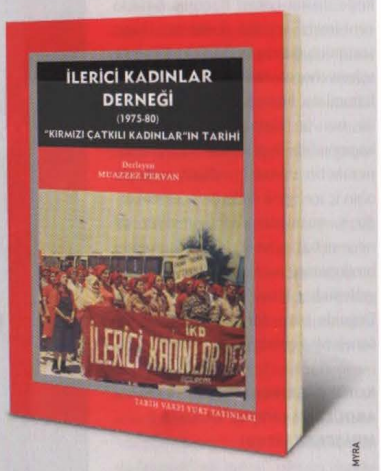
37 Abdullah Cevdet, s. 33-34.

İLERİCİ KADINLAR DERNEĞİ
(1975-80)
"KIRMIZI ÇATKILI KADINLAR"IN TARİHİ

BİR HÜLYAYA SEVDALI VE CESUR
O GÜZELİM KADINLARIN TARİHİ...

Belgeleri korumak için girdiğimiz çabanın nedeni aslında kendi tarihimizi korumaktı. Bu belgelerin varlığı, her şeyden önce geçmiş bir deneyimi daha iyi değerlendirmeye ve kadın hareketinin geçmişinin bir parçası olan İKD'nin tarihinin unutulmamasına katkıda bulunmaktı. Sonuçta 40 yıl sonra bu hayatımızı gerçekleştirmiş bulunuyoruz.

Sanıyoruz ki bu kitap, kadın tarihi çalışmalarına gerçekten değerli bir katkı sağlayacak ve aynı zamanda bu tarihi yaratan binlerce İKD üyesi kırmızı çatkılı kadını onurlandıracaktır.



MYRA

Vakıf Merkezi
Zindankapı Değirmen Sokak No:15 Eminönü / İstanbul
T (212) 522 02 02 F (212) 513 54 00
www.tarihvakfi.org.tr / info@tarihvakfi.org.tr

Ankara İrtibat Bürosu
Selanik Caddesi Tankut İş Merkezi No: 82/30 06420 Kızılay-Ankara
T (0312) 424 05 10 / 424 00 50

TARİH VAKFI

OSMANLI KÜLTÜRÜNDE DEĞİŞEN SOFRA ÂDÂBI:

ALATURKA-ALAFRANGA İKİLEMİ

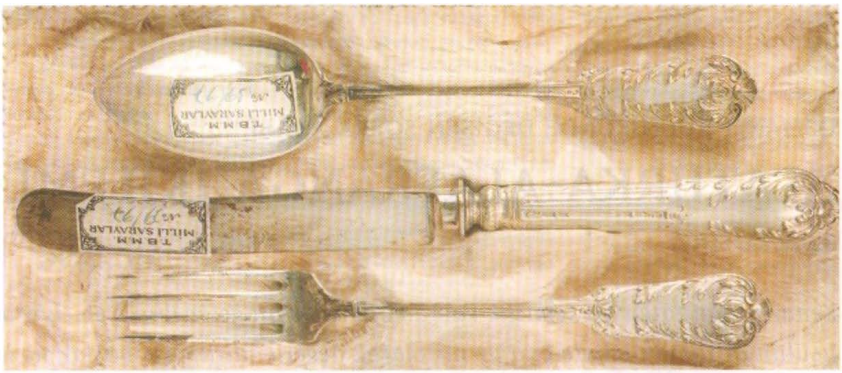
ÖZGE SAMANCI

Kendi içinde zaten bir temizlik kavramı barındıran geleneksel yemek yeme usulünün zaman içinde eski ve pis olarak değerlendirilmeye başlanması, ilk olarak Osmanlı toplumunun üst tabakalarında 19. yüzyılda başlayan ve Cumhuriyet döneminde de devam eden modernleşme süreci ile ilişkilidir. Benzer bir süreç Avrupa kültüründe de, Ortaçağ'dan 18. yüzyıla kadar olan dönemde yaşanmıştır. Ortaçağ'da Fransa'da ortak tabaktan el ile yemek yenirken, 17. yüzyıldan itibaren çatalın sofraya girmesi ile birlikte elle yemek yemek yavaş yavaş pis olarak kabul edilmeye başlanmıştır.

Geleneksel Osmanlı sofrası tasviri yabancı seyyahların anlatımlarında her zaman yer bulmuştur. Egzotik Doğu'nun renkli sofraları Avrupalı seyyahların detaylı olarak anlattığı sahnelerdir. 16. yüzyılda Osmanlı payitahtını ziyaret eden Moryson'a göre Osmanlı toplumunda sofrada yemek yeme şekli farklı sınıflar arasında dahi aynıydı. En zengin olanlar bile gösterişsiz bir yer sofrasında veya sinide yemek yiyordu. Ne çatal ne de bıçak kullanan Osmanlıların aslında zaten bu araçlara ihtiyacı yoktu çünkü et gibi sert gıdalar öyle çok pişirilirdi ki yerken bir dokunuşta parçalanır ve kolayca tüketilirdi.[1] İngiliz elçisi Sir Daniel Harvey'in yanında elçilik rahibi olarak görev yapan John Covel 1683 yılında Edirne sarayında padişahın huzuruna çıkmadan önce elçiler için divan-ı hümayunda verilen bir yemeği anlattığı anılarında, sofra geleneğini benzer şekilde aktarır:



Edward Dodwell- views in Greece.



Dolmabahçe Müzesi- Çatal-bıçak takımı.

Avrupa'da yemek Osmanlı'dan farklı olarak yüksek bir masada servis ediliyordu fakat bireysel tabak, çatal, kaşık, bıçak ve bardak sofrada yer almazdı. Çorba ortak bir tastan, yemekler kalın bir ekmek diliminin üzerinde ahşap veya metal servislerde (tranchoir) servis edilirdi. Çatalın işlevini Osmanlı sofrasında olduğu gibi parmaklar görürdü.

"... Tören bittikten sonra leğenler, ibrikler ve havlular getirildi. Sadrazam, defterdar, nişancı paşalar ve efendim ellerini yıkadılar. Her birinin başında bir hizmetli bekliyordu. Sonra birbirine benzeyen küçük yuvarlak masalar içeri taşındı. Bunların birine kumaş, diğerlerine deri örtüler örtüldü. Sonra dilimlenmiş ekmekler masalara dağıtıldı. Küçük tahta kaşıklar konuldu. Başlangıç için küçük kâselerde zeytin, maydanoz, dereotu getirildi. Ayrıca turşu, salamura, tuz ve biber buna eklendi (...) Peçete yerine kucaklarımızda havlular vardı, tıpkı berber dükkânlarındaki uzun önlüklere benziyorlardı; bunlar ellerimizi silmek içindi. Ayrıca, sağ tarafımızda bu havlunun daha küçüğü, ama daha kalitelisi vardı ki bu da ağzımızı ve sakalımızı silmek için konulmuştu. Çatal, bıçak olmadığından tek silahımız olan ellerimiz ve dişlerimizle yedik."[2]

Osmanlı dünyasında benimsenen sofra düzeni 19. yüzyıla kadar toplumun her kesimi için hemen hemen aynı olarak kaldı. Yemek, yer sofrasında sofra bezi üzerinde veya sini üzerinde ortak bir tabaktan yenir, sofrada çorba, hoşaf ve pilav için kullanılan kaşıklar dışında başka bir sofra gereci kullanılmazdı. Sağ elin üç parmağıyla yemek yemek görgü kuralları içinde benimsenmesi gereken bir norm teşkil ediyordu. Yemekten önce ve sonra ellerin yıkanması sofra âdâbının değişmez bir ritüeliydi. Sofra taşınabilir bir düzen içinde hazırlanır, evin herhangi bir odasına veya bahçeye kurulabilirdi. Yemek odası diye bir kavram henüz yoktu. Osmanlı sofra gelenek ve düzeni aslında bazı yönlerden Ortaçağ Avrupa toplumuyla benzerlik gösteriyordu. Avrupa'da yemek Osmanlı'dan farklı olarak yüksek bir masada servis ediliyordu fakat bireysel tabak, çatal, kaşık, bıçak ve bardak sofrada yer almazdı. Çorba ortak bir tastan, yemekler kalın bir ekmek diliminin üzerinde ahşap veya metal servislerde (*tranchoir*) servis edilirdi. Çatalın işlevini Osmanlı sofrasında olduğu gibi parmaklar görürdü.[3] Rönesans döneminde İtalya'da kullanılmaya başlanan çatalın 18. yüzyılda Avrupa genelinde yaygınlaşmasına kadar sofra gelenekleri hemen hemen aynı kalmıştır.

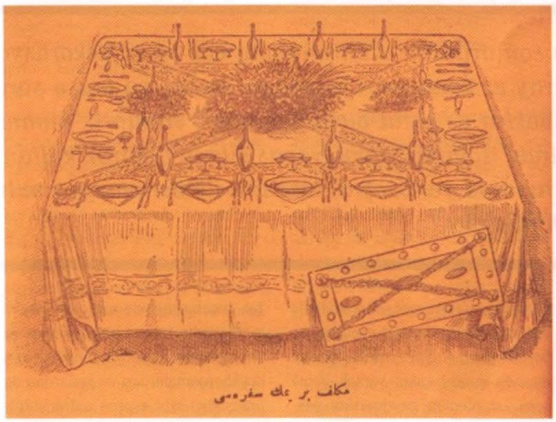
ALATURKA SOFRA DÜZENİNDE ÂDÂB

Geleneksel Osmanlı sofra düzeninde özellikle seçkin çevrelerde uygulanması beklenen görgü kuralları bulunmaktadır. Bu kurallar İslam dininde hayatın her yönünü kapsayan görgü ve ahlak kurallarını kapsayan "âdâb" kavramı içinde yer alıyordu. Sofrayla ilişkili tavsiye ve kurallar yazılı olarak Osmanlı dönemine ait bazı âdâb ve ahlak kitaplarında yer almıştır.[4] 15. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar, özellikle seçkin çevreler için kaleme alınmış olan Osmanlı kültürüne ait ahlak kitaplarında sofrada riayet edilmesi gereken kurallar temizlik, yemeğe karşı duyulan minnet, sofra arkadaşlarına gösterilmesi gereken saygı, tevazu ve cömertlik esaslarına dayanmaktadır. Örneğin 16. yüzyılda müderrislik, kadılık ve Anadolu kazaskerliği gibi görevlerde bulunmuş olan Osmanlı bilgini Kınalızade Ali Efendi tarafından pratik felsefe konusunda yazılmış olan üç ciltlik *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserde yeme ve içme âdâbı ile ilgili olarak yer alan kurallar aile ahlakı başlıklı kısımda yer almaktadır. Kitapta yer alan sofra âdâbındaki temizlik ile ilgili olan kuralların en başında sofraya oturmadan önce el, ağız ve burnun iyice yıkanması ve ondan sonra sofraya oturulması gerektiği aktarılmaktadır. Yemek yerken ellerin, yenlerin ve bıyıkların yemeğe bulaştırılmaması gerektiği altı çizilen diğer önemli bir noktadır. Yemek yerken sofranın kirletilmemesi, ekmeğin ve tuzun ıslatılmaması, sağ elin üç parmağından

başkası ile yiyeceklere dokunmamak gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca sofrada yemeğe parmakların fazla daldırılmaması, yine parmakların ağza sokulup çıkarılmaması gerekmektedir. Yazara göre bu kurallara uymak hem sünnetlere uyulması açısından hem de sofradakilerin nefretini kazanmamak için önemlidir. Yemeği herkes sadece kendi önünden yemelidir. Ayrıca yemek yerken ağızdan çıkarılan kemik ve çekirdek asla ekmeğin üstüne konmamalı, sofranın üstüne konmalıdır. Ayrıca ağızdan bir şey çıkarılacağı zaman başkalarının nefretini doğuracak şekilde davranmamalı ve ağızdan sofraya ve tabağa tükürük damlası bırakılmamalıdır. Yemeğe sofradaki en büyük kişi veya ev sahibi kısa bir dua ettikten sonra başlamalıdır.[5] Kınalızade sadece sofrada nasıl yemek yenmesi gerektiğini değil nasıl davranılması gerektiğini de belirtmiştir. Yemeğe karşı büyük bir iştah, arzu göstermek yerine mütevazı bir şekilde davranmak gerektiğini belirtir. Hatta misafirliğe giderken çok aç gitmemek gerektiğini zira açlığın insanı edepsizliğe davet edeceğini belirtir. Yemek, saygı ve minnet duyulması gereken bir nimet olarak sofrada saygıyı hak eder. Yemeğin rengine bakmamak, kokusunu koklamamak gerekir. Yemeğin çoğunu ve iyisini kişinin kendisi için seçmesinden ziyade ikram etmesi gerektiğini belirtir.

Sofra ve yemekle ilgili görgü kurallarından bahseden başka bir risale 16. yüzyılın önde gelen Osmanlı entelektüeli Gelibolulu Mustafa Âli'nin *Mevaidü'n Nefais fi Kavaidil Mecalis* adlı eserinde yer almaktadır. Risalede cami, meclis, medrese, meyhane ve kahvehane gibi sosyal ortamlarda bireysel davranışların ahlak ve edebe uygun nasıl olması gerektiği anlatılırken, sofra âdâbı bölümünde kısaca, davet edilen bir mecliste yemeğe karşı büyük bir iştah gösterilmemesi ve sofrada nahoş sohbetlerden kaçınılması gerektiği vurgulanır. Özellikle seçkinlerin sofrasında ev sahibi yemekten almadan el uzatmak uygun değildir, Başkasının önünde bulunan yemeğe el uzatmak ayıptır. İştahı kaçıracak kan, safra, idrar, pislik gibi konulardan sofrada bahsedilmemelidir.[6] Mustafa Âli ayrı bir bölümde içki meclislerinde kibar insanların uyması ve uygulaması gereken inceliklerden de bahseder. Bade meclisinin hemen başında çok şarap içip sarhoş olmak uygun değildir, Şaraba eşlik edecek yiyecek ve çerezlerden de detaylı bir şekilde bahseden Ali, bade meclisinde sofrada olduğu gibi aşırılığı yerer, dengeli olmayı över.[7]

18. yüzyılda yazılmış olan *Risale-i Garibe* adlı bir anonim risalede sofrada yapılması âdâba aykırı olan davranışlar ironik bir şekilde dile getirilmektedir, El ve ağız yağlı iken silmeden su bardağına uzanmak, leğen ve ibrik içine sümkürmek veya tükürmek, tabağın içine beş parmağını daldırarak yemek yemek, kaşıkta kalan yemeği ortada bulunan tabağın içine geri dökmek, sofrada iken elbisenin eteği veya kuşağına elini ve yüzünü silmek, yemekten sonra el yıkamamak.[8] Bahsedilen bu kuralların temelde birkaç anlamı ve amacı vardır: Temizlik, başkalarını iğrendirmeme ve yemeğe duyulması gereken saygı. İslam kültüründe ve bu kültürün bir temsilcisi olan Osmanlı toplumunda sofra kutsal ve nimete saygı gösterilmesi gereken bir alandır, bu yüzden yemek yerken bazı kurallar esas alınmalıdır. Temizlik de bu kuralların içinde yer almaktadır. Sofra aynı zamanda başkalarıyla paylaşılan sosyal bir alandır. Bu yüzden sofrayı paylaşanların hem birbirlerine hem de yemeğe saygı göstermesi beklenmektedir. Sofra âdâbıyla ilintili olarak bahsedilen bu kurallar Erasmus'un ilk kez 1530 yılında yayımlanan *De Civilitate morum puerilium* (Çocuklar İçin Âdâb) adlı kitabında yer alan sofra âdâbıyla ilgili kurallar ile benzerlik göstermektedir. Sofraya oturmadan önce ellerin yıkanması gerektiği; yemek yerken sadece sağ elin üç parmağının kullanılması gibi.[9]



Mükellef bir yemek sofrası, *Fenn-i Tabahat*, 1920-21, İstanbul.

ALAFRANGA SOFRA DÜZENİ

Osmanlı kültüründe yerde bağdaş kurarak yemek yeme geleneğinden masada sandalyede oturarak sağ elin üç parmağı yerine çatal, bıçak ve kaşık ile kişiye özel tabaklarda yemek yemeye geçiş 19. yüzyılın ikinci yarısı boyunca yavaş yavaş gerçekleşen bir süreçtir. Bu süreç içinde yeni sofra düzeni "alafranga", eski sofra düzeni ise "alaturka" usul olarak kavramsallaştırılacak ve yeni sofra düzeninin mecbur kılacağı yeni sofra âdâbıyla birlikte alaturka sofra geleneği eski, ilkel ve pis olarak algılanmaya başlanacaktır.

18. yüzyılın sonlarından itibaren daha çok bir iç dekorasyon malzemesi olarak Osmanlı saray ve konaklarına girmeye başlayan masa-sandalye ve Avrupa stili porselen tabaklar ve çatal-bıçak takımları Sultan II. Mahmud'un saltanatının

son döneminde itibaren yavaş yavaş işlevsel olarak kullanılmaya başlanmıştır. Osmanlı sarayında yeni sofra düzenini ilk benimseyen sultan, yabancı tanıklara göre II. Mahmud'dur. Gerçekten de II. Mahmud döneminin sonlarından itibaren saray mutfak ve kilerlerine çatal, bıçak takımları alındığı arşiv belgelerinden gözlenmektedir. Daha yüzyıl başlarında Osmanlı sarayında ağırlanan yabancı elçiler yer sofrasında çatalsız ve bıçaksız yemek yemenin ne kadar zor olduğundan bahsederken, 1830'lu yıllardan itibaren kendilerinin alafranga stilde hazırlanmış sofralarda ağırlandıklarını anılarında belirtmişlerdir.[10] Resmi ziyafetlerde nimsenmeye başlamıştır. Böylelikle toplumda dönemin başka alanlarında olduğu gibi alaturka ve alafranga hayat tarzları olarak kültürel bir ikilik dönemi ortaya çıkmıştır. Ahmed Midhat Efendi'nin 1875 yılında yayınlanan *Felatun Bey ile Rakım Efendi* romanında bahsedilen bu kültürel ikilik çok canlı resmedilmiştir. Felatun Bey sık sık İstanbul'un Avrupai mahallesi Pera'yı ziyaret eden ve oradaki alafranga yaşam modasını benimsemiş bir kişiyi; Rakım Efendi ise geleneksel yaşam biçimine sadık bir Osmanlı'yı canlandırmaktadır. Rakım Efendi yer sofrasında alaturka usulde yemek yerken, Felatun Bey Pera'nın şık restoranlarında çarenilmesi ve uygulanmasında önemli bir yere sahiptir. Alafranga sofra düzenini hem şematik olarak hem de anlatım olarak tasvir eden ilk yemek kitabı Ayşe Fahriye'nin 1882 yılında İstanbul'da basılan *Ev Kadını* adlı yemek kitabıdır. Kitapta hem alaturka hem de alafranga sofra düzenleri, sofrada oturma şekli, yeni bir mekânsal kavram olarak yemek odası gibi konular ele alınmıştır. Yemek odasında dikdörtgen masa odanın ortasında yer almalı, girişte bir büfe ve ellerini yıkamak isteyenler için odada çeşmeler bulunmalıdır.[16] Yemek odasında çeşmelerin yer alması alaturka sofra geleneğinde yer alan el yıkama alışkanlığının çatal-bıçak

18. yüzyılın sonlarından itibaren daha çok bir iç dekorasyon malzemesi olarak Osmanlı saray ve konaklarına girmeye başlayan masa-sandalye ve Avrupa stili porselen tabaklar ve çatal-bıçak takımları Sultan II. Mahmud'un saltanatının son döneminde itibaren yavaş yavaş işlevsel olarak kullanılmaya başlanmıştır. Osmanlı sarayında yeni sofra düzenini ilk benimseyen sultan, yabancı tanıklara göre II. Mahmud'dur.

Osmanlı paşaları yeni sofra âdâbıyla tanışmış ve yavaş yavaş uygulamaya başlamışlardır. Yer sofrası yerine masada çatal-bıçakla yemek yeme şekli İstanbul'un gayrimüslim çevrelerinde daha önce kabul görmüşse dahi onlar için de zor içselleştirilen bir yenilik olmuştur.[11] 1850 yıllarından itibaren Osmanlı sarayında arşiv belgelerinin de doğruladığı gibi "alaturka" ve "alafranga" olarak nitelendirilen iki ayrı sofra düzeni uygulanmaya başlanmıştır.[12] Saray mutfakları için satın alınan çatal-bıçak ve yeni sofra takımları alafranga sofra düzeninin uygulanmaya başladığını göstermektedir.[13] Önceleri sadece yabancı konuklar geldiğinde düzenlenen alafranga sofra düzeni, Çırağan Sarayı'nda uzun yıllar yaşamış olan Leyla Saz'ın anılarına göre 1860'lı yıllardan itibaren sarayın tüm birimlerinde uygulanmaya başlanmıştır.[14] Sultan Abdülhamid döneminde alafranga sofra düzeni İstanbul genelinde seçkin çevrelerde yaygın bir şekilde tanınmış ve betal- bıçak eşliğinde mayonezli balık yemektedir.[15] 19. yüzyılın sonları ve yeni yüzyılın başlarına tanıklık eden seyahatnamelerden ve anılardan da anlaşıldığı gibi esasen sofra kültüründeki bu ikilik Cumhuriyet dönemine kadar devam etmiştir. Osmanlı toplumunun hem seçkin çevrelerinde hem de farklı dini cemaat gruplarında eşzamanlı olarak alaturka ve alafranga yemek yeme usulleri var olmuştur. Çünkü yeni sofra şekli ve âdâbının benimsenmesi hem zaman almış hem de zor kabul görmüştür.

YENİ SOFRA ÂDÂB-I MUÂŞERETİ

Yeni sofra düzeni ve âdâbının Osmanlı toplumunda tanınmasında 19. yüzyıl sonlarında kaleme alınmış olan yemek kitapları, kadın dergilerinde yayınlanmış olan makaleler ve yabancı dilden çevrilerek kaleme alınmış görgü kitapları önemli bir rol oynamıştır. Yüzyılın ikinci yarısında açılmış olan yatılı okullar da öğrenciler için alafranga sofra düzeninin öğeşliğinde yenen yemekte de devam ettiğini göstermektedir. Yazara göre alaturka ve alafranga düzenlerde kullanılması gereken sofra şekilleri farklıdır. Yuvarlak masa alaturka, dikdörtgen masa ise alafranga sofralar için uygundur. Alaturka sofra düzeni için kullanılması önerilen yuvarlak masa sini sofrası geleneğinin devamını gösterir. Yuvarlak masa yemeğin ortada sunulmasını kolaylaştıracaktır. Sofrada çatal, bıçak ve kaşıklar, peçete ve peşkirler yer almalıdır. Kitabın sonunda yemek odası veya salonu, suare ve çerez sofraları, kahvaltı sofrası ve ziyafet sofrası şemalarla betimlenmiştir. Kitapta aynı zamanda alaturka sofra düzeni de yer almaktadır, Sofra düzenlerinin çizildiği şemalarda masada bulunması gereken çatal, bıçak, kaşık, tabaklar, ekmek tabakları ve peçeteler gösterilmektedir. Bu kitapta sofrada uyulması gereken görgü kurallarıyla birlikte "el yıkama" başlığı altında geniş bir izahat bulunmaktadır. Yazar alafranga sofralarda ye-



II. Abdülhamid tuğralı Venedik porseleni yemek takımı (Dolmabahçe Sarayı).

mek sona erince ağız çalkalamak için rayihalı su ile doldurulmuş kadehler sunulduğunu, fakat sofrada ağız çalkalayıp yine tükürüp kadehi sofraya koymanın âdâb, terbiye ve ahlaka uygun olmadığını belirttikten sonra en uygun olanının sofra yakınında bulunuyorsa çeşmede el ve ağız yıkamak olduğunu belirtmiştir. Çeşme olmayan alaturka ya da alafranga sofralarda ise hizmetçiler tarafından getirilen leğenlerde el yıkamanın uygun olduğunu belirtmiştir. El yıkama usulünü detaylı bir biçimde şöyle tarif etmektedir:

"Hizmetçiler sağ omuzlarına birer el havluları alıp ibriklerin iç tarafından sağ ellerinin baş parmakları ağızlarına amud olunduğu halde boğazlarından kavrayıp ve leğenleri dahi sol ellerine alıp hüzzar eğer sandalye veya kanepe veyahut minderde oturuyorlar iseler pişgahlarına gelip sağ dizlerini yere koyup sol dizlerini diktikten sonra sol ellerinin arkalarını mezkur dikilmiş dizlerinin aşıklarına koyup ve ibriklerin ağızlarını leğenlerin sabunluklarının üzerlerine müteveccihen çevirmelidirler. El yıkayacak zevat sabunları alır almaz avuçlarını açacaklarından su dökmeğe başlamalı avuçları kapanıp sabun ovuşturulmaya başlandık da suyu kesmeli hülasa-i kelam bu suretle eller yıkanmak ve ayakta el yıkanacak ise hizmetçi dahi leğen ve ibriği usulen ayakta tutmak icap eder. Acı ve kışın soğuk su yerine tatlı ve ılık sularla ibrikler doldurmak ve Edirne'nin mis sabunlarını leğenlere koymak davetlileri takdir memnun bırakacağı tariften müstağnidir."[17]

Alafranga ve alaturka sofra düzenlerinin tanıtıldığı ve yemek tarifleri içinde birçok Fransız kökenli yemeklerin bulunduğu bu kitapta el yıkama ritüelinin canlı tasviri ve tavsiye edilmesi yeni sofra alışkanlıkları benimsenmeye başlasa da eski temizlik kurallarının tam olarak terk edilmediğini göstermektedir. Aslında bu, günümüze kadar da devam eden bir alışkanlığın göstergesidir. Bugün de Türkiye'de yemekten önce ve sonra el yıkamak sofra âdâbının önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Kitapta ayrıca yemek davetine konukların kaç gün önce çağrılması gerektiği, davete katılma cevabının vaktinde verilmesi gerektiği, sofrada misafirlerin nasıl ağırlanacağı, alaturka ve alafranga sofrada uygulanacak teşrifat, alaturka ve alafranga sofralara yemek servisi usulü gibi konularla birlikte sofra âdâbıyla ilgili öğütler de verilmektedir. Sofraya karşı aksırmak, öksürmek, geğirmek ve kötü sözler söylemek, başkalarını iğrendirecek şekilde yemek yemek, elle yemek almak ve vermek uygun olmayan kaba davranışlar olarak belirtilmiştir. Özellikle elle yemek yemenin âdâb-ı muâşerete aykırı olduğu fikrinin kabulü çatal-bıçakla yemek yemenin seçkin çevrelerde bu dönemde yavaş yavaş bir norma dönüşmeye başladığının göstergesidir. Geleneksel sofra âdâbının bazı unsurları da hâlâ var olmaktadır. El yıkama ritüelinden başka, başkalarının lokmasını saymak ya da yemeği beğenmeyerek yememek gibi davranışlar âdâba uygun olmayan davranışlar olarak nitelendirilmiştir.

Ahmed Midhat Efendi'nin 1894 yılında yayınlanan *Avrupa Âdâb-ı Muâşereti yahud Alafranga* adlı kitabı alafranga sofra âdâbı ve yemek yeme usulünü ilk olarak tanıtan kitaplardan biridir. Esas olarak Avrupa'ya seyahat edecek olanlar için hazırlanmış olan bu elkitabında, Ahmed Midhat uzun uzun lokanta, şimendifer, vapur gibi kamuya açık modern alanlarda nasıl yemek yenmesi gerektiğini anlatmaktadır. Tren, vapur gibi araçlarda seyahat ederken yemek yemek için özel olarak ayrılan alanlarda ve belirli saatlerde yemek yemenin uygun olduğu belirtilir. Umumi sofralar başlığı altında detaylı olarak önce Avrupa'daki öğünleri ve lokantada nasıl yemek yenmesi gerektiğini anlatan Ahmed Midhat sofrada kaşık, çatal, bıçak takımının nasıl kullanılması, örtüyü, peçeteyi kirletmeden nasıl yemek yenmesi gerektiğini de anlatır. Sofrada hangi yemeğin çatalla, hangisinin bıçakla yenileceğini de dile getirir. Sofrada sulu yemeklerin suyuna ekmek batırıp yemenin âdâba uygun olmadığını söyler. Sofrada yemeğe el ile hiç dokunmadan ve neredeyse yemeği ağza hiç temas ettirmeden yemenin ve peçeteyi dahi tertemiz tutmanın doğru olduğunu belirtmektedir. "Peçete ağız silmek için bulundurulsa bile esas olan ağzı silmeye mecbur olacak kadar kirletmemektir. Yemek

yerken bıyıklarını kirleten ve oradaki yağları dahi peçeteye alan bir adam terbiyesizdir diye mahkûm olur. Alafranga yemek hususunda gerek el, gerek ağız için o kadar temiz davranılmalıdır ki, bade't-taam yıkamaya, silinmeye hakikaten ihtiyaç kalmamalıdır." diye ifade etmektedir.[18] Ahmed Midhat'ın geniş bir şekilde detaylı olarak aktardığı alafranga sofra âdâbıyla ilgili kurallar kendi yaşadığı toplumun kültürüyle birçok yönden çelişmektedir. Her ne kadar yukarıda bahsettiğimiz gibi yeni sofra düzeni ve âdâbı 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı saray ve çevresinde ve alafranga modaları önce benimseyen gayrimüslimler arasında uygulanmaya başlasa da toplumun büyük kesimi için yüzyılın sonlarında dahi hâlâ çok yeni ve tedirginlik vericidir.

Nevin Meriç'in *Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi Âdâb-ı Muâşeret* adlı kitabında tanıttığı gibi Ahmed Midhat Efendi'nin 1894 yılında yayınlanmış olan kitabından itibaren 1927 yılına kadar İstanbul'da Avrupa âdâb-ı muâşeretini Osmanlı toplumunun okuryazar kesimine tanıtan ve anlatan altı, yedi adet eser basılmıştır. Bu kitaplarda sofrada çatal ve bıçakla nasıl yemek yenmesi gerektiği, peçetenin nasıl kullanılması gerektiği gibi sofrada uyulması gereken âdâb-ı muâşeret izah edilmektedir.[19] Bu kitaplar, kadın ve çocuklara yönelik dergiler, kamusal alanlarda düzenlenen ziyafetler, balolar, Pera ve Galata semtlerinde bulunan Avrupai tarzda işletilen lokanta, kafe ve pastaneler aracılığıyla 19. yüzyılın sonlarından itibaren sofrada, çatal, bıçak ve ayrı tabakta yemek yeme usulü Osmanlı toplumunun seçkin, okuryazar kesiminde yaygınlaşmaya başlamış ve eski yemek yeme şekli yavaş yavaş gayri-medeni, sağlığa aykırı ve pis olarak nitelendirilerek terk edilmeye başlanmıştır. Özellikle alafranga yaşam biçimlerini daha çabuk benimseyen genç kuşak için elle yemek yemek artık iğrendirici ve pis olarak görülmeye başlanmıştır. Refik Halid Karay, *Üç Nesil Üç Hayat* adlı kitabında Osmanlı toplumunun gündelik hayatta üç kuşak boyunca yaşadığı değişimleri dile getirirken değişen bu sofra düzeninden de bahsetmektedir. Yazara göre Sultan Abdülaziz döneminde çatal sofrada bilinmezken, Abdülhamid döneminde artık masa ve sandalyede yemek yeme usulüne geçilmeye başlanmış ve aynı zamanda kişiye özel tabak, bardak, çatal ve bıçak kullanılarak yemek yenmesi sofrada yaygınlaşmıştır. Değişen sofra düzeni ve âdâbının etkisiyle artık bu dönemden itibaren özellikle gençler eski yemek yeme usulünü gayri-medeni bularak sofrada parmaklarıyla yemek yiyenleri iğrenç, mide bulandırıcı olarak tanımlamaya başlamışlardır.[20] 1903 tarihli *Hanımlara Mahsus Gazete*'de yayınlanmış olan "Yemek Odası" adlı makalede alafranga sofra düzeni ve alafranga sofra âdâb-ı muâşereti anlatılır. Yemek odasında bulunması gereken mobilyadan bahsedildikten sonra detaylı olara alafranga sofra düzeni anlatılır. Dikdörtgen, gerektiğinde uzatılabilir bir masaya kalın tüylü bir örtü üzerine sofra örtüsü, masanın ortasına da işlemeli bir örtü serilir. Sofraya her kişiye özel tabak, çatal, bıçak, kaşık ve her tabağın önüne dört bardak yerleştirilir. Masa çiçeklerle süslenir ayrıca masaya tuzluk, hardallık konur.

Yuvarlak masa alaturka, dikdörtgen masa ise alafranga sofralar için uygundur. Alaturka sofra düzeni için kullanılması önerilen yuvarlak masa sini sofrası geleneğinin devamını gösterir. Yuvarlak masa yemeğin ortada sunulmasını kolaylaştıracaktır. Sofrada çatal, bıçak ve kaşıklar, peçete ve peşkirler yer almalıdır.

YRD. DOÇ. DR. ÖZGE SAMANCI
YEDİTEPE ÜNİVERSİTESİ GASTRONOMİ VE MUTFAK SANATLARI BÖLÜMÜ

Elhasıl zerafet içinde nezaket, nezaket içinde nezafete dikkat etmelidir

"... Sofralarda tevzi' tabakları on kişiye göredir. Eğer sofra yirmi kişilik olursa iki kırk kişilik olursa dört tabak bulundurulur ve bu tabaklar daima büyükler cihetinden dolaştırılır. Birinci yemek dolaşıp bittikten sonra herkesin önünde mevzi bulunan tabak, çatal ve bıçak takımı değiştirilir. Çerez takımı da başkadır. Çerez tabağı yemek tabağından küçük olduğu gibi çatal, bıçağı da küçüktür. Yemeğin nihayetinde ekseriyetle peynir yenir. Peyniri asla çatal ile yememelidir. Umumiyetle alafranga sofralarda yemek çorbadan başlar, tatlı ile hitam bulur. Çorbadan sonra börek, balık, et, sebze, kebap, pilav yahut makarna, tatlı, dondurma, peynir, meyve verilir. Bazen iki nev'i et verilir. Biri sıcak et diğeri soğuk olur. Bazen de iki sıcak et olabilir. Her halde etlerin birbirini takip eylemesi lazımdır. Sofradan kalkmak için sofraya riyaset eden zatı beklemek icab eder. Sofranın büyüğü kalkmadan sofrayı terk etmek mugayir-i terbiyedir. Binaenaleyh evzat kalkdıktan sonra ayrıca sıra gözetilmez. Sofrada cereyan eden mukalebenin hoş, zarif olmasına dikkat etmelidir. Adi zeminler, kaba cümleler sofrada asla isti'mal olunmamalıdır. Elhasıl zerafet içinde nezaket, nezaket içinde nezafete dikkat etmelidir."[21]

Makalede yeni yemek yeme usulünün nasıl daha sağlığa uygun ve temiz olduğu açık bir şekilde belirtilmektedir. Masanın etrafında sandalyede rahatça otururarak ve ayrı ayrı tabaklarda yemek yemenin bulaşıcı hastalıkların engellenmesi açısından çok faydalı olduğu belirtilmektedir. 1899 yılında basılmış olan *Çocuklara Mahsus Gazete*'de yer alan *Alafranga Usul-i Taam* adlı

diğer bir makalede de yeni sofra düzeni ve yemek yeme şeklinin amacının hem temizlik olduğu hem de sofrada bulunanları öğrendirmemek olduğu ifade edilmektedir. "Alafranga usul taamın mevzuu taharet olduğu gibi gayesi de karşındakini öğrendirmemektir."[22] diyen yazar, çatal ve bıçak ile yemek yemenin temizlik açısından önemli olduğunu belirtmektedir. Daha geç bir tarihte, yine kadınlara yönelik hazırlanmış olan başka bir dergide yayınlanmış olan "Taam" başlıklı bir makalede temiz bir şekilde nasıl yemek yenmesi gerektiği anlatılmaktadır. 1917 yılında basılmış olan *Bilgi Yurdu Işığı* adlı dergide yer alan bu yazıda, sofranın âdâb-ı muâşeret terbiyesinin sergilendiği en önemli bir alan olduğu belirtildikten sonra dikkat edilmesi gereken kurallar şu şekilde izah edilmektedir:

"Yemekten evvel ve sonra elleri sabunla yıkamak, hem bir kaide-i sıhhat, hem de icab-ı zerafetdir. Sofra havlusunu boyuna asmak ayıptır. Yarı açılmış bir halde dizlerin üstüne konulacaktır. Şimdi, okuyup yazan sınıf içinde çatalsız bıçaksız taam edenler, ortaya konulan umumî kâseden çorba içenler kalmamıştır zan ederim. Su, kahve, çay, çorba gibi mayiatdan olan şeyleri içerken (höpürdetmek) sofra ortasına veya kendi üstüne yemek dökmek veya etrafına sıçratmak, masaya ziyade abanmak, ağza sığmayacak kadar kocaman lokma almak, ekmeği bıçak ile kesmek, yahut evvelden parça parça doğramak, bıçak ucuyla alınacak tuzu parmağıyla almak, bardağına taşınacaya kadar su koymak, yemeği alırken seçmek, tabağına herkesten fahiş bir miktarda fazla ayırmak, aldığı yemeği beğenmeyip yarım bırakmak ve yahut istifna göstererek ve kusur bularak nispetsiz bir derecede az yemek yalnız noksan-ı zarafeti değil hatta fıkdan-ı terbiyeye delalet etmez mi?"[23]

19. yüzyılın sonlarında Osmanlı kent kültüründe yaygınlaşmaya başlayan alafranga sofra düzeni ve yemek yeme şekli yepyeni kültürel kalıplar sunarken sofradaki temizlik anlayışının da değişimine yol açmıştır. Masada kişiye özel servislerle yemek yemek, aynı zamanda sofra kültürünün bireyselleşmesine yol açmıştır. Sofrada yemeğe doğrudan temas etmeden yemek yemek, bunun için çatal ve bıçak gibi araçlar kullanmak, aynı tabaktan yemek yememek hem temiz hem de medeni olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Yemek yeme usulündeki bu değişim zamanla toplumda uyulması gereken bir norm haline dönüşmüş ve geleneksel usulde yemek yemek artık kaba, pis olarak nitelendirilmeye başlamıştır. Çatal bir anlamda medeniyet simgesi haline gelmiştir. Bu dönemden itibaren artık alaturka yani geleneksel usulde yemek yeme şekli özellikle Avrupai yaşam tarzlarını benimseyen çevrelerde pis olarak tanımlanmaya başlanmış ve alafranga sofra âdâbı temiz, sağlığa uygun ve çağdaş olarak kabul edilmiştir. Kendi içinde zaten bir temizlik kavramı barındıran geleneksel yemek yeme usulünün zaman içinde eski ve pis olarak değerlendirilmeye başlanması, ilk olarak Osmanlı toplumunun üst tabakalarında 19. yüzyılda başlayan ve Cumhuriyet döneminde de devam eden modernleşme süreci ile ilişkilidir. Modern kültürel şekillerin kabulü ile birlikte gerçekleşen medenileşme sürecinde, toplumda, eskiden normal ve temiz kabul edilen sofra alışkanlıkları terk edilmeye başlanmıştır. Aslında benzer bir süreç Avrupa kültüründe de birazdaha önce, Ortaçağ'dan 18. yüzyıla kadar olan dönemde yaşanmıştır. Ortaçağ'da Fransa'da ortak tabaktan el ile yemek yenirken, 17. yüzyıldan itibaren çatalın sofraya girmesi ile birlikte elle yemek yemek yavaş yavaş pis olarak kabul edilmeye başlanmıştır. 18. yüzyıla gelindiğinde ise bireysel servis takımlarını kullanmak seçkin çevrelerde iyice yaygınlaşmıştır. Yeni yemek yeme şekli yeni bir temizlik ve hijyen kavramı geliştirmiştir. Aynı zamanda sofrada yemek yemek bireyselleşmiştir.[24] Aslında burada yaşanan değişim Norbert Elias'ın dediği gibi kültürel anlamda yaşanan dürtü ve duyulanım dağarcığının değişimidir. Elle yemek yemek zamanla kültürel olarak sıkıntı verici bir duyguya dönüşmüştür.[25] Geç Osmanlı kültüründe en başta Avrupa kültürünün etkisiyle bir moda olarak giren yeni sofra düzeni ve âdâbı uygarlaşma süreci içinde medeniyet simgesine dönüşmeye başlamıştır. Zaman içinde çatal ve bıçak kullanarak yemek yemek toplumda -en azından kent kültüründe- bir norm haline dönüşmüş ve artık elle yemek yemek sıkıntı verici, öğrendiren ve pis bir duygulanımı ifade etmeye başlamıştır. Sofradaki temizlik kavramı artık değişmiştir. Çatal, bıçak, kaşık ve ayrı tabaklar uygarlığın ve temizliğin simgeleri haline gelmiştir. Gerçekte eski yemek yeme alışkanlığı pis olmayıp kendi içinde medeni bir kültürün gerektirdiği görgü kurallarına sahip de olsa, elle yemek yemek artık Batı kültür formları içinde ele alınan medeniyet kavramı içinde gayri-meşru bir davranış olarak kabul edilmiştir.

DİPNOTLAR

* Bu çalışma, 2009 yılında E. Gürsoy-Naskali ve S. M. Arçın'in editörlüğünde yayınlanan *Temizlik Kitabı*'nda yayınlanmış olan "Osmanlı Sofra Adabında Değişen Temizlik Kavramı" adlı makaleme dayanmaktadır.

1 Metin And, *İstanbul in the 16th Century: The City, The Palace, Daily Life* (İstanbul: Akbank Culture and Art Publication: 59, 1994), s.180.

2 Özdemir Utku, *Tarihimizden Kültür Manzaraları* (İstanbul: Kahaloğ Yayınevi,1995), s. 24.

3 J.L. Flandrin, «Les repas en France et dans les autres pays d'Europe du XVIe au XIXe siècles.» ed. J.L. Flandrin, J.L. Cobbi, J. *Tables d'Hier, Tables d'Ailleurs* (Paris: Editions Odile Jacob, 1999), s. 217-218.

4 Günay Kut, "Turkish Culinary Culture," *Timeless Tastes Turkish Culinary Culture* (İstanbul: Vehbi Koç Vakfı, 1996), s. 61.

5 Kınalizade Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, haz. Ahmet Kahraman (Terciman 1001 Temel Eser), s. 85-87.

6 Mehmet Şeker, *Gelibolulu Mustafa Ali ve Mevaidü'n Nefais Fi Kavaidi'l- Mecalis*. (Ankara: TTK, 1997), s.397.

7 A.g.es. 348.

8 *XVIII. yy İstanbul'a Dair Risale i Garibe*, haz. Hayati Develi (Istanbul: Kitabevi, 1998).

9 Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, Calmann-Lévy (1973), s. 78-83.

10 Slade, *Records of Travels in Turkey, Greece*, (London, 1854) s. 248.

11 Julia Pardue, *The City of the Sultan and Domestic Manners of the Turks in 1838*, vol. I, (London: Henry Colburn, 1838), s. 51.

12 Özge Samancı, "19. yüzyılın Birinci Yarısında Osmanlı Elitinin Yeme-İçme Alışkanlıkları," *Sofranız Nur Hanemiz Mamur Osmanlı Maddi Kültüründe Yemek ve Barınak*, haz. Suraiya Faroqhi, Christoph K. Neumann, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006), s. 185-187; "19. Yüzyılda Osmanlı Saray Mutfağı," *Yemek ve Kültür*, sayı 4, (İstanbul: Çiya Yayınları, 2006), s. 37-59.

13 BOA, Cevdet Saray, no. 344 (1268- 1852), Cevdet Saray no.3335 (1270-1854).

14 Leyla Saz, *The Imperial Harem of the Sultans*, çev. L. Thomas (İstanbul: Peva Publications, 1995), s. 108-109; Vicomte de Marcellus, *Souvenirs de l'Orient* (Bruxelles, 1840), s. 63; R. Walsh, "A residence at Constantinople", Vol I. (1836); *Turkey Romanticized Images of the Turks in early 19th century English Travel Litterature*, (ed.)R. Schiller, Materialia Turcica Beiheft 5, 1982. s. 160; H. Tyrell, *The History of Present War with Russia*, giving full details of the operations of the Allied Armies vol I ,(London, 1855), s. 12.

15 Ahmed Midhat, *Felatun Bey ile Rakım Efendi* / ed. K. BEK. (İstanbul: Bordo Siyah, 2003), s. 212-213.

16 Ayşe Fahriye, *Ev Kadını* (İstanbul- Mahmud Bey Matbaası, 1300 / 1882-1883), s. 398.

17 Ayşe Fahriye, *Ev Kadını* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1300 / 1882).

18 Ahmed Midhat, *Avrupa Adab ı Muâşereti Yahut Alafranga*, haz. İsmail Doğan, Ali Gurbetoğlu (Ankara: Akçağ Yayınları, 2001), s. 100-105.

19 Nevin Meriç, *Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi*, (İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2000), s. 341-344.

20 Refik Halid Karay, *Üç Nesil Üç Hayat* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996), s. 65.

21 "Yemek Odası", *Hanımlara Mahsus Gazete*, no. 3, 20 Mart 1319/ 4 Muharrem 1321 (2 Nisan 1903), s. 66-67.

22 Hüseyin Hilmi, "Alafranga usul-ı taam" *Çocuklara Mahsus Gazete*, 216, (4 Muharrem 1317/ 15 Mayıs 1899), s. 4-6.

23 "Taam", *Bilgi Yurdu Işığı*, sayı17, 15 Teşrin-i Evvel 1333 (15 Ekim 1917).

24 Jean-Louis Flandrin, *Histoire de l'alimentation* (Paris: Fayard, 1996), s.570; Jean-Louis Flandrin, *Tables d'hier tables d'ailleurs Histoire et Ethnologie du repas* (Paris: Odile Jacob, 1999), s. 214-221.

25 Norbert Elias, *Uygarlık Süreci Sosyo Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler Cilt 1 Batılı Dünyevi Üst Tabakaların Davranışlarında Değişmeler*, çev. E. Ateşman (İstanbul: İletişim, 2000), s. 199-200.

İNKILÂBI SERGİLEYEN BEDENLER VE ONU YÜKSELTECEK RUHLAR:

1930'LARDA ÂDÂB-I MUÂŞERET KİTAPLARINDA KADIN İMGESİ*

TÜLİN URAL

Kadının geleneksel toplumdaki durumuna ilişkin Kemalist eleştiri birkaç noktada toplanır: Kadının yeterince eğitilmemesi, kamusal yaşamın parçası olmayışı, kaç-göç, görücü usulü evlilik, dolayısıyla aşkın "gerici kafalarca" engellenmesi, eşini seçememe ve çok karılılık. Buradan devamla, kadın, bu reformcu erkekler tarafından "kurtarıldığında" yaşamında değişecek olanlar, yani kadına vaat edilenler, bu eleştirilerle simetri içinde ve elbette bunların sınırları kadar şekillenir.

Kadının toplumsal statüsü meselesi, tüm modernleş(tir)me literatürü gibi adap kitaplarında da ciddi bir yer tutar[1]. Zira kadınlık, temelleri atılmakta olan yeni toplumun, hem fikrî hem pratik olarak sınanacağı başat halleri, problematikleri ve deneyimleri birleştiren bir kimlik olarak görülür. Bu anlamda bu dönemde kadın tartışmaları, kadın imgeleri ve bizatihi kadının bedeni, ayrıca kadın meselesine ilişkin yasalar ve uygulamalar, modernleşme hedefini sergilemenin; -onu daha rejime uygun ve modern bir noktaya çekmek için- yaygın İslâmî pratiği dönüştürme çabasının ve Osmanlı'nın hem geleneği hem de Batılılaşmasıyla koyulan mesafenin pratik ve sembolik bir aracı halini almıştır. Dolayısıyla âdâb-ı muâşeret literatüründe, diğer temalar gibi kadın teması etrafında da, modernleşme, laikleşme, millî bir devlet ve kimlik oluşturma çabaları etrafında oluşan tedirginlikler; Batı modernliğini uyarlama çabası içinde kendi üreticisi olmadığı bir medeniyet çerçevesine girme iradesinin yarattığı gerilimler ve başka bir medeniyet çerçevesini benimsemek iddiasındaki modernleşme arzusu ile sadece kendine benzeyen bir kimlik yaratmayı hedefleyen milliyetçilik ülküsü arasındaki içkin çatışma yeniden ve yeniden ele alınır.



1930'larda gündüz giyimi, dönemin moda dergilerinden üç model.

Cumhuriyetin 75. Yılı, Cilt I.

Bu bağlamda kadın bedeni, hem yeni rejimin sergileneceği sahnelerden biri hem de yeni ulusun annesi olarak inşa edilir. Buradan devamla, modern bir annelik ve eşlik rolü etrafında tanımlanan kadın, yeni düzenin kurulması ve devam etmesi için vazgeçilmez bir aktör olarak

konumlandırılır; çünkü ıam da bu rolleri sayesinde, ruhlıarı yeni rejimin hedefleri doğruliusunda fethedecek ve şekillendirecek olan odur. Zira kadın, ruhlara şekil verilen özel alanın asıl sahibi ve özsel ve değişmez varsayılan doğasının da tabii yardımıyla, tarifini erkeklerin eline tutuşturduğu zor bir terkibin en usta aşçısı olarak kabul edilmiştir.

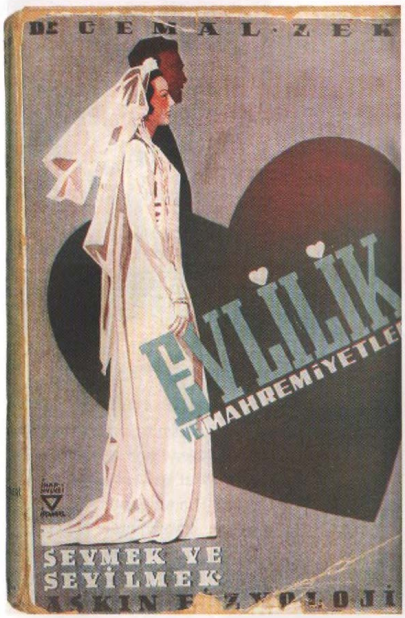
Öyleyse bu kitaplar, asıl olarak özel hayata ait sayılan bir alan üzerinde söz üretmektedirler. Ancak kendileri kamusal araçlardır ve bize özel ve kamusal arasındaki sınırın sanıldığından çok daha yakın ve kaypak olduğunu bir kez daha gösterircesine, hemen tüm kitapların ilk cümleleri üstlendikleri görevin siyasal ve kamusal yönüne ilişkindir. Dolayısıyla yazarların birçoğuna göre, kitapları öncelikle devrim sürecine bir katkıdır. Kitaplarının en temel amaçlarından birinin, devrime hizmet gayesiyle, kuralları ve işleyişi pek de bilinmeyen yeni alanların, cinsiyetler arasında yeni ilişki biçimlerinin ve yeni bir aile yaşamının tesisi olduğunu açıkça belirtirler. Bu bağlamda Seyfi Kurtbek, *Modern Yaşayış Bilgileri* adlı eserini yazma amacını şu cümlelerle açıklarken hem kitapların tamamında karşımıza çıkan kamusal hedefleri hem de bu hedeflerin içkin gerilimlerini örnekler: "Medeniyette en ileri bulunan bu büyük Garb sosyetesine ATATÜRK inkılâbı ile biz de girmiş oluyoruz. Oraya giderken beraberimizde götüreceklerimiz yalnız atalarımızdan kalma öz Türk âdet ve ananeleridir; onları büyük bir kıskançlıkla muhafaza etmezsek tarihte yeni bir felakete uğramış, yani benliğimizi kaybederek yine yabancı bir sosyete içinde kaybolmuş oluruz. Memleketimiz, Garb sosyetesine uymak için bir intikal devresi geçirmekdedir. Yeni yaşayış usullerini ne kadar çabuk benimsersek bu intikal devresi de o kadar kısalır; bu ise yeni yolda çabuk ilerleyebilmek için birinci şartdır".[2]

Tüm bu genel bağlam içinde, kadının geleneksel toplumdaki durumuna ilişkin Kemalist eleştiri birkaç noktada toplanır: Kadının yeterince eğitilmemesi, kamusal yaşamın parçası olmayışı, kaç-göç, görücü usulü evlilik, dolayısıyla aşkın "gerici kafalarca" engellenmesi, eşini seçememe ve çok karılılık. Buradan devamla, kadın, bu reformcu erkekler tarafından "kurtarıldığında" yaşamında değişecek olanlar, yani kadına vaat edilenler, bu eleştirilerle simetri içinde ve elbette bunların sınırları kadar şekillenir. Buna göre kız çocuklar yaygın eğitime dâhil edilecek, kadınlar -esasında sadece kadınca görülen bazı alanlarda- çalışma yaşamına dâhil olacak, eşlerini de özgürce seçecek ve tekeşli evlilik yasal norm olarak yerleştirilecektir.[3]

Ancak tüm bu tablo ve program, olgulardan çok kafalarda yaratılmış bir kadın imgesine gönderme yapmaktadır esasında.[4] Kadın üzerine tartışmalarda -çoğu erkek olan- tarafların fikir ve tespitleri, gerçekçi gözlemlerden çok teorik kabullere, varsayımlara ve kişiliğin derin yapıtaşlarından türeyen fantezilere dayanmaktadır. Genellikle mevcut Osmanlı ailesi, yaygın yoksulluğu, çeşitliliği, değerleri ve hatta yapısı hiç dikkate alınmadan belli önyargılarla tanımlanmakta, buna alternatif olarak kafalarda oluşturulmuş ideal bir Avrupa ya da İslâm ailesi hayal edilmekte ve bunu yaratmak için toplumsal mühendislik önerileri gündeme getirilmektedir. Gerçeklik ise bu inşa edilmiş imgelerden, o imgelerin doğurduğu geri-ileri, alaturka-alafranga, geleneksel-modern gibi keskin kategorilerden çok daha başka ve karmaşıktır.[5] Üstelik seçkinlerin bu kitaplarla ve roman-hatırat benzeri başka araçlarla tasarladığı o temiz yüzlü ailenin, devletin savaşlarla sarsıldığı son yıllarında çoğu hayatta kalma mücadelesi veren büyük nüfuslar içinde uygulanabilmesinin herhangi bir maddi koşulu da yoktur.

Dolayısıyla Cumhuriyet'in ilk yıllarında kadının durumu ne Kemalist seçkinlerin çizdiği tablodaki kadar karanlık ne de pespembedir. Buna bağlı olarak kadının toplumsal statüsüne yönelik Kemalist reformlar da ne bir ilktir ne de başarıları sanıldığı kadar parlaktır.

Öte yandan gerçeklikle çelişen varsayımlara dayanmalarına ve aşırı mistifiye edilmelerine rağmen erken Cumhuriyet dönemi cinsiyet politikaları çerçevesinde ortaya konan düşler ve uygulamalar yine de önemlidir, çünkü hem seçkinlerin yaşamını gerçekten değiştirmiş hem de gelecek için bir model oluşturmuşlardır. Kaldı ki, giderek yasal düzenlemelerle de desteklenmişlerdir.



Dr. Cemal Zeki Önal'ın *Evlilik ve Mahremiyetleri* kitabının kapağı.

Kapak: İhap Hulusi.

Bu bağlamda Kemalist reformların hedefi aslında şu şekilde revize edilebilir: Kadın ve erkeğin paylaştığı kamusal alanları çoğaltmak, genişletmek ve nüfusun daha geniş kesimlerine yaymak.[6] Bu çerçevede kadından beklenen temel görev yeni toplumun kurulması sürecine özel alanda destek olmasıdır.

Âdâb-ı muâşeret kitaplarında da aynı beklentiler dile getirilir.[7] Ayrıca bu hedeflerin gerçekleştirilmesinin asıl ve tek sorumluluğu kadına verilir. Yazarlara göre önlerinde geçmiş kuşaklardan bir örnek olmadığı için Cumhuriyet'in yeni kadını, bir görev

olarak kendi dışında çizilmiş sınırlar içinde, kendini modern bir kadın, anne ve eş olarak gerçekleştirmenin koşullarını yalnız başına öğrenmek durumunda kalmıştır. Feliha Sedat, benzeri yönde tespitini şu sözleriyle aktarır: "Genç Türk kızları sizler cemiyet içinde hareketlerinizi hatta tüm vaziyet ve etvarınızı tanzim ederken hiçbir milletin çocuklarının maruz kalmadığı bir müşkülle karşılaşıyorsunuz: Bir Fransız kızı meselâ bir salonda nasıl hareket edeceğini,



bir gezintide nasıl giyineceğini annesinden, ablasından, tanıdıklarından görür; beğendiğini kendine örnek yapar. Fakat siz yeni hayatın bütün icaplarını yalnız başınıza yaratacaksınız; ne kıyafetinizde, ne hariçle olan münasebetinizde, ne okuyacağınız kitaplarda, ne de eğlencelerinizde nümune edinebileceğiniz anneleriniz, büyükleriniz yoktur. Asıl ruhunuz bir örnek, bir yardımcı istiyor."[8]

Annelik ve eşlik rollerinin öne çıkarılmasının önemli nedenlerinden biri modernleşme hedefinin ailenin dağılmasıyla; kadınların namusunun ve kadında korunan manevi alanın, dolayısıyla kimliğin yitirilmesiyle sonuçlanacağından duyulan tedirginliği teskin etme çabasıdır. Kayseri Halkevi kültür direktörü Hüsnü Savaşçın'ın âdâb-ı muâşeret üzerine verdiği konferansın basılı metninde geçen şu sözler bu yaklaşımın mükemmel bir yansımasıdır: "Kızlarımızı alabildiğine serbest, şımarık ve hoppa yetiştirmekten çekinmeliyiz. Böyle yetişen kızlarımızın çoğu iyi bir yuva kuramıyor. Onun için bunları yarının yurtsever ve aile ocağına bağlı annesi yapmaya çalışmalıyız."[9]

Bir başka neden ise savaş yılları sonrası nüfusun düşük olması ve hedeflenen ekonomik kalkınma projesi için işgücü yaratmak üzere yükseltilmek istenmesi, dolayısıyla doğurganlığın teşvik edilmesidir.[10]

Toparlarsak kadının annelik rolünü önemsemesi ve belli biçimde yerine getirmesi, yeni rejimin ve genç ulus devletin düşlediği milliyetçi, ama aynı zamanda modern, sağlıklı ve çalışkan genç nüfusun, ruhen ve fiziken üretilmesini ve yeniden üretilmesini mümkün kılacaktır.[11]

Annelik ve eşlik rolünü vurgulayan Cumhuriyet adabına göre ekonomik bağımsızlığı seçmek, yani iş hayatına atılmak, Cumhuriyet'in hiç değilse bu kanalı açmış olması övgüyle karşılansa da kadın için tercih edilmemesi gereken seçenek olarak görülür. Birçok anlatıda kadının çalışması gündeme bile alınmaz. Bu bağlamda, evlilik hem genç kız hem genç erkek için bir zorunlu ödev olarak emredilir.[12] Doğru ve mutlu yaşamın anahtarı evliliktir ve genç bir kızın geleceği ile ilgili tek hedefinin evlilik ve bir aile kurmak olduğu üzerinde hiç tartışılmayan bir varsayımdır: "Ne kadar yüksek bir tahsil görmüş olursanız olun... Ne kadar gürbüz ve dinç yaşarsanız yaşayın... Muhakkak bir erkekle evlenmeniz... tam ve mükemmel bir hayat uzvu olmanız lâzımdır"[13]. Bu bağlamda ekonomik bağımsızlığı seçmiş kadınlar bazı yazarlarca aşağılayıcı sıfatlarla anılırlar: "Evlenmek istemeyen, hayatını kendi kazanıp tek başına yaşamak hülyasına düşen zavallı kızlar da görüyorum. Bunlar o kadar biçare, o kadar zavallıdır ki..."[14]

Evlilik için öne çıkartılan model ise modern çekirdek ailedir. Bu çerçevede kitaplarda arkadaşça evliliğin önemi vurgulanır.[15] Ayrıca evlilik birliğinin aileler arasında kontrata dayalı olduğu gelenekten kopan bir yaklaşım söz konusudur ve eş seçiminin özgürce yapılması yönünde telkinler karşımıza çıkar. Gençlere gerekirse aşkları için ailelerine karşı çıkmaları, dolayısıyla ebeveynlerinin eş seçimini reddetmeleri ve sadece kendi kalplerinin sesini dinlemeleri dahi önerilir: "Sevmek başıboş ve hür bir bağlanıştır. Onun için severken kimsenin sözünü dinlemeyin, kimsenin fikrini sormayın!"[16]

Fakat bu öneri mevcut toplum kurallarını alt üst edecek kadar güçlü ve tutkulu bir aşkı savunmak için değil; erkeklerin daha iyi çalışmasını sağlayacak sağlam bir yuvanın temeli olarak, yani küçük burjuva toplumunun temellerini güçlendirmek üzere kurgulanan bir aşkı savunmak üzere ortaya atılmıştır. (?????)

Kadın ve erkek cinslerinin doğal ve özsel olarak birbirinden farklı, fakat birbirini tamamlayıcı olduğu, kitaplarda, farklı temalar etrafında sık sık karşımıza çıkan bir önermedir. Örneğin Ademoğlu'na göre kadın nezaketi, güler yüzü, güzelliği ve annelik vasfı ile erkekten ayrılır. Evlilikte sorunları sürekli idare ederek aşmayı salık verdiğine göre, herhalde yumuşak başlılık da buna eklenmelidir.[17] Yazar delikanlıları da bu fark konusunda uyarır ve ekler: "Tabiat kadını zayıf yaratmış... Bir erkeğin himayesine vermiş diye ona hükmedemezsin."[18] Kitaplarda kadınla ilgili bu tür savlarda genellikle aynı gerekçe öne sürülür. Sanılanın aksine, -kadın ve erkek arasındaki doğal farka dayandığına göre- cinsler arasındaki sınırlamalar Batı dünyasında da geçerlidir.[19]

Cinsiyetlerin birbirine karışması ya da eşitlik iddiası olsa olsa doğal düzenin bozulduğunu gösterir: "Kadın-erkek eşitliği iddiasında kaybeden herhalde kadındır; bundan sosyete de o kadar ziyanlıdır. Yükselmek için kadının kendi cinsiyetinden uzaklaşması lâzım gelmez. Erkekliğe temayül eden kadının, henüz kadınlığını idrak edemediğine hükmederiz. Tabiatın lâtif cins için çizdiği yoldaki vazifeler, erkeklere düşenlerden hiç de aşağı değildir. Kadının oradaki mu-

vaffakiyetleri daha yüksek ve yerinde olur".[20] Bu bağlamda Feliha Sedat, bir dönüm noktası olarak ele aldığı I. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan erkeksi, laubali, teklifsiz hal ve tavra sahip "alagarson" kızlara ateş püskürür ve onları özenti olarak yansıtır: " Bu meş'um cereyan genç kızın bir parça iklimini kaybetmiş olmasından, erkekle fazla temasından ileri geldi... Genç kızlar bilmelidir ki bu, faydasız ve neticesiz bir eğlenceden

Bu denetim öyle önemli bir konu olarak görülür ki, Savaşçın muaşeret bilgisinin asıl bu yüzden gerekli olduğunu söyler: "Türk kadını uygar bir insan sıfatıyla cemiyet hayatına karışınca âdâb-ı muâşerete vakıf olmak işi büsbütün ehemmiyet kesbetmiştir." Dolayısıyla örneğin haremlik-selamlık ayrımının kaldırılması konusunda tüm kitaplar birleşmiştir, ama yine tüm kitapların birleştiği bir başka nokta, kadın ve erkeğin sosyal

Buradan devamla, kitaplar arasında kadının davranışlarını sınırlamak yönündeki ortaklığa rağmen yine de bu sınırlayıcı söylem içinde kadın âdâb-ı muâşeretin esas uygulayıcısı, dolayısıyla gündelik yaşamın modernleştirilmesinin "asıl" öncüsü olarak tanımlanır. Böylece kadının toplumdaki statüsü meselesi yeni bir boyut kazanır. Ona günlük hayatın modern bir yönde düzenlenmesi görevi verildiği anda, doğrudan

"Ne kadar yüksek bir tahsil görmüş olursanız olun... Ne kadar gürbüz ve dinç yaşarsanız yaşayın... Muhakkak bir erkekle evlenmeniz... tam ve mükemmel bir hayat uzvu olmanız lâzımdır... Evlenmek istemeyen, hayatını kendi kazanıp tek başına yaşamak hülyasına düşen zavallı kızlar da görüyorum. Bunlar o kadar biçare, o kadar zavallıdır ki..."

başka bir şey değildir... neticede kadınlık itiyat ve meziyetlerini kaybetmiş ve tabiatile erkek te olamamış acaib bir mahlûk olarak kendi kendini tanıyamayacaktır".[21] Ademoğlu da "ayaklarında kocaman erkek pabuçları, arkalarında sakil paltolar, hatta bacaklarında pantolon" görülen bazı kızların iyi bir model teşkil etmediğini belirtir.[22] Çünkü bu tür erkeksileşmiş kızlar denetlenemez bir alan yaratırlar.

Görülüyor ki, adap kitaplarında kadınlara, özellikle genç kızlara rejimin modernliğini sergilemek yönünde bir görev yüklenmiştir. Ancak hemen ardından, bu yeni Batılı hayat biçiminin fazlaca serbestleşmek anlamına gelmemesi gerektiği altı defalarca çizilerek vurgulanır.[23] Belli bir serbesti sınırını aşmasına göz yumulan yegâne kesim, çalışma hayatının zaruretleri nedeniyle, meslek hayatına atılmış genç kızlardır. Ancak o da, kendini denetlemeyi sürdürmelidir. Sedat'a göre, "Bunun içindir ki, hayata atılan genç kızlarımızı hürriyetlerini müdrik, mübalâğasız ve laubalilikten uzak, kadınlık vakarı ile hayatını kazanmaktan mütevellit vakar ve gururu mezcetmiş halde görmek Türk kadınlığının daimî bir arzusu olacaktır."[24]

birlikteliğinin yozlaşmaya yol açmaması gerektiğidir. Gene bu çerçevede giyimde, plajda, balolarda, erkeklerle her türlü temasında, yeni usûl ve ilişkilerin tamamında kadına modern görünmesi; taassup içinde olmaması; ama aynı zamanda aşırıya kaçmaması, denetimini yitirmemesi ve ağırbaşlılığını koruması, kısacası modernleşirken mevcut namus kodlarına uygun davranmayı becermesi, defalarca öğütlenir. Kadın modern olmalıdır, ama bunu da fazla abartmamalıdır. Bu abartınama halini ise doğal biçimde hayata geçirmelidir. Aksi ise züppelik olacaktır. Feriha Sedat şu sözleriyle değişik dozlarda ve üsluplarla dile getirilse de tüm kitaplarda ortaklaşan, adeta tüm kitapların -belki de bu dönemde geçerli modernlik idealinin- ana fikrini oluşturan bu temel noktayı özetlemiş olur: "Türk kızları annelerinin ve hemşirelerinin mazhar olamadıkları büyük bir saadete nail olmuşlardır: Cemiyet bütün kapılarını kendilerine açmış; onların

-nezih ve temiz olmak şartile- her yere girmelerini temin etmiştir. Fakat bu büyük mazhariyet, bu geniş hürriyet onlara çok ağır ve zaruri bir de vazife yüklemiştir: hareketlerini iyice tanzim etmek ve her yerde kendilerini sevk ve idare edebilmek..."[25]


THE ILLUSTRATED LONDON NEWS

SATURDAY, FEBRUARY 23, 1929.

Mustafa Kemal manevi kızının düğününde gelin ile dans ederken, 1929.

doğruya toplumsal bir özne olarak tanımlanmasa da kadının manevra kabiliyetini artıracak belli bir alan da açılmış olur.[26]

Bu çerçevede örneğin kadının davranışının sınırlanması gerektiği tartışılmazsa da bunu kimin yapması

gerektiği tartışmaya açılır ve mesele, bu denetimin hayatındaki erkekler tarafından mı, kadının bizzat kendisi tarafından mı yürütülmesi gerektiği noktasında düğümlenir. Örneğin Sedat bunun sorumluluğunu genç kızın kendine bırakırken, Savaşçın için sorumluluk halen aile veya erkektedir. Dolayısıyla bu noktada kadının kendi kararlarını almaya yetkili ve muktedir olup olmadığına ve bu yetkinin ona hangi koşullar altında verilebileceğine ilişkin farklı görüşler oluşabilmektedir.

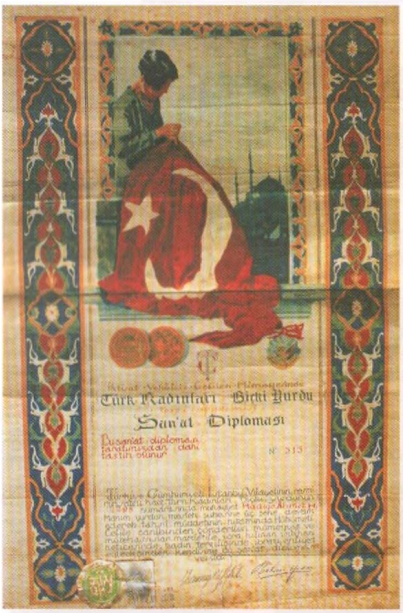
Elbette "modernleşme tarihimizde ne zaman kadın sorunu gündeme alınsa, ister çağdaş ister gelenekçi zihniyette olsun, özgürlükten çok yasaklara ilişkin kurallar üzerinde birleşirler."[27] Ancak yine de zaman içinde, sınırları çizen derin kültürel kodlar korunmuşsa da bunların nasıl yaşantılanacağına dair yorumlarda, başka türlü düşünme ve yaşama biçimlerinin önü açılmıştır. Bu bağlamda, özellikle üst zümreye mensup kadınlar, kendini denetleyebilme hakkı ile beraber açılan alanı hızla daha ileri götürmüş ve onların başta "aşırı" bulunan davranışları giderek norm halini almış, yani normlar ya da idealler bu öncü davranışlara göre zaman içinde dönüşmüştür.[28]

Sonuç olarak, medeni bedenler ve özel hayatlar yaratmak konusundaki bunca mesai ve bunun yeni düzenin milli ya da modern niteliğini sergilemekle bağlantılanması, 1980 sonrası gündelik yaşantının kuruluşu ile karşıtlığı içinde daha iyi anlaşılabilecek şekilde,[29] erken Cumhuriyet döneminde özel hayatın kamusal bir mesele olarak görüldüğünü göstermektedir. Bu bağlamda devrim özel hayatı dönüştürmeyi önemsediğine, ciddiye aldığına göre, ona kamusal bir anlam yüklemekte ve sonuç olarak, uygulamadaki yansımalarını bilemesek de en azından söylem düzeyinde kamusal olan -ve ciddiyet ve resmiyetle birleştirilen- alan, geri kalan alanları istila etmektedir. Ancak bu "kamusallaşma" öyle bir biçim altında gerçekleşmiştir ki, hem kamusal yüklerin ağırlığı altında özel hayatın hakiki sorunları üzerine konuşulamamış; hem de özel hayatı düzenleme önceliği, kamusal sorunların göz önünden çekilmesini kolaylaştırmıştır.

Açıkçası kitaplara hâkim olan tema devrimlerle gelen özgürlüklerden çok bu özgürlüğün sınırıdır; nasıl modernleşileceğinden çok nasıl modernleşilmemesi gerektiği tartışılır. Modernleşmeye sınırı koyan asıl unsur ise kadının davranışlarıdır.[30] Kısacası modernleşme sürecinde her şey değişirken değişmeyecek olan; modernliğin etkisi ile ortaya çıkan sürekli değişim ile ebedi olan arasındaki sınırı çizecek olan; öyle ise modernleşmenin yarattığı endişeyi yatıştıracak olan milletin özsel nitelikleri, kimliğidir. Bu özsel değerlerin bekçiliğini yapacak ve bunları gelecek kuşaklara taşıyacak olan ise kadındır. Bu kadın, gerçekte var olmayan ve var olamayacak bir idealdir. Söylemde hakiki kadın deneyimine yer verildiği zamanlarda da kadının süsüne püsüne "akıldışı" ölçülerdeki düşkünlüğü ve savurganlığı öne çıkarılarak bu deneyim vülgarize edilir.[31] Diğer birçok alanda olduğu gibi kadın konusunda da yerinde gözleme dayalı, gerçek durumu tespite yönelik istatistiki, antropolojik vb. araştırmalar da yapılmamaktadır. Yani Türk kadınının hakiki halini anlamaya yönelik, dönüştürücü politikalara zemin oluşturabilecek bir bilgiye ulaşmayı hedefleyen hiçbir ciddi çaba yoktur. Kısacası kadınlar üzerine -çoğunu erkeklerin ürettiği- onca lâf ve hayal vardır, ancak ortada kadınlar, etiyle kemiğiyle gerçek kadınlar yoktur.

Söylendiğinin aksine, erken Cumhuriyet döneminde de sonrasında da cemiyet öyle bütün kapılarını kadınlara sonuna kadar açmış falan değildir. Cumhuriyet'le birlikte o kapılar

Annelik ve eşlik rollerinin öne çıkarılmasının önemli nedenlerinden biri modernleşme hedefinin ailenin dağılmasıyla; kadınların namusunun ve kadında korunan manevi alanın, dolayısıyla kimliğin yitirilmesiyle sonuçlanacağından duyulan tedirginliği teskin etme çabasıdır. "Kızlarımızı alabildiğine serbest, şımarık ve hoppa yetiştirmekten çekinmeliyiz. Böyle yetişen kızlarımızın çoğu iyi bir yuva kuramıyor. Onun için bunları yarının yurtsever ve aile ocağına bağlı annesi yapmaya çalışmalıyız".



Cengiz Kahraman Arşivi.

sadece biraz daha aralanmıştır. Ve hakikatte, muhayyel değil de kanlı canlı kadınlar, yine söylendiğinin aksine hiç de birbirinin tıpatıp aynısı olmayan, değişmez doğalarından falan da kaynaklanmayan arzularını, heveslerini, korkularını, tedirginliklerini ve "vazifeleri"ni yüklenerek, o aralığı, çoğu kez yavaş yavaş, bazen de açıkça yüzleşerek, günbegün genişletmek için mücadele etmişlerdir. Halen de etmektedirler.

DR. TÜLİN URAL
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ,
ATATÜRK İLKELERİ VE İNKILÂP TARİHİ BİRİMİ

DİPNOTLAR

* Bu makale 2008 yılında, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nde savunduğum ve Prof. Dr. Meral Özbek Bostancıoğlu danışmanlığında hazırladığım yayınlanmamış doktora tezinden ilgili bölümün revize edilmesi ile oluşturulmuştur. Bu vesile ile bir kez daha, tez danışmanım sevgili Meral Hoca'ya, tez yazımı sürecindeki cömertçe destek ve yardımı için teşekkür ederim.

1 Kitapların içindekiler bölümünün bir dökümü için: bkz. Tülin Ural, "Tek Parti Döneminde basılmış Adab-ı Muaşeret Kitapları", *Mütefferrika* (Yaz2008), No. 33, s. 243-274.

2 Seyfi Kurtbek, *Modern Yaşayış Bilgileri* (İstanbul: Maarif Kütüphanesi, 1939), s. 6. Birincil kaynaklardan yapılan tüm alıntılardı özgün imlâ olduğu gibi korunmuştur.

3 Kadın üzerine tartışmalar Kemalistlerle başlamamış, tüm Osmanlı modernleşme sürecinde de önemli bir gündem maddesi olarak kalmıştır. Burada taşra kökenli oluşlarıyla ilk kuşak Genç Osmanlılar'dan ayrılan Jön Türkler de kadın meselesinde tamamen benzeri bir pozisyonda durmaktadır. Kadının yaygın eğitimini savunurlar ve tersinl, kasıtlı ya da mahkum olunmuş "gericiliğin" en önemli göstergesi olarak görürler; Şerif Mardin, "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", Der.: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, *Türk Modernleşmesi*, (İstanbul: İletişim Yay., 1995), s. 75've Deniz Kandiyoti, "Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar", Der.: Sibel Bozdoğan - Reşat Kasaba, Çev.: Nurettin Elhüseyni, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), s. 99. Dolayısıyla kadın meselesine yaklaşımları da Kemalistlerin Jön Türk kökenlerini bir kez daha göstermektedir.

4 İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile* (İstanbul: Pan Yay., 2004), s. , 130 ve Alan Duben, Cem Behar, *İstanbul Haneleri : Evlilik, Aile, Doğurganlık, 1880-1940* (İstanbul: İletişim Yay., 1996), s. 212ve 214.

5 Bu bağlamda örneğin Duben ve Behar'ın ampirik verilerle ispat ettikleri üzere Osmanlılarda eşlerin olduğu varsayılan geleneksel çekişli ailenin sanıldandan daha az yaygındır ve çekirdek, hatta tek başınakadınların yaşadığı hane yapısında sanıldandan hayli rastlanmaktadır; Duben-Behar, a.g.k., s. 61-100 ve 171-172. Öte yandan Osmanlı toplumunda gerçekte var olan, kumusal alanın erkeğe, özel hayatınkadına bırakılması değil; hem kamusal hem özel alanın erkek ve kadın arasında ayrışmasıdır. Özel alan haremlik veselamlık olarak ayrılmaktadır. Kamusal alanda ise sokaklar büyük oranda erkeklerin alanıdır, ancak bu kadının hiçbir kamusal alana dâhil olmadığı anlamına gelmez. Örneğin hamamlar kadın kamusallığının tipik bir mekânı olmuştur ve çarşılarda da pekâlâ kadınlara rastlanır; Cenğiz Kırlı, *The Struggle over Space: Coffeehouses of Ottoman Istanbul, 1780-1845*, yayınlanmamış doktora tezi (Binghampton: State University of New York Binghampton Tarih Bölümü, 2000), s. 5. Üstelik XIX. Yüzyıl sonu ve XX. Yüzyıl başında kadınlar giderek erkeklerle birlikte eğlenmeye, eğitim olanaklarından yararlanmaya başlarlar ve iş yaşamına dâhil olurlar. Ancak kadın-erkek ortakkamusal eğlenceler herhalde üst sınıfa özgüdür. Eğitim olanaklarının kadın nüfusuna yayılması ideali benimsenmiştir ama bu büyük oranda seçkin kadınlarla sınırlı kalmıştır. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarındadahi eğitim olanakları çoğunlukla sadece seçkin sınıftan kızların erişimine açık kalmıştır; Ayşe Durakbaşa, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu ve "Muhevver Erkekler", Der.: AyşeBerktay Hacımirzaoğlu, *75. Yılda Kadınlar ve Erkekler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), s. 42. Fakat I. Dünya Savaşı sırasında alt sınıf kadınların bazıları büyükkentlerde çalışma hayatı içine değirmişsiir; Zafer Toprak, "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti. Kadın Askerler ve Milli Aile", *Tarih ve Toplum* (Mart 1988), No. 51, s. 30-31.

6 Vefatınıhayazımında sıkçadüşülen bir hataya karşı şu uyarı hilhassayapılmalıdır: Devletin bir şeyi hedeflemesi, tek başına bunun başarıldığı, hayata geçirildiği ya da tamda hedeflendiği hızda ve çapta gerçekleştiği anlamına gelmez; sadece devletin bu yönde bir irade gösterdiği anlamına gelir. Elbette Osmanlı ya da Türkiye gibi merkezi devletin güçlü olduğu toplumsal formasyonlarda bu iradenin etkisi, hiç değilse kıvılcımı çakmak açısından çok önemlidir. Ama sırf buradan hareketle, "bu kıvılcımla yangın çıkar ve/veya çıkan yangın da her zaman müellifinin kontrolü altında kalır," diyemeyiz. Aksı devlete olduğundan büyük bir güç atfetmek demektir.

7 Sayısız örnekten bazıları için Ademoğlu, *Hayatta Muvaffak Olmak İçin Bir Kadından Bileceği Şeyler* (İstanbul: Tefeyyüz Kitaphanesi, 1932), s. 3-4, 15, 24 ve 28. Bu arada Ademoğlu'nun kitaplarının "âdâb-ı muâşeret" literatüründen çok, "kendine yardım" (self-aid) kategorisinde sayılmasıgerektiğini belirtmeliyiz. Ancakbu iki türarasındakisınırlarçoğu kez belirsizdir.

8 Feliha Sedat, *Genç Kıza Adab-ı Muaşeret Usulleri*, (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1932), s. 3-4.

9 Hüsnü Savaşçın, *Kültür Direktörlüğümüzün Konferansı* (Kayseri: Kayseri Vilayet Matbaası, 1938), s. 23.

10 Söz konusu tespit için, Elif Mahir, "Etiquette Rules in The Early Republican Period", *Journal of Historical Studies* (2005), No. 3, s. 23.

11 Üstelik annelik ve eşlik rolüne ilişkin bu beklentiler, kadını Osmanlı dönemindeki (büyük oranda muhayyel) esaretten kurtardığı iddia edilen 1926 Medeni Kanunu gibi yasal önlemlerle de teşvik edilir. Zira kanun, dönemin devlet feminizminin sınırlarını göstererek şekilde kadının eşinin izni olmaksızın çalışamaması, aile reisinin erkek olarak belirlenmesi gibi maddeler içermektedir.

12 Ademoğlu, *Hayatta Muvaffak Olmak İçin Bir Genç Kızın Bileceği Şeyler* (İstanbul: Tefeyyüz Kitaphanesi, 1932), s. 4 ve 8 ve Ademoğlu, *Hayatta Muvaffak Olmak İçin Herkesin Bileceği Şeyler* (İstanbul: Tefeyyüz Kitaphanesi, 1933), s. 10. Evlenmenin bir zorunluluk, hatta görev olarak algılanması ve böylece de hayata geçirilmesi Behar ve Duben tarafından dadikkat çekilmiş bir noktadır; Duben-Behar, a.g.k., s. 120 ve 258.

13 Ademoğlu, *Hayatta Muvaffak Olmak İçin Bir Genç Kızın Bileceği Şeyler*, s. 9.

14 Ademoğlu, *Hayatta Muvaffak Olmak İçin Bir Kadının Bileceği Şeyler*, s. 9-10.

15 Ademoğlu, *Hayatta Muvaffak Olmak İçin Herkesin Bileceği Şeyler*, s. 4 ve 10 ve 14; Ademoğlu, *Hayatta Muvaffak Olmak İçin Bir Genein Bileceği Şeyler* (İstanbul: Tefeyyüz Kitaphanesi, 1932), s. 17.

16 Ademoğlu, *Hayatta Muvaffak Olmak İçin Herkesin Bileceği Şeyler*, s. 13. Duben ve Behar da yaptıkları müliktatlarda I. DünyaSavaşı sonrasındaevlenenbirçok görüşmecinin evliliklerini "aşk-evliliği"olarak nitelediğini behrtirler. Ancak bu tür evliliklerin yaygınlaşması, uygulamada, orta sınıfkentli ailelerde eş seçiminin tamamen bireysel bir hal aldığı anlamına gelmez. Dolayısıyla âdâb-ı muâşeret kitaplarındaki öğütler, gerçek hayata yinekısmen uyarlanarak aktarılmış gibi görünmektedir. Halen ailenin görüşü sorulmakta, ayrıca bu mutlaka sembolik bir anlam taşınamakta veailehiç değilseveto hakkını devretmemek içingerekirsegüçünü kullanabilmektedir. Duben-Behar, a.g.k., s. 112-113). Yani kavuşmalar kadar, "isteyip de alamamak"lar da artmıştır. Öte yandan Toprak, bu dönemin eş idealini *Haftalık Mecmua*'da yapılan ikianket vasıtasıyla ortaya koyar. Göze çarpan unsur kadınların namusu ve eşine bağlı, erkeklerin de ahlâklı ve çalışkan olanlarının makbul görülmesidir. Erkeklerin gözünde, söylemsel olarak sürekli yapraılmasına rağmen eski Osmanlı değerlerinin hâlâ büyük önemi vardır. Zafer Toprak, "Cumhuriyet Damat Adaylarının (1927) Dikkatine: Hangi Kızla Evlenmeli?", *Toplumsal Tarih* (Mart 1996), No. 27, s. 6-11; Zafer Toprak, "Cumhuriyet Türkiyesi'nin Damat Adayları; Leyla Hanımı Kim Alacak ?", *Toplumsal Tarih* (Nisan 1996), No. 28, s. 6-12.

17 Ademoğlu, *Hayatta Muvaffak Olmak İçin Bir Genç Kızın Bileceği Şeyler*, s. 7-11.

18 Ademoğlu, *Hayatta Muvaffak Olmak İçin Bir Genç Kızın Bileceği Şeyler*, s. 17.

19 Birörneklerinde, Hüsnü Savaşçın, a.g.k., s. 3. Savaşçın ayrıca Almanyagezisi sırasında mahbut aile kızlarının nasıl sıkı birdisiplin ve kontrol altında yaşadıklarını yerinde gözledi̇ğini söyler. Agk. s. 21-22.

20 Seyfi Kutbek, a.g.k., s. 43. Somay da bu çok kadim kodu bozabilecek, daha doğrusu bunun esasında sadece bir kurgudan ibaret olduğunu hatırlatabilecek her durumun, özellikle iki cinsin birbirine karşılığı durumların büyük bir tepkiyle karşılandığını belirtir. Bülent Somay, "Bir Garp Mukallidi Züppenin İtirafları", *Defter*, 43,(Bahar 2001),No. 43, s. 49.

21 Feliha Sedat, a.g.k., s. 35.

22 Ademoğlu, *Hayatta Muvaffak Olmak İçin Bir Genç Kızın Bileceği Şeyler*, s. 10.

23 Sayısızörnekten sadece birkaçı için: Hüsnü Savaşçın, a.g.k., s. 2; Ademoğlu, *Hayatta Muvaffak Olmak İçin BirKadının Bileceği Şeyler* (İstanbul: Tefeyyüz Kitaphanesi, 1932), s. 7-8; Feliha Sedat, a.g.k., s. 10.

24 Feliha Sedat, a.g.k., s. 39.

25 Feliha Sedat, a.g.k., s. 10.

26 Ayşe Durakbaşa, a.g.m., s. 46-47.

27 MeltemAhıska, a.g.k., s. 169.

28 Ekrem Işın, "Abdullah Cevdet'in Cumhuriyet Adab-ı Muaşereti", *İstanbul'da Gündelik Hayat* içinde, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), s. 167.

29 Nurdan Gürbilek, darbe sonrasında kamusal alanın özelleştiğini, özel alanın kamusal alanı istila ettiğini belirtir. Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak* (İstanbul; Metis Yay., 1993), s. 66 ve 69. Elbette bu durum, yıkarıda tarifienen erken Cumhuriyet dönemi seçkin yaşam biçiminin tam tersidir (ve başka bir açıdan '60'lı-'70'mişli yılların politize olmuş Türkiyesi'nden farklıdır).

30 Tülin Ural, *The Representation of Gender, Love, Family and Sexuality in the Canonical and Non-Canonical Novels of the Early Republican Period* (Lambert Academic Publishing, 2010), s. 45 ve 98-99.

31 Ahıska, a.g.k., s. 242 ve 302.

HAZIRLAYAN:
ZERRİN İREN BOYNUDELİK

CESARI'NİN ÇİZİMİYLE

LAZAR'IN DİRİLİŞİ

Yuhanna İncili'nde (11: 1-46), İsa'nın mucizeleri arasında en önemlilerinden birisi olan Lazar'ın Dirilişi olayı anlatılır. Lazar (Eleazar, Eliyazar), "Beytanya'lı Lazar", "Aziz Lazar" ya da ölümünden 4 gün sonra İsa tarafından yeniden canlandırılması nedeniyle "Dört Gün'ün Lazar'ı" olarak bilinir. Lazar bu kimliği ile sadece Yuhanna İncili'nde yer alan bir karakterdir ve yine Yuhanna'ya göre daha sonra İsa Fısıh yemeğini onun evinde yiyecek ve kız kardeşi Meryem İsa'yı değerli yağlarla meshedecektir. Luka İncili'nin 16. (19-31) bölümünde adı geçen Lazar ise başka bir hikâyenin, **Zengin Adam ve Dilenci'nin kahramanıdır.**

Kudüs yakınlarında, Beytanya'da yaşayan Lazar İsa'nın inananlarındandır. Kız kardeşleri Marta ve Meryem, Lazar hastalanınca İsa'ya haber gönderirler. Yuhanna'ya göre İsa hemen yola çıkmak yerine birkaç gün bulunduğu yerde oyalanır. Büyük olasılıkla daha sonra mucize gösterebilmesi için Lazar'ın ölmesi gerekmektedir. Oyalanması da bu yüzden olmalıdır:

"Meryem ile kız kardeşi Marta'nın köyü olan Beytanya'dan Lazar adında bir adam hastalanmıştı. Meryem, Rab'be güzel kokulu yağ sürüp saçlarıyla O'nun ayaklarını silen kadındı. Hasta Lazar ise Meryem'in kardeşiydi. İki kız kardeş İsa'ya, 'Rab, sevdiğin kişi hasta' diye haber gönderdiler. İsa bunu işitince, 'Bu hastalık ölümle sonuçlanmayacak; Tanrı'nın yüceliğine, Tanrı Oğlu'nun yüceltilmesine hizmet edecek' dedi. İsa Marta'yı, kız kardeşini ve Lazar'ı severdi. Bu nedenle, Lazar'ın hasta olduğunu duyunca bulunduğu yerde iki gün daha kaldıktan sonra öğrencilere, 'Yahudiye'ye dönelim' dedi. Öğrenciler, 'Rabbi' dediler, 'Yahudi yetkilileri demin seni taşlamaya kalkıştılar. Yine oraya mı gidiyorsun?' İsa şu karşılığı verdi: 'Günün on iki saati yok mu? Gündüz yürüyen sendelemez. Çünkü bu dünyanın ışığını görür. Oysa gece yürüyen sendeler. Çünkü kendisinde ışık yoktur.' Bu sözleri söyledikten sonra, 'Dostumuz Lazar uyudu' diye ekledi, 'Onu uyandırmaya gidiyorum.' Öğrenciler, 'Ya Rab' dediler, 'Uyuduysa iyileşecektir.' İsa Lazar'ın ölümünden söz ediyordu, ama onlar olağan uykudan söz ettiğini sanmışlardı. Bunun üzerine İsa açıkça, 'Lazar öldü' dedi. 'İman edesiniz diye, orada bulunmadığıma sizin için seviniyorum. Şimdi onun yanına gidelim.' 'İkiz' diye anılan Tomas öbür öğrencilere, 'Biz de gidelim, O'nunla birlikte ölelim!' dedi.

İSA LAZAR'I DİRİLTİYOR

İsa Beytanya'ya yaklaşınca Lazar'ın dört gündür mezarda olduğunu öğrendi. Beytanya, Yeruşalim'e on beş ok atımı kadar uzaklıktaydı. Birçok Yahudi, kardeşlerini yitiren Marta'yla Meryem'i avutmaya gelmişti. Marta İsa'nın geldiğini duyunca O'nu karşılamaya çıktı, Meryem ise evde kaldı. Marta İsa'ya, 'Ya Rab' dedi, 'Burada olsaydın, kardeşim ölmezdi. Şimdi bile, Tanrı'dan ne dilersen Tanrı'nın onu sana vereceğini biliyorum.' İsa, 'Kardeşin dirilecektir' dedi. Marta, 'Son gün, diriliş günü onun dirileceğini biliyorum' dedi. İsa ona, 'Diriliş ve yaşam Ben'im' dedi. 'Bana iman eden kişi ölse de yaşayacaktır. Yaşayan ve bana iman eden asla ölmeyecek. Buna iman ediyor musun?' Marta, 'Evet, ya Rab' dedi. 'Senin, dünyaya gelecek olan Tanrı'nın Oğlu Mesih olduğuna iman ettim.' Bunu söyledikten sonra gidip kız kardeşi Meryem'i gizlice çağırdı. 'Öğretmen burada, seni çağırıyor' dedi. Meryem bunu işitince hemen kalkıp İsa'nın yanına gitti. İsa henüz köye varmamıştı, hâlâ Marta'nın kendisini karşıladığı yerdeydi. Meryem'le birlikte evde bulunan ve kendisini teselli eden Yahudiler, onun hızla kalkıp dışarı çıktığını gördüler. Ağlamak için mezara gittiğini sanarak onu izlediler. Meryem İsa'nın bulunduğu yere vardı. O'nu görünce ayaklarına kapanarak, 'Ya Rab' dedi, 'Burada olsaydın, kardeşim ölmezdi.'Meryem'in ve onunla gelen Yahudiler'in ağladığını gören İsa'nın içini hüzün kapladı, yüreği sızladı. 'Onu nereye koydunuz?' diye sordu. O'na, 'Ya Rab, gel gör' dediler. İsa ağladı. Yahudiler, 'Bakın, onu ne kadar seviyormuş!' dediler. Ama



Giuseppe Cesari
Lazar'ın Dirilişi.

1592. Tuval üzerine yağlıboya, 76 x 98 cm. Galleria Nazionale d'Arte Antica, Roma, İtalya.

içlerinden bazıları, 'Körün gözlerini açan bu kişi, Lazar'ın ölümünü de önleyemez miydi?' dediler. İsa yine derinden hüzünlenerek mezara vardı. Mezar bir mağaraydı, girişinde de bir taş duruyordu. İsa, 'Taşı çekin!' dedi. Ölenin kız kardeşi Marta, 'Rab, o artık kokmuştur, öleli dört gün oldu' dedi. İsa ona, 'Ben sana, iman edersen Tanrı'nın yüceliğini göreceksin demedim mi?' dedi. Bunun üzerine taşı çektiler. İsa gözlerini gökyüzüne kaldırarak şöyle dedi: 'Baba, beni işittiğin için sana şükrediyorum. Beni herzaman işittiğini biliyordum. Ama bunu, çevrede duran halk için, beni senin gönderdiğine iman etsinler diye söyledim.' Bunları söyledikten sonra yüksek sesle, 'Lazar, dışarı çık!' diye bağırdı. Ölü, elleri ayakları sargılarla bağlı, yüzü peşkirle sarılmış olarak dışarı çıktı. İsa oradakilere, 'Onu çözün, bırakın gitsin' dedi. O zaman, Meryem'e gelen ve İsa'nın yaptıklarını gören Yahudiler'in birçoğu İsa'ya iman etti. Ama içlerinden bazıları Ferisiler'e giderek İsa'nın yaptıklarını onlara bildirdiler." (Yuhanna, 11:1-46)

Yuhanna bir sonraki bölümde (12:1-11), İsa'nın çarmıha gerildiği Fısıh Bayramı'ndan altı gün önceki bir olay nedeni ile, Lazar'dan bir kez daha söz eder.

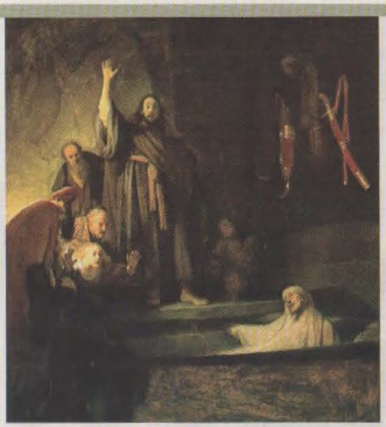
İSA BEYTANYA'DA

"İsa, Fısıh Bayramı'ndan altı gün önce, ölümden dirilttiği Lazar'ın bulunduğu Beytanya'ya geldi. Orada kendisi için bir ziyafet düzenlediler. Marta hizmet ediyordu. İsa'yla birlikte sofrada oturanlardan biri de Lazar'dı. Meryem, çok değerli saf hintsümbülü yağından yarım litre kadar getirerek İsa'nın ayaklarına sürdü ve saçlarıyla ayaklarını sildi. Ev yağın güzel kokusuyla doldu. Ama öğrencilerinden biri, İsa'ya sonradan ihanet eden Yahuda İskariot,'Bu yağ neden üç yüz dinara satılıp parası yoksullara verilmedi?' dedi. Bunu, yoksullarla ilgilendiği için değil, hırsız olduğu için söylüyordu. Ortak para kutusu ondaydı ve kutuya konulandan aşırıyordu. İsa, 'Kadını rahat bırak' dedi. 'Bunu benim gömüleceğim gün için saklasın. Yoksullar herzaman aranızdadır, ama ben her zaman aranızda olmayacağım.' Yahudiler'den büyük bir kalabalık İsa'nın Beytanya'da bulunduğunu öğrendi ve yalnız İsa için değil, O'nun ölümden dirilttiği Lazar'ı da görmek için oraya geldi. Başkâhinler ise Lazar'ı da öldürmeyi tasarladılar. Çünkü onun yüzünden birçok Yahudi gidip İsa'ya iman ediyordu." (Yuhanna, 12: 1-11)

Lazar *İncil* hikâyeleri içinde öldükten sonra diriltilen tek kişidir. Markos (5:21–43), Matta (9:18–26) ve Luka'da (8:40–56) bahsedilen Sinagog yöneticisinin kızının diriltilmesi hikâyelerinde ise kızdan "ölü" değil "uyuyan" olarak bahsedilir. Bu nedenle de aynı derecede önemli bir hadise olarak kabul edilmez. Luka ise Lazar'ın hikâyesine benzeyen bir başka hikâye anlatır ama bu da özellikle görsel alanda pek rağbet edilmemiş bir öyküdür:

İsa Bir Dulun Oğlunu Diriltiyor

"Bundan kısa bir süre sonra İsa, Nain denilen bir kente gitti. Öğrencileriyle





Harmenszoon van Rijn REMBRANDT
***Lazar'ın Dirilişi*, 1630.**

Panel üzerine yağlıboya, 96 x 81 cm
Los Angeles County Museum of Art, Los Angeles, ABD.

Vincent van GOGH
***Lazar'ın Dirilişi*, 1890.**

Kağıt üzerine yağlıboya, 50 x 65 cm
Van Gogh Museum, Amsterdam, Hollanda.

büyük bir kalabalık O'na eşlik ediyordu. İsa kentin kapısına tam yaklaştığı sırada, dul annesinin tek oğlu olan bir adamın cenazesi kaldırılıyordu. Kent halkından büyük bir kalabalık da kadınla birlikteydi. Rab kadını görünce ona acıdı. Kadına, 'Ağlama' dedi. Yaklaşıp cenaze sedyesine dokununca sedyeyi taşıyanlar durdu. İsa, 'Delikanlı' dedi, 'Sana söylüyorum, kalk!' Ölü doğrulup oturdu ve konuşmaya başladı. İsa onu annesine geri verdi. Herkesi bir korku almıştı. 'Aramızda büyük bir peygamber ortaya çıktı!' ve 'Tanrı, halkının yardımına geldi!' diyerek Tanrı'yı yüceltmeye başladılar. İsa'yla ilgili bu haber bütün Yahudiye'ye ve çevre bölgelere yayıldı." (Luka: 7: 11-17)

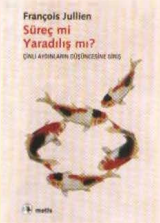
Burada da bir ölüyü dirilttiği çok açık bir şekilde belirtilmiş olmasına rağmen daha popüler olan ve dolayısıyla da daha sıklıkla görselleştirilmiş olan Lazar'ın diriltilmesi olayıdır. Lazarus'un Dirilişi bir mucizedir ve aynı zamanda da İsa'nın hayatında bir dönüm noktasıdır. Bu olay nedeni ile İsa artık kutsallığını ispatlamış ama aynı zamanda da kendisini ölüme götürecek süreci başlatmıştır.

Ortaçağ ve Rönesans'ta ve hatta 20. yüzyılda bile birçok ünlü usta tarafından betimlenen sahnenin pek çok *İncil* betimlemesinde olduğu gibi olmazsa olmaz elemanları vardır. Lazar, çoğunlukla bir mağara girişinde (Lazar'ın cesedi bir mağaraya konmuş ve mağaranın ağzı da büyük bir kaya ile kapatılmıştır) ya da bir ayağı mezar içinde ve mutlaka kefene sarılı olarak, yanındakilerden biraz daha soluk hatta bazen de morarmış bir ten rengi ile gösterilir. Sahnede hemen her zaman kız kardeşleri Marta ve Meryem ile olaya şahit olan kalabalığa da yer verilir. Sahnenin önemli ayrıntılarından birisi de kalabalıktan bazı kişilerin yüzlerini giysilerinin etekleri ya da kolları ile ya da mendiller ile kapatmış olarak gösterilmeleridir. Bu jestler Lazar'ın dört gün önce öldüğü ve artık kokmaya başladığının vurgulanması bakımından önemlidir. Zaten bu diriltmenin diğer örneklerde olduğu gibi uyuyanı uyandırmak değil, doğrudan ölüyü diriltmek olması nedeniyle çok daha önemli olduğunu bilmek gerekir. Bu gerçek bir mucizedir ve bunu ancak İsa yapabilir. Bu şekilde yorumlandığında da Lazar'ın diriltilmesi İsa'nın kendisinin yeniden dirilmesi dışında tek örnektir. Görsel alanda da popüler konular arasına girmesi hem bu olayın öneminden hem de sahnenin dramatik kurgulara uygunluğundan olmalıdır.

17. yüzyılın ünlü Maniyerist sanatçılarından Cesari'nin betimlediği Lazar'ın Dirilişi sahnesinde genel olarak bir telaş, hareket ve hatta bir kargaşa hâkimdir. Sahnenin en sakin kişileri elbette İsa ve sağında duran havarisi Tomas'tır. İsa'nın hemen ayakları dibinde Lazar'ın iki kardeşi Marta ve Meryem diz çökmüş olarak gösterilmiştir. Burada gösterilen Meryem, uzun sarı saçları ile geleneksel olarak Mecdelli Meryem betimlemelerine benzer.* Sahnede Lazar, yerdeki mezardan başkalarının yardımı ile çıkarılmaktadır. Ancak henüz ayakta duracak halde değildir. Olaya şahit olanlar büyük bir şaşkınlık içindedir. Kalabalık figürlerin abartılı jest ve mimikleri, izleyicinin gözünü kompozisyon içinde birden çok yere odaklamaya yönelik kurgu ile resim gerçek bir Maniyerist özellik taşımaktadır. Bir yandan da sanki Alberti'nin kurallarına sadık kalmak istercesine Cesari sahneyi bir Roma portikosunun altına ve kompozisyonda simetri gözeterek yerleştirmiştir. Karşı karşıya duran iki grup vardır. Sağda, İsa'nın önde yer aldığı grup daha sakin dururken, solda Lazar'ın etrafındakiler çok daha abartılı hareketler içindedir. Bu grupta hem Lazar'ın hem de onu mezardan çıkarmaya çalışanların beden hareketleri ve buna bağlı olarak kas yapıları gerçek bir Maniyerist anlayış göstermektedir. İki grubun arasından ve İsa'nın yukarı kaldırdığı eli üzerinden geçen düşey bir hat gözümüzü portiko kemerinden dışarı taşır ve kompozisyonun perspektif yapısı böylece kurulmuş olur.

* Yuhanna'nın anlatımında (12:1-10), İsa Fısıh yemeği içinLazar'ın evine gider ve burada Meryem İsa'nın ayaklarına hintsümbülü yağı döküp, saçları ile siler. İsa'nın bu şekilde yağlanması, değişen versiyonlar halinde dört *İncil* yazarı tarafından daanlatılmıştır. Luka(7:36-50) günahkâr bir kadının İsa'nın Ferisilerin evinde olduğunu duyup kaymaktaşından bir kap içinde güzel kokulu bir yağ getirerek, İsa'nın ayakları dibinde durduğu, gözyaşlarıyle ıslattığı ayaklarını saçları ilesildiği, öptüğü ve yağı üzerine sürdüğünü yazar. Matta (26:6-18) ve Markos (14:1-20) "Beytanya'da bir cüzamlı olan Simun'un evine giden İsa'yı bir kadın değerli yağlar ile mesheder" derken kadının adını vermezler. *İncil* metinleri üzerineçalışanlara göre metinlerde 3 Meryem vardır. günahkâr kadın (Luka'da), Lazar'ın kardeşi (Beytanyalı Meryem) ve Mecdelli Meryem. Katolik kilisesi bu üç Meryem'in aynı kişi olduğunu iddia ederken, Ortodoks ve Protestanlar farklı kimlikler olduklarına inanır. Lazar'ın Dirilişi olayını resmeden sanatçıların kullandıkları kadın figürleri de bire-hangi *İncil*'i temel aldıkları konusunda bir ipucu verir.

metis'ten yeni



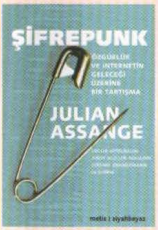
François Jullien
Süreç mi Yaradılış mı?
Çinli Aydınların Düşüncesine Giriş
Çev: İsmet Birkan
Metis Edebiyatdışı
256 sayfa



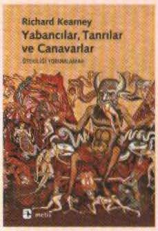
Mladen Dolar
Sahibinin Sesi
Psikanaliz ve Ses
Çev: Barış Engin Aksoy
Metis Edebiyatdışı
200 sayfa



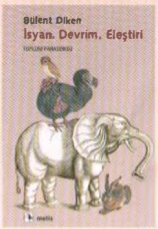
Susan Buck-Morss
Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih
Çev: Erkal Ünal
Metis Edebiyatdışı
176 sayfa



Julian Assange
Şifrepunk
Özgürlük ve İnternetin Geleceği Üzerine
Çev: Ayşe Deniz Temiz
Metis Siyahbeyaz
176 sayfa



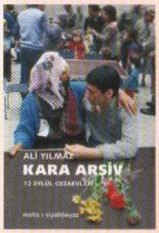
Richard Kearney
Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar
Ötekiliği Yorumlamak
Çev: Barış Özkul
Metis Edebiyatdışı
352 sayfa



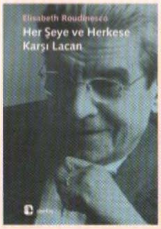
Bülent Diken
İsyan, Devrim, Eleştiri
Toplum Paradoksu
Çev: Can Evren
Metis Edebiyatdışı
272 sayfa



David Frisby
Modernlik Fragmanları
Çev: Akın Terzi
Metis Edebiyatdışı
360 sayfa



Ali Yılmaz
Kara Arşiv
12 Eylül Cezaevleri
Metis Siyahbeyaz
254 sayfa



Elisabeth Roudinesco
Her Şeye ve Herkese Karşı Lacan
Çev: Nami Başer
Metis Edebiyatdışı
128 sayfa



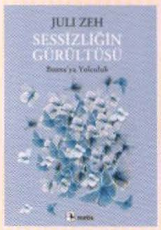
Tevfik Alıcı
Gerçek Bir Yanılsama Bilinç
Metis Bilim
264 sayfa



Franco "Bifo" Berardi
Ruh İşbaşında
Yabancılaşmadan Otonomiye
Çev: Fırat Genç
Metis Edebiyatdışı
200 sayfa



T. W. Adorno
Ahlak Felsefesinin Sorunları
Çev: Tuncay Birkan
Metis Edebiyatdışı
208 sayfa



Juli Zeh
Sessizliğin Gürültüsü
Bosna'ya Yolculuk
Çev: Sevinç Altınçekiç
Metis Edebiyat | Anlatı
224 sayfa

HAZIRLANAN KİTAPLAR

- **Kader Konuk: Doğu Batı Mimesis**
- **Frédéric Lordon: Kapitalizm, Arzu ve Kölelik**
- **Benjamin Stein: Beyaz Tuval** *roman*
- **Korhan Atay: 1 Mayıs 1977**
- **David Harvey: Asi Şehirler**
- **Kojin Karatani: Tarih ve Tekerrür**

metis

İPEK SOKAK 5, 34433 BEYOĞLU, İSTANBUL T 212 2454800 F 212 2444811 E bilgi@metiskitap.com W metiskitap.com

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



TÜRKİYE'NİN YENİDEN İNŞASI
MODERNLEŞME, DEMOKRATİKLEŞME, KİMLİK
DERLEYEN E. FUAT KEYMAN

342 sayfa, ISBN: 978-605-399-267-7

Kitap, günümüzde Osmanlı geçmişi ve Kemalist Cumhuriyet üzerinden dini inançların yeniden canlanması ve Avrupa entegrasyonunun başlangıcına değin uzanan geniş bir tarihsel çerçeve içinde muhtemel tartışmaları gündeme taşıyacak yeni fikirler barındırıyor. .



TÜLAY ARIN

KRİZ, DEVLET, İKTİSAT VE SOSYAL GÜVENLİK POLİTİKALARI
SEÇİLMİŞ YAZILAR

550 sayfa, ISBN: 978-605-399-266-0

Genç yaşta kaybettiğimiz bilim insanı Prof. Dr. Tülay Arın'ın, egemen iktisat anlayışını, iktisat kuramları ve politikalarını, konjoktürel ana akım ve ideolojilerin dışında çözümlemeleriyle eleştirdiği bu yazılarda, bugün yaşanmakta olan sorun ve tartışmaların arkaplanını da bulabileceksiniz.



ABEDE-İ İBLİS
YEZİDİ TAİFESİNİN İTİKADATI, A'DÂTI, EVSAFI
YAYINA HAZIRLAYAN AMED GÖKÇEN

146 sayfa. ISBN: 978-605-399-269-1

Âyandan Mustafa Nuri Paşa'nın kaleme aldığı Abede-i Iblis adlı risalenin transkripsiyonu İstanbul Bilgi Üniversitesi öncülüğünde yürütülen "(V)Ezidi Kültürünün Karşılaştırmalı Araştırılması" adlı çalışmanın bir ürünü olup, mevcut kaynak eksikliği içinde önemli bir boşluğu dolduracaktır.



SERHAN ADA

TÜRK-FRANSIZ İLİŞKİLERİNDE HATAY SORUNU (1918-1939)
2. BASKI

266 sayfa. ISBN:1 975-6176-24-5

Hatay'ın genç Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında geçirdiği aşamaları özetleyen bu kitabın ikinci baskısı, kurgusu ve bugüne dair ipuçlarını da içeren çözümlemeleriyle dikkate alındığında, çok sıcak gelişmeleri yaşadığımız böyle bir tarihi kesitte bir kat daha önem kazanıyor.



BABA İŞLEVİ
DERLEYEN M. IŞIL ERTÜZÜN

176 sayfa, ISBN: 978-605-399-264-6

Bu önemli çalışmada ruhsallığın bilinçli ve bilinçdışı katmanlarında, psikolojik gelişimde ve psikopatolojide somut olarak babanın ve soyut düzeyde baba işlevinin yeri ve rolü çok boyutlu bir şekilde ele alınıyor.



SİNEMA VE PSİKANALİZ
FİLMLER VE BİLİNÇDIŞI
DERLEYEN ÖZDEN TERBAŞ

110 sayfa, ISBN: 978-605-399-265-3

Kitapta sinema dilinin özellikleri irdelenmekte, filmlerin ve rüyaların oluşum süreçlerindeki benzerlikler üzerinde durularak, psikanalitik eleştiri alanındaki temel yaklaşımlar vurgulanmaktadır.

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**