TOPLUMSAL
Tarih
237
EYLÜL
2013

Sıtkı Öner'le 1970'lerin Pol-Der Deneyimi Üzerine
Söyleşi: Cansu Kılınçarslan
Feride Yıldız

Hayretü'l-azime fi intihalati'l-garibe:

Voltaire ve Şanizade Mehmed Ataullah Efendi

Edhem Eldem yaptığı incelemeyle Şanizade Tarihi*'nin mukaddimesinin neredeyse olduğu gibi Fransız filozof Voltaire'den alındığını ortaya koyuyor ve bunun ne anlama geldiği üzerinde duruyor,* *Sayfa 18.*

Erken Abbâsi Pratiğinde Dinî Otoritenin Kullanımı ve Sınırları

Nasihan Doğan

Gara gara gargalar, gapı gapı yorgalar:
Irkçılık ile Cinselleştirme Kıskacında Çingene Kadın İmgesi

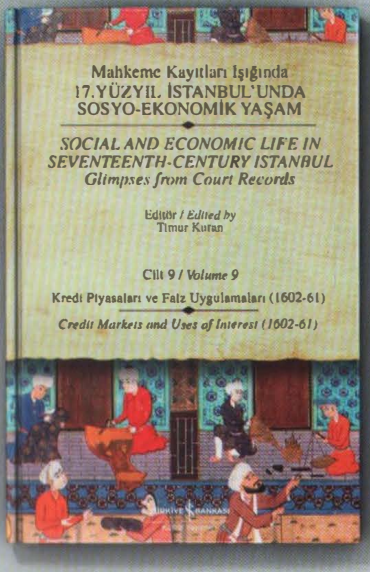
Pelin Tünaydın

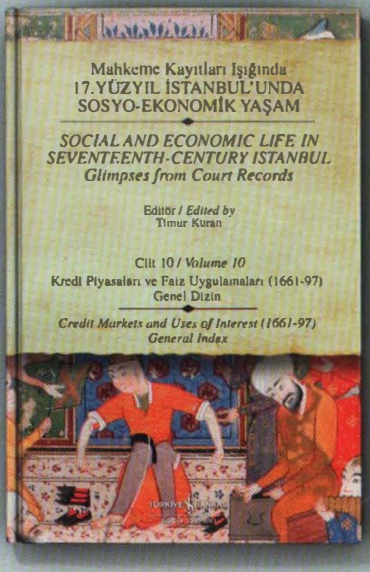
Kamusal Alanın İnşaasında Siyaset ve Kültür:
Taksim Meydanı, 1 Mayıs 1977

Ayşegül Baykan - Tali Hatuka

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

17. Yüzyıl İstanbul'unun Mahkeme Kayıtları 10 Ciltte Toplandı





İstanbul ve Galata'daki şer'i mahkemelerin 17. yüzyıla ait kayıt defterlerinin külliyatı tamamlandı! Binlerce hükmün tasnif edilip Türkçe ve İngilizce özetleriyle birlikte günümüz yazısına aktarılmasıyla hazırlanan, ayrıntılı dizinler içeren on ciltlik, 6000 sayfalık bir kaynak...

Külliyatı tamamlayan 9. ve 10. ciltler, 1602-97 dönemine ait kredi veya faiz davalarının tutanaklarını içeriyor. Bu ciltlerdeki 692 hüküm bilinenleri sorgulatacak verilerle yüklü: Para ve kredi piyasalarına Müslümanlar mı, gayrimüslimler mi hâkimdi? Kadınlar ve devlet görevlileri bu piyasalarda ne konumdaydı? İpotek ne kadar yaygındı? Tavan faiz oranı neydi?

Mahkeme Kayıtları Işığında 17. Yüzyıl İstanbul'unda Sosyo-Ekonomik Yaşam
Social and Economic Life in Seventeenth-Century Istanbul, Glimpses from Court Records
Editör: Timur Kuran

Cilt 1: Esnaf ve Loncalar / Hıristiyan ve Yahudi Cemaat İşleri / Yabancılar
Ciltli, 1. hamur kâğıt, 932 sayfa, 34 TL

Cilt 2: Ticari Ortaklıklar
Ciltli, 1. hamur kâğıt, 659 sayfa, 28 TL

Cilt 3: Devlet-Toplum İlişkileri (1602-19)
Ciltli, 1. hamur kâğıt, 544 sayfa, 35 TL

Cilt 4: Devlet-Toplum İlişkileri (1661-97)
Ciltli, 1. hamur kâğıt, 708 sayfa, 38 TL

Cilt 5: Vakıflar (1602-17)
Ciltli, 1. hamur kâğıt, 596 sayfa, 38 TL

Cilt 6: Vakıflar (1617-61)
Ciltli, 1. hamur kâğıt, 662 sayfa, 38 TL

Cilt 7: Vakıflar (1661-83)
Ciltli, 1. hamur kâğıt, 690 sayfa, 45 TL

Cilt 8: Vakıflar (1689-97)
Ciltli, 1. hamur kâğıt, 664 sayfa, 45 TL

Cilt 9: Kredi Piyasaları ve Faiz Uygulamaları (1602-61)
Ciltli, 1. hamur kâğıt, 542 sayfa, 40 TL

Cilt 10: Kredi Piyasaları ve Faiz Uygulamaları (1661-97) / Genel Dizin
Ciltli, 1. hamur kâğıt, 510 sayfa, 40 TL

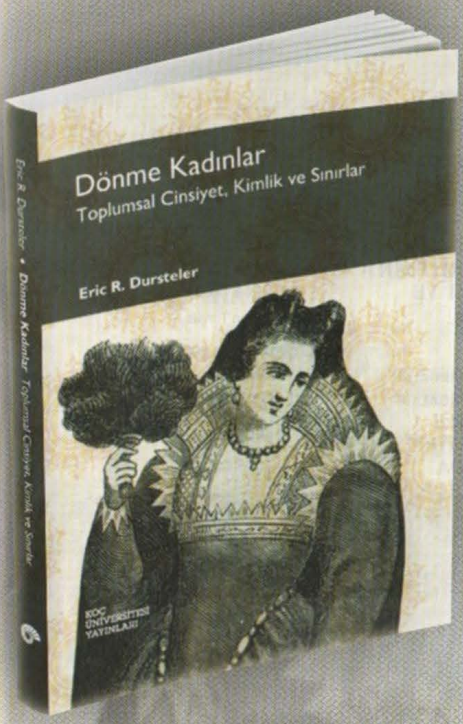
Kitabevlerimiz: İstanbul - Kadıköy, Tel: (0216) 348 97 84 Eminönü - Müze, Tel: (0212) 511 13 37 Caddebostan, Tel: (0216) 386 65 62 Bakırköy, Tel: (0212) 571 20 32 Beşiktaş, Tel: (0212) 258 77 43 **Ankara** - Yenişehir, Tel: (0312) 430 33 66 Altındağ, Tel: (0312) 324 10 74 • **İzmir** - Karşıyaka, Tel: (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 - Ciftlik, Tel: (0362) 233 38 30

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

Dönme Kadınlar

Toplumsal Cinsiyet, Kimlik ve Sınırlar

Eric R. Dursteler



Bu kitapta erken modern dönemde doğdukları yerleri, ailelerini ve dinlerini bırakan Akdenizli kadınların, toplumsal ve siyasi olarak sahip oldukları karmaşık alanı açık eden hikâyeleri anlatılıyor. "Dönme," en dar anlamıyla, erken modern Akdeniz'de Hıristiyanlıktan Müslümanlığa geçenler için kullanılır. Eric R. Dursteler, Dönme Kadınlar kitabında, bu anlamı ustaca değiştirerek kelimeyi, dönemin ve bölgenin toplumsal, dini, siyasi ve toplumsal cinsiyet sınırlarının ötesine geçen herkesi kapsayacak şekilde kullanıyor. Kitapta, kendisini ezen kocasından kaçmak için İstanbul'a, dönme ağabeyinin yanına gelip Fatma Hatun adını alan Venedikli Beatrice Michel'in hikâyesiyle kadınların din ve yer değiştirerek nasıl şahsi ve ailevi statülerini yükselttiklerini okuruz. Hıristiyan Elena Civalelli ve Müslüman Mihaleşatoroviç'in paralel hikâyesinde, iki cesur kadının Osmanlı-Venedik sınırını kullanarak kendi hayatlarını tayin edişlerine tanık oluruz. Yunan adası Milos'tan kaçan dört Müslüman kadının (Ayşe, Emine, Hatice ve anneleri Maria) Korfu'ya sığınmaları ve İslamdan Hıristiyanlığa dönmeleriyle, bir kadının hayatı üzerinde söz sahibi olmasının nasıl Osmanlı-Venedik sınırında uluslararası bir fırtına kopardığını görürüz.

Yazar: Eric R. Dursteler Çeviren: Deniz Koç Kategori: Tarih, Kadın Çalışmaları

Sayfa: 241 ISBN: 978-605-5250-14-0 KDV dahil fiyatı: 25 TL

KOÇ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Rumelifeneri Yolu 34450 Sarıyer İstanbul
T: 0212 338 1797 **F:** 0212 338 1415 **E:** kup@ku.edu.tr
www.kocuniversitesiyayinlari.com

Genel Dağıtım

YKY
Yapı Kredi Yayınları

İstiklal Cad. No: 161 Beyoğlu 34433 İstanbul
T: 0212 252 4700 **F:** 0212 252 4034 **E:** ykykultur@ykykultur.com.tr
www.ykykultur.com.tr

MERHABALAR,

Eylül ayında kapağa Edhem Eldem'in önemli bir yazısını taşıdık. Eldem, Şanizade Mehmed Ataullah Efendi'nin II. Mahmud'a da sunduğu tarihinin mukaddimesini neredeyse olduğu gibi Voltaire'den aldığını ortaya koyuyor. Yazar bu saptamayı yaptıktan sonra Şanizade Tarihi'nin gayet iyi tetkik edildiği halde bu konunun şimdiye kadar neden ortaya çıkmamış olduğu ve bu durumun tarihçiliğimiz için ne anlama geldiği üzerinde duruyor. Eldem'in yazısından Şanizade'nin Voltaire'i sadece seçmeci bir şekilde kısaltmış olmadığını, aynı zamanda içinde bulunduğu siyasi iklime uygun olacak şekilde esere eklemeler yaptığını da öğreniyoruz.

Nagihan Doğan ciddi bir birikime ve geniş bir kaynakçaya dayanan yazısında erken Abbasi döneminde hilafet kurumunun anlamı üzerinde dururken, kendilerinden önceki Emevi halifelerinin uygulamalarını ele alarak Abbasilerle mukayese ediyor. Doğan, Abbasi hilafet kurumunu Şiilerin imamet nazariyesi ile mukayese ederken de ikincisinin daha dini bir otorite olduğunun altını çiziyor. Pelin Tünaydın "Irkçılık ile Cinselleştirme Kıskacında Çingene/Roman Kadın İmgesi" başlıklı yazısında 16. yüzyıldan günümüze kanunnâmelerden, edebiyattan, ansiklopedi maddelerine uzanan örnekler vererek Çingene kadınlarının tasavvur edilmiş birtakım klişelerle cinsellikleri üzerinden nasıl ötekileştirildiklerini ortaya koyuyor. Tünaydın verdiği örneklerle Avrupa yazınının da bu ötekileştirici dilden ârî olmadığını belirliyor.

Christiana Maranci Kars'ta Digor ilçesinde 7. yüzyıldan kalma ve büyük bir tarihi önemi olan Müren Kilisesi'nin durumunu okuyucunun dikkatine sunuyor. Ermeni kilisesi olan Müren'in güney duvarı uzak olmayan bir tarihte kubbeyi taşıyan payandalarıyla beraber yıkılmış, dolayısıyla kubbe de çökme tehlikesiyle yüz yüze. Maranci bu güzel mabedin tarihini anlatıyor ve çökmekten kurtarılmasını istiyor. Yazıtları, kabartmaları, duvar resimleri ve mimarisiyle Müren, çok az belgelenmiş 7. yüzyıl tarihi için önemli bir tanıklık.

Feride Yıldız ve Cansu Kılınçarslan'ın 1970'lerde faaliyet göstermiş Pol-Der'in genel sekreteri Sıtkı Öner'le yaptıkları söyleşide Öner'in anlattıklarından Türkiye 12 Eylül 1980 darbesine doğru yol alırken, polis teşkilatı içinde de bu kötü gidişe dur deme çabası içinde insanlar olduğunu görüyoruz. Sıtkı Öner tabii aklında kalanları kendi açısından anlatıyor ama ben bu anlatımdan 12 Eylül öncesinde Türkiye'de sadece bir kör dövüşünün devam ettiği sonucunu çıkarmıyorum. O dönemde Türkiye'nin yetiştirdiği vicdanlı insanlar her yerde ve polis teşkilatı içinde onca haksızlığa uğramasalardı bugün Gezi olaylarında polis şiddeti, sokağa çıkıp görüşleri doğrultusunda gösteri yapan insanların başına böyle bela olamazdı.

Ahmet Akşit

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

08 "HALKIN POLİSİ" VURGUSU ÜZERİNE TÜRKİYE'DE 1970'LERİN POL-DER DENEYİMİ
Söyleşi: Cansu Kılınçarslan, Feride Yıldız

15 YEDİKULE BOSTANIYLA GÜZEL, BOSTANLAR DA YERİNDE GÜZEL!
Beste Bal

18 HAYRETÜ'L-AZİME Fİ İNTİHALATİ'L-GARİBE: ŞANİZADE MEHMED ATAULLAH EFENDİ VE VOLTAIRE
Edhem Eldem

30 ERKEN ABBÂSİ PRATİĞİNDE DİNÎ OTORİTENİN KULLANIMI VE SINIRLARI
Nagihan Doğan

40 GARA GARA GARGALAR, GAPI GAPI YORGALAR: IRKÇILIK İLE CİNSELLEŞTİRME KISKACINDA ÇİNGENE/ROMAN KADIN İMGESİ
Pelin Tünaydın

47 KAMUSAL ALANIN İNŞASINDA SİYASET VE KÜLTÜR: TAKSİM MEYDANI, 1 MAYIS 1977
Ayşegül Baykan - Tali Hatuka

58 BİR ÇALIŞTAYIN ARDINDAN 18. YÜZYILDA OSMANLI İMPARATORLUĞU: SÜREKLİLİK VE DEĞİŞİM
Kahraman Şakul - Ayşe Çiçek

68 EŞSİZ VE NADİDE BİR MABET ÇÖKMENİN SINIRINDA: MÜREN KİLİSESİ
Christiana Maranci

74 OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA KAMU SAĞLIĞI ANLAYIŞINA DOĞRU (16.-18. YÜZYIL) TIBBÎ HATALAR, ŞARLATANLIK VE DEVLET DENETİMİ
Aude Aylin de Tapia

80 OSMANLI POSTA DÜZENİNİN ANA HATLARI
Turhan Turgut

88 HAYRİYE HANIM AVRUPA VE AMERİKA'DA GÖNÜLLERİN PRENSESİ
Adil Baktıaya

95 AVRUPA RESMİNDE MİTOLOJİK KONULU RESİMLER *ZİNCİRE VURULMUŞ PROMETHEUS*
Hazırlayan: Zerrin İren Boynudelik

"Açık Radyo." 94.9

FİKR-İ TAKİP:
94.9 Açık Radyo'da 15 günde bir pazartesileri saat 15.30'da Fikr-i Takip programını dinleyebilirsiniz. Kaçırdığınız programları Açık Radyo'nun sayfasındaki podcast kanallarından takip edebilirsiniz.
Peri Efe-Ahmet Akşit

58 BİR ÇALIŞTAYIN ARDINDAN: 18. YÜZYILDA OSMANLI İMPARATORLUĞU

Kahraman Şakul ve Ayşe Çiçek, Şehir Üniversitesi'nde gerçekleşen çalıştaydaki 18. yy tartışmasını kapsamlı bir özet-yazı ile tarihçiliğimizin gündemine taşıyor.

68 EŞSİZ VE NADİDE BİR MABET ÇÖKMENİN SINIRINDA: MÜREN KİLİSESİ

Christiana Maranci, Kars'ta 7. yüzyılda inşa edilen ve büyük bir tarihi önemi olan Ermeni Müren kilisesinin kötü durumuna dikkat çekiyor.



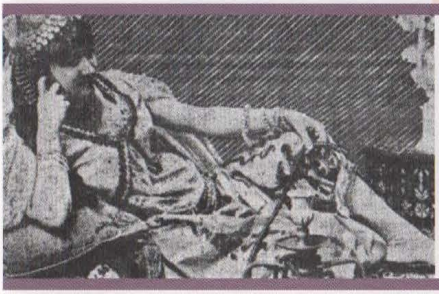
74 OSMANLI'DA TIBBÎ HATALAR, ŞARLATANLIK VE DEVLET DENETİMİ

Aude Aylin de Tapia, arşivden ulaştığı belgelere dayanarak Osmanlı İmparatorluğu'nda kamu sağlığı anlayışının doğuşuna giden yolda bazı tıp uygulamalarını değerlendiriyor.

80 OSMANLI POSTA DÜZENİNİN ANA HATLARI

Turhan Turgut, ilk posta pulumuz olan "Tuğralı" serisinin 150. yıl dönümü olan bu yıl, Osmanlı postasının özelliklerini açıklayan bir inceleme sunuyor.





88 AVRUPA VE AMERİKA'DA GÖNÜLLERİN PRENSESİ

Adil Baktıaya, 1900'lerin başında Avrupa ve Amerika'ya giden ve üst sınıf bir Osmanlı ailesine mensup olan Hayriye Hanım basın tarafından nasıl bir ilgiyle karşılandığına değiniyor.

TOPLUMSAL TARİH
Aylık Tarih Dergisi
Sayı: 237, Eylül 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 Çelik, 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
Cansu Kılınçarslan

REDAKSİYON VE DÜZELTİ
Eyüp Yıldırım

DERGİ VE KAPAK TASARIMI
Rauf Kösemen

SAYFA TASARIM/UYGULAMA, KAPAK UYGULAMA
Aysel Kazıcı Özalp

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

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

BASKI TARİHİ
Ağustos 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)

YAYINCI SERTİFİKA NUMARASI
12102

MATBAA SERTİFİKA NUMARASI
12358

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.

23 HAZİRAN 1877

93 HARBİ'NİN İLK GÖRÜNTÜLERİNDEN

L'Illustration dergisinin 23 Haziran 1877 tarihli ve 1791 numaralı bu sayısının önemli bir kısmı, Nisan ayında başlamış olan ve sonradan "93 Harbi" olarak anılacak Rus-Osmanlı Savaşı'na ayrılmıştı. Kapakta dönemin seraskeri Mehmed Redif Paşa'nın portresiyle Maslak civarında orduya yeni yazılan gönüllülerin talimlerinin yapıldığı kamptan bir görüntü yer almaktaydı. Derginin içinde ise tam bir sayfa Romanya'da Tuna Nehri üzerinde bir Osmanlı savaş gemisinin Rus topçu ateşi neticesinde havaya uçurularak batırılmasına ayrılmıştı.

Türkiye'nin Harbiye Nazırı Redif Paşa.

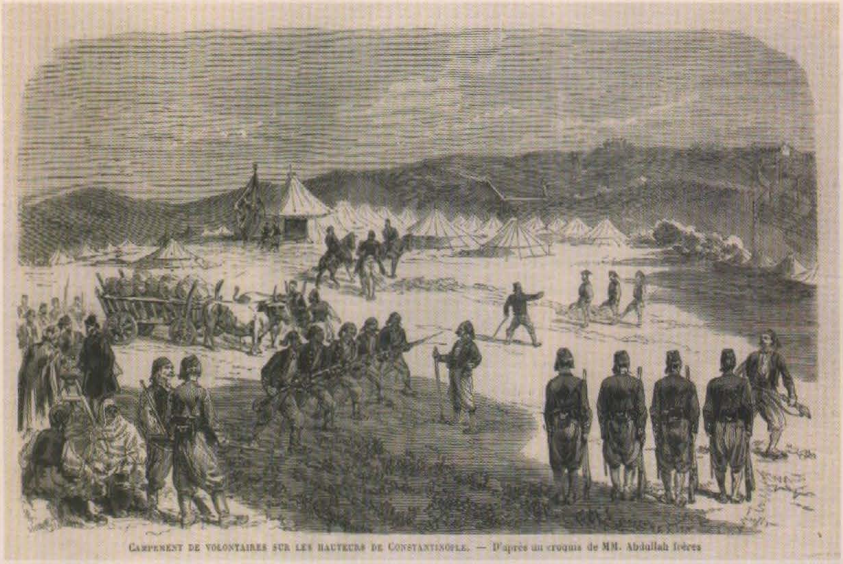
Abdullah Biraderler'in fotoğrafı

Dergi, her zamanki gibi metin ile resimleri paralel bir şekilde kullanmaya özen göstermişti. Redif Paşa'nın karşılaştığı zorluklardan bahsederken okuyucuya paşanın portresini verebiliyordu; daha önemlisi, İstanbul'da gönüllülerin askere alınmalarını anlatırken bunu teferruatlı bir resimle destekleyebiliyor, resimdeki bazı ayrıntılarla metinde geçenler arasında bağlantı kurabiliyordu. İstanbul'dan gelen her iki resmin de dönemin meşhur fotoğrafçıları Abdullah Biraderler'den alınmış olduğuna herhalde şaşırmamak gerekir. Ancak daha şaşırtıcı olan, Maslak'taki kampın Abdullah Biraderler'in bir fotoğrafından değil, bir çiziminden alınmış olmasıydı. Bundan anlamak gerekiyor ki Abdullah Biraderler, fotoğrafçılığın yanında görüntülü muhabirlik görevi de görebiliyorlardı. Fotoğraf ile çizimin henüz birbirini büyük ölçüde desteklediği bu dönemde bu durum ilginç bir araştırma konusu olabilir.



Redif-Pacha, ministre de la guerre de Turquie. — Photographie de MM. Abdullah frères.

Ancak derginin en hareketli haberi ve görüntüleri cepheden geliyordu. Henüz harbin ilk safhalarında olunduğundan cephe henüz Romanya'nın kuzey taraflarında yoğunlaşmaktaydı. Braila (İbrail) yakınlarında Rus-Osmanlı çarpışmasının bir örneği, dergide tam sayfa verilen *Lutf-ı Celil* zırhlısının topçu ateşiyle batırılması hikâyesiydi. Dergi bu durumu mümkün olduğu kadar canlı ve hareketli bir şekilde verebilmek için çok yanlı bir bakış açısı benimsemişti. Bir taraftan söz konusu olan geminin olaydan önceki görüntüsünü verirken, başka bir resimde de patlama anının sahnesine yer verilmişti. Olayın kazanan ve kaybedenlerini bir tür tarafsızlıkla vermek için ise iki kişi üzerinde yoğunlaşmayı seçmiş olan dergi, bir taraftan gemiyi batıran Rus kahramanı asteğmenin portresini, diğer taraftan ise geminin infilakında feci bir şekilde yanarak yaralanan bir Osmanlı gemicisinin hastanedeki görüntüsünü kullanmıştı.



CAMPEMENT DE VOLONTAIRES SUR LES HAUTEURS DE CONSTANTINOPLE. — D'après un croquis de MM. Abdullah frères

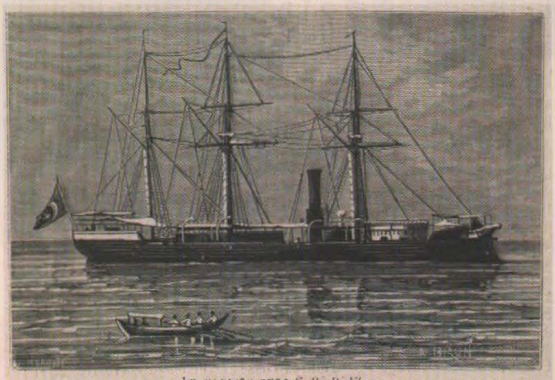
İstanbul sırtlarında gönüllüler kampı.

Abdullah Biraderler'in bir çiziminden.

ŞARK OLAYLARI

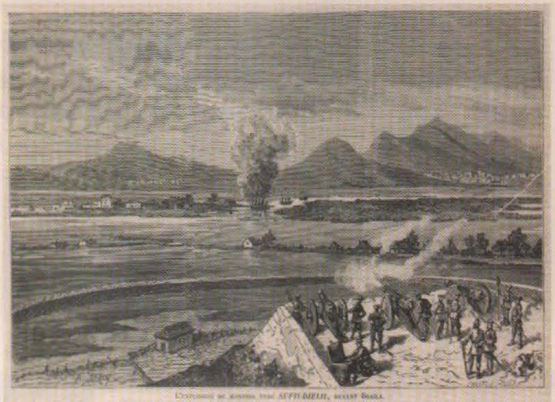
Bu sayımızın kapağında Türkiye'nin Harbiye Nazırı'nın portresini veriyoruz. Redif Paşa[1] bundan birkaç sene evvel Ömer Paşa'nın[2] halefi olarak Girit valisiydi. Ülkesinin hükümetine girmiş olmasını Abdülaziz'in uğradığı saray ihtilaline[3] borçludur. Olaylara hâkim olabilecek çapta olmadığının söylendiği biliniyor. Geçenlerde Ardahan'ın [Ruslar tarafından] alınmasının ardından[4] softaların Meclis-i Mebusan'daki gösterilerinin ona ve Tophane-i Âmire Müşiri'ne[5] karşı düzenlediği biliniyor. Ne var ki ülkenin müdafaasının düzenlenme şekli, muhaliflerinin düşündüklerinden çok daha gayretli ve faal olan Serasker'in lehinde bir intiba bırakıyor. Bunun ispatı olarak Tuna ordusunun iyi durumunu, Balkanlar'daki istihkâm çalışmalarını, Kafkas seferini ve İstanbul'daki asker alımlarını gösterebiliriz.

Saraskerat'ta gerçekleşen bu asker alımları çok büyük sayılarda gerçekleşiyor. Her gün bayraklar fora, önde bando mızıka, kaval, davul ve gayda eşliğinde gönüllüler payıtahtın sokaklarını dolaşıp



LE MONITEUR TURC *Sufti-Delil*.

Türk monitörü *Lutfi-i Celil*.



L'ENVOYÉ DU MONITEUR TURC *SEFTI-DJELIL*, devant Braïla.

Braila (İbrail) önlerinde Türk monitörü *Lutfi-i Celil*'in infilakı.

Romanya ordusu sağlık birimi genel müfettişi M. Davila'nın *Illustration*'a yollamış olduğu çizim ve fotoğraflardan.



LE SOUS-LIEUT. D'ARTILLERIE RUSSE ROMANOFF, auteur de l'explosion du monitor turc.



LE SOLDAT TURC OMER PRIS PAR LES RUSSES, A LA SUITE DE L'EXPLOSION. D'après une phot. faite à l'hôpital militaire de Braila.

Türk monitörünü havaya uçuran Rus topçu asteğmeni Romanoff.

İnfilaktan sonra Ruslar tarafından esir alınan Türk askeri Ömer.

Braila (İbrail) Askeri Hastanesi'nde çekilmiş bir fotoğraftan.

coşkulu tezahürat topluyorlar. İstanbul'un kışlaları dolu olduğundan, gönüllüler Anadolu tarafında Üsküdar sırtlarında, Rumeli'de ise Şişli sırtlarında kamp kuruyorlar. İkinci resmimizde de görüldüğü gibi askeri eğitimlerini bu muvakkat kamplarda alıyorlar. İşte İslam'ın yazılarla yüklü yeşil sancağının dalgalandığı kumandanın çadırı. Ufukta Sultan Abdülaziz'in köşküyle[6] Maslak Caddesi'ni gözetleyen Zincirlikuyu Karakolu. Üzerlerindeki kısa cepken ve alaturka şalvarla başlarındaki festen oluşan üniformalı gönüllülerin elinde Martini-Henry[7] ya da Winchester[8] tüfekleri bulunuyor. Maaş değil, sadece tayın alıyorlar. Zaten ölürse şehit, kurtularsa da gazi olacağını bilen birine bu yetmez mi?

Son resimlerimizi ikinci Türk monitörü[9] *Lutf-ı Celil*'in[10] 25-26 Mayıs gecesi[11] Maçin[12] yakınlarındaki infilakına ayırdık. Birinde monitörünün harap olmuş hali,[13] diğerinde onu mahveden gülleyi atan topçu asteğmen Romanoff, üçüncüsünde Ruslar tarafından kurtarılıp Braila (İbrail) Askeri Hastanesi'ne taşına feci şekilde yanmış ve yüzü mahvolmuş olan Türk gemicisi Ömer, dördüncüsünde ise patlama anının görüntüsü yer alıyor. *Lutf-ı Celil*, Bordeaux'nun Arman Tersanesi'nde Şili hükümeti için inşa edilip 1868'de Türkiye tarafından satın alınmış olan taretli iki monitörden biriydi.[14]

DİPNOTLAR

1 Bursalı Kaşıkçı Topal Mehmed Redif Paşa (1836-1917). Eylül 1876'da serasker olmuştu. Görevini Temmuz 1878'de Mahmud Celaleddin Paşa'ya bırakacaktır (Sinan Kuneralp, *Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali (1839-1922)*, İstanbul, Isis, 1999, s. 100).

2 Küçük Ömer Fevzi Paşa (?-1878), 1871-1872 yıllarında Girit valisi olmuştu (Kuneralp, *Osmanlı Erkân ve Ricali*, s. 116).

3 Abdülaziz 30 Mayıs 1876 günü Midhat ve Hüseyin Avni Paşalar önderliğindeki bir darbeyle tahttan indirilmişti.

4 Ardahan 17 Mayıs 1877 günü düşmüştür.

5 Damad Mahmud Celaleddin Paşa (1836-1884). Ekim 1876'dan beri bu görevdeydi, Temmuz 1877'de ayrıca serasker olarak Redif Paşa'nın halefi olmuştur. Midhat Paşa'yla beraber Taif'e sürülmüş ve öldürülmüştür (Kuneralp, *Osmanlı Erkân ve Ricali*, s. 88).

6 Herhalde Maslak Kasrı.

7 1871'de kullanıma giren İngiliz piyade tüfeği.

8 Meşhur Amerikan piyade tüfeği.

9 1861 yapımı Amerikan USS Monitor gemisinden esinlenen "monitör", küçük boyda ve ağır hareket eden, ama nispeten ağır toplarla mücehhez, ortada taret (turret) denilen bir kulesi bulunan zırhlı savaş gemilerine verilen isimdir. Bu gemiler genellikle nehir ve kıyıya yakın operasyonlarda kullanılıyordu (http://en.wikipedia.org/wiki/Monitor_(warship))[20.08.2013].

10 Dergi geminin ismini "Sujti-Djelil" olarak veriyorsa da, bunun bir hata olduğu aşikârdır. *Lutf-ı Celil* (Allah'ın lutfu), 1867 yılında Mısır tarafından sipariş edilmiş, 1868'de inşasına başlanmış, aynı sene Osmanlı donanmasına transfer edilmiş, 1869'da denize indirilmiş ve 1870'te hizmete girmişti. 64 metre boyunda, 2.500 tonluk, 9 toplu buharlı bir vapurdu (Bernd Langensiepen ve Ahmet Güleryüz, *The Ottoman Steam Navy, 1828–1923*, Annapolis MD, Naval Institute Press, 1995, s. 137).

11 Langensiepen ve Güleryüz'e göre *Lutf-ı Celil*, 10 Mayıs 1877 günü Rus topçu ateşiyle batırılmışır, *Illustration* dergisinin verdiği tarihle aradaki farkın izahını uzmanlara bırakıyorum.

12 Maçın (Romence Măcin), Braila'ya 20 km mesafedeki bir kasaba.

13 Aslında harap olmadan önceki hali demek isteniyor.

14 *Lutf-ı Celil* ile kardeşi *Hüdâ-yi Rahman*. Bordeaux yakınlarındaki Lormont'da bulunan Forges et Chantiers de la Gironde isimli tersanede inşâ edilmişti. Geminin önce Şili tarafından sipariş edilmiş olduğu bilgisi derginin hatası olabilir (Langensiepen ve Güleryüz, *Ottoman Steam Navy*, s. 137).



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

"HALKIN POLİSİ" VURGUSU ÜZERİNE

TÜRKİYE'DE 1970'LERİN POL-DER DENEYİMİ

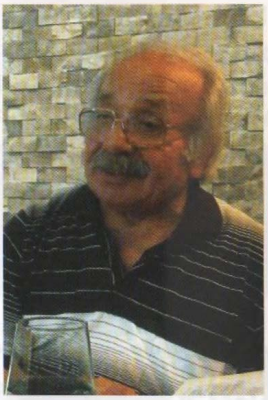
Son aylarda gerçekleşen polis müdahalelerinin şiddeti, teşkilatın toplumsal olaylara müdahalesinden başlayarak, polislerin eğitimine, polis psikolojisine uzanan sorgulamaları beraberinde getirdi. Polislerin örgütlenmesi, bunun toplumsal alandaki yansımaları üzerine konuşurken, Türkiye'nin 1970'li yıllarda yaşadığı geniş politikleşme sürecinin en ilginç konularından biri olan Pol-Der deneyimine yer vermenin önemli olduğunu düşünüyoruz. Pol- Der'in kuruluş sürecini yaşayan ve bugün ulaşabildiğimiz az sayıda kişiden biri olan Sıtkı Öner'le dönemin koşullarını, Pol-Der anılarını ve güncel olaylara yaklaşımını konuştuk.

SÖYLEŞİ:
CANSU KILINÇARSLAN - FERİDE YILDIZ

Polis olmaya nasıl karar verdiniz?

Bizim Kahramanmaraş'ın Göksun ilçesinde 330 dönüm arazimiz vardı. Babam benim insanlarla ilişkimi çok beğendiği için beni ortaokuldan sonra okutmak istemedi. Benimle kalacaksın, arazide kalacaksın dedi. Sana jeep alırım gibi vaatlerde bulundu. Ama ben 1953 yıllarında, o dönem lise öğrencisi olan abimden Lenin'i duymuştum, okumaya başladım. Bir çiftlik sahibi olmak, köy ağalığı yapmak, benim düşünceme hiç uygun değildi. Askerliğimi tamamladıktan sonra 1 yıl kaldım ama yapamayacağıma karar verdim.

Diğer taraftan da örgütlü olabilmem için mutlaka memur olmam gerekiyor diye düşünüyordum. 1963-64 yıllarında, Necmettin Özden diye bir arkadaşım 'Sıtkı, polislik açılmış ben müracaat edeceğim' dedi. Babam benim bir yere girmemi istemediğinden onu ikna etmem gerekiyordu. İlçemizde polis olmadığından başvuru için Jandarma Komutanlığı'na gittim. Başçavuş 'Sizler polis olacaksınız ki Demokrat Parti kalıntılarından kurtulalım' dedi. Kendisi 27 Mayısçı'ydı "babanla ben görüşürüm, merak etme" dedi. İşlemleri hallettikten 1 ay sonra da Ankara emrine tayinim çıktı. Hiç polis eğitimi bile göstermediler. O zamanlar ilkokul mezunları polis yapılıyor, ortaokul mezunları çok az, benim gibi lise muadili bir yerden ayrılmış olan pek yoktu. Yıl 1964, Ankara'da göreve başladım. Hiç alışık olmadığım bir örgütle karşılaştım. Pavyonlarda, barlarda olaylar oluyor; ekip olarak gidiyorduk. Oralarda içki içebilmek için çaba harcayan polisler gördüm; onlardan ayrıldım. Bu arada abim savcıydı, ona burada kalmak istemediğimi söyledim, "Daha uygun bir yere tayinimi yaptırabilir miyiz?" diye sordum. Hazır Kuvvet'e geçtim, O dönem Hazır Kuvvet'teki baş komiser demokrat biriydi. İyi bir iletişimimiz vardı ama çalışma ortamından rahatsızdım.



Sıtkı Öner
Ankara, Temmuz 2013.

Bu birim yani "Hazır Kuvvet", toplum zabıtasına yakın bir görev mi üstleniyordu?

Hazır Kuvvet o zaman toplumsal olaylara müdahale eden birimdi, ama toplum zabıtası değil. O daha sonra oluştu.

Hazır Kuvvet'ten sonra hangi birime geçtiniz?

Abimin de etkisiyle Cumhurbaşkanlığı'na koruma olarak atandım.

Orada ilginç anılarım oldu. O zamanlar *Akşam* gazetesi okuyordum, Özdemir Gürsel birgün biraz sohbet etmek istedi, Çetin Altan'ı sordu. Ben de köşesini beğenerek takip ettiğimi söyledim. Babasına iyi bir intiba bırakacak şekilde bahsetmiş olmalı. Amcam Hamdi Öner'in Cumhuriyet Halk Partisi Genel Sekreteri Kasım Gülek'in serbest kalması kararında etkili olan bir hukukçudur. Bunu da öğrendikten sonra Cumhurbaşkanlığı korumasının en güvenilir polislerinden biri oldum. Sonra Cemal Gürsel gitti, yerine Cevdet Sunay geldi.

Siz Cumhurbaşkanlığı kadrosunda devam ettiniz mi?

Ben burada devam etmeyi düşünmedim çünkü asker yönetimini onaylamıyorum. Cemal Gürsel, benim için bambaşka biriydi ama Cevdet Sunay'la böyle bir duygusallık kurulamazdı. Sonrasında Şark'a gittim. Elazığ'a tayin edildim, oradan Muş-Varto'ya sürüldüm.

Bu sürgün hikâyesi nedir?

Elazığ'da ahlak polisi olmuştum. Ahlak Polisi; bar, pavyon, içkili yerler, kumarhaneleri denetleyen bir birimdir. Eskiden tanıdığım biri emniyet müdürümdü, sonradan rüşvet işlerinde benimle ilişki kurmak istedi ben de tepki gösterdim. Bu sefer oradaki faşist polislerle aramızda gerilim siyasi tartışmalarla büyüdü. Benden habersiz tayinim istenmişti. Şark hizmetimi tamamladıktan sonra Ankara'ya dönmek istedim, bazı sağlık problemlerim vardı.

Teşkilat içinde siyasi tartışmaların yaşandığı dönemlerden bahsediyorsunuz. O atmosferden ve Pol-Der'in oluşması sürecinden bahsedebilir misiniz?

O dönem huzursuzluklar artmıştı. *Cumhuriyet* gazetesini sokakta okuyamıyorsun. Faşistler okuyanı vuruyor; polis, gözaltına alıyor, işkence yapıyor. Bense Ankara Emniyet Müdürlüğü'ne *Cumhuriyet* gazetesi ile girdim, ilk gün ve her gün. Bir Kemal Yazıcı vardı bilir misiniz, işkenceci olarak bilinir. O görüp 'bu bizim başımıza bela olacak' diyormuş.



Pol-Der'le birlikte bütün fraksiyonların düşüncelerini içeren eğitimler vermeye başladık. Faşizm nedir? Kapitalizm nedir? Sosyal demokrasi nedir? Sosyalizm nedir? Komünizm nedir? Bunları içeren ayrı ayrı eğitimler gerçekleştirirdik. Çok da yoğun bir ilgi vardı, üyeler dışında halktan da katılanlar oluyordu.

Bizler böyle bir ortamda, 1975 yılında Pol-Der' i kurduk. Ben başkan olmadım, ilk dönem yönetim kurulu üyesi olarak kaldım; çünkü herkes benim siyasi tutumumu biliyordu. Oysa biz Pol-Der'in belli bir siyasi yapının içinde kalmaması gerektiğini düşünüyor, buna özen gösteriyorduk. Genel başkan olarak bir emniyet amirini Kâzım Ulusoy'u bulduk. Bu arada ben de iyi ilişkiler kurduğum demokratik kitle örgütlerinin tüzüklerini topladım. Onları inceledik çünkü biz de demokratik kitle örgütü olmak için kurulmuş bir dernektik.

Böyle bir dernek fikri ilk nasıl ortaya çıktı?

1970'li yıllarda faşistler, ülkücüler her yerde örgütlenmeye başladı. Bu polis örgütüne kadar sirayet etti. Sağcılarla aramızdaki kutuplaşmanın etkisiyle faşistler polis olmaya başladığında biz bu örgütlenmeye nasıl karşı koyarız düşüncesiyle; benim gibi kaygıları olan arkadaşlarla yeraltı faaliyeti gösterdik.

Daha önce Orta(k)lılar Derneği olarak bilinen bir derneğe o zaman polisleri de üye yapmaya başlamışlardı. Bu dernek ilk ve ortaokul mezunlarının amir yapılmasını sağlayan bir dernekti, yani belirli bir süre polis görev yapmış, temiz sicil almış insanların polis amiri yapıldığı dönemlerde bu derneğe üye oluyorlardı, polis (üye) olamıyordu. Derneğin başkanı Kemal Bilgen, çok sevdiğim bir abimizdi. Onunla görüştük '17 Mayıs'ta, bizim genel kurulumuz var; kadronuzu oluşturun gelin, size bırakalım' dedi ve böylece Pol-Der ortaya çıktı.

Biz Pol-Der' i kurduktan sonra saflaşmaya başladık. Yani sağcılar-solcular artık kendini belirlemek zorunda

Pol-Der'in "Pol-Der" olduğu ilk genel kurulda seçilen yönetim kurulu: Önde (soldan) Mehmet Yeşiltepe, Kazım Ulusoy, Arkada (soldan).7, Sıtkı Öner,7 Veli Karadayı, İsmet Hoşça.

Halkın Polisi Pol-Der Anıları, İletişim Yayınları.

kaldı, o aşamada Pol-Bir de ortaya çıktı.

Orta(k)lılar Derneği'nde eğitim mi veriliyordu?

Yok, öyle bir eğitim değildi. Polise ne eğitim verilir; sola karşı 'şiddetli' bir motivasyon yaratılır, polisin gördüğü eğitim bu. Ama bahsettiğim gibi o dönem Orta(k)lılar Derneği başkanı demokrat bir abimiz, daha ılımlı bir polis eğitimi vardı.

Pol-Der'le birlikte bütün fraksiyonların düşüncelerini içeren eğitimler vermeye başladık, Faşizm nedir? Kapitalizm nedir? Sosyal demokrasi nedir? Sosyalizm nedir? Komünizm nedir? Bunları içeren ayrı ayrı eğitimler gerçekleştirirdik. Çok da yoğun bir ilgi vardı, üyeler dışında halktan da katılanlar oluyordu.

Orta(k)lılar Derneği Pol-Der'e devredildikten sonra teşkilattan ya da dışarıdan aldığınız tepkiler nasıldı?

1976 yılında Bakanlar Kurulu, askerliğini yapmamış İmam Hatip okulları mezunlarının polis olmasının önünü açan bir kararname çıkardı. O zaman Pol-Der, Polens (Polis Enstitüsü Mezunları Derneği) ve IPA Türkiye Temsilciliği (Uluslararası Polis Birliği) vardı. İkisi de Pol-Der'e yakındı, üyelerimizden oluşuyordu. Birlikte Danıştay'a dava açtık, kararnameyi iptal ettirdik. Kararnameyi iptal ettirdikten sonra da artık rengimiz belli oldu. Tabii bu sırada demeçler vermeye, basın açıklamaları, basın toplantıları yapmaya başladık. O zamanki basın bizim ağzımızdan çıkacak lafı bekliyordu, herkesin kulağı Pol-Der'deydi.

Biz hiçbir siyasal yapının yandaşı olmayacağız, halkın polisi olacağız, biz halkın içinden gelen polis olacağız. İşçi, emekçi bizim gecekondu komşumuz. Öğrenciler özgürlük için çaba harcayan öğrencilerdir. Onlara zarar vermemek, zarar getirmemek durumundayız dedik. Pol-Der'lilere ve yönetime bunun için direktifler verildi ve büyük ölçüde uygulandı. Bununla da ilişkili olarak dışarıdan gelen tepkiler çok olumluydu: Halk Pol-Der'i kurtuluş umudu olarak görüyor, seviyordu.

Çok duygulandığım bir anım var. 1977 bütçesi görüşmelerinde CHP'nin çağrısı üzerine bütün demokratik kitle örgütleriyle birlikte Pol-Der adına ben de katıldım. Konuşma sırası bana geldiğinde Pol-Der dediğim anda kıyamet koptu, gelen bütün demokratik kitle örgütleri dakikalarca ayakta alkışladı. Pol-Der böyle saygınlık kazanmış bir örgüttü, demokratik kitle örgütlerinin saygınlığını kazanmıştı.

Pol-Der'in çizgisinin sonradan güncel politikayla daha çok ilişkilendiği dikkat çekiyor. Ancak ilk aşamada özlük haklarına ilişkin öne çıkan talepleriniz nelerdi?

O zaman pek fazla mesai ücreti ödenmiyordu, izin ve istirahatlarda yan ödemeler kesiliyordu. Polis kılık kıyafetini düzenleyen yönetmelik değişmiş konfeksiyondan üzerimize olmayan giysiler bize verilmeye başlanmıştı, ilk aşamada bu yakınma konularından biriydi mesela. Bunun dışında da gündemimizde polislerin hak mücadeleleri, siyasi tarafsızlık, polis eğitimi, polis kötü (öcü)imajı gibi konular vardı.

Bir anlamda 'toplumsal muhalefeti' diğer polislerden koruduğunuzu söylediniz, nasıl yapıyordunuz bunu?

Onların dövmek istediği insanlar konusunda faşist polislere ellerinden coplarını alarak karşı koyduk. Bir Cumhuriyet Lisesi vardı. Öğrenciler tepkilerini göstermek için boykotlar, yürüyüşler yaparlardı. Faşist polisler o öğrencilere işkence etmek için fırsat kolluyorlardı. Ama bizim üyelerimiz onlara hiç bu fırsatı vermedi. O zaman özellikle de İstanbul, Ankara, İzmir, Adana'da örgütlü olduğumuz için güçlüydük.

İşkence, baskı görmelerini engelliyorduk. O zaman yoğun bir rüşvet kampanyası vardı işçilerden, emekçilerden, yakalanıp gözaltına alınanlardan rüşvet alıyorlardı. Biz bunları tamamen engelledik. 20 bin üyeye kavuştuk bu küçümsenecek bir sayı değil, Türkiye'de 50-55 bin polis var-


Polis. BÜTÜNÜNde bulunduğu Halka karşı değildir

Polis ve Toplum Çatışması, Tarihi ve Karanlık Bunalımların Politik Oyunlardan Uzak ilişkiler ise Hürriyet, Demokrasinin işaretleridir

Pol-Der gazetesinin kapak görselinden, Aralık 1976.

Milli Kütüphane Arşivi.


pol-der

POLİS DERNEĞİNİN HABER VE MESLEKİ YAYIN ORGANIDIR

Danıştay'ın en son kararı

Askerlik yapmıyan Polis olamıyacak

Karar İçişleri Bakanlığına tebliğ edildi

İmam Hatip mezunları sınava giremiyecek

MALİYE BAKANLIĞINDA ÇALIŞMALAR

"Emekli ikra bir maaşa çıka

1 MİLYON 100 BİNDEN FA PERSONELİNİN İSTEĞİ E

İmam Hatip mezunlarının polis olması tartışmaları hakkında Pol-Der gazetesinin ilk sayısındaki haber.

Milli Kütüphane Arşivi.



Fotoğrafta öne çıkan telsizli Adana Emniyet Müdürü Cevat Yurdakul. Cevat Yurdakul'un katledilmesinden sonra Adana'da, Ankara'da büyük eylemler gerçekleşti.

dı. Bize üye olmaktan çekinen, emniyet müdürü olmayı beklediklerinden üye olmayanlar vardı, ama bizim yanımızdaydılar.

Bu oldukça önemli bir sayı ama teşkilat içinde Pol-Der'li polisler amirlerle yaşadıkları sorunlara bakarsak, teşkilatta Pol-Der'li bir polis olmanın zorlukları olduğunu söyleyebilir miyiz?

Ankara, İstanbul, İzmir ve Adana'da bize dış geçiremediler. Ama küçük illerde, küçük ilçelerde üyelerimiz çok baskı, işkence gördüler. Çok sıkıntılar çektiler.

Sürgünler ve çeşitli baskılar dışında fail-i meçhul cinayetler de dillendiriliyor. Bunlarla ilgili ne söyleyebilirsiniz?

Kemal Yazıcı'nın oradan alınmasından sonra DAL (Derin Araştırma Laboratuvarı) 1. Şube grubuna bizim arkadaşlarımız geldi, Pol-Der'li arkadaşlarımız geldi ve pek çok fail-i meçhul olayı aydınlattılar. Mesela Adana Emniyet Müdürü Cevat Yurdakul, Adana'da faşistlerin bütün eylemlerini açığa çıkardı, yakaladı, tutuklattı, böyle bir insandı. Yani o dönem Pol-Der'li polis çok büyük işler yaptı.

Cevat Yurdakul'dan bahsetmişken, onun da katilleri bulunamadı sanırım. O olaydan sonra Pol-Der'liler bir araya gelebildiler mi?

1979 Eylül ayında Cevat Yurdakul'u faşistler katlettiler. Failleri doğru dürüst yakalanmadı, bir kişi yakalandı o kadar. Faşizmin o dönemde nasıl kol gezdiğini, Cevat Yurdakul'un nasıl katledildiğini (*Halkın Polisi Pol-Der Anıları*) kitabımda anlatmaya çalıştım. O zamanki MHP milletvekillerinden bazıları "Bize bir komünist emniyet müdürü verdiniz, bunun hesabını verecek.", "Cevat Yurdakul nereye kaçarsa kaçsın bizden kurtulamaz." gibi demeçler veriyorlardı. Yurdakul'un katledilmesinden sonra Adana'da, Ankara'da büyük eylemler gerçekleşti. Özellikle Adana'da çok büyük bir yürüyüş yapıldı, Pol-Der'li polisler Adana'ya akın etti. Ankara'daki törene izin verilmedi, asker devreye girdi. Sıkıyönetimin emriyle cenaze törensiz olarak Ankara'ya nakledilmişti.

O dönem faili meçhuller arasında Cevat Yurdakul gibi başka Pol-Der üyesi polisler de var mıydı?

Özellikle işkence görenler arasında çok fazla Pol-Der'li vardı, öldürülen de vardı tabii.

Bu baskılara rağmen bu sayıya nasıl ulaşıldı?

Pol-Der'in 1961 Anayasası'nın sonucu olduğunu söylemek yanlış olmaz. 27 Mayıs'tan sonra daha çok demokratların, CHP'li ailelerin çocukları polis olabildi. Bizim üyelerimizde de hep o dönemde teşkilata girenler çoğunluktaydı. Doğrusu Pol-Der içerisinde CHP'liler çok azdı. Benim gibi TİP'liler, bunun yanı sıra TSİP'liler, TKP'liler, Kurtuluş'çular, Dev-Yol'cular vardı. Yani üyelerimiz genelde sosyalistlerdi diyebilirim. CHP'li olanlar çok azınlıktaydı ama bizim siyasal yapımıza uyumluydular. Onlar da devrimcileşti.

Pol-Der'e üye olmak için ne yapmak gerekiyordu?

Üye olmak için önce referans gerekiyordu, üye olmak isteyen arkadaşlar 'güvenilir' biridir gibi bir referansla geliyordu. Ondan sonra da ayrıca hakkında koğuşturma yapılıyordu. Bütün fraksiyonlar dernek üyesi olabilir ama tek bir fraksiyonu öne çıkaracak biçimde bir yönetim oluşturulursa karşı çıkılırdı. Öyle bir kendine bakma refleksi vardı. Sonradan aramıza provokatör soktular. Pol-Der'in kapanması sürecinde etkili bir olaydır.

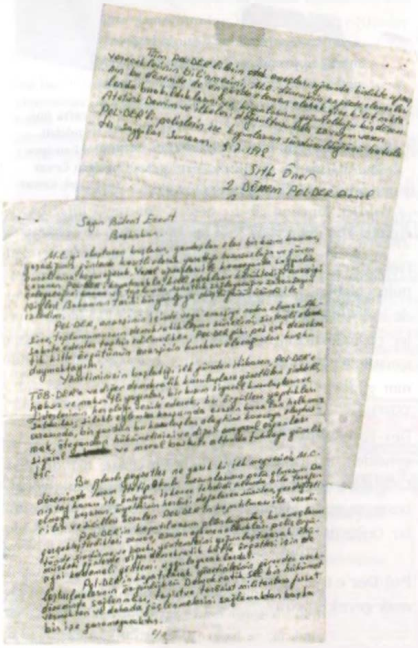
CHP'nin yükseldiği bir dönemde, bu aşamalı üyelik düzenine rağmen böyle bir şey nasıl oldu?

1977 seçimlerinden, CHP %42 oy aldıktan sonra Irfan Özaydınlı İçişleri Bakanı oldu, "Pol-Der'lileri kapıma bırakmayın görmek istemiyorum" dedi. Ben de bu arada dönemin Ankara valisine gittim, tanışıklığımız vardı. Ona başbakanın ve içişleri bakanının yanlışlarını anlatmaya çalıştım, Pol-Der'li polislerin görevlendirilmeleri konusunda hassasiyet göstermelerini rica ettim ve bir liste hazırladım. Bir süre sonra listedeki isimler sürgün edilmeye başlandı. O dönem çektiklerimizi, CHP'nin Pol-Der'i aşağılayıcı, küçültücü davranışlarını hiç unutmam. Aynı dönemde Bülent Ecevit polis derneklerinin kapatılacağını dillendiriyordu. Sürgünler karşısında kıyameti kopardık ve CHP'nin bazı vekillerinin de desteğini gördük.

Başbakanın söylemleri, içişleri bakanının Pol-Der'lilere karşı davranışı sonucu Pol-Der yönetimi bir karar aldı, afişleme yapılacaktı. Pol-Der kapatılamaz afişlemesi. Bence çok doğruydu. Ama polisin afişe çıkması nasıl olacak diye konuşuyorduk. En sonunda afişlemenin belediyeye rüsum ödeyerek belediye işçilerine yaptırılmasına karar verildi. İşte o zaman o Mustafa Özgen bu karara uygun davranmadı. Afişlemeyi Pol-Der'li polisler yaptı. Ankara'da bir olay çıkmadı. İstanbul'da bunlar afişlemeye gittikten 1 saat sonra bilgi aldık ki İstanbul'da faşistler saldıracak, kavga çıkacakmış. Amaç Pol-Der'i kapattırmaktı elbette, Mustafa Özgen'i İstanbul'da aramadığım yer kalmadı. Hiçbir şubede yok, kayıplara karıştı adam. Neyse faşistler saldırdılar, kavga çıktı ve Pol-Der kapatıldı. Pol-Der kapatıldı, ama Danıştay kapatmayı durdurdu. Öte yandan iktidara karşı tepkiler aldı yürüdü. Pol-Der'i koruyan, Pol-Der'e sahip çıkan birçok örgüt devreye girdi.

Sıtkı Öner'in, Pol-Der'in kapatılmasını protesto için Başbakan Bülent Ecevit'e yolladığı telgraf.

Halkın Polisi Pol-Der Anıları, İletişim Yayınları



1978'de Ankara Valiliği tarafından Pol-Der'in kapatılma kararı çıktı, bundan sonra Danıştay yürütmeyi durdurma ile bu kararı bozuyor. Daha sonra başka bir kapatma kararı çıktı mı?

Hayır, daha sonra 80 cuntası geldi zaten. Diğer demokratik örgütler gibi tüzel kişiliğimizi bitirerek bizi tamamen tasfiye ettiler.

Siz 1980 Darbesi'ni nasıl tecrübe ettiniz, neredeydiniz, bu süreçten nasıl etkilendiniz?

Ben o zaman Keçiören Aktepe'de oturuyordum. Kenan Evren'in yönetime el koyduğu tamamen açıklandı. Evimde telefon yok ama ağabeyim ikide bir benim durumumu öğrenmek için insanları gönderiyordu, benim gözaltına alınacağımı, işkence göreceğimi düşünüyormuş. Ben de öyle düşünüyordum, sabaha kadar alınmayı bekledim ama almadılar. Devlet memuru olduğumdan üye değildim ama ben TİP'liydim, herkes biliyordu bunu. Sonra öğrendim ki 1977 sonlarında yönetime girmemem dikkat çekmiş, benim herhangi bir sol örgütle ilişkili olduğumu da kanıtlayamamışlar.

Sizin zorunlu emekliliğiniz de bu süreçte mi gerçekleşti?

Evet, yargılandık, sorgulandık ama beni suçlayamadılar, herhangi bir örgütle ilişkimi kanıtlayamadılar. 82'de erken emeklilik çıkarıldı, bizi tasfiye ettiler. O dönem TKP'liler, Dev-Yol'cular da faşistler de bizimle beraber tasfiye edildi. Faşistler de bizimle beraber tasfiye edildi ama sonradan faşistlere tekrar görev verdiler, onlar geri döndüler. Pol-Der'liler göreve döndürülmediği gibi, geride kalanlar da çeşitli baskılarla emekliliğe zorlandılar, istifa etmeye zorlandılar.

Nasıl baskılardı bunlar, neler yapılıyordu?

Pol-Der Yönetim Kurulu'nun genel kuruldan sonra yayınladığı "Tüm Ulusumuza" bildirisinden bölümler:

"Polis, halkla organik bir birlik oluşturur; hizmet etmekte olduğu toplumdan ayrı değil, fakat onun bir parçasıdır. (...) Yoksa polis, Anayasal ve demokratik hakların kullanılmasının önünde bir engel, öğrencilerle küskün, toplantı ve gösterilere gereksiz müdahale eden, yurttaşlara kötü davranan bir örgüt değildir. Bu duruma çevrilmesine hiçbir zaman, hiçbir çevrenin gücü yetmeyecektir. Özgür bir toplumdaki çağdaş toplumsal koşullar altında. Polisin rolü ve yerini bu şekilde anlamayan görüşler uzak görüşlülükten yoksundur.
(....) Halkın polise saygı ve güveninin azalması, halkın kendisini takdir etmesinin bir türevi olan polisin gücünü de kesinlikle azaltır. Bu gücü azaltan her şey, en kısa zamanda fiziki güç kullanmaya bağlılığı arttıracaktır. Polis despotik yetkilerle donatılacak, sadece sevilmemekle kalmayıp aynı zamanda korkulan bir polis saplantısı kısa yoldan oluşacaktır.(...)"

*****

"12 Haziran 1976 tarihinde gerçekleşen 2. Olağan genel kuruldan sonra yayınlanan bildiriden bölümler Sıtkı Öner'in Halkın Polisi Polder Anıları (s. 44-47) kitabından alınmıştır.

Artık Bo cuntası gelmiş, faşist polisler etrafta cirit atıyor, istedikleri gibi işkence yapıyorlar. Pol-Der'li polisleri dövüyorlar, öldürürüz sizi diyorlar. 20.000 polis nereye gitti? Şunu önemsemenizi rica ediyorum, Pol-Der gibi çok sayıda üyesi olan bir örgütün varlığını benden başka kimse gündeme getirmedi.

Son zamanlarla ilgili birkaç soru sormak istiyorum. Gezi Parkı eylemlerinde, Ethem Sarısülük öldürüldükten sonra bunu protesto etmek için siz bir eylem gerçekleştirdiniz. Nasıl oldu?

Bu tür olaylar karşısında sessiz kalmamak gerektiğini vurgulardık. Bu sefer de Gezi olaylarından sonra polis şiddetine karşı ne yapılabilir diye düşündüm, Pol-Der'i gündeme getirmek, hatırlatmak önemliydi. Süleyman Demirel, faili meçhul olaylar arttığında "Bana sağcılar cinayet işliyor dedirttiremezsiniz" demişti. O günlerde o nasıl o işkencecileri koruduysa, bugün de aynı şekilde Erdoğan "Benim polisim destan yazmıştır" diyerek onları koruyor. Polisin yaptığının tamamen anti demokratik bir eylem olduğunu vurgulamak, bir başbakanın "Benim polisim destan yazmıştır" diyerek polisin insan öldürmesine göz yummasına karşı çıkmak gerekir. Ben de buna bir durma eylemiyle karşı çıktım.

Orada görev alan polisler ile görüşmeler yapıldı, kimliklerini vermeden bazı kayıtları ortaya çıktı. O kayıtlarda "Başbakanın bize kahramanlık söylemleri ile bizi kullanmaya çalışması bizi rahatsız etti" diyen polisler var. Bu da sanıldığı gibi homojen bir teşkilat olmadığını düşündürüyor. Siz şimdi teşkilata baktığınızda nasıl görüyorsunuz?

Emniyet-Sen diye bir sendika kuruldu. Emniyet-Sen'in mensuplarını ihraç ettiler, bazen resmi elbise ile onları basında görüyorum, televizyonlarda izliyorum. Emniyet- Sen bizim tamamen dışımızda bir görüştür. Ama bir umuttur. Polis içerisinde böyle bir sendikanın kurulması umuttur. Bu gidişe karşı çıkan yığınlarla polis çıkacak. Onlar bu kanalla kendilerini arındıracaklar, iç işlerini düzenleyecekler diye düşünüyorum. Bugünkü polis örgütünün şiddete itilmesini kabul etmeyen bir yığın polis var orada.

Başka bir sendika alternatifi, demokrat zihniyetli polislerin öyle bir imkânı yok mudur?

Bence yok, şu aşamada mümkün değil; ama polisin bu tür tepkileri, yavaş yavaş o insanların faşizan yaklaşımlarını daha demokrat bir çizgiye getirebilir diye düşünüyorum. En azından özlük haklarını savundukları zaman polisin iktidara karşı tepkisi açığa çıkacaktır.

Söyleşilerde bazı polisler de "rahatsızız ama verilen emre karşı çıkamıyoruz çünkü hemen soruşturma ve meslekten ihraç ile karşı karşıya kalıyoruz" diyorlar. Bir araya geldiklerinde polislikten ihraçla karşı karşıyalar, bugün sizin döneminizden farklı olan nedir?

Bizim dönemimizde böyle bir korku yoktu, demokrat, ilerici, aydın bir Danıştay vardı. Her şeyin ötesinde bir Danıştay vardı. Mesela bana Bülent Ecevit'e yolladığım telgraf nedeni ile 6 kıdem indirimi cezası verdiler, Danıştay'a dava açtım 15 gün içerisinde yürütmeyi durdurdu ondan sonra da kararı iptal etti. Buna benzer pek çok örnek çıkarılabilir. Zaten daha önce Pol-Der'in kapatılması kararı da hukuki yollarla durdurulmuştu.

Polisin yaptığının tamamen anti demokratik bir eylem olduğunu vurgulamak, bir başbakanın "Benim polisim destan yazmıştır" diyerek polisin insan öldürmesine göz yummasına karşı çıkmak gerekir. Ben de buna bir durma eylemiyle karşı çıktım.



Sıtkı Öner, Ethem Sarısülük'ün meslektaşları tarafından öldürüldüğü yerde gerçekleştirdiği durma eylemi sırasında, 26 Haziran 2013 Ankara.

Polis teşkilatında emre itaatsizlik meselesini siz kişisel olarak nasıl alıyorsunuz?

Ben az evvel bahsettiğim telgrafı çektiğimde "polisin icraatı aleyhinde söz söylemek ve basına demeç vermek." ile cezalandırılmıştım, şimdi de emre itaatsizlik. 2007'de Polis Vazife ve Salahiyet Kanunu genişletildi, polislere çok fazla yetki verildi. Bu çok problemlidir. O zaman *Yurtsever* gazetesi vardı, orada benimle bir söyleşi yapmışlardı. 2007'de AKP'nin bir polis devleti oluşturmaya çalıştığını söylemiştim o zaman ama hiç kimse telaşlanmıyordu. Şimdi herkes polis devleti diyor.

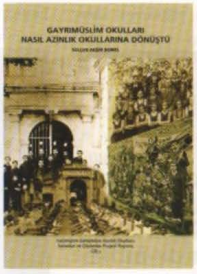
GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE AZINLIK OKULLARI RAPORU

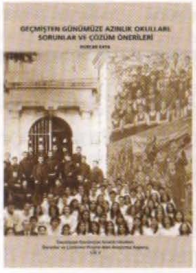
19 EYLÜL 2013'TE BASIN TOPLANTISI VE PANELLE DUYURULACAK!

Tarih Vakfı, "Geçmişten Günümüze Azınlık Okulları: Sorunlar ve Çözümler" adlı projenin raporunu 19 Eylül 2013, Perşembe günü saat 11:00'de Aynalı Geçit'te (Beyoğlu/İstanbul) düzenleyeceği basın toplantısıyla kamuoyuna duyuracak.

"Geçmişten Günümüze Azınlık Okulları: Sorunlar ve Çözümler" adlı araştırma, Türkiye'deki "azınlık" okullarının geçmişten günümüze süregelen sorunlarını görünür kılmayı, Türkiye toplumunda insan haklarına, kültürel haklara saygılı, ayrımcılıkları azaltan, demokratik bir eğitim anlayışının yerleşmesini ve buna ilişkin tartışmaların demokratik bir zeminde yapılabilmesini kolaylaştırmayı; Türkiye Cumhuriyeti yurttaşlık kimliğinin ayrımcı içerimlerinden arınmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Üç ciltten oluşan raporun birinci cildini Selçuk Akşin Somel kaleme aldı: 19. yüzyıldan 20. yüzyıl başlarına kadar Osmanlı Devleti'ndeki Ermeni, Rum ve Musevi okullarının durumlarını eğitimin merkezleşmesi ve modernleşmesi çerçevesinde ele alan bu çalışma "Gayrımüslim Okulları Nasıl Azınlık Okullarına Dönüştü" adını taşıyor.







Nurcan Kaya tarafından yazılan projenin ana raporu (ikinci cilt) "Geçmişten Günümüze Azınlık Okulları: Sorunlar ve Çözümler" adını taşıyor. Tevhidi Tedrisat Kanunu'ndan (1924) günümüze azınlık okullarının yaşadığı sorunlar ve çözüm önerilerini ele alan bu çalışmada Kaya; uygulamaları, tanıkların anlatımlarını yasal mevzuat ve konuyla ilgili belgelerle karşılaştırarak irdelemektedir. Ayrıca, ana raporda Global Dialogue Vakfı'nın mali desteğiyle 18 ayda tamamlanan projenin sözlü tarih alan araştırmasında elde edilen bulgular yer almaktadır.

Bu iki çalışmanın özeti, Türkçe yanında, Ermenice, Rumca ve İngilizceye çevrilerek kitaplaştırıldı ve üçüncü cilt hazırlandı.

Üç ciltten oluşan raporun tanıtımını amaçlayan basın toplantısı saat 11:00'de, panel ise saat 14:00-17:30 arasında 19 Eylül'de Aynalı Geçit'te düzenlenecektir. Öğleden önce basın mensuplarının sorularını yanıtlayacak Nurcan Kaya, Selçuk Akşin Somel, Garo Paylan ve Mihail Vasiliadis; öğleden sonra Gürel Tüzün'ün kolaylaştırıcılığında düzenlenecek panelde azınlık okullarının tarihi arkaplanı, geçmişten günümüze uzanan sorunlarını ve çözüm önerilerini detaylandırarak ele alacaklardır. Türkiye kamuoyuna azınlık okulları hakkında kapsamlı bilgi vermeyi ve bu okulların sorunları ile bunlara ilişkin çözümlere dikkat çekmeyi hedefleyen rapor kitaplar ilgili resmi ve sivil toplum kuruluşlarına gönderilecektir.

BASIN TOPLANTISI VE PANEL
"Geçmişten Günümüze Azınlık Okulları: Sorunlar ve Çözümler"
Tarih: 19 Eylül 2013, Perşembe, Saat: 11:00-12:00 — 14:00-17:30
Yer: Aynalı Geçit, Meşrutiyet Caddesi, Avrupa Pasajı, No:8, Kat:2, Galatasaray/Beyoğlu

TARİH VAKFI PERŞEMBE KONUŞMALARI'NDA "KENT, BELLEK, HAREKET"

Tarih Vakfı tarafından İstanbul'da gerçekleştirilen önemli etkinliklerden 'Perşembe Konuşmaları' olarak bilinen toplantı dizisi Eylül itibariyle yeniden başlıyor. Bir buçuk sene boyunca güz ve bahar döneminde aralıksız devam eden toplantılar giderek belli temalar üzerine odaklanmakla beraber kendi kitlesini oluşturmaya başladı. Geçen sene 'kamusal tarih' ve tarihin kullanımı üzerine yoğunlaşan etkinlik kapsamında birçok önemli buluşma gerçekleşti. Bu konuşmaların bir kısmı Toplumsal Tarih sayısında özel 'Kamusal Tarih' dosyası olarak yayımlandı. Ayrıca birçok konuşmaya youtube'dan ulaşılabilir. Bu güz döneminde Gezi Parkı tartışmalarından yola çıkarak, hem toplumsal gündemi takip etmenin önemli olduğunu hem de daha akademik ve kuramsal bir çerçeve oluşturmak gerektiğini düşündüğümüz için toplantıları 'kent, bellek, hareket' teması üzerine düzenlemeye karar verdik. Tarih Vakfı kuruluşundan beri sadece İstanbul'daki değil, Türkiye'nin ya da dünyanın farklı kentlerindeki dönüşüm projelerinin tetiklediği toplumsal tepkilerin ve siyasi hareketlerin yanı sıra kaybolan maddi ve manevi mirasın korunmasının değerli olduğuna inanmaktadır.

Bu nedenle akademik ya da herhangi bir sivil inisiyatifi merkez alıp bu toplantılarda sadece tarihçileri değil, sosyologları, antropologları, şehir plancılarını da ağırlayarak, katılımcılara farklı araştırma projelerine ulaşma fırsatı sağlayacaktır. Perşembe konuşmalarının ilki 26 Eylül'de Prof. Dr. Leyla Neyzi tarafından gerçekleştirilecektir.

Not: Geçen sene gerçekleşen Perşembe Konuşmalarının kayıtlarına aşağıdaki linkten ulaşılabilir: http://bit.ly/18qJDXh

MEDYADA NEFRET SÖYLEMİ VE AYRIMCI DİL OCAK-NİSAN 2013 RAPORU* YAYIMLANDI

Hrant Dink Vakfı'nın yürütmekte olduğu **Medyada Nefret Söyleminin İzlenmesi** *çalışması kapsamında 2013 yılı Ocak-Nisan aylarını kapsayan medya izleme raporu iki bölüm halinde yayımlandı. Böyle bir çalışma ile medyanın sivil denetiminin önemini gözeterek, ırkçılık, ayrımcılık ve ötekileştirmenin üretilmesi ve yeniden üretilmesinin en önemli araçlarından biri olan medyada insan hakları ve farklılıklara saygının güçlendirilmesini, belli kimlik özellikleri üzerinden hedef alınan kişi veya gruplara yönelik ayrımcı dil ve nefret söylemine dikkat çekmek ve bu konuda farkındalık yaratılması hedefleniyordu.*

Raporda dini ve etnik grupları hedef alan içeriklerin yanı sıra kadın ve LGBT bireylere yönelik içerikler "Diğer Dezavantajlı Gruplar" başlığı altında birinci bölümde yer aldı.

Aralarında BDP'lilerin de bulunduğu Halkların Demokratik Kongresi'nden (HDK) bir heyetin kamuoyunda "çözüm süreci" olarak bilinen sürecin bir parçası olarak yapmayı planladıkları Karadeniz gezisi sırasında yaşanan olayların ulusal ve yerel medyada yer alış biçimine dair tarama ise "Medyada Ayrımcı Söylem" başlığı altında ikinci bölümün dosya konusu olarak yer aldı. *Medyada Nefret Söyleminin İzlenmesi* çalışması kapsamında 2013 yılı Ocak-Nisan aylarını kapsayan dönemde nefret söylemi içeren haber sayısı artış gösterirken, hedef alınan grup sayısında bir azalma olduğu gözlemlendi.

Bu dönemde de nefret söylemi içerdiği tespit edilen yazıların çoğunun ulusal basında yer aldığı görüldü. Daha önceki dönemlerde olduğu gibi nefret söyleminin özellikle köşe yazılarında üretildiği tespit edildi.

Önceki dönemlerle benzer bir şekilde en fazla Ermeniler ve ardından, sırasıyla Yahudiler ve Hıristiyanlar hakkında nefret söylemi üretildi. İçeriklerde aslı ya da ikincil unsur olarak en sık hedef gösterilen diğer iki grup ise, Rumlar ve Kürtler oldu. Diğer gruplara oranla daha düşük sayıda kalsa da, Kürtlere yönelik nefret söyleminde ciddi bir artış görüldü. BDP'nin Karadeniz gezisi, nefret söylemi üreten içeriklerin en önemli hedefi oldu.

Nefret söylemi içeren haberler, bu dönemde özellikle BDP'nin Karadeniz gezisi, Hocalı yıl dönümü, Paris'te PKK'yle ilişkili üç kadının öldürülmesi ve Fransa'nın Mali'ye müdahalesi konularını temel aldı.

Bunlara ek olarak, kadınlara ve LGBT bireylere yönelik nefret söylemi, istatistiki analizlere dâhil edilmeyip kendi içinde değerlendirildi. Kadına yönelik nefret söylemi içeren örnekler, kadınların fiziksel özellikleri ve seks işçiliği üzerinden şekillendi. Trans bireylerin haberlerde ele alınışıysa, yine ya suçla ilişkilendirilerek ya da "travesti" kelimesinin aşağılayıcı bir özellik olarak kullanılmasıyla gerçekleşti.

"Medyada Ayrımcı Dil" başlığı altında ele alınan HDK ve BDP'nin Karadeniz turu üzerinden dört ulusal, iki yerel gazete tarandı. Kürtlerin siyasal hak ve talepleri ile değil, terör, tahrik, şiddet ve provokasyon gibi olumsuz kavramlar ile anılarak ayrımcı dile ve nefret söylemine maruz kaldıkları gözlemlendi.

* Raporu okumak için bkz. http://nefretsoylemi.org/rapor/@cak-Nisan-2013-NS-Rapor-Final.pdf

"GENÇ CUMHURİYET'İN ÖNCÜ KORUMACI MİMARI: ALİ SAİM ÜLGEN (1913-1963)"

SALT Ulus'ta yer alan "Modern Türkiye'nin Osmanlı Mirasını Keşfi: Ali Saim Ülgen Arşivi" sergisinin paralel etkinlikleri, restoratör mimar Zeynep Ahunbay'ın konuşmasıyla sonlanıyor. Genç yaşında kültür varlıklarına duyduğu ilgiyle meslek hayatına yön veren Ali Saim Ülgen'in 1943'te yayımladığı *Anıtların Korunması ve Onarılması* adlı kitabı, koruma eğitimi ve kuramına katkısı açısından önem taşır. Milli Eğitim Bakanlığı, bu eserin, bir serinin ilk kitabı olmasını öngörmüştü. Kültür varlıklarının korunması alanına; İstanbul'da envanter fişleri hazırlayarak, GEEAYK'nin kuruluşu için yasa oluşturarak ve bizzat Anıtlar Yüksek Kurulu'nda çalışarak katkıda bulunan Ali Saim Bey'in çok erken yaşta vefat etmesi nedeniyle ikinci kitap yayımlanamadı. Ahunbay, ilk kitaptan yola çıkarak, yayınlanmamış arşiv belgelerinin ışığında, Ali Saim Bey'in Türkiye koruma tarihi bağlamındaki yerini değerlendirecek.

İTÜ Mimarlık Fakültesi Restorasyon Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Zeynep Ahunbay, Prof. Dr. Metin Ahunbay ile İstanbul'da Kara Surları (1992-1994), Ayasofya (1994-2000) ve Zeyrek Camii (2001-2004) restorasyonlarını yürüttü. Bosna ve Kosova'da savaş sonrası onarım çalışmalarına katıldı. Korumaya yönelik birçok makale ve kitabı bulunan Ahunbay'ın son yayınları arasında *İstanbul'da Kentsel Mimari* (2011), *Selimiye Mosque and It's Social Complex* (2012) ve *İstanbul: A World Heritage Site* (2012) yer alıyor. Konuşma dili Türkçedir.



Erzurum'daki çifte minareli medrese kümbeti.

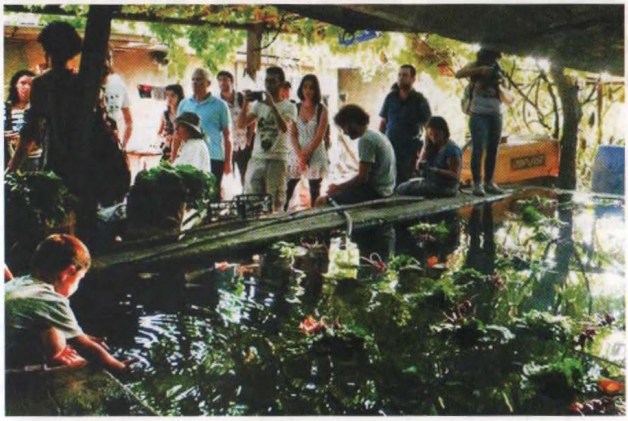
YEDİKULE BOSTANIYLA GÜZEL, BOSTANLAR DA YERİNDE GÜZEL!

Yedikule Bostanları'nın yıkımına direnen Tarihi Yedikule Bostan Okulu, **Chantel White ile Arkeobotani Atölyesi** *düzenledi. Atölyede hem birçoğumuzun yabancısı olduğu "arkeobotani" ile tanıştık hem de Yedikule Bostanları'nın arkeobotani açısından değerlendirilişine tanıklık ettik.*

BESTE BAL

İstanbul'da bulunduğu kısıtlı süre içerisinde Yedikule Bostanları'ndaki tohumları inceleme imkânı bulan White, arkeobotaninin hangi tohumların bu topraklarda yeşerdiğini takip etmeyi kolaylaştırmakla kalmayıp insanların nasıl beslendiğini karşılaştırma imkânı da sağladığını vurguladı. Yalnızca tohumlarla değil, insanların bu tohumlardan nasıl faydalandığı ile de ilgilenen White "Ekinlerin hangi zamanda ve mevsimde oluştuğunu takip etme imkânım oluyor. Antik çağlarda insanların doğal yaşamının nasıl olduğunu görerek tarihe katkı sağlayabiliyorum" diyor.

Arkeobotani'nin, tarihöncesi ve tarihi dönemlere ait yerleşim yerlerinde korunan toprağı ve tohumlarını incelerken burada yaşayan bir toprakta tarihin izini sürmenin White'ta yarattığı heyecan, bizi de heyecanlandırdı.



GELELİM BOSTANLARIN BİLGİSİNE

İstanbul'da yetişen bitkiler 10. yüzyılda hazırlanan, Bizans İstanbulu'ndaki tarımsal ürünlere yer veren *Geoponica* koleksiyonunda yer alıyor. 10. yüzyılda hazırlanan bu dokümana bakıldığında Yedikule Bostanları'nda üretilmekte olan ürün çeşitliliğinin benzerine rastlanıyor: Roka, pırasa, soğan, pancar, dereotu, kırmızıturp... Dokümanda 400 yıllık bir bahçeden bahsediliyor. Bizans'tan kalma bu bahçe, bugünkü Bayrampaşa Bostanı. Bostanlarda yer alan büyük su kuyuları da mevcut zirai kaynaklarca doğrulanıyor. Bu bostanlarda bilinçli bir şekilde ekilmemiş olan ama varlığını sürdüren farklı bitki türlerine de rastlanıyor. Bunların varlığı "yer altı filizlenmesi" ile sağlanıyor. Bostancılarla artık üretmedikleri bitkiler üzerine konuşuyor olmanın ilginç olduğunu vurgulayan White, bu bitkilerin genellikle son 50 yılda kaybedilen ürünler olduğunu söylüyor.

Bu ürünlerin artık var olmamasını beş temel nedenle açıklıyor:

1- Artık büyük oranda maddi gelir sağlamayan ürünler olmaları. Karnabahar misal, geniş alan istiyor üretim için ama ona uygun alanı ayırdığınızda diğer ürünler için yer kalmıyor.

2- Ekim ve sulama teknikleri değişiyor. Bu değişiklikler daha özenli üretim süreci gerektiren ürünlerin belirli bir standardizasyona uyum sağlayamamasına yol açıyor ve onların üretiminden vazgeçilmek zorunda kalınıyor.

3- Hava kirliliği bir diğer unsur. Önceden bostanların etrafında yer alan dere yatağı, yerel yönetim tarafından dere kapatılıp yol yapılıyor ve haliyle işlekliği tartışılabilecek olan bu yol ürünlerin yetişmesi için elverişli ortamı olumsuz etkiliyor.

4- Hava kirliliği, tohumları da deforme ediyor; hatta yok ediyor. Önceden yetişen pek çok ürünün tohumu zaman içerisinde yok olmaya yüz tutuyor.

5- Pazar da başka bir etken. Eğer talep yoksa eskiden yetiştirilen bir ürün artık yetiştirilmiyor. Örneğin zamanında yetişen hindiba, Rumlar tarafından tüketilirken, Rumların göçünün ardından talebin ortadan kalkmasıyla hindiba da üretilmez hale geliyor.

Bostanların yalnızca bir "ekim alanı" olarak görülmesi oldukça eksikli. Bahçeler/bostanlar yok olunca yalnızca toprak kaybedilmiyor, bir bostan kültürü/geleneği de kaybediliyor. Bu kültür, bilgiyi de içeren bir kültür. Tarihsel açıdan ciddi bir kayba tekabül ediyor. Yalnızca burada yetişen/üretilen ürünler var. Onları ve bilgisini de kaybediyoruz. Örneğin *Geoponica*'da yer alan ebegümeci artık üretilmiyor. Zamanında özel olarak üretilirken, şimdilerde bostanların kenarlarında yabani ot olarak varlığını koruyor. Hangi dönemde neden ekiminin durdurulduğu bilinmiyor. Langa hıyarı ve Yedikule marulunu da ne yazık ki kaybettik.

Zamanında "bayramı" kutlanan Yedikule marulunun hikâyesini üç kuşak boyunca aynı bostanda ekim yapan Bostancı Ahmet Bey'den dinledik: "Tohumumuzu kendimiz saklıyorduk. Ben marullara yetişemedim. O zamanlar bostanların altındaki bu yol yokmuş, 10.000 metrekare alandan bahsediyoruz. Hava kirliliği de tohumların yapısını



Fotoğraflar: Eda Çakmakçı, Sevinç Ortaç.

çok etkiledi. O dönemde bostanlarda yapılan sulama da çok farklıymış. "Dönme dolap" dediğimiz usulle sulama yapılıyor, ürün ihtiyacı olan bol suyu alabiliyormuş. Üretimde pazar kaygısı arttıkça ürün çeşitliliğine gitmek ve sulamayı değiştirmek zorunda kalınmış. Şu anda bu bostanlarda üretilen ürünlerin yazık ki yarısından fazlası organik değil. Alıcılarımız çok çeşitli; hal, esnaf, marketler... Ama pazar ihtiyacını karşılayabilmek için kullandığımız tohumlar da değişiyor yazık ki."

Bu arada ekimde kullanılan tohum ve gübre sorulduğunda öğreniyoruz ki önceleri gübre için inek yetiştirilirken belediyeye kokudan dolayı şikâyetler geliyor. Belediyenin itirazı üzerine hayvan yetiştiriciliği ortadan kaldırılıyor, dışarıdan gübre getirilmeye başlanıyor ve tarımsal ilaçlar kullanılıyor.

Yedikule Bostanları'ndaki üretim geleneğinin izini nasıl sürebileceğimizi tartışıyoruz. Bir katılımcı büyük dedesinin Osmanlı döneminde kurulan Halkalı Ziraat Okulu'na[1] gittiğinden, okul varlığını koruyorsa arşivinden faydalanabileceğimizden bahsediyor. Osmanlı'da tarımın izini süren tarihçi Aleksandar Sopov ise Cumhuriyet döneminden önce bostanlarda Makedonya ve Arnavutluk'tan gelen bostancıların ekim yaptığı bilgisini paylaşıyor ve ekliyor: "Tarih, tarımdaki teknolojinin nasıl değiştiğini ve bunun yaşama nasıl yansıdığını ana akım bir konu haline getirmemiştir. Osmanlı'nın zirai teknolojisi ile ilgilenen yok. Bu toprağı işleyenler, geldikleri yerden getirdikleri tohumları ekiyorlar. O nedenle bu bostanlar biraz da deneysel alanlar. Bundan 5 sene önce Silivrikapı tarafındaki bostanlardan birinde hâlâ çalışan Arnavut bostancı 18 armut çeşidi sayıyordu".

BELGRAD KİLİSESİ BOSTANI DA YOK OLMAK ÜZERE

Atölye bostanları gezdiğimiz ve yerinde bilgilendirildiğimiz bir tur ile devam etti. Bostanlar arasında mesafe kat ettikçe fark ediyoruz ki her bostan aynı zamanda kendi mikroklimasını yaratıyor. Bostanların yok olması demek, bu etkilerin de ortadan kalkması demek.

Yok olma tehlikesi altındaki bostanlardan biri de Belgrad Kilisesi Bostanı. 30 senedir Mehmet Bey tarafından ekilip biçiliyor. Günümüzde 100 yaşında olan Foti Bey'den devralıyor bostanları ekim işini. Bu bostandaki en derin kuyu 20 metre, 8 metre de sondaj var. En yüksek teras burada. 4 teras var ve kuyudan çıkan su hepsini sulamaya yetiyor.

White, araştırma yaptığı birkaç gün içerisinde Kilise Bostanı'nda farklı bir nane türüne rastlıyor. Bizim alışık olduğumuz sivri yapraklı nanelerin dışında yuvarlak yapraklı bir türün yine yeraltı filizlenmesi ile yer yer varlığını sürdürdüğünü keşfediyor. Bostanlarda ekinleri toplayan kadınlar da bu nanelerin varlığını fark ettiklerini, ama diğer nanelerle birlikte durdukça onların da sivri yapraklı olmaya başladıklarını doğruluyor. Yalnızca Kilise Bostanı'nda olan bu nanenin nereden bakılsa 50 senedir var olduğu sanılıyor.

Belgrad Kilisesi'nin bostanlara özgü bir ritüeli de var. Her sene 8 Eylül'de bostancıları ve ekinleri kutsama töreni gerçekleşiyor ve töreni Patrik yönetiyor. Bostanlardan eser kalmayınca bu ritüel de yok olacak elbette.

Bostanların anlamına bakarken de "dönemlendirme" işlevsel bir yöntem olarak karşımıza çıkıyor. Her bostanın her dönemde farklı niteliğe ve halkta farklı öneme sahip olduğunu böylece görmek mümkün oluyor. 1950'lerde bostanların etrafındaki dere yatağı kapatılıp yol yapılmasına rağmen yeraltı suyu varlığını koruyor. Bu yeraltı suyu da tarihi kuyular vasıtası ile 1980'lerde ve 1990'larda su kıtlığı yaşandığında Yedikule ahalisi tarafından içme suyu olarak kullanılıyor.

Bostanları da ziyaret ettiğimiz, ürünlerin arasından geçtiğimiz, nanenin kokusunu da içimize çektiğimiz ve üstüne moloz dökülen bostanların tarihini içimiz acıyarak dinlediğimiz atölyenin ardından, içinde bir adet "hobi bahçesi" de olacak bir park projesine karşı daha yüksek sesle "HAYIR!" demeye çağırıyorum herkesi. Yalnızca tarihimize değil, geleceğimize de sahip çıkmak için...

Yedikule bostanıyla güzel, bostanlar da yerinde güzel!

DİPNOT

* Bu haber Yeşil Gazete 'den alınmıştır. (http://bit.ly/19sUGcw)

1 Bahsedilen okul 1892 yılında Halkalı Ziraat ve Baytar Mektebi Âlisi olarak eğitime başlayan okuldur. Günümüzde binası Sabahattin Zaim Üniversitesi'nin kullanımında olup herhangi bir arşivi – var ise – devredip devretmediği bilinmemektedir.

HAYRETÜ'L-AZİME Fİ İNTİHALATİ'L-GARİBE:

VOLTAIRE VE ŞANİZADE MEHMED ATAULLAH EFENDİ

EDHEM ELDEM

Şanizade Mehmed Ataullah Efendi'nin arkeolojik bir belgeyi mukaddimesinde zikretmesi gerçekten ilginç bir olguydu ve bunu bir Avrupa kaynağından almış olması kuvvetle muhtemel görünüyordu. Şanizade'nin şuradan, buradan topladığı bazı bilgileri zar zor bulabileceğimi düşünürken farkına vardım ki mukaddimesini neredeyse olduğu gibi Fransız filozof Voltaire'den almıştı. Bu durumun ne kadar önemli olduğunu herhalde belirtmeme gerek yok. Voltaire, 18. yüzyılın ve Aydınlanma'nın en önemli ve en radikal düşünürlerinden biriydi.



Voltaire 34 yaşında.

Detay, Nicolas de Largillière atölyesi, tuvil üzerine yağlı boya, 1728, Musée Carnavalet, Paris (http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Atelier_de_Nicolas_de_Largilliere_-_portrait_de_Voltaire_-_détail_(musée_Carnavalet)_-_002.JPG)

ŞÜPHE VE KEŞİF

Bundan iki yıl kadar önce, Osmanlı topraklarında arkeolojinin tarihiyle ciddi bir şekilde ilgilenmeye başladığım sırada dostum —ve eski öğrencim— Hakan Karateke, Şanizade Mehmed Ataullah Efendi'nin (?-1826) meşhur *Tarih*'inin mukaddimesinde arkeolojik kalıntıların tarihe kaynak oluşturabileceğinden bahsettiğini belirterek bunun Osmanlı vakanüvisleri arasında bir ilk oluşturduğuna dikkatimi çekmişti. Gerçekten de *Tarih*'in 1284 (1867) tarihli matbu birinci cildinin[1] 8. ve 9. sayfalarında, tarihin "delil-i salis"i yani üçüncü delili olarak sunulduğu örnekte, "Bara adasında" (yani Paros'ta) "Arundel nam beğzadenin İngiltere'de Orendel şehrine nakl eylediği" mermerlerden bahisle, bu mermerlerdeki yazılarda MÖ 263 senesinde Atina'nın tarihinin kaydolduğu, ama bu tarihin ancak 1318 sene geriye gittiğini belirtmektedir. Arkeoloji ve İlkçağ tarihi konusunda bilgisi olanlar, burada bahsedilen mermerlerin 17. yüzyıl başlarında 21. Arundel Kontu Thomas Howard'ın (1585-1646) Ege Denizi'ndeki Paros Adası'ndan İngiltere'ye getirtip ardından Oxford Üniversitesi'nin Ashmolean Müzesi'ne bağışladığı ve üzerinde MÖ 1582 ile 264 yılları arasındaki dönemin bir kronolojisinin yer aldığı mermer levhalardan ibaret olduğunu, bunların en büyük öneminin de Yunan tarihindeki bazı olayların tam olarak ne zaman geçtiğini saptamaya yaramış olduğunu bilirler.[2]

Bu anlamda Şanizade'nin bu arkeolojik belgeyi mukaddimesinde zikretmesi gerçekten ilginç bir olguydu. Fakat asıl mesele, bu bilginin nereden geldiğini tespit edebilmekti. Osmanlı vakanüvislerini hor görmek gibi bir huyum yoksa da doğrusu Şanizade'nin bunu bir Avrupa kaynağından almış olması kuvvetle muhtemel görünüyordu. Özellikle de mukaddimenin sayfalarını çevirdikçe ve Meksika, Peru, Çin ya da Babil ile ilgili örneklere rastladıkça bu şüphem iyice artmaya başladı. Araya başka işler girdiğinden bu meselenin hallini ileriye atmıştım ki, aynı merakı paylaşan Hakan Karateke geçenlerde bu konuda bir ilerleme kaydedip kaydetmediğimi sorduğunda Şanizade'nin muhtemel Avrupa kaynaklarını araştırmaya koyuldum. Bunu yapmak için de başından yapmam gerekeni yaptım, yani bu konuda yapılmış çalışmalara müracaat ettim. Bunların ilki ve en önemlisi, Ziya Yılmazer'in 2008 yılında yayınlamış olduğu iki ciltlik *Şanizade Tarihi* çalışmasıydı;[3] diğeri ise Halil İbrahim Erol adındaki genç bir araştırmacının 2010 yılında İstanbul Üniversitesi'ne sunduğu yüksek lisans tezinden derlediği kapsamlı bir makaleydi.[4] Fa-

kat bu kaynakların ilki Şanizade'nin *Tarih*'inin gayet dikkatli ve ayrıntılı bir transkripsiyonunu uzun ve kapsamlı bir önsöz eşliğinde verdiği, diğeri ise bu yazarın tarih anlayışını ele almayı amaçladığı halde, hiçbirinde mukaddimenin muhtemel bir Batı/Avrupa ilhamı konusunda tek bir ifadeye rastlayamadım.

Bu durumda şüphelerimi kendim doğrulamaya çalıştım. Netice beni bütün tahminlerimin de ötesinde şaşırttı: Şanizade'nin şuradan, buradan topladığı bazı bilgileri zar zor bulabileceğimi düşünürken farkına vardım ki mukaddimesini neredeyse olduğu gibi Fransız filozof Voltaire'den almıştı. Bu durumun ne kadar önemli olduğunu herhalde belirtmeme gerek yok. Voltaire (1694-1778), 18. yüzyılın ve Aydınlanma'nın en önemli ve en radikal düşünürlerinden biriydi. Tarihe olan özel merakının yanında[5] Voltaire'in en büyük özellikleri arasında sınırsız düşünce ve ifade özgürlüğü konusundaki tavizsiz tavrını, bir de dinsizliğe varan din karşıtlığını saymak gerekir. Bu bakımdan da muhafazakâr Osmanlı düşüncesi açısından sorun yaratan bir isim olduğuna şüphe yoktur. Örnek vermek gerekirse, Reisülküttab Âtıf Efendi'nin "Muvazene-i politikaya dair" layihasındaki şu sözlerini hatırlatmak yerinde olabilir: "Volter ve Ruso demekle maruf ve meşhur olan zındıklar"...[6] Koca Ragıb Paşa'nın Voltaire'in Newton üzerine çalışmalarını tercüme ettirmeye niyetlendiği söyleniyorsa da,[7] bu projenin akim kalmış olduğu ve Voltaire'in eserlerinin Osmanlı İmparatorluğu'na girişinin ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleştiğinin düşünüldüğü göz önünde bulundurulursa,[8] Şanizade'nin daha 1820'lerde böyle bir işe girişmiş olması iyice önem kazanmaktadır.

ŞANİZADE VE VOLTAIRE BAĞLANTISI

Ancak dikkat edilmesi gereken bir hususu unutmayalım. Eğer bugüne kadar Şanizade'nin Voltaire'den "mülhem" bir mukaddime yazdığını keşfeden olmadıysa, bunun bir sebebi de Şanizade'nin bunu saklamış olmasıdır. Bu anlamda, Şanizade'nin yaptığının Voltaire'den bir eser tercüme etmek ya da Voltaire'i tanıtmaktan çok, aslında Voltaire'den intihalde bulunmak olduğuna göre, kendisini birden bire Osmanlı kültürüne Voltaire'in düşüncesini kısmen de olsa kazandırmış olan ilk kişi olarak tanıtmanın da sakıncalı olduğu kesindir. Ancak zaten kaynaklarını pek zikretmeye alışık olmadığı anlaşılan Şanizade'nin[9] 1820'lerde Voltaire'i kaynak olarak göstermesinin ne kadar imkânsız olacağı da aşikârdır. Adı fitne, küfür ve dinsizlikle birlikte anılan bir Fransız düşünürün Sultan Mahmud'un vakanüvisinin kaleminden muteber bir fikir insanı ve tarihin anlam ve önemine dair bir mukaddimenin başlıca ilham kaynağı olarak zikredilmesi halinde Şanizade'nin başına neler gelebileceğini düşünmek zor olmasa gerek.[10] Aslında bu bağlantıyı tespit ettikten sonra belki de asıl sorulması gereken, Şanizade'nin bu foyasının nasıl ortaya çıkmamış olduğu olabilir. Fakat 1820'lerin İstanbul'unda bu bağlantıyı kurabilecek derecede Voltaire'in eserlerini bilen var mıydı?

Tabii bir ihtimali daha düşünmek gerekir. Şanizade genellikle "aydın" biri olarak gösterilmekte, özellikle tıp dalındaki becerisi ve yayınlarıyla Batı'ya açık ve yenilikçi bir kişilik olarak tanımlanmaktadır.[11] İtalyanca ve Fransızcaya vakıf olduğu,[12] dönemin en ileri derneği olarak kabul edilen Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi'nde ders verdiği bilinmekte olduğuna göre,[13] Şanizade'nin Voltaire'den değil haberdar olması, onu gerçekten beğenerek kaynak olarak kullanmış olması gayet muhtemeldir. Buna bir de vakanüvislikten azline sebep olan Bektaşilik suçlaması eklenecek olursa,[14] Mehmed Ataullah Efendi'nin Voltaire'i bilinçli bir şekilde metnine dâhil etmiş ve sadece korkudan zikretmemiş olduğunu, dolayısıyla da Osmanlı düşünce tarihinde şerefli bir yere layık olduğunu söylemek bile mümkün olabilir.

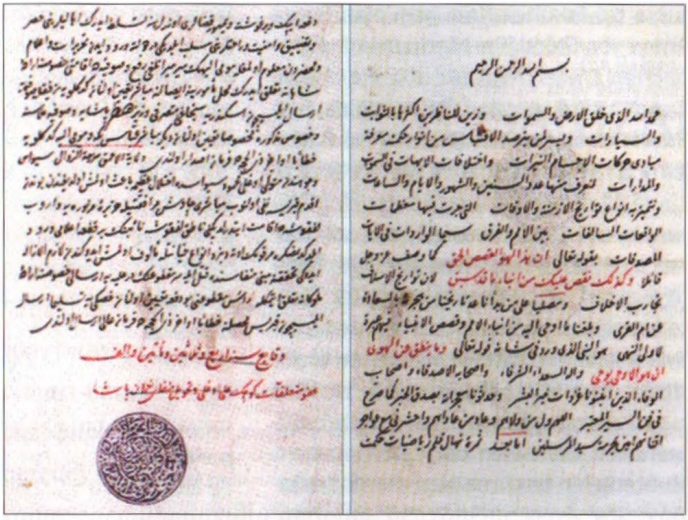
Ancak maalesef durum o kadar da olumlu olamıyor. Yukarıda saydığım



17. yy başlarında Ege Denizi'ndeki Paros Adası'ndan mermerleri İngiltere'ye getirtip ardından Oxford Üniversitesi'nin Ashmolean Müzesi'ne bağışlayan 21. Arundel Kontu Thomas Howard (1585-1646).

Peter Paul Rubens, tuval üzerine yağlı boya, 67 x 54 cm, 1629 – 30.

(http://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Howard,_21st_Earl_of_Arundel)



Şanizâde Tarihi'nin ilk ve son sayfaları.

Millet kıtp. Ali Emiri Efendi, Tarih, nr. 355. TDV İslâm Ansiklopedisi'nden alınmıştır, Cilt 38, s. 334-335.



Şânizâde Mehmed Atâullah Efendi'nin mezar taşı.

Tire Müzesi, Envanter nr. 1453. TDV İslâm Ansiklopedisi'nden alınmıştır, Cilt 38, s. 334-335.

ihtimaller mümkün olmakla birlikte, Şanizade Mehmed Ataullah Efendi Voltaire'den sadece bir metin apartmakla kalmamış, bu metni tabiri caizse "kuşa çevirmiştir." Biraz sonra göstereceğim gibi yapmış olduğu tercümede bazı hatalar mevcuttur; ama çok daha vahim olanı, Voltaire'in asıl metnine önemli kesinti ve eklemeler getirerek işine geleni kullanmış, işine gelmeyeni bırakmış, bazı yerleri de tamamen kendi ağzından tamamlamıştır. Bu "seçici" yöntemin de büyük ölçüde yukarıda zikrettiğim korku ve çekincelerden kaynaklandığını, Şanizade'nin gene de Voltaire'i kullanarak büyük bir yenilik getirdiğini, vakanüvislikte çığır açtığını söylemek her zaman mümkündür. Ne var ki, belki aşırı bir anlayışsızlık sergileyerek, bu meselenin böyle geçiştirilmesinin sakıncalı olduğunu düşünmekteyim; bunun gerekçesi ise, Osmanlı ve Türk tarihçiliğinde ve hatta edebiyatında ithal bir yana, tercüme yoluyla tağyir, tahrif ve sansürün sıklıkla başvurulan ve günümüzde bile hâlâ geçerli olabilen bir yöntem olmasıdır.

Bu vesileyle — yeni ve kalıcı dostluklar edinmek pahasına da olsa — Şanizade'deki Voltaire "etkisinin" bugüne kadar ortaya konmamış olmasının da epey düşündürücü, hatta endişe verici olduğunu söylemek gerekir. Meselenin iki boyutu bulunmaktadır. Bunun en basit seviyesi, bu bağlantının bulunamamış olmasıdır ki, anlaşılabilir tarafları vardır. Gerçekten de birçok açıdan 1820'lerde yazılmış olan bir Osmanlı kaynağında geçen birkaç sayfalık bir metnin Avrupa eserlerinde muhtemel bir kaynağını bulmak, hiç de kolay olmayan, samanlıkta iğne aramaya bile benzetilebilecek türden bir uğraştır. Ancak bu, işin en yüzeysel veçhesidir, zira asıl önemli olan bu kaynağı bulmak değil, aramaktır. Bugüne kadar bunun ortaya çıkmaması bulunamamış olmasından değil, aranmamış olmasından, aramayı gerektiren sorunun sorulmamış olmasındandır. Bunun ise neden olduğunun cevabı kolay değildir, ama tarihçiliğimizin zaaflarını belirlemek açısından önemlidir. Şanizade'nin tarihini gerçek bir maharet ve ehliyetle didik didik eden, değişik elyazmalarıyla matbu versiyonunu mukayese ederek ciddi bir *edition critique* gerçekleştiren, metin boyunca imla ve telaffuzu, Türkçe dışındaki dillerdeki kelime ve ifadeleri, dönemin veya daha öncesinin tarihi ve edebi kaynaklarının izlerini en ince teferruatına kadar takip eden bir araştırmacı mukaddimenin satırlarında "Arundel mermerleri" veya "Peru memleketi" gibi ifadelere, Herodot veya Romulus gibi isimlere rastladığında bunların kaynağının ne olabileceği sorusunu sormuyor, Avrupa kaynaklarının kullanılmış olabileceği şüphesini ifade etmiyorsa bu ne demektir?[5] Başka yerde çok daha ayrıntılı bir şekilde ele aldığım tarihçiliğimizin illetleri[6] arasında yer alan bu durum, esas itibariyle kendi içine kapalı kalmak, dünya tarihinden haberdar olmamak ve fazla Osmanlı-merkezci bir tutum benimsemek gibi zaafların bir tezahürü sayılabilir. Buna bir de tarihçiliğimizde sorudan çok şekle önem verilmesi eklenebilir: Tarih çalışmalarına getirilen tenkitlerin büyük çoğunluğunun bazen önemli olabilen ama çoğunlukla pek bir şey değiştirmeyen okuma hataları gibi noktalarda yoğunlaşması bunun tipik örneğidir. Bir kez daha tekrarlıyorum: Buradaki önemli eksiklik Voltaire'in bulunmamış olması değildir, bulunması için gereken ilk adım olan şüphenin doğmamış ve sorunun sorulmamış olmasıdır.

VOLTAIRE'İN KULLANIMI

Gelelim kaynağımıza. Şanizade Mehmed Ataullah Efendi'nin mukaddimesi için serbestçe faydalandığı Voltaire'in yazısının özü, aslında ilk akla gelebilecek metinlerden biriydi:

Diderot ve d'Alembert'in 1751-1772 yılları arasında yayınladıkları meşhur *Encyclopédie*'nin sekizinci cildinde yer alan "Histoire" (Tarih) maddesi.[17] Burada Aydınlanma'nın en önemli gerçekleştirmeleri arasında yer alan bu projenin tarihçesinden bahsetmeye ne lüzum ne de yer olduğundan,[18] bizi ilgilendiren sekizinci cildin ancak 1765 yılının sonunda yayımlandığını belirtmekle yetinelim. Bahsi geçen maddenin altı sayfadan ibaret olmasına aldanmamak gerekir: Bu sayfaların büyük boyda ve iki sütun halinde dizilmiş olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu metnin gayet teferruatlı, takriben 6.000 kelime uzunluğunda olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıca hemen eklemem gerekir ki *Encyclopédie*'de yer alan bazı maddelerin aksine, "Tarih" maddesi imzalı olarak yayınlanmıştır, yani en sonunda açık bir şekilde "Bu madde M. de Voltaire'indir" ibaresine yer verilmiştir. Bu anlamda Şanizade'nin bu metnin Voltaire'e ait olduğunu bilmemesi imkânsız görünmektedir.

Zaten kaynağın özünün *Encyclopédie*'deki "Tarih" maddesi olduğunu söylerken, Şanizade'nin doğrudan doğruya bu metni kullanmış olmadığının anlaşıldığını da ilave etmeliyim. Bunun nedeni de Voltaire'in her türlü yazısı gibi bu maddesinin de hem hayatında, hem ölümünden sonra sıklıkla ve çok çeşitli şekillerde tekrar basılıp yayımlanmış olmasıdır. Hatta şunu da eklemek gerekir ki Voltaire kendisi temel olarak aldığı bu maddeyi birkaç seferde tekrar ele almış, değiştirerek genişletmiştir. Bu karmaşık meselenin teferruatına girmeden özetlemek gerekirse, metnin ilk ve özgün şekli 1765'te *Encyclopédie*'de yayınlanmışsa da, daha önce 1764'te basılan *Contes de Guillaume Vadé* isimli bir eserinde "De l'histoire" (Tarih Hakkında) başlıklı farklı bir metin yayınlamıştır.[19] Diğer taraftan 1770-1772 yılları arasında dokuz cilt halinde yayınlamış olduğu *Questions sur l'Encyclopédie par des amateurs* (Bazı Meraklıların Ansiklopedi Hakkında Soruları) isimli eserinin yedinci cildinde gene "De l'histoire" (Tarih Hakkında) başlığıyla *Encyclopédie*'deki maddesini genişleterek ve hafifçe değiştirerek tekrar yayımlamıştır.[20] Bir de unutmamak gerekir ki tekâmül ederek gelişen bu maddenin Voltaire'in 1768'de yazdığı "Le pyrrhonisme de l'histoire" (Tarihte Şüphecilik) metninden alınmış bazı pasajlar da içermektedir.[21]

Gerçi Şanizade'nin Voltaire'den "tercüme" ettiği metne bakıldığında, format itibariyle en çok 1765'teki *Encyclopédie* maddesine benzediği göze çarpıyorsa da, metindeki bazı ayrıntılardan kullanmış olduğu kaynağın daha geç bir metin olduğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıntısına girmeden belirtelim ki Voltaire'in 1765'teki *Encyclopédie* maddesine 1771'deki *Questions*...'daki makalesinde getirmiş olduğu bütün değişiklikler Şanizade'de de yer almaktadır; ama buna mukabil 1764 tarihli *Contes*...'daki diğer metninde yer alıp da *Questions*...'da yer almayan bir pasaj da Şanizade'nin metninde kullanıldığına göre, vakanüvisin ya her iki ayrı eseri, ya da bu tarihten sonra yayınlanmış ve her iki metni kapsayan başka bir eseri kullanmış olması gerekmektedir. Zaten gayet zayıf olan ilk ihtimaldense yeni bir versiyon kullanmış olduğu kesin gibidir, zira gerçekten de Voltaire'in ölümünden sonra, özellikle 1785'ten itibaren toplu eserlerinin tekrar tekrar basıldığı bilindiği gibi,[22] "Tarih" maddesinin de özellikle 1785 Kehl baskısından sonra muhtelif metinlerin toparlanmasıyla nihai şeklini almış olduğu anlaşılmaktadır.[23] Şanizade'nin mukaddimesini Sultan Mahmud'a 1235'te, yani 1819/1820 civarında takdim ettiği düşünülürse,[24] bu tür baskılardan Şanizade'nin kullanmış olabileceği birkaç örnek akla gelebilmektedir.[25]



Joseph-François Michaud (1767 – 1839), Fransız tarihçi ve yayıncı. Şanizade'yi tanımış olan Michaud, Eylül 1830'da "Boğaziçi Yalıları" konusunda yazmış olduğu bir mektupta Şanizade'nin "Frenk" ilmine ve kitaplarına olan merakına değinir.

http://en.wikipedia.org/wiki/Joseph_Fran%C3%A7ois_Michaud

Şanizade'nin tarihini değişik elyazmalarıyla matbu versiyonunu mukayese ederek ciddi bir **édition critique** *gerçekleştiren, metin boyunca imla ve telaffuzu, Türkçe dışındaki dillerdeki kelime ve ifadeleri takip eden bir araştırmacı mukaddimenin satırlarında "Arundel mermerleri" veya "Peru memleketi" gibi ifadelere, Herodot veya Romulus gibi isimlere rastladığında bunların kaynağının ne olabileceği sorusunu sormuyor, Avrupa kaynaklarının kullanılmış olabileceği şüphesini ifade etmiyorsa bu ne demektir?*



Diderot ve d'Alembert'in *Encyclopédie*'sinin iç kapağında yer alan alegorik kompozisyon.

(http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Encyclopedie_-_frontispice_full.jpg)

Bu durumda Şanizade'nin kütüphanesinde *Encyclopédie*'nin takımını aramaya gerek kalmıyor.[26] Zaten Mehmed Ataullah Efendi'nin terekesi mevcutsa da, yabancı lisandaki kitaplarının isimlerinin bu belgede zikredilmemesinden dolayı elinde hangi kaynağın olduğunu araştırmaya pek imkân bulunmuyor. Ne var ki gene de bu envanterden kitaplarının arasında 2.000 kuruş kıymetinde "Frengiyü'l-ibare bir mikdar kütüb" (Avrupa dillerinde bir miktar kitap) ve 150 kuruşluk "Frengiyü'l-ibare kütüb cild aded 5 ma' mahfaza" (Avrupa dillerinde 5 cilt mahfazalı kitap) bulunduğunun bilgisi bile Şanizade'nin bu tür kitaplara sahip olduğunu doğrulamaktadır.

Şanizade'yi tanımış olan Joseph-François Michaud, Eylül 1830'da "Boğaziçi Yalıları" konusunda yazmış olduğu bir mektupta Şanizade'nin "Frenk" ilmine ve kitaplarına olan merakını vurgulamaktadır:

"Ortaköy'ün yakınlarında tıp ve tabiat tarihi konularında çeşitli eserler yazmış olan Şanizade adında Türk bir feylosof yaşardı; yalısının huzurlu ortamında tek düşüncesi bilgisini artırmaktı; Fransızca dahil olmak üzere birkaç Avrupa diline aşinaydı ve Batı'nın en iyi eserleri yalnızlığına lezzet katıyordu. Şanizade çiçek yetiştirmeyi, bitkileri incelemeyi severdi; onu mutlu eden, kütüphanesine Avrupa'dan bir kitap, bahçesine bizim diyarlarımızdan çiçek katabilmekti. Ne var ki kimseye acımayan entrika ve yalan, bu Müslüman feylosofun hayatını kararttı; yeniçeriler daha yeni Sultan Mahmud'un gadrine uğramışlardı ve haset dolu insanlar[27] tarafından hükümete karşı sözler sarf etmiş olmakla suçlanan Şanizade 1827'de Anadolu'ya sürüldü."[28]

METİNLERİN MUKAYESESİ

Metnin kendisine ve Şanizade'nin Voltaire'i kullanmasına gelecek olursak, üzerinde durulması gereken ilk nokta, daha önce de söylediğim gibi Mehmed Ataullah Efendi'nin Fransız meslektaşının "Tarih" maddesini "kuşa çevirmiş" olduğudur. En kısa haliyle 6.000, en uzun haliyle 8.500 kelime uzunluğundaki bu metnin vakanüvisimiz tarafından kullanılmış olan kısmı toplam 1.700 kelime kadar içerdiğine göre, metnin aslının ancak dörtte biriyle beşte biri arasını kullanmış olduğu anlaşılmaktadır. Bu iki metni sistemli bir şekilde mukayese etmeyi ileride daha kapsamlı bir makaleye bırakmak şartıyla,[29] burada Şanizade'nin Voltaire metnini ne şekilde kullandığını, nerelerini tutup, nerelerini attığı ya da değiştirdiğine bakmak ve bu kullanımın arkasındaki maksat ve zihniyeti ana hatlarıyla ortaya koymakla yetineceğim.

Voltaire'in hayli gelişmiş bir ansiklopedi maddesi olarak tasarladığı bu yazı, anlaşılır bir şekilde tarihin tanımı ve türlerini gözden geçirdikten sonra tarihin yöntemi, sorunları, sınırları ve üslubuyla ilgili saptama-

larda bulunur. Şanizade de aslında aynı maksatla metni kısmen tercüme ederek kullanır fakat daha ilk paragraflardan itibaren bazı farklar belirmeye başlar. Voltaire tarihi "gerçek olmadıkları bilinen efsanelerin aksine gerçek olduğu iddia edilen olayların hikâyesi" olarak tanımlarken, Şanizade'nin açılış cümlesi epey farklıdır: "Tarih ya gerçek bilinen olayların, ya da olmamış yalan olayların kaydedilip nakledilmesinden ibarettir."[30] Şanizade, bu kadar bariz bir anlayış farkını az da olsa yumuşatan bir ifadeyle devam etmektedir: "Bazı tarihler, insan aklının hataları ve olmamış ve güvenilmez olaylarla sağlıksız bir hal alır."[31] Oysa doğru ile yanlışı başından itibaren açık bir şekilde ayıran Voltaire, Şanizade'nin bu son yorumunu "fikirler tarihi" (*histoire des opinions*) adını verdiği bir tarih türüne bağlamaktadır: "Bir de insanın hatalarının derlenmesinden ibaret olan fikirler tarihi vardır". Paragrafın sonunda gene farklı bir anlayış seziliyor. Voltaire, "sanayi tarihi"nin (*histoire des arts*) özellikle bu sanayiin nitelik ve işleyişini de anlatırsa en yararlı tarih olabileceğini vurgulayıp, bir de yanlışlıkla tarih diye bilinen "tabii tarihin" (*histoire naturelle*), yani tabiat bilgisinin, aslında fizik dalının temel bir unsuru olduğunu söylemektedir. Şanizade ise, Voltaire'in "sanayi tarihi"yle ilgili görüşünü tamamen benimseyip, hatta daha da anlaşılır kılmak için "ve mancınık ve alatını ve vücuh-ı isti'malatını tahsil ü ta'allüme mü'eddi olmak cihetleriyle" ibaresini eklemişse de "tabii tarih" ile ilgili kısmı tamamen atlamıştır.

Bu farkları kısmen üslupla, kısmen kültürel tercihlerle, kısmen de kötü tercümeyle izah etmek mümkündür. Ancak bir sonraki paragraftaki fark artık ciddi bir ideolojik boyut kazanmaktadır. "Olaylar tarihini" (*histoire des événements*) ikiye ayıran Voltaire, bunun birini "kutsal" (*sacrée*), diğerini ise "la-dini" (*profane*) olarak tanımlamaktadır. Ardından söyledikleri ise, kutsal tarih ile ilgili görüşlerini özetlemektedir: "Kutsal tarih, Tanrı'nın bir zamanlar Yahudi milletine yol göstermek, bugün ise bizim inancımızı düzenlemek için uygun gördüğü ilahi ve mucizevi olaylar silsilesinden ibarettir. Bu saygıdeğer maddeyle ilgilenmeyeceğim". Voltaire'in satırlarının arasındaki hicvi duymamak imkânsızdır. Henüz dini kutsal olarak gören ve koruyan bir rejimde sansüre uğramadan ya da hapse girmeden söyleyebileceği elbette bu kadardı. Ne demek istediğinin anlaşılacağını bildiği için de meseleyi "saygıdeğer" olarak niteleyip kenara atmayı en iyi çare olarak görmüştü. "La-dini tarih" için hiçbir açıklama getirmeyerek de zımnen bundan sonra gelecek olan bütün sözlerinin sadece onunla ilgili olacağını ilan etmiş oluyordu.

Şanizade'nin tutumu çok farklıydı. İkili tasnifi kabul etmiş, "tevarih-i mukaddese" (kutsal tarihler) ve "tevarih-i âmme" (umumi[32] tarihler) diye bir ayırım kullanmıştı. Fakat Voltaire'den farklı olarak birini kenara atıp ötekini tek geçerli tarih olarak gösterememişti. Aksine, ikisine de eşit ağırlıklı birer tanım getirmek ihtiyacı duymuştu. Ona göre kutsal tarih, "İnsanlığın hayrı Peygamber'in sadık hareketleri, mucize yaratan en büyük nebilerin güvenilir hikâyeleri, müjdeli evliyaların keramet dolu hayat öyküleridir ki bunların çoğu semavi kitapların ayetlerinde, nübüvvetin şahitlerinin en sahih hadislerinde ve kutsal canların esrarlı hediyelerinde ispat ve karar bulmuştur."[33] İşin ilginci, özü itibariyle Şanizade'nin söylediğinin Voltaire'inkinden farkı yoktu; bütün mesele, birinin tamamen sarkastik ve dışlayıcı, diğerinin ise samimi ve saygılı olmasından kaynaklanıyordu. Voltaire'in temkinli bir hicivle usulca kenara ittiğini Şanizade doğrulayıcı bir ifadeyle meşrulaştırıyordu.

Bu yüzden de Voltaire'in zaten tek geçerli tarih saydığından hiç tanımla-


ENCYCLOPÉDIE,
OU
DICTIONNAIRE RAISONNÉ
DES SCIENCES,
DES ARTS ET DES MÉTIERS.
A
A

Diderot ve d'Alembert'in *Ensiklopedi*'sinin birinci cildinde A harfi, 1751.

(http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Encyclopedie_A.JPG)

Şanizade, İbni Sina ve Cemşid'li hikâyeleri belli ki metni zenginleştirmek ve hareketlendirmek için eklemişti; ilginç olan Voltaire'in milletlerin efsanevi kökenleriyle ilgili saptamasının kalmış olmasıydı. Tabii Şanizade, lafı temkinli bir şekle sokarak "abes" kadar sert bir ifadeyi "harikalardan oluşmak" gibi daha yumuşak bir hâle getirmişti; daha önemlisi, Voltaire'in "bütün milletlere" atfettiği bu abesliği o sadece "çoğu devlete" bağlamıştı.

mak zahmetine girmediği la-dini tarih konusunda Şanizade'nin bol bol izahat vermesi gerekiyordu: "Ve bir tür de umumi tarihlerdir ki hükümdarların ve devletlerin hallerini gösterir, kavimler ve milletlerin tabiatlarını anlatır ve ilk zamanların olayların nedenlerini anlatır ve bu da "basiretli insanlara ibret" olduğundan erdemliler arasında tercih ve itibar nedenidir. Şu şartla ki batıl garezler ve atıl nefretlerden arif insanların kalbi gibi pak ve saf hakkaniyetli bir anlatıcı olsun ve haksız yere taraftarlık ve hürmet ya da nefret veya hakaret gibi düşmanlık ve kibirin meyvelerinden ve iftira ile muhalefetin kokusundan söğüt ağacının yaprağı gibi temiz olsun."[34] Şanizade'nin yaptığı sadece kutsal ile umumi tarihleri bir şekilde aynı ayarda tutmak için etraflıca tarif etmek değildi. Ne kadar tehlikeli olduğunu bilerek üstlendiği vakanüvislik görevini mümkün olduğu kadar nesnel bir şekilde tarif ederek hem kendini konumlamaya, hem de Voltaire'in değinmediği ama kendi kültüründe önemli bir geleneğe tekabül eden bir meseleyi ortaya koymaya çalışıyordu.

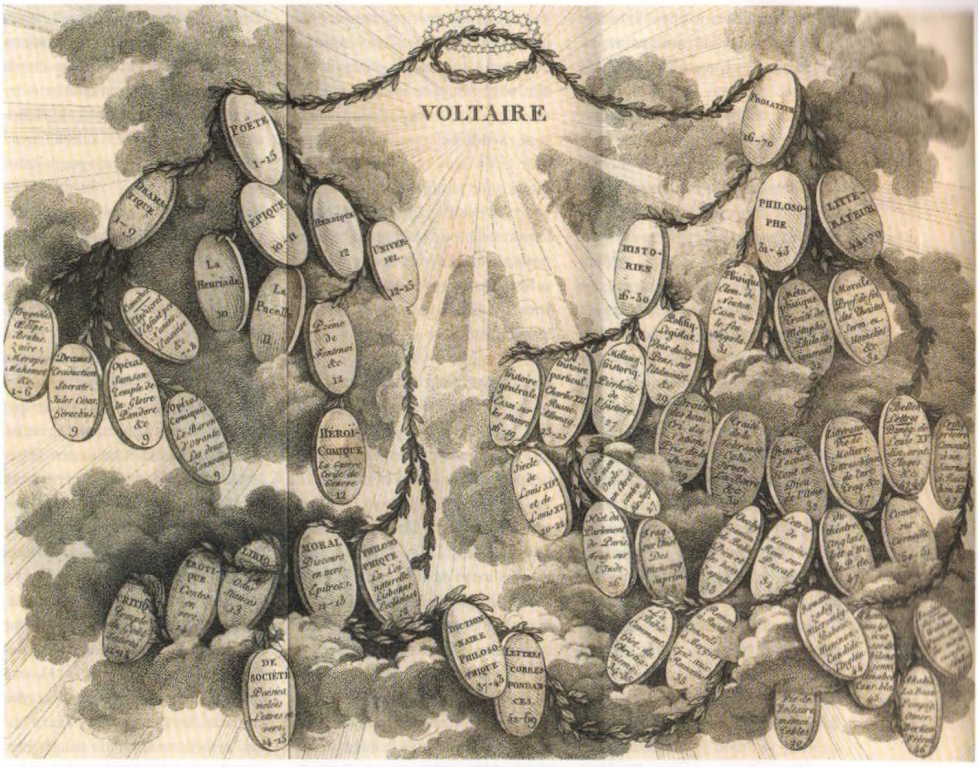
Temel tanımlardan sonra Voltaire, tarihin bir tür antropolojisine girişiyordu. Tarihin en eski temelinin babadan oğla aktarılan hikâyeler olduğunu, bunların zaten gerçekten çok muhtemel olduklarını, her nesille hikâyelerin biraz daha gerçeklik kaybettiğini, "zamanla efsanenin büyüyüp hakikatin kaybolduğunu" söyledikten sonra sert bir tespitte bulunuyordu: "Bu yüzdendir ki bütün milletlerin kökeni abestir". Bu kez Şanizade Voltaire'in sözlerine esas itibariyle sadık kalmakla birlikte sözü neredeyse iki misli kadar uzatmıştı. Bu uzatma kısmen Osmanlı yazımının ürünüydü: Oğul yerine "evlad ü ahfad", kaybetmek yerine "fevt ü izae" demeyi gerekli bulan bir tarzda bu kaçınılmazdı.[35] Fakat Şanizade bir de "yerel" bir tat vermek için bazı eklemelerde de bulunmuştu. Voltaire'in anlattığı hikâyelerin her nesilde hakikatten biraz daha uzaklaşmasına bir örnek kabilinden şu sözleri eklemişti: "Ve aynı şekilde zamanın hallerine aşina olan ve dünyanın yaşlılığını anlayan kişilerin bildiği gibi bazen asılsız bir efsane İbni Sina'nın simyasının gariplikleri ve Cemşid'in hazinesinin tılsımları gibi öne çıkıp gerçek ise ezilip büzülüp sır perdesinin altında meçhul ve saklı kalır ve bu şekilde çoğu devletin ilk zamanları harikalardan (efsanelerden)[36] oluşur"[37] İbni Sina ve Cemşid'li hikâyeler belli ki metni zenginleştirmek ve hareketlendirmek için eklenmişti; fakat ilginç olan gene de Voltaire'in milletlerin efsanevi kökenleriyle ilgili saptamasının kalmış olmasıydı. Tabii Şanizade, lafı temkinli bir şekle sokarak "abes" kadar sert bir ifadeyi "harikalardan oluşmak" gibi daha yumuşak bir hâle getirmişti; daha önemlisi, Voltaire'in "bütün milletlere" atfettiği bu abesliği o sadece "çoğu devlete" bağlamıştı.

Voltaire, ardından bu "abesliğe" örnekler sıralıyordu: Mısırlıların tanrılar tarafından yönetildikleri inancı; Fenikelilerin hurafelerle dolu otuz bin yıllık kronolojileri; Yunanların gülünç eski tarihleri; özellikle de Romalıların efsanelerle dolu kuruluş öyküleri. Şanizade bu referansları çok seçici bir şekilde almıştı: Mısır ve Fenike'den tek laf yoktu; sadece Yunanlarla ilgili olan cümleyi "Rumiyan"a atfederek aktarıp ardından aynı isimle tanımladığı Romalılarla ilgili söylenenlerin bir kısmını aktarmayı uygun bulmuştu. Voltaire, Romulus'un Mars'ın oğlu olduğunu, Sabinilere karşı 20. 000 asker ile yürümüş olduğunu, Tarquinus'un bir taşı usturayla kestiğini ve bir vestalin kemeriyle bir gemiyi karaya çıkardığını örnek verirken Şanizade, bu örneklerden sadece "badi-i kayseran" (Sezarlar yaratan) diye nitelediği Romulus'unkini vermekle yetinmişti. Voltaire'in "bütün modern milletlerin tarihleri daha az efsanevi değildir" yorumunu da atlayan Şanizade, Fransız filozofun üç başlık altında topladığı tarihin "âbideleri" (*monumenta*) konusuna geçmektedir. Genellikle kaynağına sadık kalarak, en eski tarihlere ait bilgi edinmek için tek yol olan ve "delil" olarak tercüme ettiği bu üç yazılı dayanağın ilki, Babil'de 1.900 yıl boyunca tutulan astronomik kayıtlardan ibaretti. Bu da Babillilerin diğer milletlerden asırlar önce geliştiklerinin ispatıdır, zira Voltaire'e — ve dolayısıyla Şanizade'ye — göre insanın tabii tembelliğinden dolayı beslenmenin, kendini korumanın ve birbirini öldürmenin ötesine gidebilmesi ancak çok uzun zaman geçmesiyle mümkündü. Sezar zamanında — Şanizade için "Kayseran zamanında" — İngiliz ve Germenler, bugünün Tatarları, Afrika'nın üçte ikisi ve Amerika — Peru, Meksika ve Tlaxcala[38] hariç — bu geri kalmışlığın en güzel tezahürüydü.

Buraya kadar yapmış olduğum ve daha önce dediğim gibi daha ayrıntılı bir çalışmaya ayırdığım paralel okumayı devam ettirmek yerine, Şanizade'nin Voltaire'i "uyarlarken" kullandığı başlıca yöntemleri birkaç başlık altında toparlamak herhalde daha kolay ve daha faydalı olacaktır. En basit haliyle ifade etmek gerekirse, Şanizade'nin başvurduğu başlıca üç yöntem bulunuyor. Bunların ilki, ya ilgisizlikten ya da bilgisizlikten dolayı Voltaire'in metnindeki kısa ya da uzun bazı kısımları olduğu gibi atlamak; ikincisi, uygunsuzluk kaygısıyla bazı pasajları atmak ve çok daha sıklıkla tam aksine Voltaire'in metninde eksik görüp gerekli bulduğu bazı konuları eklemek; üçüncüsü ise, Voltaire'in söylediklerini muhafaza etmekle beraber bunların içinde yer alan bazı kısımları ya kendi düşündüklerine ya da okuyucusunun beklediklerine uymadığından daha manidar bir şekle sokmaktır. Bu üç yöntemi sırasıyla ele alalım.

İLGİSİZLİK VE BİLGİSİZLİK

Şanizade'nin kendi metnine dâhil etmediği bazı pasajları kesmesinin nedeninin ilgisizlik mi, yoksa sadece bilgisizlik mi olduğuna peşinen karar vermek zor gözükebilir. Ne var ki, örneklerin üzerinden geçerken insan nispeten rahatlıkla farkına varıyor ki aslında her iki durum arasında büyük ölçüde bir örtüşme söz konusudur. Başka bir deyişle Şanizade Voltaire'in birçok sözünü ve tespitini ilgisiz bulmuş olabilir, ama ilgisiz bulmasının



asıl nedeni bu konulardaki bilgisizliğidir. Bu anlamda bu iki yazarın bilgi düzeyi arasındaki farkın ne kadar büyük olduğunu vurgulamadan meselenin özünü yakalamak mümkün değildir. Şanizade'nin bilgisizliğinin bazı somut örneklerini sıralayarak başlamak herhalde en pratik çözüm olacaktır. Biraz önce belirttiğim gibi Yunanlar ile Romalıları tefrik edemeyip "Rumiyan" sözünü her ikisi için kullanması, Julius Caesar'ı kasteden Voltaire'in "Caesar zamanında" sözünü manasız bir "Kayseran zamanında" diye tercüme etmesi, 14. yüzyılda İspanya Krallığı'nın birliğini evlenerek sağlayan Aragon Kralı Fernando ve Kastil Kraliçesi Isabel'i kasteden "Ferdinand ve Isabelle"isimlerini garip bir "Feldinanda" ile aktararak muğlaklaştırması,[19] MÖ 7. yüzyılda hüküm sürmüş olan Cyrus'tan bahseden Voltaire'in kastettiğinin Pers Kralı Kuroş/Kuruş/Kiros olduğunu anlamayıp da MS 14. yüzyılda yaşamış olan Firuz Şah ile karıştırması, Voltaire'in "*portrait*" tabiriyle kastettiği yazılı kişilik tasvirlerini kelimenin ilk manası olan "kişi resmi" olarak algılaması Şanizade'nin cehaletine demesek de bilgi noksanına gösterilebilecek çok somut örneklerdir. Bunları gördükten sonra vakanüvisin onlarca somut isim, olay ve kavramı kenara atıp metnine dâhil etmemesinin nedeninin de aslında bunlardan haberdar olmamak, tanımamak, mana verememek ya da bağlamını bilmemek olduğunu tahmin etmek pek zor değil. Oysa bu eksik ve atlamaların ne kadar önemli olduğu Voltaire'in asıl metnini okuyunca ortaya çıkıyor. Romalıların efsanevi tarihinden yarım düzine örnek, Yunan tarihçiliğinde ve özellikle Herodot'ta gerçek ile efsane arasındaki farkın önemi konusundaki tartışma, başta Fransız olmak üzere Avrupa krallıklarının çoğunun "resmi" tarihindeki zırvaların sıralanması, Mısır'da medeniyetin ortaya çıkış süreci hakkındaki gayet ilginç düşünceler, Mısır-Yunanistan-Roma-Ortaçağ sürecindeki başlıca tarihçiler ve eserleri, yanılgıları, tespitleri hakkındaki sayfalarca bilgi, tarihin ahlaki boyutu ve kötü kullanımlarına verilen zengin örnekler silsilesi, tarihte kesinlik ve şüphe konusundaki felsefi tartışma, anıt ve diğer anma araçlarının kaynak olarak kullanımının tartışılması, tarihçinin görev ve sorumlulukları meselesi, Yahudi tarihi hakkındaki düşünceler, Hindistan tarihi ve toplumu konusundaki bilgiler, ilh... Voltaire'in metnini okuyup ardından Şanizade'nin bu metnin en az dörtte üçünü atıp oluşturduğu mukaddimeyi okuyunca bunun bir tercümeden çok bir fakirleştirme, kuşa çevirme, karikatürleştirme olduğu göze çarpmaktadır. Meselenin asıl vahim tarafı ise, bu basitleştirmenin bir editoryal tercihten değil, düpedüz bir yetersizlikten kaynaklanıyor olması. Hayalimizi iyice zorlayarak Şanizade'nin bunlardan haberdar olup metnine dâhil ettiğini düşünsek bile, o zaman

1785'te Kehl'de Voltaire'in 70 cilt olarak basılan toplu eserlerinin alegorik planı. Bir tür "bilim ağacı" gibi tasarlanmış planda her oval madalyonda Voltaire'in işlemiş olduğu bir konu ve bu konuyu kapsayan ciltlerin numaraları bulunuyor.

(http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Voltaire_Oeuvres_Kehl_Plan.jpg)

da okuyucularının söylediklerinin büyük çoğunluğunu anlayamayacağını kabul etmek gerekiyor.

UYGUNSUZLUK VE EKSİKLİKLER

Şanizade'nin Voltaire'in metnini tahrif etmek konusundaki gayretlerinin büyük bir kısmı yukarıda özetlediğim bilgisizliğe dayalı ilgisizlikse de, daha çok siyasi, dini ve kültürel nedenlerle uygun olmadığını düşünmüş ya da eksikliğini hissetmiş olabileceği kısımlarla ilgili önemli müdahaleleri de mevcuttur. Bunların en basiti, bir tür sansür olarak anlamamız gereken "temizleme" operasyonlarıdır. Yukarıda örneği geçen "bütün milletlerin kökeni abestir" ifadesinin sulandırılarak "çoğu devletin ilk zamanları harikalar (efsaneler) doludur" haline getirmesi bunun hafif bir örneğidir. Fransızlara çuvaldızı batırırken, başka devletleri hiçe sayan ama ona mukabil "kendi krallığını dünyanın birinci krallığı, kendi kralını ise dünyanın en büyük kralı sayıp kralının kitabını okuduğunda kendisine maaş bağlayacağını düşünen" tarihçilerden bahseden Voltaire'in bu cümlesi her nedense Şanizade'de yer almamaktadır. Metnin bazı yerlerinde "Türkler" ve Müslümanlar hakkında sarf edilen sözlerin de yer almamasını aynı mantıkla izah etmek mümkünse de, bu sözlerin hepsinin Şanizade'nin zaten tercümesine dâhil etmediği çok daha genel tartışmaların içinde yer almaları asıl meselenin bu olmadığını gösteriyor.

Bu anlamda zaten dörtte üçünü atıp kuşa çevirdiği bir metinde Şanizade'nin kullandığı asıl "uygunlaştırma" yöntemi çıkarmaya değil, eklemeye dayanmaktadır. Bunun en çarpıcı örneklerinden birini daha evvel zikrettim: Voltaire tarihi "kutsal" ve "la-dini" diye ikiye ayırırken, bu türlerin ikincisini "ilahi ve mucizevi olaylar silsilesinden ibaret" sayarak ardından büyük bir ironiyle "bu saygideğer maddeyle ilgilenmeyeceğim" diyerek nerede durduğunu (anlayana) net bir şekilde ifade etmektedir. Aynı tasnifi koruyan Şanizade ise, değil ironi ve sarkazm göstermek, tam aksine "tevarih-i mukaddese"nin *Kuran*, peygamberler, nebiler, veliler gibi mucizevi kaynaklardan beslenerek ne kadar güvenilir bir ilim oluşturduğunu ısrarla ve kendi eklediği sözlerle söyledikten sonra, gene kendi eklemesiyle neredeyse özür diler gibi "tevarih-i âmme"nin fazıl kişiler tarafından tercih edildiğini belirtiyordu. Bir bakıma "ne şiş yansın ne kebap" türünden bir davranışla umumi dediği la-dini tarihleri savunabilmek için kutsal tarihin mükemmelliğini de vurgulamak zorunda hissediyordu.

Şanizade'nin dini ve mukaddes kaynaklar konusundaki temkinli davranışı bununla da bitmiyordu. Voltaire tarihin en fazla 4.000 sene geriye gidebildiğini, daha ötesinin bilinemediğini söylemekle yetinirken, Şanizade aynı görüşe büyük bir ilave getirmeyi uygun görmüştü: Ona göre bu bilinmezlik insan aklının sınırlarından kaynaklanıyordu ve dolayısıyla bu dönemler ancak *Kuran*, peygamberler ve semavi kitaplardan alınan bilgiler ile "malum olup bunlardan başka hiçbir vechile bilinmezler"di. Keza, biraz ileride Voltaire her konuda matematiksel ispatın dışında hiçbir kesinlik olmadığını söylediğinde Şanizade gene bir ekleme yapmıştı: Matematik ve hendese dışında gerçeği ispat edebilen tek şey, "delail-i şer'iyye", yani şer'i deliller idi. Mısır'daki ehramdan bahsederken ise Voltaire'den aktararak bu anıtların ne zaman yapıldığının meçhul olduğunu söyledikten sonra "Lakin derler ki bu ehramların birkaç büyüklerini hazret-i Lut ve hazret-i Şu'ayb ve hazret-i İdris 'ala nebiyyina ve 'aleyhimi's-selam bina buyurmuşlardır" türünden bir yorum eklemesi aynı gayretin bir tezahürüdür.

Kısacası, kendi düşüncelerinin kabaca Voltaire'inkilere daha yakın olabileceğini düşünsek de, Şanizade mukaddimesi boyunca gayet ihtiyatlı bir şekilde dini ve kutsal kaynak ve ilkelerin herhangi bir şekilde kaale alınmadığını veya inkâr edildiğini düşündürebilecek bir durumdan sakınmak için Voltaire'in zaten çok la-dini olan metnine ciddi ilaveler yapmak ihtiyacını duymuştu. Benzer müdahalelerin daha da çarpıcı örnekleri, vakanüvisin sık sık devlet ve saltanatı yüceltmek ve velinimetine yaranmak için yaptığı ilavelerde mevcuttur. Bunların en basitlerini bir tür iptidai milliyetçilik olarak görmek mümkündür. Tipik bir örnek, Arundel mermerleri bahsinde gerek Paros Adası, gerek Atina zikredildiğinde Voltaire'de hiçbir şekilde yer almayan ifadelerle bu yerlerin ebediyen daim olacak olan Devlet-i Aliyye'nin hükümranlığında olduğunu belirtmesidir. Bunun çok daha ağır bir örneği ise Voltaire'in tarihte kesinlik meselesini tartışırken verdiği örneklerden birinin tercümesinde yer almaktadır. Çin'in büyüklüğünün Marco Polo'dan o zamana kadar nasıl masaldan kesinliğe dönüştüğünden bahseden Voltaire, kesinliğin "farklı milletlerden bin görgü tanığının ittifakla aynı şeyi söyleyip kimsenin de buna karşı iddiada bulunmamasından" doğduğunu söylemektedir. Şanizade de bu yargıyı olduğu gibi kabul edip aktarmışsa da, Çin örneğini pek ilginç veya manidar bulmamış olacak ki onun yerine uzun uzadıya Sultan I. Murad'ın Kosova zaferini anlatmayı seçmişti. Ona göre bu padişahın zaferi, yerli yabancı bütün tarihçilerin üzerinde anlaştığı bir gerçek olduğu gibi, babası Orhan'dan menkul olan harp stratejilerinin Avrupa tarih kitaplarında defalarca yer alıyor olması da bu durumu teyit ediyordu. Bu uzun eklemeyle Şanizade bir taşla bir kuş sürüsünü vurmuştu: Çin yerine Osmanlı örneği vererek hikâyeyi manidar kılmış, Murad'ın cengâverliğini anlatarak Âl-i Osman'ı yüceltebilmiş, bunu yaparken dindar padişahın ilahi yardım aldığını söyleyerek tarihe bir kez daha kudsiyet katmış, bunlara da ilaveten Sultan II. Mahmud'un Hicaz'daki Vehhabi isyanına karşı başarılarını aynı türden fütuhat olarak niteleyip efendisini doğrudan övmenin yolunu bulmuştu. Kendi fikirlerinin tamamen tersine kullanılarak tahrif edildiği bu metni Voltaire okuyabilseydi ne düşüneceğini hayal bile etmek zor...

UYARLAMALAR

Şanizade'nin son ve nispetle daha masum yöntemi olarak Voltaire'in sözlerine getirmiş olduğu bazı "uyar-

lama" denemelerini örnek göstermek mümkündür. Bunların çoğunun daha önce gördüğümüz yöntemlerden daha az haşin ve tahrif edici olduğu aşikârdır. Bu tür müdahalelerle yazarın maksadının kesip atmak ya da sansür uygulamaktan çok, okurlar açısından — ve muhtemelen kendi açısından — pek bir mana ifade etmeyen bazı örnek ve referanslara "yerel" bir boyut kazandırarak daha manidar bir hale getirmek olduğu anlaşılıyor. Bunların hepsinin Voltaire'in yabancı ülkelerin tarihlerinin nasıl yazılması gerektiğini tartıştığı bölümde yer alması şaşırtıcı değildir. Dönemin Osmanlı kültürünün son derecede dar dünya algılayışına göre Voltaire'in vereceği örneklerin anlaşılmaz olma ihtimali yüksekti. Tipik bir örnek, tarihçilerin kendi ülkeleriyle başka ülkelerin tarihlerini işlerken beklentilerin nasıl farklı olduğu konusundaki görüştür. Voltaire, Fransa tarihini yazarken Seine ve Loire nehirlerini tasvir etmeye ihtiyaç olmadığını, ama Portekizlilerin Asya'daki fetihlerini yazarken Afrika, İran, Hindistan sahillerinin ve orada yaşayan değişik halkların ayrıntılı bir anlatımının beklendiğini örnek olarak anlatır. Aynı türden bir mukayese yapmak isteyen Şanizade doğrudan kendini örnek vererek, yerel bir boyut kazandırmak için Fransa'yı Osmanlı topraklarına, Seine ve Loire'ı Nil ve Tuna'ya dönüştürerek Voltaire'in sözlerini çevirir. Fakat sıra Portekizlilerin Asya'ya yayılmasına gelince, Şanizade yine içeriye dönerek bir uyarlama yapar ve daha önce övdüğü Hicaz'ın (yeniden) fethini kullanarak aslında 16. yüzyıldan beri iyi kötü Osmanlı hükümranlığında olan bu yöreyi Avrupa'nın uzak kolonilerine mukabil incelenmesi gereken yeni keşfedilmiş bir bölge gibi tanımlar. Voltaire'in bitirirken gene Portekiz'in Hindistan'daki fetihleri konusunda çok sayıda tarih mevcutken hiçbirinin Hindistan'ın tarihini, âdetlerini, halklarını ele almadığından şikâyet edince de Şanizade aynı sözleri "Endülüs ve İran ve Frenk seferlerine dair" gördüğü kitaplarla ilgili sarf etmektedir. Kısacası, yarım yamalak uydurulmuş mukayeselerle Şanizade'nin metni büyük ölçüde yerellikten menkul bir mana kazanmış görünüyorsa da asıl metindeki tutarlılığın yok olmasıyla birlikte garip bir iddialar silsilesine dönüştüğünü de inkâr etmek imkânsız.

SONUÇ

Başında da söylediğim gibi Şanizade'ye karşı fazla sert ve acımasız davranmış olabilirim. Fakat neresinden bakılırsa Voltaire'in metnini hem kaynağını zikretmeden, hem de özgün yazıyı rahatsız edici derecede tahrif ederek kullanmış olduğundan ona iyi niyetli bir şekilde yaklaşmak çok zor görünüyor.

Pek tabii ki bugünün değer yargılarından hareketle iki yüz sene öncesinin bir yazar ve düşünürünü yargılamak tehlikeli ve haksız olabilir. Gerçekten de "geleneksel" Osmanlı kültüründe başkalarının eserlerinden isimlerini zikretmeden alıntı yapmak veya ilham almak çok yapılan ve bu anlamda modern intihal kavramıyla hiçbir alakası olmayan bir davranıştı. Durum böyle iken Şanizade'ye intihal suçlaması getirmek çok yanlış olabilirdi.[40] Ne var ki, bu gerçeği göz önünde bulundurmakla beraber, Şanizade'nin o geleneksel çerçeve içinde değerlendirilmesinin tam da doğru olmayacağını ve "modern" bir intihal suçlamasına maruz kalmasının o kadar da yanlış olmadığını düşünmekteyim. Nedenlerini sıralarsak, birincisi, "geleneksel ödünç alma" şekillerinin kısa olduğu; ikincisi, asıl metnin manasını çok tahrif etmediği; üçüncüsü, bu alıntıların aynı kültürün ürünlerinden yapıldığı ve dördüncüsü ve en önemlisi, aynı kültürden alınmalarının neticesinde okuyucuların bu alıntıları ve kaynaklarını rahatlıkla tanıyabildikleridir. Oysa Şanizade bence oyunu bu kurallara göre oynamamış, saydığım dört ilkeyi de göz ardı etmiştir: Mukaddime gibi "özel" bir metnin tamamını besleyecek kadar ilham almış, alırken asıl metni bazı fikirlerini tersine çevirmeye kadar vahim sonuçlar doğurabilecek şekilde tahrif etmiştir; kendi kültürünün dışından bir yazar veya metin seçerek akranının bu alıntının farkına varmalarını imkânsız kılmıştır ki, bunun en bariz ispatı bugüne kadar anlaşılmamış olmasıdır. Dolayısıyla Şanizade bilinçli bir şekilde bazı kuralları ihlal etmiş ve modernlikle "oynamış" olduğundan bence aynı modernitenin içinden tenkit edilmeyi de bir bakıma hak etmiştir. Tabii ki bu fikrimin tartışmaya açık olduğunu da kabul ediyorum.

Ne var ki buradaki önemli mesele Şanizade'yi ahlaken yargılamak değil. Asıl ilginç olan, bugüne kadar farkına varılmamış bu tercümenin — apartma kabilinden de olsa — geç dönem Osmanlı düşünce tarihiyle ilgili doğurduğu yeni sorulardır. Henüz üzerinde yeteri kadar araştırma yapılmamış olan 19. yüzyılın ilk yarısının yazar ve çizerlerinin nasıl bir entelektüel ortam içinde hareket ettikleri, hangi kaynaklara ulaştıkları, ne gibi ağlar oluşturdukları, nasıl çalıştıkları, nasıl ürettikleri, ürettiklerini nasıl paylaştıkları, Osmanlı dünyası içinde cemaatler arasında, dışında ise başta Avrupa'yla ama başka bölgelerle de nasıl ilişkilerin ve alışverişlerin geliştigi konusunda bildiklerimizin azlığı kaygı vericidir.

Burada incelediğim örnek, gerek Voltaire'in, gerek Şanizade'nin iyi bilinen isimler olmasından dolayı özellikle çarpıcı ve ilginç gözükebilir. Ancak bu özel vakanın sansasyonel veçhesinin ötesine geçerek, bu tür kaynak araştırmalarının, kritik okumaların, metin arkeolojisinin çok daha geniş bir literatüre uygulanmasının elzem olduğunu kabul etmek gerekir. Eğer Şanizade Voltaire'den kopya çektiyse, kim bilir daha kimler nerelerden ve ne şekillerde esinlenmiştir... Metinleri lisan ve imla açısından didik didik etmeye alışığız ve bu konuda epeyce beceri sahibi olduk. Ne var ki asıl tarihçiliğin metnin yüzeyinden daha derine inmek suretiyle bu metinleri sadece donmuş ve bitmiş bir yazı olarak değil, mütemadiyen evrilen bir süreç olarak görmekle mümkün olduğunu kabul etmemiz gerekir. Öyle yaptığımız takdirde eminim ki Şanizade ve akranlarının zihniyet dünyasını anlamakta önemli adımlar atmaya başlayabileceğiz.

DİPNOTLAR

* Kütüphane ve kaynaklardan uzak kaleme aldığım bu makaleyi toparlayabilmemde birkaç kişi ve kuruma teşekkür borçluyum. Metinde de belirttiğim gibi Hakan Karateke bu işin başlıca müsebbibi oldu. Ulaşamadığım bazı belge ve kaynaklar konusunda ise başta Murat Şiviloğlu'na, Ahmet Akşit'e, MünevverEminoğlu'na ve Yavuz Sezer'e içtenlikle minnettarım. Bu makale, Bonn Üniversitesi'nin İslam Araştırmaları Bölümü'nde (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Philosophische Fakultät, Abteilung fur Islamwissenschaft) Annemarie Schimmel misafir öğretim üyesi olarak bulunduğum imtiyazlı ortamda gerçekleştirilmiştir.

1 [Şanizade Mehmed Ataullah Efendi], *Ta'rih-i Şanizâde*, İstanbul, 1284, 8 + 409 s. (Özege 18578).

2 Bu konuda bkz. http://en.wikipedia.org/wiki/Arundel_marbles ve http://en.wikipedia.org/wiki/Parian_Chronicle.

3 Şânî-zâde Mehmed Atâ'ullah Efendi, *Şânî-zâde Târîhi [Osmanlı Tarihi (1223-1237 / 1808-1821)*, yay. haz. Prof. Dr. Ziya Yılmazer, İstanbul, Çamlıca, 2008.

4 Halil İbrahim Erol, "Şanizade Mehmed Ataullah. Bir Osmanlı Tarih Tasavvur ve Yazımı Örneği", *İnsan ve Toplum*, 2 (3), 2012, s. 33-56.

5 [Voltaire], *La philosophie de l'histoire par feu l'Abbé Bazin*, Amsterdam, Changuion, 1765.

6 Cevdet Paşa, *Ta'rih-i Cevdet*, c. VI, İstanbul, 1309, s. 394-395.

7 Giambattista Toderini, *De la littérature des Turcs*, Paris, Poinçot, 1789, s. 118.

8 Remzi Demir, *Türk Aydınlanması ve Voltaire*, İstanbul, Doruk Yayınları, 1999, s. 31; Johann Strauss, "The *Millets* and the Ottoman Language: The Contribution of Ottoman Greeks to Ottoman Letters (19th-20th Centuries)," *Die Welt des Islams*, 35, 2 (1995), s. 218, 239.

9 "Her ne kadar genel temayül eser isimlerini açıkça ifade etmemek olsa da Şanizade, eserinin bazı yerlerinde müellif ismi ya da kitap ismi zikretmektedir" (Erol, agm, s. 36).

10 İşin ilginci Sultan Mahmud, Şanizade'nin mukaddimesini okumuş ve beğenmişti: "Ataullah Efendi'nin mukaddimesi güzel olmuş bir okunaklı yazu ile tebyiz olunub taraf-ı hümayunuma takdim olunsun" (Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), HAT 277/16255, 1235 (1819/1820); Yılmazer, *age*, s. LV, 1542.

11 Adıvar, *age*, s. 215.

12 Yılmazer, *age*, s. LII-LIII.

13 Yılmazer, *age*, s. XCVII-IC.

14 Yılmazer, *age*, s. LVI-LVII.

15 Ziya Yılmazer, "Yabancı Dilde Yazılan Eserlerden Faydalanması" başlıklı kısa bir bölümde Şanizade'nin bazı olayları aktarırken Avrupa kaynaklarını kullandığından veya kullanmış olabileceğinden bahsediyorsa da, bunlar birkaç somut noktadan ibaret kalmaktadır (Yılmazer, *age*, s. LXXII-LXIII).

16 Edhem Eldem, "Osmanlı Tarihini Türklerden Kurtarmak", *Cogito*, 73 (Bahar 2013), s. 260-282.

17 François-Marie Arouet Voltaire, "Histoire", Diderot ve d'Alembert (derl.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, c. VIII, Paris, Briasson, [1765], s. 220-225.

18 *Encyclopédie* konusunda mükemmel ve son derecede ayrıntılı online bir kaynak için bkz. Robert Morissey ve Glenn Roe (derl.) "ARTFL Encyclopédie Project", http://encyclopedie.uchicago.edu/

19 *Collection complette des œuvres de Mr. de ....*, c. V, *Contes de Guillaume Vade*, [Paris], 1764, s. 255-262. Bu metin 1771'de tekrar yayımlanacaktır: [Voltaire], *Collection complette des œuvres de M'. de V****, c. XV, *Mélanges philosophiques, littéraires, historiques. &c.*, Genevre, 1771, s. 382-387.

20 [François-Marie Arouet Voltaire], *Questions sur l'Encyclopédie par des amateurs*, c. VII, Paris, 1771, s. 17-89.

21 [Voltaire], "Le pyrrhonisme de l'histoire, par un bachelier en théologie" (1768), *Œuvres de Voltaire avec préfaces, avertissements, notes, etc., par M. Beuchot*, c. XLIV, *Mélanges*, c. VIII, s. 383-485.

22 *Œuvres complètes de Voltaire*, [Kehl], Société littéraire-typographique, 1785-1790.

23 Bu maddenin zaman içindeki gelişimini takip etmek için bkz. "Histoire", [Voltaire], *Œuvres complètes de Voltaire. Nouvelle édition avec notices, préfaces, variantes, table analytique*, c. XIX, *Dictionnaire philosophique*, c. III, Paris, Garnier Frères, 1879, s. 346-370.

24 BOA, HAT 277/16255.

25 *Œuvres complètes de Voltaire*, Gotha, Ettinger, 1786; *Œuvres de Voltaire. Nouvelle édition, avec des notes et des observations critiques par M. Palissot*, Paris, Stoupe, 1792; *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Th. Desoer, 1817; *Œuvres complètes de Voltaire. Nouvelle édition*, Paris, Lefèvre, 1818.

26 İstanbul'a en azından 1804'te bir *Encyclopédie* takımı geldiği ve Mühendishane'ye teslim edildiği biliniyor(*Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishane, Mühendishane Matbaası ve Kütüphanesi (1776-1826)*, İstanbul, Eren, 1995,s. 279).

27 Bunların başında Hekimbaşı Behcet Efendi'nin geldiği anlaşılıyor (Yılmazer, *age*, s. LVI).

28 Joseph-François Michaud ve Jean-Joseph-François Poujoulat, *Correspondance d'Orient, 1830-1831*, Paris, Ducollet, 1833, c. II, s. 314.

29 İki metnin ayrıntılı bir mukayesesini de içeren kapsamlı bir yazıyı *Turcica* dergisinin 2014 sayısı için hazırlamaktayım.

30 "Tarih ya vekayi'-i hakikiye-i sadıkanın yahud hikâyat-ı gayri vaki'a-i kâzibenin zabt ü naklinden ibaret".

31 "Ba'zı tevarih mebni 'ale'z-zunun olmak mülasebesiyle [...] ekseriyâ hataya-ı akl-ı beşer ve tasavvurat-ı adimetü'l-vuku'-ı gayr-i mu'tebere ile muhtelü's-sıhhatdır".

32 Voltaire'in *histoire sacrée* ve *histoire profane* arasında yaptığı ayırımı Şanizade "tevarih-i mukaddese" ve "tevarih-i âmme" ile vermeye çalışmıştır. "Mukaddese" teriminde pek bir sorun yoksa da, "âmme" kelimesi beraberinde çok sorun getirmektedir. *Profane*'ın manası, la-dini, yani din dışıdır ve Voltaire'in maksadı, dini tarihlerle diğerleri arasında bir ayırım yapmaktır. Oysa Şanizade'nin kullandığı "âmme" genel, umumi, evrensel gibi manalara gelmekte ve din dışılığı ancak çok dolaylı bir şekilde akla getirmektedir. Şanizade'nin *profane* demek istediğini biliyorsak da, bunu tam ifade edememiş olması da önemli olduğundan makalede âmme/umumi tabirini muhafaza etmeye karar verdim, ama meselenin çok daha çetrefilli olduğunu gene de hatırlatmak isterim.

33 "Siyer-i sadıkü'l-hayr-ı hazret-i hayrü'l-beşer ve kısas-ı mu'tebere-i enbiya'-i i'zam-ı mu'ciz-eser ve menakıb-ı keramat-'avakıb-ı evliya-yı mübeşşerdir ki anların ekseri nusus-ı kerime-i kütüb-i semaviye ve şevahidi'n-nübüvve-i sahhah ahadisine ve mevahib-i ledüniye-i enfas-ı kudsiye ile müberhen ve mukarrerdir"

34 "Ve biri (tevarih-i 'âmme)dir ki mübeyyin-i ahval-i müluk u düvel ve müzekkir-i emzice-i akvam ü milel ve muhbir-i ecl-i umur-ı ezmine-i evvel olub mazhar-ı esrar-ı " fihi 'ibretün li-uli'l-ebsar " olmağla inde'l-fuzala merğub ve mu'teberdir Be-şart-ı an ki ağraz-ı batıla ve ebgaz-ı 'âtıladan derun-ı 'ârifan gibi pak ve saf heman bir vassaf-ı hakkani-evsaf ve bi-gayri hakkin iltizam ü tevkir veya buğz veya tahkir gibi semere-i adavet ve nefsaniyetden ve rayiha-i iftira ve hilafdan manend-i berg-i safsaf saf ola".

35 "Devrine göre kısa cümleli bir dil kullanmasına rağmen [Şanizade], fikri ve edebi bir gelenek haline gelen seci' düşkünlüğünden ve bazı kişelerden, uzun izâfetlerden kendisini kurtaramamıştır" (Yılmazer, *age*, s. XCII)

36 Şanizade'nin kullandığı "havarık" kelimesi, "harika"nın çoğuludur. Fakat bu kelimeyi bugün genellikle kullanılan manasıyla değil "Alice Harikalar Diyarında"ki gibi inanılmayacak şeyler, efsaneler olarak anlamak gerekir.

Şanizade'nin kullandığı "havarık" kelimesi, "harika"nın çoğuludur. Fakat bu kelimeyi bugün genellikle kullanılan manasıyla değil "Alice Harikalar Diyarında"ki gibi inanılmayacak şeyler, efsaneler olarak anlamak gerekir.

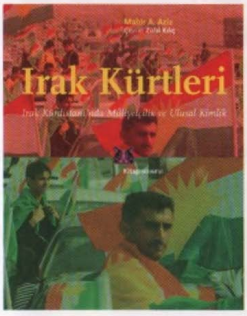
37 Kezalik ma'lum-ı mücerribin-i ahval-i devran ve mefhum-ı siyak-sencan-ı fertut-ı cihandır ki ba'zan bir fesane-i bi-maye müte'azzım ve garaib-i simya-yı İbni Sina ve tılsımat-ı genc-i gâv-ı Cemşid-asa mütecessim olarak hakikat-i hal bi nam ü nişan ve zir-i perde-i kitmanda mechul ü pinhan kalur ve bu takrible evail-i ekser-i düvel havarıkla muttasıf olur"

38 Peru ve Meksika konusunda Şanizade'nin pek bir malumatı olmadığı muhtemeldir; Tlaxcala ile ilgili ise herhalde daha da az bilgisi olduğundan "Tliskala" adıyla zikretmiştir, ama en azından idare şeklini «cumhur» olarak doğru vermiştir. Yılmazer'in bu konudaki dipnotu yanlıştır: "Metnimizde Taliskala gibi okunabilecek bu kelime ile Amerika'nın eski yerli halklarından Aztekler veya İnkalar kastediliyor olmalıdır" (Yılmazer, *age*, s. 16, n. 4). Bugün Meksika Cumhuriyeti'ni oluşturan 32 eyaletten biri olan Tlaxcala, az çok Aztek İmparatorluğu ile aynı dönemde bir devlet olarak gelişmiş ve en büyük özelliği, yani başındaki bu güçlü imparatorluğa hiçbir zaman yenik düşmemiş, bu direnişi nedeniyle de İspanyol işgalcilerle Azteklere karşı ittifak kurmuş, bu sayede de kolonyal dönemde imtiyazlı bir statüyle birçok kültürel özgünlüğünü muhafaza edebilmiş olmasıdır (http://en.wikipedia.org/wiki/Tlaxcala).

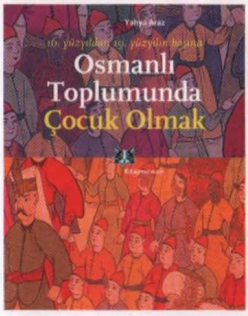
39 O kadar ki Cevdet bunu "Felditalda" yapacak, Yılmazer ise bu isimle kastedilenin 11. yüzyılda yaşamış olan Kastil hükümdarı Ferdinando olduğunu sanacaktır (Yılmazer, *age*, s. 18).

40 Bu konuda dostum ve meslektaşım Irvin Cemil Schick'e *presentism* (bugüncülük?) riskine karşı uyarısından dolayı teşekkür ederim.

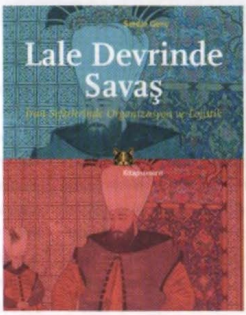
2013
Güz Kitapları



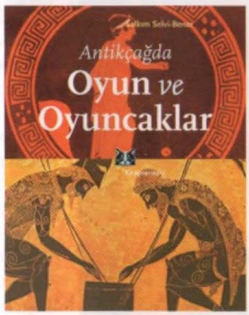
Erbil, Sabis Üniversitesi rektörü Mahir A. Aziz kitabının odağına, gelecekte değişim ve gelişimin motoru olacak üniversite öğrencilerini alıyor. Bunlar, 1991'de kurulan özerk Kürdistan bölgesinde doğan, kültürün, toplumsal süreçlerin, tarihi ve siyasi gelişimin belirgin bir "Kürt" anlatımıyla karşılaşan gençler. Çalışma yalnızca milliyetçilik ve kimlik konularına değil, Irak Kürdistan'ıyla ilgili literatüre, Ortadoğu politikaları alanına katkıda bulunuyor. (240 s. 25 TL)



Elinizdeki çalışma, ele aldığı dönemin Osmanlı toplumunda çocukların yaşamına, içinde şekillendikleri toplumla ilişkilerine değinen ilk kitap. Bu çalışma, Osmanlı "modernleşme" sürecinin çocukların yaşamında yol açtığı dönüşümlerin daha iyi anlaşılabilmesinin, önemli oranda bunun öncesiyle ilgilenmekten geçtiğini önermektedir. Böylelikle çocukların yaşamında ve onlarla ilgili algılarda değişim ve devamlılığın boyutları daha iyi anlaşılacaktır. (196 s. 17,5 TL)



Lale Devri aynı zamanda Safevilerle uzun süren savaşların ve sıkıntılı diplomasi süreçlerinin yaşandığı bir dönemdir. Bu kitap Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri gücünün yanı sıra seferleri organize edebilme yeteneği, tecrübesi ve lojistik becerisine odaklanmakta, İran'a düzenlenen seferler için hazırlıkları, cephelere ulaşımı, askeri birlikleri ve iaşelerini, seferin mali yönü ve taşraya yansımalarını incelemektedir. (256 s. 19 TL)



Oyunlar, toplumsal ilişkilerin bir aynası gibidir. Bu kitapta antik dünyada oynanan başlıca oyunlar ve oyuncaklar kapsamlı bir şekilde incelenmeye çalışılmıştır. Kültürel sürekliliği anlamak adına, Eski Yunan ve Roma'da oynanan oyunlarla günümüz oyunları arasındaki devamlılık araştırılmıştır. Bu çalışmanın, kazılarda ele geçirilen, müzelerde sergilenen oyun araçları ve oyuncakların tanımlanmasında bir başvuru kaynağı olmasını umut ediyoruz. (240 s. 17,5 TL)

KitapYAYINEVİ
www.kitapyayinevi.com

ERKEN ABBÂSİ PRATİĞİNDE

DİNÎ OTORİTENİN KULLANIMI VE SINIRLARI

NAGİHAN DOĞAN

Ortaçağ kaynaklarında halifelerin sanıldığı kadar ortodoks idareciler olmadıklarını düşündüren sayısız anekdot bulunur. Halife ümmetin mutlak dinî otoritesi olarak algılanmamıştır. Kuşkusuz o dinî bir misyon ve prestije sahiptir. Ama dinî bir kişilik olarak yapabilecekleri Şiî imamınkinden oldukça farklıdır. Teorik söylem yanıltıcıdır. Çünkü gerçek algıyı yansıtmayan ideolojik bir propaganda olmaktan ibarettir. Benzer bir durum imam ve imamet hakkında oluşan Sünnî konsensüs için de geçerlidir. Bu konsensüsün sadece bir kısmı gerçekliğe tekabül eder. Geri kalan her şey, sadece ideal olanı yansıtır.



Şüphesiz halifenin soylu davranışları sürüp gider, bitmez; Allah bunu bilir ve kavimler de

Bu soylu davranışlar ona ve ondan öncekilerine levh-i mahfuzda yazılmış, ta ki sonunda kalemler kurumuştur.[1]

Seküler toplumlardan farklı olarak bugün İslâm dünyasında dine siyasi anlamlar yüklenmesi, siyasi argümanlara sahip dinî cemaatlerin ya da dinî argümanlara sahip siyasî cemaatlerin oluşması, sosyo-politik hoşnutsuzluk ve direnişlerin, dinsel hareketler şeklinde tezahür etmesi olağan şeylerdir. Çünkü İslâm siyaset kültürü görece yavaş sayılabilecek bir evrim süreci geçirmiş ve bu alandaki tarihsel miras canlılığını şaşırtıcı şekilde muhafaza etmiştir. Yapılan siyasî tartışmaların ve mevcut sorunları çözüme kavuşturmaya yönelik projelerin geleneksel kavramlardan - devlet yerine hilâfet, millet yerine ümmet, savaş yerine cihat, hukuk yerine şeriat vb.- vazgeçmediğini müşahede etmek zor değildir. Bu tablo, İslâm'ın doğası gereği siyasi bir din olduğu algısı yaratır. Oysa İslâm ve siyaset arasındaki yakın ilişki, dogmatik bir konu olmaktan çok, tarihsel bir olgudur. Bu yüzden ideal devlet ve hükümdara dair geleneksel formülasyonlara -hilâfetin dinî bir kurum olduğu, halifenin/yöneticinin otoritesini Allah'tan aldığı, yöneticilere itaatin ilahî bir emir olduğu- mutlak hakikat muamelesi yapmadan önce ideal kurguya pek de tekabül etmeyen tarihsel gerçekliğe bakmak gerekir. Erken Abbâsi dönemi böyle bir araştırma için özel bir öneme sahiptir. Bunun nedeni, Sünniliğin halife ve hilafet kurumu ile ilgili geleneksel bakış açısının bu dönemde olgunlaşmaya başlamasıdır. Buradaki amaç, erken Abbâsi döneminde bu bakış açısının halifenin dinî otoritesini nasıl kurguladığını ve bu kurgunun gerçekliğe ne kadar yaklaştığını göstermektir.

Hilafet/imamet kurumu her zaman İslâm düşüncesinin temel tartışma konularından biri olmuş, her hizip ona dair kendi doktrinini geliştirmiştir. Bu doktrinler, söz konusu hiziplerin siyasi konum, amaç ve beklen-



El-Harîrî'nin Makamat'ındaki, Abbâsiler'in siyah bayraklarını taşıyan deve kervanını gösteren minyatür. Abbâsiler, Peygamber'in Mekke'yi fethettiği gün siyah bayrak taşıdığını söyleyen rivayetlere binaen, onun mirasçısı olduklarını ifade etmek üzere bayrak ve resmî kıyafetleri için siyah rengini seçtiler.

Çizen Yahyâb. Mahmud el-Vâsıtî.1236-1237. 25.3 X 26.7 cm. Bibliothèque nationale de France. http://en.wikipedia.org/wiki/Harun_al-Rashid

tileri doğrultusunda şekillendiğinden aralarında bariz yorum farklılıkları bulunur. Ancak hemen hemen hepsi, hilafeti saf dinî bir kurum olarak telakki etmek gibi ortak bir özelliğe sahiptir.[2] Oysa kurumun kökenlerinin dayandırıldığı *Kur'ân*, Müslümanlara bir devlet ve hükümet biçimi şart koşmamakta, hatta devletin nasıl yönetileceğine dair kural ve talimatlar içermemekteydi. *Kur'ân*'da "halife" (ç. *hulefâ*, *halâif*) kelimesinin -ya da aynı kökten (خ ل ف) türeyen kelimelerin- geçtiği ayetlerin hiçbirinde, yeryüzünde Allah'ın vekili sıfatıyla hükmedecek ya da Peygamber'e halef olacak birinin bulunması gerektiğine dair herhangi bir ifade yer almamaktaydı;[3] her ne kadar tefsir literatüründe bunun aksini iddia eden yaklaşımlar olsa da. Bunların çoğunun, hilafet kurumu hakkında standart Sünnî doktrininin biçimlenmesinden sonra oluştuğunu bilmek önemlidir. Bu, "Allah'ın halifesi" fikrine artık aşina olunduğundan, kurumun kökenlerini *Kur'ân*'da bulma beklentisinin artmış olduğu anlamına gelir.[4] Başka deyişle İslâm hükümdarı ile *Kur'ân* ayetlerinde geçen halife arasında köprü kurmak artık olağan bir uğraş olmuştur. Oysa Abbâsi döneminin başlarına kadar tefsirciler *Kur'ân*'da geçen halife kelimesiyle hilafet kurumu ve onu yöneten kişi arasında bağlantı kurmamışlardır.[5]

"Allah'ın halifesi"nden bahsetmenin ancak zamanla mümkün hale geldiği görülür. Ebû Bekir'in, Peygamber'in ölümünden sonra ümmetin başına geçtiğinde insanların kendisine "Allah'ın halifesi" (*Halîfetullah*) diye hitap etmelerini tasvip etmediği ve bunun yerine "Allah'ın Resulü'nün halifesi" (*Halîfetu Resûlillah*) olarak çağrılmayı istediğini söyleyen bir rivayet vardır.[6] Bu, muhtemelen uydurma bir rivayettir. Ama yönetici için "Allah'ın halifesi" sıfatını tasvip etmeyen çevrelerin olduğunu[7] düşündürmesi bakımından önemlidir. Üstelik rivayet, Peygamber'in ölümünden sonra yaşananların pek de uzağına düşmez. Muhtemelen Peygamber'in vefatından sonraki liderlik tartışmalarında Allah'ın halifesinin olup olamayacağı tartışılmadı; ama Ebû Bekir, gerçekten de Peygamber'den sonra onun siyasî liderlik konumunu dolduran kişi olarak basitçe ya "halife" ya da "Allah'ın Peygamber'in halifesi" olarak çağrıldı. Ona halife denmesinin nedeni, Müslümanların *Kur'ân*'da devlet/cemaat başkanı için böyle bir kullanım ile karşılaşmış olmaları değildi.[8] Hilafet basitçe Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan bir zaruretin neticesiydi ve başlangıçta sadece basit bir liderlik sorunuydu. O, vahiy ya da hadis kanalıyla ulaşan ilahî bir buyrukla değil, pratik nedenlerden dolayı cemaatin başına geçmişti. İslâm'ın iki temel kaynağı, siyasî oto-

***Binbir Gece Masalları* kitabında beşinci Abbâsi halifesi Hârûn er-Reşid.**

http://tr.wikipedia.org/wiki/Dosya:Harun_Al-Rashid_and_the_World_of_the_Thousand_and_One_Nights.jpg

rite sorununa net bir çözüm getirmiş olsaydı, Peygamber'in ölümünden sonra Müslümanlar arasında liderlik yarışı ortaya çıkmayacak, ilk dört halifenin işbaşına getirilişinde birbirinden farklı yöntemler uygulanmayacak ve imametin gerekli bir kurum olup olmadığı konusunda hiçbir tartışma yapılmayacaktı.

Hilafet kurumunun ortaya çıkışı dogmatik bir mesele olmamakla birlikte, sonradan onu saf dini bir kurum olarak gören bir anlayış gelişti. Bu anlayışın, hükümdarın ilahî onaya sahip olduğu Mezopotamya ya da daha spesifik olarak antik İran krallık geleneğinden devralındığı sıkça zikredilir ve bunun bilhassa Abbâsi hilafeti için geçerli olduğu düşünülür.[9] Bu, yanlış bir yorum sayılmaz. İslâm yazınında, din ve siyaset arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiği sorusuna verilen en kestirme cevabın -din ve devlet ikiz kardeşlerdir- gerekçesiyle birlikte eski İran siyaset düşüncesinden ödünç alınan bir formül olduğu kesindir. Sâsâni hükümdarı Ardeşîr, oğluna yazdığı vasiyette din ve devletin ikiz kardeşler olması durumunu şöyle izah etmiştir:[10]

"Mülk ve din ikiz kardeşlerdir. Bunlardan biri diğeri yoksa eksiktir. Çünkü din mülkün temeli ve direğidir. Mülk de dinin koruyucusudur. Temelsiz mülk, koruyucusuz din olmaz. Çünkü koruyucusu olmayan şey zayidir. Temeli olmayan şey ise mahdumdur."

Bu tam da Müslüman idarecilerin neden din ve devletin ikiz kardeşler olduklarına getirdikleri izahtır.[11] Onların bilinçli olarak eski İran hükümdarlık geleneklerine kapı araladıkları konusunda hiçbir tereddüt yoktur. Anlaşmazlık bu etkinin boyutlarını belirleme hususunda çıkabilir. Bu noktada sadece şunun altını çizmek yeterli olacaktır: Hilafetin dinsel formunu sadece İran etkisine bağlamak yanıltıcı olur. Eğer bünye müsait olmasıydı Müslümanlar muhtemelen bu dış etkiye kendilerini kapatacak ya da en azından direnç gösterebileceklerdi. Vahyin değil ama tarihsel koşulların bir gereği olarak Peygamber'in dinî otoritesine siyasî otoritenin de eklenmesi, sonraki süreçte din ile siyaset arasındaki ilişkilerin tanımlanmasında belirleyici oldu. Onun dinî otoritesi, peygamber olmasından kaynaklanıyordu ve ondan sonra hiç kimse nübüvvet iddiasında bulunamazdı. Ancak İslâm'ın, örneğin Roma İmparatorluğu gibi güçlü bir devlet örgütlenmesinin olmadığı bir coğrafyada ortaya çıkmış olması ve buna bağlı olarak Peygamber ve ashabının yeni dini Araplara kabul ettirme konusundaki erken başarısı, dine siyasal alanda belirli bir yer açtı.[12] Fetihlerin başarısı, bu alanı daha da genişletti ve Müslümanları din ve siyasetin ayrılmaz bir bütün olduğuna inandırdı. Halifenin cemaatin sadece siyasî değil, aynı zamanda dinî lideri olarak algılanması kaçınılmazdı.

İslâm toplumunda varoluşunu dinî ilke, değer ve projelere dayandırmayan hiçbir parti, iktidara gelme hayali kuramazdı. Bu gerçeğin farkında olan Abbâsiler, Emevileri devirmek için imametin Peygamber'in ehli beytine ait olduğunu ve ona iade edilmesi gerektiğini vaaz eden bir propaganda başlattılar.

Bizzat Emevi ve Abbâsi halifeleri böyle bir algının oluşması için çaba sarf ettiler; çünkü meşruiyet tartışmalarındaki temel referans noktası dindi. Bilhassa Abbâsiler bu konuda oldukça gayretliydiler. İslâm toplumunda varoluşunu dinî ilke, değer ve projelere dayandırmayan hiçbir parti, iktidara gelme hayali kuramazdı. Bu gerçeğin farkında olan Abbâsiler, Emevileri devirmek için imametin Peygamber'in ehli beytine ait olduğunu ve ona iade edilmesi gerektiğini vaaz eden bir propaganda başlattılar. Emevilerin düşüşü, dinî ideolojilerin bir siyasî sistemin devamlılığına ya da çözülmesine katkıda bulunabileceğine dair iyi bir örnek oluşturdu. Bu trajik son, Abbâsiler açısından sadece askerî değil, aynı zamanda ve belki de sadece ideolojik bir zaferdi. Devrimin hazırlık safhası, büyük ölçüde insanlara bu "dinsiz" rejimi ortadan kaldırmayı gerektiren dinî gerekçeleri anlatmakla geçti. Devrimden sonra bu kez neden Peygamber ailesinin başka bir kolunun değil de –örneğin Alioğulları- Abbâsilerin iktidarda olduğunu ispat edecek yeni bir propagandaya ihtiyaç duyuldu. Emevi dönemi boyunca imamet konusunda Ali ve torunlarına verilen destek, erken Abbâsi döneminde imamın otoritesini ve ayrıcalıklarını dinî argümanlara dayandıran mezheplere dönüşmeye başlamıştı.[13] Şia hilafetteki hak iddiasını doktrin haline getirirken, Abbâsiler de uyruklarının sadakatini garanti altına almak, onları çobanlığını yaptıkları sürü içinde tutmak zorundaydılar. Bunun için bir kez daha Peygamber ile olan akrabalık bağına vurgu yaptılar. Peygamber'in amcası el-Abbâs'ın soyundan gelme ayrıcalığıyla –ki onlara göre Peygamber'in kızı olmak, onun amcası olmaktan daha değerli değildi- imametin kendilerine miras bırakıldığını iddia ettiler.[14] Öte yandan yaptıkları işlerde ve elde ettikleri başarılarda ilahî esin ve rehberliğe mazhar olduklarını ileri sürdüler, misyonlarını dogmanın korunması ve dinin ihya edilmesi olarak tanımladılar.[15] Abbâsiler bir bakıma halifenin görevlerinin peygamberlerinkiyle benzeştiğine dair bir algıya sahiptiler. Onların Peygamber'in halifesi olmaktan "Allah'ın halifesi"[16] olmaya terfi etmelerinin nedenlerinden biri buydu.

Abbâsiler hilafetin dinî bir kurum olduğu üzerinde giderek artan bir ısrar göstermiş olsalar da, bu konuda Şiî imamet nazariyesinin geldiği uç noktayı zorlamadılar. Sünnî konsensüs onlar için daha bağlayıcıydı. Şiî İmam için tasarlanan otorite model-

leri, Sünni hukukçular için oldukça sorunluydu. Bu, Şiiliğin ılımlı kanadını oluşturan İmâmiye Şiası için de geçerliydi. Onlar imamın Allah'ın insanlara gösterdiği ilahî bir hüccet olduğuna ve doğuştan gelen bu ayrıcalıklı statünün kalıtsal olarak imamın soyunda devam ettiğine inandılar.[17] Şiî imamet nazariyesi, imamın kutsal ve hatta aşkın bir statüye sahip olduğu inancı üzerine temellendi. Bu statü, iki kaynaktan besleniyordu: İmama biat etmeyi emrettiği farz edilen *Kur'ân* ve Peygamber'den tevarüs ettiğine inanılan ve imamı mutlak tefsir otoritesi yapan dinî bilgi. Teoriye göre, imam *nass* ile tayin edilmiş olmanın yanında Peygamber'den devraldığı özel bir bilgi (*ilm*) ve sezgiye sahiptir. Bu ilim ve sezgi sayesinde gelecekten haber verebilmekte, Allah'ın iradesini keşfedebilmekte ve şer'î hükümler koyabilmektedir. Onunla Allah arasında nurdan bir sütun vardır ve bu yolla Allah'ın yardım ve hidayeti onu bulur, duaları kabul olur.[18]

Sünnî doktrinde halifenin dinî mertebesi, Şiî imamınkinin altında tutuldu. Kuşkusuz o, Müslümanların öteki dünyaya en iyi şekilde hazırlanmalarını sağlayan toplumsal-siyasi düzenin garantörü olması bakımından dinî bir misyon ve karizmaya sahipti. Sünnî ulema, hilafet kurumunun dinselliğini ve halifenin büyük dinî misyonunu asla sorgulamadı. Hem teoride hem de pratikte halifenin sadece siyasî kararlar alması ve siyasî bir otorite olarak vasıflandırılması olağandışıydı. Halife, kutsal savaşı idare etmek ve Müslümanların ibadetlerini -bilhassa hac- rahatça yapabilecekleri koşulları hazırlamak gibi önemli dinî vazifeler ifa etmekteydi. Ondan müşriklere boyun eğdirmesi, adaleti yayması, *Kur'ân* ve sünneti muhafaza etmesi bekleniyordu. Ancak hukuk, halifenin akıl ve muhakemesinden çıkan bir şey olarak tasavvur edilmedi. İdeal yönetim, yasama gücünden yoksundu.

Bu anlayış yasamanın beşerî bir faaliyet değil, Allah'ın iradesini açığa çıkarma çabası olarak görülmesiyle yakından ilgiliydi. Sünnî teori, hukukun, sadece Allah tarafından buyrulduğunu varsaydı. Buna göre, insana düşen vazife, yasa çıkarmak olmayıp, zaten Allah tarafından buyrulmuş olan hukuku keşfetmekten ibaretti.[19] İlahî iradenin somut kurallarşeklinde ortaya konması, büyük bir sorumluluk olup sadece nitelikli müçtehitler bu görevi ifa edebilirlerdi.[20] Burada halifeye düşen görev, yasa koymak değil, hukukî ilkelerin işlevsel olmasını sağlayacak tedbirler almaktı. O, Allah'ın iradesinin yeryüzünde tecelli etmesini sağlayacak mekanizmanın kendisi değil, bir parçasıydı. Bu mekanizmayı tek başına çalıştırmak



Abbâsi halifesi el-Me'mûn için halifetullah (Allah'ın halifesi) adının kullanıldığı bir dirhem.

gibi bir ayrıcalığı yoktu. Üstelik onun kutsal hukuka uygun hareket etme yükümlülüğü, sıradan bir Müslümanınkinden daha hafif değildi.[21] Halife olacak kişinin ümmeti idare edebilmek için dinî bir eğitimden geçmesi gerektiği düşünüldü. Bu, halife adayının Peygamber'den tevarüs eden ilahî bir bilgi ile donatılmadığı sonradan ve alacağı eğitimin kalitesine bağlı olarak dinî konularda bilgi sahibi olabileceği anlamına geliyordu. Halife olmak, onu herhangi bir din âliminden daha nitelikli bir müçtehit yapmaya yardımcı olacak hiçbir unsur içermemekteydi. Benzer şekilde dinî konularda derinlikli olmak da halife olmaya giden yolu aralıyor değildi. Halifeler veliaht seçimlerinde bir adayın diğerinden daha üstün dinî bilgi ve meziyetlere sahip olması noktasından hareket etmediler. el-Me'mûn'un, oğlu yerine Şia'nın sekizinci imamı Ali b. Mûsa'yı veliaht tayin edişi tek istisnai örnekti. O, Bağdatlılara neden oğlunu veliaht tayin etmediğini açıklarken, "onun henüz haramla helali birbirinden ayıramayacak bir yaşta olmasını ve Müslümanları idare etme sorumluluğunu üstelenmek için yetersiz olan cılız bir bilgi dışında, dinî eğitiminin olmamasını" gerekçe gösterdi; oysa Ali, takva ve ilim bakımından en üstün, Allah'ın emirlerini yerine getirme hususunda en çok ümit vaat eden kişiydi.[22] Ne var ki el-Me'mûn, Ali b. Mûsa'nın ani ölümünden sonra yeni bir veliaht seçmek durumunda kaldığında, geleneksel kriterlere geri döndü. Kardeşi tarafından veliaht tayin edilen el-Mu'tasım, dinî bilgi ve karizmasıyla değil, iyi bir savaşçı ve komutan olma özelliğiyle bilinirdi.

Sünnî konsensüs, Allah'ın iradesini somut kurallara dönüştürme işinin resmi bir teşebbüs olmasına gerek görmedi. Temel kaynaklara vakıf ve içtihat yapmaya ehil olmak kaydıyla bir din âlimi, devletle işbirliği yapmaksızın bağımsız bir uğraş olarak bu sorumluluğa ortak olabilirdi. Bu anlayış, Abbâsi yönetimi tarafından sorgulanmadı. Halifenin bütün tartışmalı hususlarda son sözü söyleyen merci olması, teoride olduğu kadar uygulamada da olağandışıydı.[23] Hükümet, hukuku kodifiye etme işini kendisine tahsis etmek yerine, kadılık kurumu vasıtasıyla sürece katkıda bulunmayı tercih etti. Dönemin kâtiplerinden İbnu'l-Mukaffa'nın, ikinci Abbâsi halifesi el-Mansûr'a hitaben yazdığı bir risalede, hukuk alanındaki keyfilik ve karışıklık sorununa çözüm olarak ayrıcalıklı tefsir otoritesinin tek bir kişiye, halifeye verilmesi teklifi,[24] el-Mansûr üzerinde hiçbir etki yaratmamıştı. İbnu'l-Mukaffa'nın din ve devlet arasında öngördüğü yakın ilişki kesinlikle marjinaldi. O dönemde başka hiç kimse halifeye Bizans



El-Hariri'nin Makamat'ında Abbâsileri siyah bayrak taşıyorken gösteren başka bir minyatür.

http://en.wikipedia.org/wiki/File:Yahy%C3%A2_ibn_Mahm%C3%BBd_al-W%C3%A2si%C3%AE_005.jpg

imparatoru veya papanınkine benzer bir dini otorite yakıştırması yapmadı. Ibnu'l-Mukaffa'nın hukuk alanındaki reform önerileri el-Mansûr'un halefleri tarafından da dikkate alınmadı; çünkü hukukun kaynaklarını tek bir kişinin tefsirine indirgemek için artık çok geçti.[25] Erken Abbâsi döneminde hukukun bizzat halife tarafından tedvin edilmeye çalışıldığına dair hiçbir haber yoktur. Sadece bir rivayette Hârûn er-Reşîd'in (ya da el-Mansûr'un) Mâlik b. Enes'e *el-Muvatta* isimli fıkıh çalışmasını tüm ülkede geçerli hale getirmeyi teklif ettiği, ama Mâlik'in bu öneriyi, fakihlerin imparatorluğun değişik bölgelerinde kendi içtihatlarını uyguladığı gerekçesiyle reddettiği söylenir.[26] Rivayetin sahih olduğu kabul edilse bile halifenin girişimi, Ibnu'l-Mukaffa'nın tefsir ve teşrii salahiyetine sahip halife tasavvuruna uymaz. Mâlik'in teklifi kabul etmesi, halifeyi yasa-yapıcı otorite yapmaz; halifenin müdahalesi sadece spesifik bir hukuk çalışmasını tüm ülkede geçerli hale getirmeye çalışmakla sınırlı kalır.[27]

Dönemin fıkıh kitapları yasama yetkisinden yoksun halife olgusunu destekler. Başkadı Ebû Yûsuf, Hârûn er-Reşîd'in isteği üzerine kaleme aldığı *Kitabu'l-Harâc*'da, Allah'ın hükümdarları İslâm cemaatinin refah ve esenliğini güvence altına almak için ilahi rehberliğe mazhar kıldığını ifade etmişti.[28] Ama bu sözler sadece, reâyanın halifeye itaatini garanti altına alması umulan geniş ideolojik söylemin parçasıydı ve halifenin şer'i hükümler istihraç etme yetkisine sahip olduğuna dair herhangi bir ima içermemekteydi. Ebû Yûsuf birçok hukuki konuda halifeyi karar merci olarak gösterir; ancak ona göre halife, tek başına ve dilediği gibi yasa çıkaran değil, değişik hukuki görüşler içinden seçim yapma ehliyeti olan biridir.[29] Yahyâ b. Âdem'in *Kitâbu'l-Harâc*'ı ve Ebû 'Ubeyd'in *Kitâbu'l-Emvâl*'inde de aynı durum söz konusudur. Her iki fakih de, halifeye kendi beşerî muhakemesine göre hukuki görüş bildirme hakkı tanımaz, sadece onun farklı hukuki görüşler arasında seçim yapma ve takdir yetkisi kullanma hakkını vurgular.[30] Üstelik halifenin bu yetkiyi kullanacağı konular sınırlıdır ve onun önünde zaten her biri teamül haline gelmiş belirli seçenekler vardır. Halifenin görevi sadece bu seçeneklerden birine yönelmektir. Dolayısıyla o, sınırları çizilmiş bir takdir yetkisine sahiptir. Kadıların halifelerden gelen talimatlara göre bazı hukuki icraatlar gerçekleştirdiklerine veya yöneticilerin dinî-hukukî konularda görüş bildirdiklerine dair örneklerde bilhassa ilk dört halifenin ve Emevî halifelerinden Ömer b. Abdülaziz ile Abdülmelik b. Mervân'ın isimleri geçer. Abbâsî yöneticilerinin isimlerini de bu türden rivayetlerde görmek mümkündür; ama bunların

sayısı sınırlıdır. Halifeler, çoğu durumda birer fakih veya müçtehit gibi hareket etmemişler, dinî-fıkhî konularda görüş almak ya da soru sormak için ülkenin önde gelen fakihlerine başvurmuşlardır.[32]

Şer'î ahkâm üzerine yazılan eserlerin, devlet kontrolü ve sponsorluğu altında kaleme alınmadıkları, din âlimlerinin bağımsız ve münferit çalışmalarının ürünleri oldukları tartışmaya mahal bırakmayacak kadar açıktır. Onlar bu iş için halife tarafından tayin edilmiş olmayıp, yetki ve otoritelerini fıkıh alanında sahip oldukları bilgi birikimine borçluydular. Dinî otoriteden kasıt, mümînlerin dinî yaşamlarına yön veren kural ve pratikleri araştırma ve Allah'ın iradesine uygun şekilde beyan etme yetkisi ise onlar şüphesiz bu alanda rakipsizdi. Halifenin "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olması, onun neden iktidarda olması gerektiğini izah eden ve tamamen sahip olduğu dinî prestij ile ilgili bir göndermeydi; dinî tanımlamakla ilgili herhangi bir ima içermemekteydi. Üstelik ulema da benzer bir dinî prestije sahipti. Müslümanların itaat borçlu oldukları *ulü'l-emr*'in yöneticilerle birlikte din âlimlerini de kapsadığı düşünüldü.[33] Onlar, aldıkları eğitim dolayısıyla en az yöneticiler kadar beşerî ilişkilerin ve toplumsal düzenin inşasından, Allah'ın iradesinin yeryüzünde tecelli etmesinden sorumluydular. Ortada bir görev ve otorite paylaşımı vardı: Neyin Allah'ın iradesine uygun olduğunu deklare etmek ulemanın, deklare edilen şeyi yürürlüğe koymak halifenin göreviydi.

Abbâsilerin Sünnî doktrin ile uzlaştığı noktalar, Müslüman cemaatin karizmatik liderliğinin peşinde koşmadıkları anlamına gelmez. Daha evvel başta Şia olmak üzere çeşitli türden fırkaların iktidarın meşruiyetini dinî terimlerle sorguladıkları ifade edilmişti. Bu durum Abbâsileri halifenin dinî konumunu güçlendirecek yeni formüller aramaya itti. Onlar ilk olarak Sünnî konsensüse göre *nass* ile değil, cemaatin seçimiyle göreve gelen halifeden, "Allah'ın halifesi" olarak söz etmeye başladılar.[34] Ayrıca şer'î hükümler istihraç etme yetkisine sahip olmamanın halifenin dinî otoritesinde oluşturduğu boşluğu kısmen de olsa doldurmak üzere, onun tarafından alınan karar ve uygulanan politikaların Allah'ın kontrolünde olduğunu iddia ettiler. İlahî rehberliğe mazhar halife düşüncesini en güzel işleyen Abbâsi halifesi el-Me'mûn'du. O, kendini ümmeti aydınlatmak ve kendisine bahşedilen bilgiyi ümmete iletmek üzere Allah tarafından görevlendirilen kişi olarak takdim etmekteydi. Ona göre halife, Allah tarafından yeryüzünde vekil tayin edilmenin ötesinde Allah'tan kendisine ulaşan ilhamla hareket etmekte, Müslümanların ilahî kurtuluşa erişmeleri için görev yapmaktaydı.[35] Şu sözler el-Me'mûn'a aitti:[36]

"Onun ehli beytine peygamberlik mirası veren, onlara bilgi ve hikmet bağışlayan, onları imamet ve hilafetin mahzeni yapan, onlara sadakati zorunlu kılan ve onların mertebesini şereflendiren Allah'a hamdolsun."

Abbâsi halifelerinin Allah'tan ilham almaları durumu, Şiî imamlarınkinden farklıydı ve onlarınki ile kıyaslandığında doktrin haline gelecek kadar olgunlaşmadı. Onlar bu fikri ihtiyaç duyduklarında devreye sokmayı tercih ettiler. Hutbelerde[37] ve saray meclislerinde sözlü olarak, vasiyetname gibi dokümanlarda ise yazılı olarak halifenin -veya veliahdın- Allah yolundan ayrılmaması için edilen dua ve temenniler, onun Allah'ın rehberliğine mazhar olmasının imam oluşundan kaynaklanan ayrıcalıklı bir durum olmadığı anlamına geliyordu. Halifenin ilahî rehberliğin aracı olması tamamen halifenin davranışlarına ve daha da önemlisi Allah'ın iradesi ve takdirine bağlıydı. el-Mansûr, vasiyetinde oğlu el-Mehdi'ye halife olduğunda Allah'ın nezaretine mazhar olacağını, Allah'ın zor zamanlarda ona rehberlik edeceğini söylüyor, ama bunu bir şarta bağlıyordu: Allah'tan korkma ve günah işlemekten sakınma.[38]

Sünnî doktrin, hilafeti ilahî bir nimet ya da ayrıcalıktan çok, taşınması zor bir yük olarak değerlendirdi. Üzerine düşen görevleri hakkıyla yerine getirmeyen halifeyi cehennemde büyük bir azabın beklediği düşünüldü. Halife Allah'ın emir ve yasaklarının askıya alınmasına sebep olmamak için her daim tetikte olmalı, eğer öbür dünyada Allah'ın gazabına maruz kalırsa, bunun nedeninin dünyada işlediği günahlar olduğunu bilmeliydi. Tüm bunlar, halifenin, Şiî imamdan farklı olarak yanılmaz olmadığı anlamına geliyordu. Bu düşünce Ebû Bekir'e atfedilen şu sözlerle desteklendi:[39]

"Ey insanlar! Sizi idare etmekle görevlendirildim. Hâlbuki en hayırlınız değilim. ... Ben (Peygamber'in yolunun) takipçisiyim. Yeni bir yol ihdas edemem. Eğer iyilikle iş görürsem bana yardım ediniz. Şayet haktan saparsam beni doğrultunuz. Diyeceklerim budur. Sizler için de kendim için de Allah'tan mağfiret diliyorum."

Abbâsiler, halifenin yanılmaz ve günahsız olmadığı hususunda da

Halife olacak kişinin ümmeti idare edebilmek için dinî bir eğitimden geçmesi gerektiği düşünüldü. Bu, halife adayının Peygamber'den tevarüs eden ilahî bir bilgi ile donatılmadığı sonradan ve alacağı eğitimin kalitesine bağlı olarak dinî konularda bilgi sahibi olabileceği anlamına geliyordu. Halife olmak, onu herhangi bir din âliminden daha nitelikli bir müçtehit yapmaya yardımcı olacak hiçbir unsur içermemekteydi.

ehlisünnetin hatlarını çizdiği teorik çerçeveye sadık kaldılar. Onlar, ümmeti yönetme sorumluluğunu üstlenenlerin öteki dünyadaki ebedi kurtuluşu tehlikeye attıklarının bilincindeydiler[40] ve kaygılarını çeşitli şekillerde dile getirdiler. Bu düşünce, el-Mansûr'un oğlu el-Mehdi'ye bıraktığı vasiyette,[41] el-Me'mûn'un komutanlarından Tâhir b. el-Hüseyin'in oğlu için yazdığı devlet yönetimine ilişkin dini-ahlakî nasihatler içeren risalede etraflıca işlendi.[42] Biçimsel hakikiliği tartışmalı olsa da böyle metinler, o dönemde saraya hâkim algı ve değerleri yansıtması bakımından son derece önemlidir.[43] Tâhir b. el-Hüseyin'in bu mektubu taşra yönetimindeki karıyerine yeni başlayan oğlu için kaleme aldığı söylenir. Ama mektuptaki nasihatler, halife ya da halife adayına da hitap eder. Çünkü rivayete bakılırsa mektuptan haberdar olan el-Me'mûn, oradaki nasihatlere uymak için özel bir gayret gösterir. Her iki metinde de en çok üzerinde durulan husus, yöneticinin uyruklarının çıkarlarını gözetmemesi ve Allah'tan sakınmaması durumunda öteki dünyada göreceği azaptır. el-Mansûr halefine durmadan Allah'a karşı olan sorumluluklarını hatırlatır ve onu Allah'ın tevcih ettiği hükümdarlık işinde iyi amellerle bu dünyadan ayrılması gerektiği hususunda uyarır.[44]

Görünen o ki, Abbâsî halifeleri, onları günah işlemekten alıkoyan bir masumiyet kalkanına sahip olmadıklarını kabul ediyorlardı. Onların kendileri için tasavvur ettikleri dini görev, yetki ve nitelikler toplamı, Şiî imam profilini karşılamaktan uzaktı. el-Mansûr, kendisine ilahlık atfeden Râvendiyye[45] adındaki fanatik fırkaya karşı tavizsizdi.[46] İbnu'l-Mukaffa'nın deyimiyle "halife dağlara yürümelerini emretse dağların yürüyeceğine inanacak ve kıblenin yönünü değiştirse buna itaat edecek" olan bu topluluk[47] el-Mansûr tarafından şiddetli şekilde cezalandırıldı. Abbâsî halifeleri Şiî imamlara atfedilen karizmatik liderlik vasıflarının kendileri için uygulanabilir olmadığının farkındaydılar. Şiî imamın Peygamber'inkiyle yarışır bir dinî otoriteye sahip olması, Şia'nın yüzyıllar boyunca iktidara gelememesiyle yakından ilgiliydi. Siyasî hayatın dışında bırakılan Şia, cemaat dayanışmasını muhafaza edebilmek için zamanını imamın otoritesini tinselleştiren ve ona itaat etmeyi dinin şartlarından biri olarak takdim eden teoriler üretmekle değerlendirdi. Oysa aktif politik yaşam, Şiî imam için tasarlanan uç otorite modelinin Sünnî halifeye uyarlanmasına izin vermemekteydi. Abbâsiler halifenin günahkâr, doğru ile yanlışı ayırt edemeyen, Allah'ın emrettiği bir şeyi yasaklayan ve yasakladığı şeyi helal kılan biri olma ihtimalinden bahsedebiliyorlar, başkalarının da, isyan ima etmemek kaydıyla bu ihtimalden bahsetmesine müsaade ediyorlardı. Böylece Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*'da Hârûn er-Reşîd'e uzun uzadıya halifenin Allah'a karşı olan sorumluluklarını yerine getirmediği takdirde kıyamette nasıl bir akıbetle karşılaşacağını anlatmakta hiçbir sakınca görmedi.[48]

Halifenin görevi, Müslümanlara onları ebedi kurtuluşa eriştirecek reçeteyi sunmaktan ziyade, İslâmî ilkeleri işlevsel hale getirecek, Müslümanların rahatça ibadet etmelerini sağlayacak koşulları hazırlamaktı. Bunun için en başta sınırları muhafaza edip kâfirler karşısında Müslümanların can ve mal güvenliğini korumalıydı. el-Mansûr'un bir halife olarak şu işlerle meşgul olduğu kayda geçirildi: Atama yapmak ve azletmek, sınırlarda ve eyaletlerde garnizon kurmak, yolların güvenliğini temin etmek, vergi hususunda tahkikat yapmak, reayanın geçim kaynaklarını iyileştirmek.[49] Başka bir rivayette el-Mansûr, reayanın sadece üç şeye ihtiyaç duyduğunu, bu ihtiyaçları gideren bir hükümdardan daha fazlasını beklememeleri gerektiğini söylüyordu: İnsanların hukukî sorunlarıyla ilgilenecek kişiler atamak, yolları güvenilir hale getirmek, sınırları ve Müslümanların yaşadıkları bölgeleri düşmanın giremeyeceği şekilde güçlendirmek.[50] Cihat istisna, seküler tarafı daha baskın olan bu görevlere, halifenin dini otoritesini besleyen üç önemli vazife eklendi: Hac yaptırmak, ibadet başkanlığı, iyilikği emretmek ve kötülüğü yasaklamak (*emr bi'l-ma'rûf ve nehy 'ani'l-münker*). İlk iki görev, ümmetin dini ihtiyaçlarının önemli bir kısmı din âlimleri tarafından giderilyorken, halifeye tekeline alabileceği ve dinî otoritesini besleyebileceği bir alan yarattı. Aynı şey üçüncü vazife için geçerli değildi. Çünkü *Kur'ân*'da görevin ifası, bireysel bir yükümlülük olarak tarif edilmişti. Buna uygun olarak zaman zaman bu görevi devletten bağımsız şekilde yerine getirmek istediğini söyleyen kişi ve gruplar ortaya çıktı.[51]

Abbâsî halifeleri teorik olarak cemaati, halifeyi iktidara getiren sürecin bir parçası olarak gördüler ve içerdiği tehlikeye rağmen Allah'a itaatsizlik eden yöneticiye itaat etme yükümlülüğünün olmadığını kabul ettiler. Buna göre aday ancak cemaatin genel rızasını aldıktan sonra işbaşına gelebilir. Allah'ın emirlerine itaat ettiği sürece görevde kalabilirdi.

Halifenin yukarıda genel hatları verilen görev tanımı, onun mutlak dinî otorite olmadığını gösteriyordu. Bu anlayış onun göreve geliş prosedüründe Şiî imamet teorisiyle bir kez daha uyuşmayan farklı bir düzenleme yapılmasını gerektirdi. Şiilik, imamet gibi önemli bir konuda beşerî muhakeme ve seçime güvenilemeyeceğini, meşru imamın Allah tarafından seçildiğini savundu, dinî bir hüccet olduğu için imama kayıtsız şartsız itaat etmeyi öngördü. Sünnî

konsensüse göreyse, halifeye itaat etmek için bazı şartların oluşması ve bu şartların devamlılık göstermesi gerekiyordu. Biat, sadece bağlılık yemini veren kişiye değil, aynı zamanda yöneticiye de mükellefiyetler yükleyen bir nevi sözleşmeydi. Hükümdar Allah'ın emirlerine uyacak, böylece uyrukların ona itaat etme yükümlülüğünü hak etmiş olacaktı. Başka deyişle, halifeye itaat mecburiyeti, onun Allah'ın emirlerini çiğnememesi şartına (*lâ tâ'ate li mahlûkin fî ma'siyeti'l-Hâlik*) bağlıydı.[52]

Abbâsi halifeleri teorik olarak cemaati, halifeyi iktidara getiren sürecin bir parçası olarak gördüler ve içerdiği tehlikeye rağmen Allah'a itaatsizlik eden yöneticiye itaat etme yükümlülüğünün olmadığını kabul ettiler. Buna göre aday ancak cemaatin genel rızasını aldıktan sonra işbaşına gelebilir, Allah'ın emirlerine itaat ettiği sürece görevde kalabilirdi.[53] Ama uygulamada gerçek bir seçim prosedürü yoktu. Halifeye sunulan biat, onun göreve geliş seremonisinin sembolik bir parçası olmanın ötesine geçemedi. Şer'i emirlere karşı gelen bir yöneticinin azledilmesi gerektiği şeklindeki dini idealin uygulanmasını sağlayacak anayasal bir prosedür mevcut değildi. Muhtemelen pek çok kişi, ihmal edilmesi halifeye itaatsizliği gerektiren şeyleri, namaz, oruç, hac gibi temel farizaların yasaklanması, hududun engellenmesi ve haram ve helale riayet edilmemesi ile sınırlandırıyordu. İslâm'ın ana rükünlerini oluşturan bu kuralların halife tarafından askıya alınması, örneğin onun Müslümanları hac yapmaktan alıkoyması veya domuz eti yemeyi helal sayması beklenmeyecek bir durumdu. Bu yüzden Sünni ulema -genellikle- isyan etmeye cevaz vermemekte ve halifeye itaati telkin etmekteydi.

Aynı telkin iktidar tarafından da yapıldı. Böylece günahkâr bir hükümdara itaat mecburiyetinin olmadığı düşüncesi pratikteki anlamını yitirdi. İktidar itaatin neden gerekli olduğu sorusuna iki cevap verdi. İlki, hilafetin Abbâsi ailesine Allah tarafından bağışlandığı, dolayısıyla ona itaatsizliğin Allah'a itaatsizlikle aynı manaya geldiğiydi.[54] Allah'ın halifesi olduğunu iddia etmek, halifenin hiç kimseye değil, sadece ona karşı sorumlu olduğunu ve kimsenin onu sorgulamaya kalkışmaması gerektiğini vurgulamanın en basit yoluydu. el-Mansûr oğluna bıraktığı vasiyette şu ifadeleri kullandı:[55]

"Bil ki, Allah'ın gazabı onun egemenliğine karşı hareket eden kişileri bulur; çünkü Allah kitabında yeryüzünde bozgunculuk yapmakta acele eden kişiler için çokça azap ve ceza buyurmuştur: Sadece Allah'a ve Peygamberi'ne savaş açan ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak için uğraşanların cezası öldürülmeleri veya asılmaları yahut çapraz olarak ellerinin ve ayaklarının kesilmesi veyahut da bulundukları yerden sürgün edilmeleridir.[56] Egemenlik, Allah'ın güçlü ipidir ve birleştirici bir bağdır ve Allah'a olan değerli bir borçtur. Bu yüzden ona nezaret et, onu koru, güçlendir ve müdafaa et, ondan ayrılanlarla savaş ve ona karşı isyan edenleri buna uygun düşen ibret verici ceza ile öldür."

İktidara itaati meşrulaştıran ikinci gerekçe, cemaatin birlik içinde olması gerektiği, bu birliğin, toplum ve devleti Allah'ın iradesine uygun şekilde yönetmenin ve kâfirlere karşı muvaffak olmanın ön şartı olmasıydı. Bu yüzden her ne olursa olsun halifeye itaatsizlik edilemez ve o yaptıklarından dolayı sorgulanamazdı. el-Me'mûn'a göre, Müslümanlar halifeye itaat ederlerse "adalet ve eşitliğin tesisine, kan dökülmesini engellemeye, yolların güvenliğini temin etmeye, cemaatin birlik ve uyumunu sağlamaya" katkıda bulunmuş olurlardı. Halifeye itaat etmenin mükâfatı, adaletin ve asayişin muhafaza edilmesiydi. Eğer Müslümanlar itaat vazifelerini ihmal ederlerse bundan zarar gören yine kendileri olacak, ümmet ihtilaf ve kargaşaya sürüklenecek, kâfirlere İslâm dinini boyunduruk altına almak için fırsat doğacak ve nihayetinde hem bu dünya hem de öteki dünya kaybedilecektir.[57]

Kaynakların erken Abbâsi dönemi halifeleri hakkında verdikleri haber ya da anlatılar, onların örneğin Ömer b. Abdülaziz gibi birer dindarlık ve takva örneği olduklarını düşündürmez. Tersine birçok haberde onlar, dindar bir yaşam sürme konusunda gereken hassasiyeti göstermedikleri için kınanırlar: Onların çoğu vaktini nedimleri ve şarkıcıları ile geçiren, içki meclisleri kuran havai tiplerdir. Bazıları ise okuyucuya zalim, kan dökmeyi seven, vefasız ya da yönetim işinden anlamayan, iradesiz, riyakâr idareciler olarak tanıtılır.[58] Ortaçağ kaynaklarında halifelerin sanıldığı kadar ortodoks idareciler olmadıklarını düşündüren bu türden



Hârûn er-Reşîd'in Şarlman'ın elçilerini kabulü.

Julius Köckert, tuval üzerine yağlıboya, 1864. Maximilianeum Foundation.

sayısız anekdot bulunur. Bu anekdotların sahihliği tartışmalı olsa da halifelere olan bakış açısını yansıtması bakımından önemlidir. Halife ümmetin mutlak dinî otoritesi olarak algılanmamıştır. Kuşkusuz o dinî bir misyon ve prestije sahiptir. Ama dinî bir kişilik olarak yapabilecekleri Şiî imamınkinden oldukça farklıdır. Teorik söylem yanıltıcıdır. Çünkü gerçek algıyı yansıtmayan ideolojik bir propaganda olmaktan ibarettir. Benzer bir durum imam ve imamet hakkında oluşan Sünnî konsensüs için de geçerlidir. Bu konsensüsün sadece bir kısmı gerçekliğe tekabül eder. Geri kalan her şey, sadece ideal olanı yansıtır.

NAGİHAN DOĞAN
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
TARİH BÖLÜMÜ

DİPNOTLAR

1 Ebû Temmâm, *ed-Dîvânu'l-Kâmil*, Dâru's-Sa'b, Beyrut ty.,249.

2 Çok az grup, bu konsensüsün dışında kalmıştır. Bazı Mu'tezili ve Hariciler, imametin gerekliliğini gösteren hiçbir hukukî zorunluluk (Allah ya da Peygamber'den gelen bir emir) olmadığını savunmuşlardır. Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul 2008, 145-146; el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty., c. III-IV, 161.

3 Bu konuda bkz. Rudi Paret, Signification coranique de halîfa et d'autres derives de la racine halafa, *Studia Islamica*, XXXI, 1970, 211 vd.

4 Fritz Steppat, God's Deputy: Materials on Islam's Image of Man, *Arabica*, XXXVI (2), 1989, 165-166.

5 Wadad Al-Qadi, The Term "Khalîfa" in Early Exegetical Literature, *Die Welt des Islams*, XXVIII, 1988, 404vd.

6 el-Maverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, çev. Ali Şafak, Bedir Yayınevi, İstanbul 1994, 52.

7 M. Watt, God's Caliph: Qur'ânic Interpretations and Umayyad Claims, *Iran and Islam*, ed. C. H. Bosworth, Edinburgh University Press, 1971, 572. Memnuniyetsizliğin sebebi belki de, yaygın olmamakla birlikte Emevî döneminde halifelerin Allah indinde meleklerden ve peygamberlerden efdal olduğuna dair bir düşüncenin olmasıydı: Ibn 'Abdi Rabbih, *el-'Iklu'l-Ferîd*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1983, c. V, 310; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlu'l-'Itizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, ed-Darû't-Tunisiyye li'n-Neşr, Tunus 1986, 144.

8 Watt, age, 568.

9 Bertold Spuler, Iranische Einflüsse auf das abbasidische Chalifat, *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, (Göttingen, 1974), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1976, 343 v d; Stefan Sperl, Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry in the Early 9th Century, *Journal of the Arabic Literature*, 1977, 21; Helmer Ringgren, Some Religious Aspects of the Caliphate, *Studies in the History of Religions: The Sacred Kingship*, Brill, Leiden 1959, 737 vd.

10 Melik Ardeşîr, *Ahdu Ardaşîr*, thk. İhsân Abbâs, Dâru Sadir, Beyrut 1967, 53. Ayrıca bkz. el-Mes'ûdî, age, c. I, 168.

11 el-Gazali, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1971, 177.

12 Bu konuda bkz. Mohammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel, Metis Yayınları, İstanbul 1999, 28-31; M. Arkoun, Hırlistiyanlık ve İslâm'da Manevî/Yüce Otorite ile Siyasî Güç Arasındaki İlişkinin Seröveni, *İslâmî Araştırmalar*, çev. İlhami Güler, VIII (3-4), 1995, 173-176; Zerrin Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yay., İstanbul 1999, 34-35.

13 M. G. S. Hodgson, How Did the Early Shi'a Become Sectarian?, *Journal of the American Oriental Society*, 75, 1955, 3, 9-10.

14 *Ahbâru'd-Devleti'l-'Abbâsiyye ve şîhî Ahbâru'l-'Abbâs ve Veledihi*, yazarı meçhul, thk. A. Dûri - A. Muttalibi, Dâru't-Talia', Beyrut 1971, 165; et-Taberî, *Târihu Taberî (Târihu'l-Ümem ve'l-Mulûk)*, thk. Ebu Suheyb el-Kermî, Beytu'l-Efkâri'd-Düveliyye, ty, 1530-1531.

15 et-Taberî, age, 1599-1604; Mes'ûdî, age, 218.

16 el-Ezdî, *Târihu'l-Mevsıl*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2006, c. I, 368; et-Taberî, age, 1599; el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III, thk. Abdulaziz Duri, el-Matba'atu'l-Katolikiyye, Beyrut 1978, 268.

17 el-Kummî, *Uyûnu Ahbâri'r-Rızâ*, Müessesetü'l-Ensâriyan li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, Kumm 2006, 21, 35.

18 el-Irbilî, *Keşfu'l-Gumme fî Ma'rifeti'l-Eimme*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1985, c. III, 82-83; el-Kummî, age, 411. Şiî imam tasavvurunun daha aşırı versiyonları için bkz. el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. M. Dalkılıç – Ö. Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 72-73, 76.

19 Noel J. Coulson, The State and Individual in Islamic Law, *The International and Comparative Law Quarterly*, VI (1), 50.

20 eş-Şafii, *el-Ümm*, çev. Musa Özdemir, Buruc Yay., İstanbul 2011, 272, 339.

21 Buyüzdenhalife aleyhinedava açıbaliyordu. Örnek rivayetler için bkz. Vekî', *Ahbâru'l-Kudât*, 'Alemu'l-Kütüb, Beyrut 2001, 170, 691, 673; et-Taberî, age, 1633-1634; el-Edlî, age, 476; *el-'Uyûn ve'l-Hadâik fî Ahbâri'l-Hakâik*, yazarı meçhul, thk. M. J. de Goeje, Brill, Leiden 1871, 269; el-Maverdî, age, 179.

22 el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâri'l-Câmi'atu li-Dureri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Etheâr*, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut 1983, c.XLIX, 211-212.

23 el-Me'mûn döneminde hadis ulemasını hedef alan *mihne* (sorgulama) politikası istisnaî bir örnek oluşturur. el-Me'mûn, teolojik bir doktrini (*Kur'ân'ın yaratılmışlığı*) resmileştirmiş, din âlimlerini bu doktrini kabul etmeye zorlamış, direnenlere çeşitli türden cezalar vermiştir. Bu istisnaî dönem, teferruatlı bilgi ve tetkik gerektirdiğir den buradaki çalışmanın dışında tutulmuştur.

24 İbnu'l-Mukaffa', *Âsâru İbnu'l-Mukaffa'*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1989, 316-317.

25 Joseph E. Lowry, The First Islamic Legal Theory: Ibn al-Muqaffa' on Interpretation, Authority, and the Structure of the Law, *Journal of the American Oriental Society*, 128 (1), 2008, 40.

26 el-Isbehânî, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfiyâ*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2009, c. V, 253.

27 S. D. Goitein, A Turning Point in the History of the Muslim State (Apropos of Ibn al-Muqaffa's Kitâb as-Sahâba), *Islamic Culture*, XXIII, 1949, 124.

28 Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 1999, 15.

29 Ebû Yûsuf, age, 69-70, 72-73, 75-76, 81-82, 107, 193, 213, 226.

30 Yahya b. Âdem, *Kitâbu'l-Harâc*, el-Matba'atü's-Selefiyye, Kahire 1964, 18-20, 23, 26, 40, 85-86; Ebû 'Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, çev. Cemaleddin Saylık, Düşünce Yay., İstanbul 1981, 35, 84, 87, 195-196. Ayrıca bkz. Cengiz Kallek, Yahyâ İbn Âdem's Kitâb al-Kharâj; Religious Guidelines for Public Finance, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 44 (2), 2001, 111, 119.

31 Erken Abbâsî döneminde hükümet sadece ibadet ritüelleri ile ilgili birkaç düzenlemeye da değişiklik yapmıştır. Örnekler için bkz. el-Belâzurî, age, 91; İbn Tayfûr, *Kitâbu Bağdâd*, Mektebetü'l-Hânci, Kahire 2002, 144.

32 Halifelerin fıkhî meseleleri bizzat karara bağlamak yerine fakihlere götürdüklerine dair rivayetler için bkz. Taberî, age, 1601; Vekî', age, 295, 320; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-'Ayân*, thk. İhsân Abbâs, Dâru'l-Sâdir, Beyrut ty., c.II, 389; el-Kindî, *Ahbâru Kudâti Mısr*, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesaiku'l-Kavmiyye, Kahire 2005, 82.

33 İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-Siyâse*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2006, 330.

34 Bkz. dipnot16.

35 el-Kalkaşendî, *Subhu'l-'Aşa*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1987, c.IX, 381-382; el-Meclisî, age, 150-151, 157-158.

36 el-Kummî, age, 367.

37 Hilâl al-Sâbi, *Kuâm Dâr Al-Khilâfah (The Rules and Regulations of the 'Abbâsid Court)*, İng. çev. Elie A. Salem, American University of Beirut, 1977, 111.

38 et-Taberî, age, 1604.

39 Ubû 'Ubeyd, age, 23.

40 Örnek rivayetler için bkz. el-Belâzurî, age, 232-234; et-Taberî, age, 1709-1710; el-İsbehânî, age, 53-57; İbn Kuteybe, *Kitâbu 'Uyûni'l-Ahbâr*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 2002, c.I-II, 707-709; eş-Şa'ranî, *Tabakâtu'l-Kübra*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1997, 99; İbnu'l-Cevzi, *Kitâbu'l-Kussâs ve'l-Müzekkirîn*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1983, 253.

41 Vasiyet metni için bkz. el-Ya'kûbî, *Târihu Ya'kûbî*, Müessesetü'l-'Alemi li'l-Matbû'ât, Beyrut 1993, c. II, 334-336.

42 Mektup için bkz. et-Taberî, age, 1796-1800.

43 Albert Dietrich, Das politische Testament des zweiten 'Abbâsidenkalifen al-Mansûr, *Der Islam*, 30, 1952, 137, 140, 164.

44 el-Ya'kûbî, age, 334-335. Ayrıca bkz. et-Taberî, age, 1604. el-Me'mûn da benzer bir bakış açısına sahiptî:el-Meclisî, age, 149-150.

45 Hâşimiye Şiası'nın, ruhgöçüne ve halîfenin(el-Mansûr) Tanrı olduğuna inanan kolu.

46 el-Belâzurî, age, 235. Aksi görüş için bkz. Goitein, age, 123; Farouk Omar, Some Aspects of the 'Abbasid-Husaynid Relations During the Early 'Abbasid Period, *Arabica*, XXI, 1974, 177.

47 İbnu'l-Mukaffa', age, 311.

48 Ebû Yûsuf, age, 13-15. Aynı şeyi kadı 'Ubeydullah İbnu'l-Hasan el-Enbârî. el-Mehdi için kaleme aldığı tavsiyeler manzumesinde yaptı. Vekî', age, 296-297.

49 et-Taberî, age, 1592.

50 et-Taberî, age,1597. Tâhir b. Hüseyin'in mektubunda hemen hemen aynı görev listesi verilir: et-Taberî, age, 1796-1800.

51 Örnek rivayetler için bkz. ez-Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Dâru'l-Efkâri'd-Düveliyye, Lübnan 2004, c I, 693; İbn Ebî Ya'la, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1997, c.I, 127;

Josef Van Ess, Political Ideas in Early Islamic Religious Thought, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 28 (2), 2001, 161

52 Ebu 'Ubeyd, age, 24.

53 İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2003, 313.

54 et-Taberî, age, 1534-1535.

55 et-Taberî, age,1604.

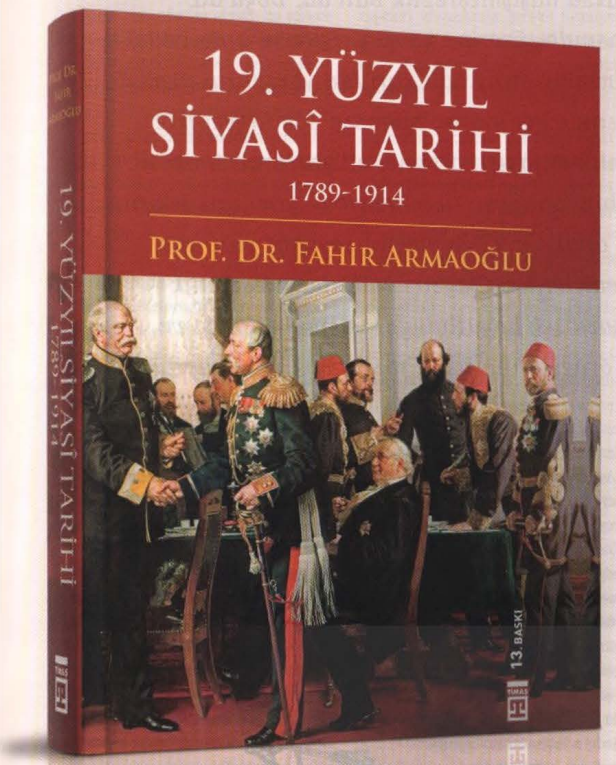
56 Ayet: 5/33.

57 el-Meclisî, age,149.

58 Örnekler için bkz. et-Taberî, age, 1589, 1602-1603, 1627-1628, 1650, 1685, el-Belâzurî, age, 264-265; Mes'ûdî, age. 267, 281, 287-288, el-Cehşiyârî, *Kitâbu'l-Vüzerâ ve'l-Kuttâb*, Şerîketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbi el-Halebi, Kahire 1980, 160; el-Câhız, *Kitâbu't-Tâc fî Ahlâki'l-Mulûk*, Dâru'l-Erkâm, Beyrutty., 226.

VAZGEÇİLMEZ
BİR KAYNAK ESER...

FRANSIZ İHTİLALİ'NDEN BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI'NA DÜNYA TARİHİNİN EN ÇALKANTILI YÜZYILI TEK KİTAPTA!



19. Yüzyıl Siyasî Tarihi, Yakın Çağ'ın siyasî tarihini bir bütün olarak verme amacına yönelik, uzun yıllar sarf edilerek kazanılmış bir birikimin neticesi. ***Prof. Dr. Fahir Armaoğlu,*** çok sayıda Türkçe, Fransızca, İngilizce kaynak ve belge kullanarak hazırladığı eserini antlaşma metinlerinin kaynakları ve dönemin devlet adamlarının hatıratları ile de zenginleştirmek ve antlaşmaların ve bazı temel kongrelerin tutanaklarının nerelerde olduğunu göstermek suretiyle hem okurlara hem de araştırmacılara büyük kolaylık sağlamıştır.

Bu kitapta dünya genelindeki devletlerin ve milletlerin yılları aşan kültürel ve siyasal mücadelelerini, insanlığın fikir akışlarını, ihtilallerin tahlillerini, diplomatik manevraları, 19. yüzyılda ortaya çıkan siyasi kavramları ve onlardan doğan fikri, felsefi, hukuki ve kültürel akım ve hareketleri, milletlerin maruz kaldığı sosyal ve ekonomik kırılmaları bir bütün halinde bulacaksınız.

Ayrıca bu yüzyılda Osmanlı Devleti'ne yönelik parçalama ve yıkma siyasetleri, içte ve dışta oluşan gaileler ve bunlara yönelik Osmanlı'nın gösterdiği tepki ve mücadelelerin yol açtığı siyasi, fikri akımlar da tahlil ve tenkit edilerek okuyucuya sunulmuştur.

800 Sayfa, Ciltli,15x24 cm

Tarih bu sayfalarda yaşıyor...

Timaş tarih

TİMAŞ

iyi ki kitaplar var...

timas.com.tr | facebook.com/timasyayingrubu | twitter.com/timasyayingrubu

GARA GARA GARGALAR, GAPI GAPI YORGALAR:*

IRKÇILIK İLE CİNSELLEŞTİRME KISKACINDA ÇİNGENE/ROMAN KADIN İMGESİ

PELİN TÜNAYDIN

Genel itibariyle cinsellik, hususi olaraksa hafifmeşreplik Batı'da, Doğu'da, toplumlar dahilinde ve toplumlar arasında, üzerine kalıp yargıların bina edildiği ötekileştirme araçları olagelmiştir. Cinsellik etrafında kurulan yargıların ilkelliğe indirgenmesi, ulusal kimliklerin inşasında rol alarak bilhassa sömürgecilikte seferber edilmiş ve burjuvanın saygınlık anlayışına temel oluşturarak sınıfsal çizgilerin kalınlaştırılmasında ve toplum içindeki –istenmeyen– kimi unsurların aşağı addedilip dışlanmasında görev almıştır. Edebiyattan seyahat yazınına, popüler tarihten erken etnografi denemelerine, Çingene kadınların esmerlik-egzotiklik-hafifmeşreplik üçgeninde nasıl tek boyutluluğa, basmakalıplığa ve ötekiliğe hapsedilerek yansıtıldığının örneklerine sıkça rastlamak mümkündür.



DurDe! Girişimi'nin Temmuz 2010 "Ayın Irkçısı" adayları arasında gösterdiği Engin Ardıç bu adaylığına vesile olan köşe yazısında, 1977'de Köstence'ye yaptığı seyahati yad ederken Çingeneleri önce hizaya gelmez, zapt u rapt altına alınmaz bir topluluk olarak tarif etmiş, sonra da yazısını bu Romen şehrinde başına gelen *yüz kızartıcı* bir olaydan dem vurarak noktalamıştı: Güllü adında "aşırı esmer" bir –çiçekçi?– kız Ardıç'a "abe veresin beş dolarcık, ... beni bir kerecik," demiş, o da henüz toy olduğu için utanıp kalakalmış.[1] Yazının yayınlanmasının ardından çok geçmeden Romanlardan tepkiler yükseldi ve İstanbul Romfan Çiçekçiler Derneği Ardıç'a basın yoluyla hakaret davası açtı.[2] 8 Şubat 2011'de ilk celsesi görülen davanın sonucu –hâlâ sürmüyorsa– maalesef meçhulümüz.

Ancak meçhul olmayan bir şey var, o da yıllar sonra –tarihsel metinlerde kullanılan adlandırmayla– Çingenelere dair ayrımcı ve indirgemeci genellemelere ilişkin bu yersiz anekdotun ardında yatanlar. Genel itibariyle cinsellik, hususi olaraksa hafifmeşreplik gerek Batı'da gerekse Doğu'da, hem toplumlar dahilinde hem de farklı toplumlar arasında, üzerine kalıp yargıların bina edildiği ötekileştirme araçları olagelmiştir. Cinsellik etrafında kurulan yargıların ilkelliğe indirgenmesi hem ulusal kimliklerin inşasında rol alarak bilhassa sömürgecilikte seferber edilmiş, hem de burjuvanın saygınlık anlayışına temel oluşturarak sınıfsal çizgilerin kalınlaştırılmasında ve toplum içindeki –istenmeyen– kimi unsurların aşağı addedilip dışlanmasında görev almıştır. Dolayısıyla cinsellik ve özelllikle de kadın cinselliği, dahili ve harici iktidar ilişkilerinde nüfuzun ölçütünü ve meşruiyet dayanağını teşkil etmiştir. Bu bağlamda, Peter Gay'in *The Bourgeois Experience*'ta (Burjuva Deneyimi) 19. yüzyıl burjuvazisi tarafından Çingenelere "ateşli"lik atfedildiğini anması hiç de şaşırtıcı değildir.[3]

Gerçekten de, edebiyattan seyahat yazınına, popüler tarihten erken etnografi denemelerine, Çingene kadınların *ağız birliği edilmiççesine* esmerlik-egzotiklik-hafifmeşreplik üçgeninde nasıl tek boyutluluğa, basmakalıplığa ve ötekiliğe hapsedilerek yansıtıldığının örneklerine sıkça rastlamak mümkündür. Çingene/Roman halkının tarihsel olarak marjinalleştirilmiş olması ve müzisyenlik ile dansın, daha genel itibariyle de eğlence sanatlarının geleneksel meslekleri arasında yer alması bu sürece katkıda bulunmuştur. Dahası, Çingenelerin ahlaki değerlerden yoksun olarak resmedilmesi (ve sıklıkla da suça meyille ilişkilendirilmesi) yalnızca toplumda bu yönde ayrımcı bir kanı, dil ve tutum oluşmasına değil, Çingeneleri kontrol altında tutmaya yönelik yasal tedbirlere de mahal vermiştir.

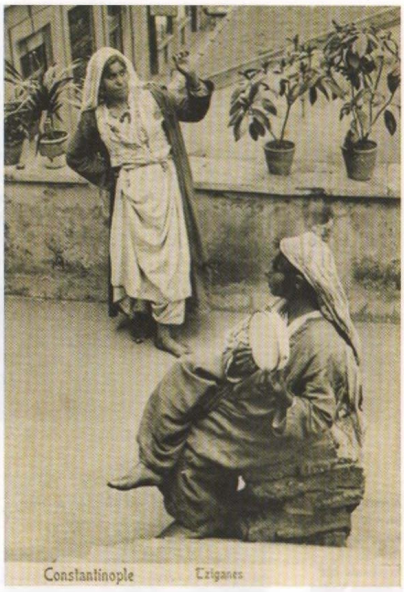
Avrupa çağlar boyunca, Çingene çocukların ailelerinden alınarak zorunlu asimilasyona tabi tutulmasından toplu sürgün ve kıyımlara kadar son derece baskıcı ve yıkıcı yöntemlere başvurmuştur.[4] Lakin Avrupa'ya kıyasla Çingene tebaaya daha yaşanabilir bir ortam sunduğu genel olarak teslim edilmekle birlikte, Osmanlı da ayrımcı ve dışlayıcı uygulamalardan azade kalmamış, ferman ve kanunlarla yaşam biçimine ve İslama riayetine şüpheyle yaklaştığı "Çingâne tâifesi"ni kontrol altında tutmaya çabalamıştır.

Örneğin, 1530-1531 tarihli Kanunnâme-i Kıbtiyân-ı Vilâyet-i Rumeli'nin bir maddesi "Ve İstanbul ve Edirne ve Filibe ve Sofya'dan olan cingânelerin nâ meşrû' fi'le mübâşeret eden 'avretlerinden her ayda yüzer akçe kesim deyü resm verirler," buyurmaktadır.[5] Elena Marushiakova ile Vesselin Popov "bu hüsn-i tabirle hafif kadınlar kastedilmektedir,"[6] demişse de, Çingenelerin sunduğu dansli eğlenceleri fuhuşla bir tutma yahut fuhuş gerekçesiyle Çingeneleri mahallelerden sürme eğilimini yansıtan benzer vakalardan[7] dolayı "nâ meşrû' fi'l" ile fuhuşun mu, dans ve eğlencelerin mi anlatılmak istendiği yoruma açıktır.

Üç yüzyıl sonra, Siroz Mekteb-i Idadi-i Mülkiye Lisan-ı Osmani ve Farisi Muallimi Sadi Efendi'nin 1891 yılında II. Abdülhamid'e sunduğu layihada, "Köpeklerin nâil oldukları nimete gıpta eden Kıptiler" bir "cahiller tâifesi" olarak tanımlanacak ve "Çingâne bir lafz-ı menhusdur ki telaffuz olunduğu zaman; bir kavmi pürlûmane şenaat-ı mel'ûnânesini ya da bâdi olarak; nefret-i kalbiyeyi idâme eder," denecekti.[8] Sadi Efendi'ye kalırsa, bilhassa dini terbiyeleri konusunda gerekli ihtimam gösterildiği vakit "Kıptiler, kendilerinin dahi Kıpti olduklarını unutmuş bulunacaklardı."[9]

Layihanın en çarpıcı kısımları ise Çingene kadınların ahlaka mugayir farz edilen hal ve tavırlarına, kılık kıyafetlerine ayrılmış, Sadi Efendi onları türlü işve ile saf ve temiz gençleri baştan ve yoldan çıkarmakla, "birer mezbele kalesi"ne dönmüş mahallerine "burun sokmaktan lezzet alan" bu "hunefa mizac gençler" üzerinden imparatorluk hazinesine milyonluk zarara mal olmakla sorumlu tutmuştur.[10] Sadi Efendi "binlerce Emine, Ayşe, Fatıma'nın göğüslerinden doğru fırlamış olan memeleriyle açık saçık ve bir tarzı bi edebânede çarşu ve pazarda gezmelerine nasıl müsaade edilir?" diye de serzenişte bulunur.[11]

Osmanlı'daki Çingene kadın imgesini tüm çıplaklığıyla temsil eden bu satırlar cinselliğe yüklenen ikili işlevin de altını çiziyor: İrvin Cemil Schick'in *The Erotic Margin*'de ortaya koyduğu üzere, toplumu oluşturan bireylerin cinselliği üzerinde kurulan hâkimiyet medeniyet ölçütü addedilirken, bu anlayış bir yandan da ötekiyi --çoğunlukla birbiriyle çelişen tanımlamalar silsilesi eşliğinde– cinsel açıdan farklı –ve 'aykırı'– olarak mimliyordu.[12] Tıpkı, temcit pilavı gibi tekrarlanan söylenceler üzerinden egzotikleştirilen ve erotikleştirilen "Şark kadını" gibi, Çingene kadınlar da medeni olan ile olmayan arasındaki ayrıma işaret eden bir imge haline dönüştürülmüştü. Ve bu imge o denli yaygın ve kuvvetli idi ki, 1893 Aralık'ında bir İngiliz şirketinin Londra'da sergilemek üzere girişimlerde bulunduğu 'egzotik' bir İstanbul canlandırmasında Çingene çengilerin yer almasına, "ahlâk ve âdât-ı milliyeyi tezyif" edeceği gerekçesiyle II. Abdülhamid bizzat karşı çıkacaktı.[13] 1894'teki Anvers fuarında da aynı mevzu gündeme gelecek, saray yine duruma müdahale ederek Beyoğlu ve Sulukule'den istihdam edilmesi planlanan ve Batı'nın gözünde Müslüman kadınları itibarsızlaştıracağı düşünülen Çingene kadınların fuarda yer alması engellenecekti.[14]



İstanbul'da iki Çingene kadın.

Editör Au bon Marché, Pera.

Yazarın koleksiyonunu.

MACBETH'İN CADILARI

Yazıldığı dönemde Avrupa Çingeneleri hakkındaki en kapsamlı çalışma addedilen ve uzun süre boyunca ardından gelen sözde incelemelerin esin kaynağı olan 1783 tarihli tezinde Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann, zamanının hâkim yargılarını yansıtan bir tutumla Çingene kadınların mesleklerine dair şunları belirtiyordu:

"[B]azıları eski elbise alıp satar, diğerleri kerhane kapılarını aşındırır, yahut da kendilerini başka bir yolla pazarlar. Bu durum İspanya'da yaygındır, İstanbul ve Türkiye'nin her yanında ise daha da sık görülür: büyük ihtimalle başka yerlerde kimse

İstanbul'da çiçekçi Çingene kadınlar.

Yazarın koleksiyonunu.



Abdullah Biraderler'in Kâğıthane Deresi kıyısında bir Çingene kadın topluluğunu resmeden fotoğrafından bir Max Fruchtermann kartpostalı.

Yazarın koleksiyonunu

böylesi cenabet mahluklarla münasebette bulunmaktan hoşlanmadığından. İstanbul'da süpürge yapıp satanlar da vardır ve bu meslekle asıl olarak sefahatten geçimlerini sağlayamayacak kadar yaşlanmış olanlar meşgul olur. Dans bir başka kazanç yoludur, bunu da genellikle –sokaklarda bilhassa da erkeklerden– para dilenirken yahut kapı kapı dolaşıp sadaka toplarken yaparlar. Dansları tahayyül edilebilecek en tiksindirici cinstendir, daima aşırı yapmacık suratlarla, yahut en kaba ve yontulmamış insanların (bile?) özenle örttüğü bölgeleri açarak en şehvani tavır ve işmalle son bulur. Kaldı ki, bu ahlaksızlık evli kadınlara mahsus değildir, hatta daha ziyade, müzisyen olan babalarıyla dolaşıp bu yakışıksız danslardan keyif alan herkese üç kuruşa hünerlerini sergileyen genç kızlar tarafından ifa edilir. Bu hayasızlığa küçük yaşlardan itibaren hazırlanır, ebeveynlerinin kulübelerinin önünden geçen bir yabancıyı önünde çırılçıplak koşuşturarak ondan bir şeyler koparmadan bırakmazlar."[15]

Ötekileştirmenin en başta gelen araçlarından addedilen seyahat yazını[16] benzer tutum ve ifadelerle doludur. Örneğin, İngiliz Konsolos William Wilkinson, 1820 tarihli *An Account of the Principalities of Wallachia and Moldavia*'da (Bir Eflak ve Boğdan Prenslikleri Anlatısı), o dönemde hâlen köle statüsünde[17] olan Eflak ve Boğdan Çingenelerini hayvanatın ancak bir kademe üstünde olarak tanımlayıp hırsızlığa doğuştan meyilli olduklarını söyledikten[18] sonra Çingene kadınları şöyle tarif eder:

"Anne olmadan önce pek biçimli olurlar; ama çocuk yapmaya başladıktan hemen sonra, ki genellikle çok da doğurgandırlar, güzellikleri yerini iğrenç bir çirkinliğe bırakır. (...) Kadınlar ahlaksızın önde gidenidir: hiçbiri alenen fahişelik yapanların izinden gitmez, ama azıcık bir miktar para teklif edildiğinde de hizmetlerini sunmaktan geri kalmaz."[19]

İngiliz yazar ve seyyah Julia Pardoe ise *The City of the Sultan*'da göçebe bir Çingene topluluğuna rastladığından bahseder. Yanlarında "*Macbeth*'in cadılarına taş çıkartacak derecede 'dehşetengiz' yarım düzine pörsümüş yaşlı kadın" vardır. Ama bir de "aralarında on altı yaşlarında kara gözlü, gül dudaklı bir kız vardı ki, güzellik abidesiydi," diye ekler.[20] Tam da Judith Okely'nin vurguladığı gibi, Çingene kadına dair "hiçbir şey sıradan değildir; hoşsa olağanüstü derecede güzeldir, yaşlıysa bir acuze olarak görülür."[21] Görünüşe göre Julia Pardoe Çingene kadınları bu iki aşırı uç dışında tahayyül edememiştir ve yalnız da değildir.

1886'da II. Abdülhamid'den Şefkat Nişanı almış olan, Selanik İngiliz konsolosunun eşi Fanny Janet Blunt, 1878'de yayınladığı *The People of Turkey*'de (Türkiye Halkları) Çingeneleri William Wilkinson'ı aratmayacak bir biçimde "hayvan ile insanın tuhaf bir karışımı" olarak niteler ve kadınlarını tanımlamak için o da karşıt uçlara başvurur:

"Epeyce gençken kadınların bazıları pek güzeldir ve dansöz olarak Türk halkından ziyadesiyle rağbet görürler, ki bu meslekte edep ve iffetten tümüyle yoksun olmaları sayesinde ustalaşırlar. Yaşını aldıkça çingene kadın tümüyle gudubetleşir; esmer teni yokluktan ve hava şartlarından buruş buruş olur, sırtası çıkar, ve yüz hatlarını kısmen örten tarak yüzü görmemiş saçları onu bir cadı gibi gösterir."[22]

Blunt çengilerin son raks faslını yaptıkları bir kına gecesini de tarif eder. "[E]n pervasız ve edepsizinden bir şarkı ve işmal" eşliğinde gerçekleştirilen bu fasıl çengilerin "ağızda ıslatılıp, utançtan kızarmaktan azade alınlarına yapıştırılan küçük bir altın paradan ibaret bahşişlerini almak için her bir konuğun önünde sıradışı hallere girmeleri, hatta bazen konukların dizlerine oturmaları" ile son bulur. Blunt ekler: "Bu muamelelerde orada bulunan genç kızların iffetine ve masumiyetine hiç itibar edilmemektedir."[23]

Çingene kadınların ahlakına (daha doğrusu farz edilen ahlaksızlığına) yapılan atıflara yerli anlatılarda da sıkça rastlanır. Örneğin, Osmanlı Çingenelerinin diline dair ilk kapsamlı çalışmanın yazarı İstanbul doğumlu Rum doktor Alexander G. Paspati 1860'larda "yaşlı kadınları falcılıklarıyla meşhurdur, genç kadınları da sokaklarda ve umumi yerlerde edepli edepsiz türküler söyleyerek çok iyi para kazanırlar," demiştir.[24]

"Zaman zaman, para karşılığında, oba insanlarının hiç utanmadan dinlediği mide bulandırıcı müstehcenlikte şarkılar okuyan kadınlara rastlanır. (...) İstanbul sokaklarında ve imparatorluğun büyük şehirlerinde toplanıp yarı örtünmüş bir halde arsızca el çırparak şarkı söyleyen Çingene kızlara

gövende/gevende [*Ghiovendé*] denir. Müslümandırlar ve ahlaktan pek nasiplerini almamışlardır. Çingenelerin çoğunluğunun gözünde gevende ile *lubni*, fahişe, aynı anlama gelir."[25]

Abdülaziz Bey ise, ırgız civarında tamamlandığı düşünülen *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*'nin bir bölümünü "Kıptî Kadınlar"a ayırmıştır:

"İstanbul kadınları arasında en serbest tarzda gezen ve alışveriş eden Kıpti kadınlarıdır. (...) Gençlerin ekserisi saçlarını açık bırakır, sıkı sıkı sarıp kapamadan gelişigüzel bir başörtüsü örter, sokakta giderken etraflarına şuh bakışlarla, elleri daima böğürlerinde, başörtüleri arkaya doğru atılarak edalı edalı yürür, etraftan yapılan latifelere münasip cevaplar verirlerdi."[26]

"Bazı Kıptî kadınları da evlerine gelenlerden fal açma bahanesiyle iğfal edebildiği kadınları fuhuş yolunda sermaye olarak kullanırdı,"[27] diye eklediği bu bölümü, manidar bir biçimde, "Âlûfteler" izlemekte ve Abdülaziz Bey burada "[İ]stanbul[] hanelerlin[] deki kadınların onda ikisi Dersaadet Kıptileri'nden, onda ikisi Siroz, Edirne ve Manastır Kıptileri'nden, onda ikisi İzmir ve Aydın havalisi kadınlarından, geri kalan onda dördü de Dersaadet ahalisindendi," yönünde pek istatistiki bilgiler vermektedir.[28]

Bir başka İngiliz kadın seyyah ve folklorcu Lucy Mary Jane Garnett'ın 1890'da yayınladığı *The Women of Turkey and Their Folk-lore* ise, yazının başında vurgulanan 'ağız birliği' mevzuunun aslında nasıl da Edward Said'in *Orientalism*'de ortaya koyduğu aktarım ve tekrar sarmalının[29] bir ürünü olduğunun açık bir örneğini teşkil eder. Garnett kitabının en kısa bölümlerinden biri olan "Çingene Kadınlar: Aile Yaşantıları ve İnanışları"nda, önemli oranda Fanny Blunt ile Alexander Paspati'den okuduklarını Avrupa'daki hâkim görüşler ışığında aktarmakla yetinmiştir. Aynı Blunt gibi, ama daha süslü ve abartılı bir dille, genç ve yaşlı Çingene kadınların görünüşleri arasındaki keskin tezattan dem vurmuş, cadı



1910 posta damgalı bir kartpostalda İstanbul'da Çingene kadınlar.

Yazarın koleksiyonunu.

benzetmesine başvurmuş, sokaklarda şarkı söyleyerek münasebetsizce dans edenlere gevende dendiğini belirtmiş ve diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de halkın nefret ve tiksintisine hedef olduklarını söyleyerek derlemeyi noktalamıştır.[30]

KÂĞITHANE EĞLENCELERİ

Ahmed Rasim'in *Fuhş-i Atik*'te "Darbuki, zilli maşa, çığırtmalı, orta yerinde başına al ipek mendil sarmış, sinesi açık, kuşak sarkık, pantolon düşük biri rakseden sandal mı, zurna, çifte nakkare havalariyle sahilde el çırpan, göbek atan, başörtüleri uçarı, yeldirmeleri omuzdan sıyrılmış çingene karıları mı (...) istersiniz?.."[31] diyerek betimlediği Kâğıthane eğlencelerinin alışıldık simalarındandır Çingene çengiler. Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey çengilerin hazırlıklarını, kılıklarını ve oyunlarını en ince ayrıntısına kadar tarif eder:

"Saçlar taranıp kurdelelerle tefrik olunarak gelişigüzel salıverilir. Göğsü nim-küşade olmak üzere tül gömlek ve üstüne pullu kadifeden câmedânlı yelek ve o renkte tennure biçimi sırma saçaklı canfes eteklik giyip bellerine sırma kemer takarlar. Ayaklarına 'filâr' tabir olunan oyun terliği giyerler ve bu terlikler ipek kurdelelerle beyaz çoraplar üzerine bağlanır. (...) Göbek atmalar, topuktan çarpmalar, hoplamalar, kendini atmalar, omuzdan titretmeler (...) ikinci fasıldan itibaren icra edilir."[32]

Öte yandan, Refik Ahmet Sevengil'in *İstanbul Nasıl Eğleniyordu?*'nun Ali Rıza Bey'den devşirdiği aşikâr olan "Kadın Çengiler, Oyunları ve Kadın Âşıklar" bölümünde, aktarımın

müstehcenlik dozunu yükseltiği, göğüslere fazladan vurgu yaptığı göze çarpar:

"Genç ve güzel çengiler pırıl pırıl uzun saçlarını arkalarına salıverir, beyaz göğüslerini yarı yarıya açar, üstlerine tül gömlek, pullu kadifeden yelek, tennûre biçimi sırma saçaklı canfes etcklik, ayaklarına yumuşak oyun terliği giyerlerdi. Tül gömlek beyaz tenlerini saydam bir örtü ar-



"Göğüslerden doğru fırlamış memeler" meselesi Erken Modern Çağ Avrupa'sı muhayyilesini de meşgul etmiş olmalı.

Çingene büstü, 1470-1490, repro. Martin Schongauer, Müruh. Devlet Baskı Koleksiyonu, env. no. 5620.

Erwin Pokorny, "Das Zigeunerbild in der altdeutschen Kunst: Ethnographisches Interesse und Antiziganismus," *Menschenbilder. Beiträge zur Altdeutschen Kunst* içinde, der. Andreas Tacke ve Stefan Heinz, Petersberg: Michael Imhof Verlag, 2011, s. 101.

kasından çekici gösterir, pullu yelek vücutların esneklik ve sınırlarını belirtir, göğüslerini meydana çıkarırdı. (...) Raks göbek atmalar, topuk çarpmalar, omuz titretmeler, kendini geri geri atmalar ve hoplayarak çeşitli yerlerini –özellikle göğüsleri– sallamalarla dolu idi."[13]

Reşad Ekrem Koçu ise, "Evvelâ kıbti olduklarından bahsetmiyor. İstanbullu, taşralı Türk kızlarından asırlar boyunca tek çengi çıkmamışdır," diyerek Refik Ahmet'i düzeltir ve *İstanbul Ansiklopedisi*'nin "Çengi" maddesini "İklıbti olan çengilerin büyük ekseriyetini İstanbul'da bilhassa ondokuzuncu asırda Lonca yetişdirmişdir. Daha evvelleri çengi kıbtiler Rumeli'nde Bulgaristan'da Tırnava'dan, Suriye'de de Şam'dan getirilirdi. Tırnava kıbtilerihârikulâde oyun kaabiliyetleri ile, Şam kıbtileri de homoseksüel münâsebetde gayet ateşli olmaları ile meşhurdu," tespitleriyle sürdürür.[14] Koçu yine Refik Ahmet'e atıfla şöyle yazar:

"Beyaz göğüslerden bahsediliyor; Tırnava çingeneleri mat beyaz tenli, koyu kumral saçlı, lâcivert gözlü âfeti devran güzellerdi, vücud yapıları da, biraz da bakımla, tepeden tırnağa oğlan yapısında idi. Zamanımızda Trakya'da Lüleburgaz ve havâlisinde hasırcı çingeneler vardır ki Tırnava çingeneleri soyundandır. İçlerinde öyle güzellere rastlanır ki, renkleriyle, yüz çizgileriyle, boyları bosları, elleri ayakları ile birer âhûyi vahşi halinde, sinemâ dünyasının güzellikleri dillere destan olan yıldızları onların ellerine değil, ayaklarına su dökemezler. Öyle olduğu halde o mat beyaz derileri güneşde gövertilir, kızarmış gül yaprağı rengini aldığı zamandır ki nâzenin oynaşlarında, tenleri oğlan, erkek tenine benzediğinden pek makbule geçer. Aslında esmer olanları ise evveliyetle baş tâcı idiler."[15]

Çingeneleri böylece ziyadesiyle cinselleştiren Koçu'nun nazarında "Pervasızlık, yılışıklık, bir menfaat yolunda yapışkanlık, hattâ hattâ hayâsızlık, müstehçen lâfızlar, küfür, çingenenin alâmeti farikası gibidir."[16] Çingene kadınlara özgü olaraksa, sürekli surette yeniden üretilen tanımlamaları yineleyerek der ki:

"İKladınları, kızları da basma şalvar ve entâri giyerek, entâri eteğini şalvar içine sokar, başlarına da bir yemeni atarlardı: bu yemeni-baş örtüsünü tesettür kasdı ile değil, kıbtii müslim tanındıkları için usûlen kullanırlar. saçlar dâima meydandadır, göğüs bağır açık, ekseriya memelerinin üst kısımları görülür. (...) Namus ve iffet meselesinde fazla asabiyetleri yokdur. (...) Evlendikten sonra kadın, kız, ve taze oğlanlar bir para, menfaat karşılığı, her türlü teklife kolaylıkla rızâ gösterirler (...) ucuz fuhuş temasları, büyük şehrin ahlâk zâbıtası tarafından men'ine imkân olmayan vukuâtı âdiyeden ola gelmişdir. İstanbul ayak takımı, hezele güruhu indinde de çingene nigâri ve mahbubu kadimden beri makbul ola gelmişdir."[17]

Tevekkeli değil, bu Çingene kadın imgesi edebiyatta da geniş yer tutmaktadır ve en çarpıcı örneklerinden biri, Ahmed Midhat'ın II. Abdülhamid'e sunulan layihadan yalnızca dört yıl önce yayınlanan *Çingene*'sidir. Varlıklı ama ahlaklı Şems Hikmet Bey'in bir Kâğıthane sefasında görüp âşık olduğu "hakikaten şaşılacak derecelerde güzel"[18] on altılık Çingene kızı Ziba'yı himayesine alarak 'medenileştirmesini' hikâye eder roman. Şems Hikmet Bey gönlünü bir Çingene kızına kaptırmış olmayı kendine yedirememektedir:

"Münasebetsiz talihim beni bir Çingeneye meftun etmek suretiyle başımı belaya soktu. Fakat öyle bir sevda ki asla zevk peşinde koşarcasına değil! Keşke zevk için olmuş olsa idi! Çünkü bir Çingene kızının yatağına girmekte ne güçlük olabilir?"[19]

Ziba'nın medenileşme yolunda atacağı ilk adım, Çingeneliğin alameti farikalarından bir bir kurtulmak olmalıdır:

"Gerçi pek güzelsin ama şimdiki hâlde bir Çingene kızısın! Sendeki bu güzellik beş para etmez. Bir güzel kız, senin gibi yılışık olmamalı. Gayet ağır tavırlı, ağırbaşlı olmalı. Yüzsüzcesine sözler ile kendi değerini, kıymetini düşürmemelidir. (...) Yoksa senin davranışlarında bulunan bir kıza *'ayrık kız'* diye kimse değer vermez."[20]

Ailesinin ve dostlarının şiddetli aleyhtarlığı karşısında Ziba'ya aşkını bir türlü ilan edemeyen Şems Hikmet Bey intihara teşebbüs eder. Roman çekinceli bir biçimde sonlanır: Gerçi 'Çingeneler dahi insandır,' hatta Ziba'nın terbiye gördükçe bütün o kalıpsal özellikleriyle birlikte ten rengi bile değişir, "atalarına mahsus olan rengine bir de kırlarda, bayırlarda gezmek suretiyle güneşin eklediği esmerlik, evde otura otura kızın tenine o kadar güzel samanî bir renk kazandırmıştır."[21] Ama Ahmed Midhat alışıldık muallimane üslubuyla ırka dayalı ayrımcılığı tartıştığı/eleştirdiği, tıpkı Sadi Bey'in layihasında belirttiği gibi, Şems Hikmet Bey'e "Biçare Çingeneler bu aşağılık hâlde kaldıkları için kendileri değil, biz sorumlu tutulmalıyız. Bunca senedir başkentimiz içinde ve etrafında binlerce nüfus çöl yabanisi gibi yaşıyor.

Bunları gereği gibi İslamiyet çerçevesinde terbiye etmeli değil miydik?" dedirttiği halde,[42] toplumsal sınırların aşılması için henüz daha çok erken olduğu sonucuna vararak dönemin hâkim yargılarını teyit eder.



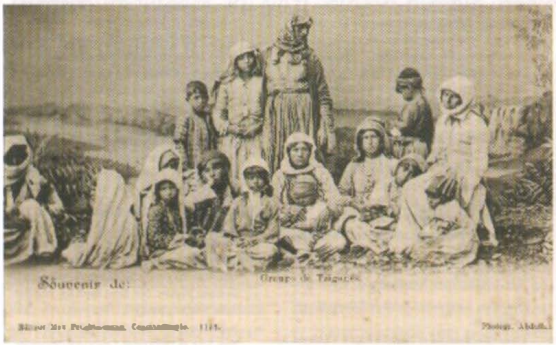
KLİŞE EDEBİYATI

Maalesef Çingene/Roman kadınlara ilişkin böylesi algı, önyargı ve kalıp yargıların geçmişte kaldığını söyleyemiyoruz. Tarihin ağırlığı günümüzde de hissediliyor, aynı klişelere bugün de başvuruluyor. Hatta tarih yahut sosyoloji kisvesi altında sunulan, Türkiye bağlamında sayısı zaten çok az olan çalışmalarda dahi eski yargıların süzgeçten geçirilmeden ortaya koyulduğunu görüyoruz:

1530-1531 tarihli Kanunnâme-i Kıbtiyân-ı Vilâyet-i Rumeli'nin bir maddesi "Ve İstanbul ve Edirne ve Filibe ve Sofya'dan olan cingânelerin nâ meşrû' fi'le mübâşeret eden 'avretlerinden her ayda yüzer akçe kesim deyü resm verirler," buyurmaktadır. Dansla eğlenceleri fuhuşla bir tutma yahut fuhuş gerekçesiyle Çingeneleri mahallelerden sürme eğilimini yansıtan benzer vakalardan dolayı "nâ meşrû' fi'l" ile fuhuşun mu, dans ve eğlencelerin mi anlatılmak istendiği yoruma açıktır.

"XVI. yüzyıl Osmanlı dünyasının sosyal hayatında, toplumun olumsuz yönde etkilenmesinde, fuhuşu teşvik ederek, soygun, cinâyet ve hırsızlığın yayılmasında Çingene tâifesinin büyük rolü olmuştur. Hatta bunların bu hareketlerinden dolayı İstanbul'dan atılmaları için fermanlar çıkartılmıştır. Ama, sürüldükleri Anadolu'da göçebe olarak gezer ve yine erkek kılığına soktukları genç kadın ve kızlarıyla fuhuş yaptırdıklarından hükümet tarafından koğuşturmaya uğramışlar, çeşitli şekilde şiddetli cezalara çarptırılmışlardır."[43]

Doğrudur, kaynaklar gösteriyor ki Osmanlı'da Çingeneler fuhuş yapmışlardır; tıpkı Rumların, Yahudilerin, Ermenilerin, 'Türk Müslümanlar'ın vb yaptığı gibi. Ve mahalleden yahut şehirden sürgün başta olmak üzere çeşitli cezalara da çarptırılmışlardır; tıpkı Rumların, Yahudilerin, Ermenilerin, 'Türk Müslümanlar'ın vb çarptırıldığı gibi. 'Toplumun olumsuz yönde etkilenmesinde büyük rolü olmak' ithamı ise, olsa olsa, yukarıda birtakım örnekleri sıralanan basmakalıp inanış birikiminin dışavurumudur.



Pljevlja'dan (günümüz Karadağ'ında, Osmanlı döneminde Taşlıca) bir "Türk Çingene" ile "sokakta bir Türk kadını"nı yan yana getirerek kılık kıyafet bakımından aralarındaki tezatı vurgulamaya çalıştığı düşünülen bir kartpostal, 1910 civarı.

Editör Julius Golderberg, Jana Horváthová, *Beviesakere čhave: Švedeci v maďarských pohľadnic*, Poprad: Region Poprad, s.r.o., 2006, s. 61.

Abdullah Biraderler'in İstanbul'da Çingene kadınlar ve çocukları resmeden fotoğrafından bir Max Fruchtermann kartpostalı.

Yazarın koleksiyonunu

Türkiye Çingenelerini kafatası ebadı, kalça genişliği, karanlık korkusu gibi akıl almaz 'ölçütler' ışığında tarif etmeye girişen, Kültür Bakanlığı yayını bir kitapta ise, Çingene kadınlara ilişkin önce Mérimée'nin *Carmen*'i "İspanyol çingenelerinde kadınların kocalarına gösterdiği sadakatin" delili olarak gösterilmekte, sonra da bir yüzyıl öncesinin seyahatnamelerini aratmayan şu vahim satırlar yer almaktadır:

"Kocalarını rahat ettirmek için her türlü sıkıntı ve meşakkate katlanmaktan çekinmeyen çingene kadınlarının tamamının kocalarına çok bağlı ve sadık olduklarını da söylemek mümkün değildir. Zira zaman zaman kocalarının zorbalığından, hoyratlığından ve ayyaşlığından bıkan veya gönlünü kocasından daha cazip birine kaptıran çingene kadınlarının, kocalarını aldattıkları bir vakıadır. Hatta çingenelerin aşkı, ihtirası ve tutkuları yerli ve yabancı edebî eserlerde süslü bir şekilde sergilenmektedir. Ancak ül-

kemizdeki çingeneler arasında aldatma olayları, genellikle kadının kocasını terk ederek başka biriyle kaçması şeklinde cereyan etmektedir."[44]

Dahası, kitapta fuhuş Çingene meslekleri arasında sayılmakta ve il il verilen nüfus/meslek dökümünde araştırmacılara göre fuhuş yapıldığı kaydedilen mahalleler isimleriyle belirtilmektedir.[45] Oysa mesele, Osmanlı'da ve Türkiye'de Çingenelerin/Romanların fuhuşla iştigal edip etmemiş olması değildir; mesele, sosyoekonomik temelleri irdelenmeksizin dönüp dolaşılıp bu meşguliyete odaklanılması, fuhuşun 'toplum ahlakı' gibi olabildiğine değişken, muğlak ve tartışmalı bir mefhum karşısında 'hafifliğe' indirgenerek etnik bir temayül gibi yansıtılması ve nihayetinde de bu muhayyel temayülün bütün bir cemaate mal edilmesi, bütün bir cemaatin belirleyici niteliği olarak yaftalanmasıdır. Bugün hâlâ bu asırlık söylemleri yineleyenler, ötekileştirici mekanizmalara çanak tutmakla kalmayıp, bizatihi hizmet etmektedirler.

Öte yandan, fotoğraflara gelince çok farklı bir portre ortaya çıkıyor, ki bu tutarsızlık başlıbaşına düşündürücü: "ekseriya memelerinin üst kısımları görüllenl" Çingene kadınlar hani nerede?

DİPNOTLAR

* İlhan Başgöz ve Andreas Tietze, *Bilmece: A Corpus of Turkish Riddles*, Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 1973, s. 371. Yanıtı "Çingene kadınlar" olan bu bilmecenin Bahaeddin Ögel'in ('Riddles from Erzurum," *The Journal of American Folklore* 63, 250 [1950], s. 422) Erzurum yöresine mal ettiği bir diğer biçimiyse "Kara kara kediler, evden eve girdiler."

1 Engin Ardıç, "Yemezler," *Sabah*, 22 Temmuz 2010.

2 "Çiçekçiler Ardıç Hakkında Suç Duyurusunda Bulundu," 28 Temmuz 2010, http://www.cingeneyiz.org/suc.htm; "Roman Derneklerinden Basın Açıklaması," 9 Şubat 2011, http://www.cingeneyiz.org/ada.html.

3 Peter Gay, *The Bourgeois Experience: Education of the Senses*, Oxford: Oxford University Press, 1984, s. 392. Bu hususta Batı edebiyatı odaklı birkaç inceleme için bkz. Ian Hancock, "The 'Gypsy' Stereotype and the Sexualization of Romani Women," "*Gypsies*" *in European Literature and Culture* içinde, der. Valentina Glajar ve Domnica Radulescu, New York ve Hampshire, İngiltere: Palgrave Macmillan, 2008, s. 181-191; Deborah Epstein Nord, " 'Marks of Race': Gypsy Figures and Eccentric Femininity in Nineteenth-Century Women's Writing," *Victorian Studies* 40, 2 (1998), s. 189-210; Abigail R. Bardi, "The Gypsy Trope in Victorian and Modern British Literature," yayınlanmamış doktora tezi, University of Maryland College Park, Maryland, 2007.

4 Angus Fraser, *The Gypsies*, Malden, MA, Oxford, Melbourne ve Berlin: Blackwell, 2003 [1992].

5 Oral Onur, "Çingeneler," *Tarih ve Toplum* 23, 137 (1995), s. 18.

6 Elena Marushiakova ve Vesselin Popov, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Çingeneler: Balkan Tarihine Bir Katkı*, çev. Bahar Tırnakcı, İstanbul: Homer Kitabevi, 2006, s. 53.

7 Örn. bkz. Emine Dinçeş, "Osmanlı Toplumunda Kadınların Üretime Katkıları," *History Studies* 2, 1 (2010), s. 22-23; Fariba Zarinebaf, *Crime and Punishment in Istanbul 1700-1800*, Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 2010, s. 99.

8 Ahmet Uçar, "Çingenelere Dair II. Abdulhamid'e 1891 Yılında Sunulmuş Bir Rapor," *Bir Çingene Yolculuğu* içinde, yay. haz. Hasan Suver, Başak Kara ve Aslınur Kara, İstanbul: Fatih Belediyesi Başkanlığı, 2010, s. 133, 131. İstanbul Büyükşehir Belediyesi ve TOKİ ile birlikte tarihi Roman yerleşimi Sulukule'de gerçekleştirilen kentsel yıkım ve sürgün projesinin müsebbiplerinden olan Fatih Belediyesi'nin bu yayını, bölgedeki ilk yıkımlardan kısa bir süre sonra ortaya çıkması bakımından pek manidardır.

9 Age., s. 138.

10 Age., s. 132-133.

11 Age., s. 139.

12 İrvin Cemil Schick, *The Erotic Margin: Sexuality and Spatiality in Alterity Discourse*, Londra ve New York: Verso, 1999, s. 168. [Türkçesi: *Batı'nın Cinsel Kıyısı: Başkalığın Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık*, çev. Savaş Kılıç ve Gamze Sarı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.]

13 Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, Londra ve New York: I.B. Tauris, 1999, s. 151.

14 Age, s. 160-161.

15 Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann, *Dissertation on the Gipsies. Being an Historical Enquiry, Concerning the Manner of Life, Œconomy, Customs and Conditions of these People in Europe, and their Origin*, çev. Matthew Raper, Londra: Printed for the Editor, by G. Bigg, 1787 [1783], s. 33-34.

16 Dror Ze'evi, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, Berkeley, Los Angeles ve Londra: University of California Press, 2006, s. 150.

17 Viorel Achim, *The Roma in Romanian History*, Budapeşte ve New York: Central European University Press, 2004, s. 27-115.

18 William Wilkinson, *An Account of the Principalities of Wallachia and Moldavia: With Various Political Observations Relating to Them*, Londra: Printed for Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1820, s. 168-169.

19 Age., s. 170-171.

20 [Julia] Pardoe, *The City of the Sultan: and Domestic Manners of the Turks, in 1836*, Londra: Henry Colburn, 1837, 2. cilt, s. 16-17. Çeviri bana ait —PT. [Türkçesi: *Şehirlerin Ecesi İstanbul: Bir Leydinin Gözüyle 19. Yüzyılda Osmanlı Yaşamı*, çev. Banu Büyükkal, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004.]

21 Judith Okely, *The Traveller-Gypsies*, Cambridge, New York ve Melbourne: Cambridge University Press, 2002, s. 202.

22 [Fanny Janet Blunt], *The People of Turkey: Twenty Years' Residence among Bulgarians, Greeks, Albanians, Turks, and Armenians. By a Consul's Daughter and Wife*, ed. Stanley Lane Poole, Londra: John Murray, 1878, 1. cilt, s. 161-162, 168.

23 Age., 2. cilt, s. 95.

24 Alexander G. Paspati, "Memoir on the Language of the Gypsies, as Now Used in the Turkish Empire," çev. C. Hamlin, *Journal of the American Oriental Society* 7 (1860-1863), s. 146.

25 Paspati, *Etudes sur les Tchinghianés ou Bohémiens de l'empire Ottoman*, İstanbul: Imprimérie Antoine Kortmélla, 1870, s. 30-31, 22-23. Her ne kadar Ahmet Cihan ("Diyarbakır'da Karaçı Çingenelerinde Dövme," *Iğdır. Sünnet. Bedene Şiddet. Kitabı* içinde, ed. Emine Gürsoy Naskali ve Aylin Koç, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009, s. 209) Domlar/Kuraçiler çerçevesinde "Diyarbakır'da Çingeneler için geçici ve göçebe gelen 'gevende' sözcüğü kullanılabilmektedir[" demişse de, çeşitli kaynaklardan "gevende"nin Türkiye'nin doğusunda genel olarak çalgıcılara verilen bir isim olduğu ve Kürtçe dans/halay anlamına gelen govend'den geldiği anlaşılmaktadır.

26 Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri*, yay. haz. Kâzım Arısan ve Duygu Arısan Günay, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995, 2. cilt, s. 329-330.

27 Age., s. 331.

28 Age., s. 335.

29 Edward W. Said, *Orientalism*, Londra ve New York: Penguin, 2003 [1978]. [Türkçesi: *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis Yayınları, 2012 (1999).]

30 Lucy M. J. Garnett, *The Women of Turkey and Their Folk-lore*, Londra: David Nutt, 1890, s. 355-362. [Türkçesi: *Türkiye'nin Kadınları ve Folklorik Özellikleri*, çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2009.]

31 Ahmed el Rîâsîm, *Dünkü İstanbul'da Hovardalık: Fuhş-ı Atîk*, İstanbul: Arba Yayınları, 1992 [1922], s. 66-67.

32 Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, *Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı*, haz. Alî Şükrü Çorak, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 186-187.

33 Refik Ahmet Sevengil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu? (1453'ten 1927'ye Kadar)*, yay. haz. Sami Önal, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998 [1927], s. 75-76.

34 Reşad Ekrem Koçu, "Çengi," *İstanbul Ansiklopedisi*, haz. Reşad Ekrem Koçu, İstanbul: Reşad Ekrem Koçu ve Mehmet Ali Akbay İstanbul Ansiklopedisi ve Neşriyat Kollektif Şirketi, 1958-1971, 7. cilt, s. 3844.

35 Age., s. 3844-3845.

36 Age., s. 3987.

37 A.g.e.

38 Ahmed[i Mi'dâtî Efendi, *Çingene*, yay. haz. S. Emrah Arıkhan, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2009 [1887], s. 19.

39 Age., s. 58.

40 Age., s. 52-53.

41 A.g.e., s. 29, 67.

42 A.g.e., s. 31.

43 İsmail Haşim Alimoğ, "Osmanlı Toplumunda Çingeneler," *Tarih ve Toplum* 137 (Mayıs 1995), s. 25.

44 Ali Rafet Özkan, *Türkiye Çingeneleri*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000, s. 49.

45 Kültür ve Turizm Bakanlığı'na yönelik dava istemi "kitapta şikâyet konusu yazıların herhangi bir kışkırı ve toplumu kapsamadığı" gibi trajikomik ve dahası koskoca bir halkı yok sayıcı bir gerekçeyle reddedilen (Mustafa Aksu, "Başbakan Bu Toplumsal Sorunu Çözer İnşallah," 5 Temmuz 2012, http://www.cingeneyiz.org/myy.html), *Türkiye'de Çingene Olmak* (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2003) kitabının yazarı Çingene aktivist Mustafa Aksu, bu "çalışma"yla ilgili olarak 2004'te AİHM'ye de başvurmuş, ancak mahkeme her nasılsa ayrımcı unsurlara rastlamamıştı ("AİHM, 'Türkiye Çingeneleri'ni Ayrımcı Bulmadı," *Milliyet*, 27 Temmuz 2010).

KAMUSAL ALANIN İNŞASINDA SİYASET VE KÜLTÜR:

TAKSİM MEYDANI, 1 MAYIS 1977*

AYŞEGÜL BAYKAN - TALİ HATUKA

Okuyacağınız makale 2006-2007 tarihlerinde kaleme alındı. Kuramsal açıdan amacı, mekân ve toplumsal hafıza ilişkisini irdelerken, kentsel mekânların birbiri ile örtüşen siyasi, kültürel, toplumsal ve simgesel anlamlar bütünü olduğunu vurgulamak, mekânı nesnelliğe ve işlevselliğe indirgemenin olanaksızlığını belirtmekti. Belirli tarih aralıklarının egemen söylemlerinin ve olaylarının mekânı biçimlendirdiği ve anlam bütününe katkıda bulunduğunu anlatacak en "anıtsal" olay ise hiç kuşkusuz 1 Mayıs 1977'dir. Bu tarihte yaşananlar günümüzde açık bir sayfa olarak tartışılmaya devam etmekte, o gün mitingde meydana gelen olaylar üzerine halen polemikler sürdürülmektedir. Bu yazı, olayın birebir incelenmesini değil, mekânla olan ilişkisini ele almayı hedeflemektedir.[1]

ÇEVİRİ:
BERKAY KÜÇÜKBAŞLAR

Bu yazı, Taksim Meydanı'nın yapısal esnekliğini tartışırken, Avrupa kentlerindeki *square*'lerden farklılığını da öne çıkarmaktadır. Meydanların özellikle kitlesel gösterilere elverişli olmalarının altında kentin diğer arterlerine bağlantıları, farklı giriş çıkışları merkezinde toplayabilmesi özelliği yatar. Taksim ne kadar bir *square* değilse, bir o kadar "meydan" özelliği taşır. Bu mekâna biçim verme ve düzenleme çalışmaları çerçevesinde trafiğin yer altına alınması ile başlayan süreç, meydanı bir *square* yapma çabası olarak okunabilir. Bu oluşum bağlamında meydanı çevreleyecek yeniden inşası düşünülen *kitch* özellikteki binalar (kendilerine has simgesel vurguları ile birlikte) ve eğlence-alışveriş mekânlarının kitlesel akışkanlıklara izin vermeyeceği söylenebilir. 1926'da başlayan, 20. yüzyıl Taksim'inin modernist kent dokusu; anıtı, bulvarları ve parkı ile böylece tarihi dönüşümüne devam ederken toplumsal hafızanın ne kadarının kimler tarafından saklanacağı, bunun yanında yeni tasavvurlara (örneğin yeşil alanların metalaşmasına karşıtlığın Gezi Parkı'nda olduğu



Taksim Meydanı.
Cengiz Kahraman Arşivi.



Mekânsallığın ve coğrafyanın, artzamanlı analizlere bir tepki olarak yeniden sosyal teori içinde ele alınmaya başlaması, mekânı siyasal tarih ve iktisat tarihinin kurucu unsurlarından biri haline getirmiştir. Bunun sonucunda –evrensel ve soyut– "mekân" ile –tikel ve somut– "yer" arasındaki ayrımlara dair giderek derinleşen bir tartışma alanı açılmıştır.

Anıtın açılış töreni.

Cengiz Kahraman Arşivi.

gibi sorunsallaştırılmasına) nasıl yer açacağı önümüzdeki günlerde daha belirgin olacaktır. 2013 Gezi olaylarını Taksim Meydanı'na makro bir yaklaşımla ele almak gerekir. Birçok sivil toplum kuruluşunun ve oluşumların (odalar, dernekler ve özellikle Taksim Dayanışması ve Taksim Platformu gibi özneler) meydanın hafızasına hangi siyasi, imgesel, kimlik ve gereksinimle müdahil oldukları ancak o zaman netlik kazanacaktır.[2]

GİRİŞ

1977'de büyük bir şiddet olayı olarak son bulan 1 Mayıs kutlamaları bu çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Bu olay, 1970'ler boyunca gelişmekte olan bir toplumda kentleşme, sanayileşme dönemindeki kitle siyasetinin dışavurumu olarak incelenecektir. Askeri darbe ve 1980 sonrasında içine girilen küresel liberalleşme süreci de Taksim Meydanı'nı etkilemiştir. Kitle siyasetinin tüm ifade biçimlerinin yasaklanmasıyla birlikte meydan, bir turizm odağı ve küresel kültürün kendini gösterdiği bir alan haline gelmiştir. Taksim Meydanı'nın bu şekilde analiz edilmesi, bu mekânın siyasi kültürdeki eklemlenmeler ve parçalanmaların katmanları olarak veya tarihsel öneme sahip toplumsal gruplar ve süreçler içindeki güç dinamiklerinin bir aracı olarak analiz edilmesini sağlayacaktır.

20. yüzyılda üçüncü dünya ülkelerini tanımlayan göstergelerin başında kentleşme hızı gelmektedir. Bu süreç yalnızca plancıların ve siyasi karar alıcıların değil, çeşitli sosyal bilim disiplinlerinin de katılımını gerektirmekteydi. Üçüncü dünyanın büyük şehirlerindeki kentleşmenin karmaşıklığı, 20. yüzyılın nüfus artış kalıplarını, ikili ekonomik yapılarının gelişimini, baskıcı politik rejimlerini ve göç hareketlerini etkilemiştir.[3] Bu dönemde etkin olmayan altyapı olanakları ve bunun kullanımını düzenleyen ulusal politikaların eksikliği nedeniyle ortaya çıkan gelir eşitsizliği ve kentsel alandaki katmanlaşma, politika alanında karşılığını istikrarsız siyasi rejimlerde bulmuştur. Bunu protesto eden halk da ortaya çıkan bu alanı kendi seslerinin duyulması amacıyla kullanmıştır. Kent merkezleri, meydanlar ve sokaklar bir yandan modernleşme yolunda bütünleşmiş bir toplum idealini seçkinci bir dille savunan milliyetçi ve totaliter düşüncelerin, diğer yandan ise buna karşı çıkan insan kitlelerinin taleplerini ortaya koydukları alanlar haline gelmiştir.[4]

Özellikle son on yılda bu olgular ve küreselleşme, post-modernite gibi kavramlar üzerine geliştirilen söylem, dünya çapında kentsel değişimin doğası üzerine yapılmış çalışmaları etkilemiştir. Yerellik üzerine yapılan güncel çalışmalar, genellikle işlevselciliğe indirgenmiş, özgül ve tarih-dışı toplumsal oluşumlara vurgu yapan etnografik ve kültürel araştırmaların sorunlu doğasına karşı bir bilinç uyandırdı.[5] Diğer uçta ise dünya kentini (veya diğer bir deyişle küresel kent) bilgi akışı ve sermayenin makro ölçekli süreçleri üzerinden okuyan ve kültürü de bu süreçte gömülü olarak tanımlayarak güncele vurgu yapan çalışmalar yer almaktadır. Fakat küreselliğe ve güncele yapılan bu vurgu genellikle, ne yerel ne de küresel olan fakat somut olarak şekillendirilmiş mekânın güncel biçim ve kalıplarını anlatan tekil tarihleri görmezden gelmektedir.[6]

Bu ikilem ile başa çıkmanın bir yolu uç noktaların, yani yerel ve küreselin çarpıştığı mekânsal bir odak noktası üzerinden analiz yapmaktır. Bu amaçla toplumsal meydanlar, karmaşık güç bağıntılarını içeren ve genellikle çatışan sosyo-politik anlamlar ortaya çıkaran kültürel yapıtlar olarak ele alınacaktır. Küreselleşme ve post-modernite üzerine üretilmiş söylemi böylesi bir analizle "somutlama" çabası, hem insanların hem de hükümetlerin tezahür ve müzakere pratiklerine, yani "mekân"a ışık



Taksim Meydanı ve Kışla (solda).

Cengiz Kahraman Arşivi.

1940'ların başında. Prost'un planları çerçevesinde Taksim'e, eskiden kışlanın bulunduğu yere yeni bir park inşa edilerek "İnönü Gezisi" adıyla kullanıma açılmıştır. Tek parti dönemi sona erdiğinde burada açılması planlanan bir İsmet İnönü heykeline ait kaide parkın içinde bulunmaktaydı. Ancak yeni hükümet parkın adını değiştirerek bu heykelin açılmasını engelledi ve böylece Taksim'in görüntüsünü bir kez daha değiştirdi. Tıpkı 1920'lerde olduğu gibi 1950'lerde de siyasi erkin söylemi Taksim'in temsil biçimini bir kez daha silmişti.

tutar. Diğer bir deyişle, bu çalışma çerçevesinde kentsel mekân, küresel dünya bağlamında faaliyet gösteren katılımcıların birbirleriyle karşı karşıya geldiklerinde kullanmayı tercih ettikleri stratejik bir araç olarak ele alınacaktır. Bu tür mekânlar (örneğin Pekin'de Tiananmen, Tel Aviv'de Rabin, Buenos Aires'te Plaza de Mayo, İstanbul'da Taksim meydanları) küreselleşme ve post-modernitenin, yalnızca bu çatışmaların yeni bir kademesi olduğunu bize gösterirler. Ayrıca küreselleşen şehirlerde yaşanan siyasi ve kültürel değişim de yine bu sosyal ve tarihsel bilinçaltı sayesinde takip edilebilir. Bu çalışmada binlerce insanın işçi bayramını kutlamak için bir araya geldiği 1 Mayıs 1977'de yaşananlar üzerinde durulacaktır. Analizde Taksim Meydanı, siyasi pratiğin tezahür ettiği alan olarak ele alınarak[7] toplumların zaman ve mekânlarındaki çatlakların artzamanlı (*diachronic*) tarihçiliği nasıl geçersiz kıldığına bir örnek vermek amaçlanmaktadır. Bu çalışma 1980'in Türkiye tarihinde mekânın ve onun sivil katılımı sağlayan rolünün parçalanmasını hızlandıran böylesi bir çatlak olduğu tezinden hareket etmektedir.

TOPLUM VE MEKÂN SİYASETİ

İşlevselci ve rasyonalist paradigmalar içinde mekânı nesneleştiren ve sadece fiziksel çevreye odaklanan kent çalışmaları, hem bilgi-kuramsal bir bakışla, hem de kentin şekillenme sürecinin tarihsel ve toplumsal süreçlere ve hegemonik güç ilişkilerine bağlı olduğu fikriyle sıkça eleştirilmiştir. Üretim ilişkileri, üretim güçleri, toplumsal, siyasal ve kültürel tarihler ve bu tarihlerin öznelerî mekânın biçimlenişine ve anlamlandırılmasına doğrudan etki ederler.[8] Öte yandan mekânsallığın ve coğrafyanın, artzamanlı analizlere bir tepki olarak yeniden sosyal teori içinde ele alınmaya başlaması, mekânı siyasal tarih ve iktisat tarihinin kurucu unsurlarından biri haline getirmiştir. Bunun sonucunda --evrensel ve soyut– "mekân" ile –tikel ve somut– "yer" arasındaki ayrımlara dair giderek derinleşen bir tartışma alanı açılmıştır.[9] Esasında bu terimlerin birbirlerini dışlayan anlamlarla kullanılması doğru değildir, zira içlerinde birçok örtüşen özellik barındırmaktadırlar.[10]

Siyaset felsefesinde "kamusal" kavramının anlamı kullanımına bağlı olarak önemli ölçüde değişir. Bir tarafta piyasa ve özel alanı devletin etki alanının dışında kalan alanlar olarak tanımlayan liberal bakış açısı, diğer yanda karar verme süreçleri ve siyasal sistemlerin kurumsal biçim-



Kışlanın üç cephesinin ve ahırlarının yıkımının ardından Taksim Meydanı. Ön cephe sağ tarafta görünmektedir.

Cengiz Kahraman Arşivi

lerini ele alan cumhuriyetçi ve modernleşmeci bakış açısı bulunmaktadır. Sosyal teoriler ve antropoloji ise "kamusal"ı, inşa edilmiş normatif düzen içinde toplumsallaşan halkın alanı olarak tanımlamaktadır.[11] Bu teorilerin işlev, yapı, etnografya, pozitivizm ve/veya yorumsama (*hermeneutics*) tartışmalardan nasıl evrildiği sorusu bu makale sınırlarında ele alınmayacaktır. Bunun yerine yeni eleştirilerden beslenen güncel tartışmalar üzerinde durulacaktır. Bu çalışmada "kamu", verili bir mekânda bulunan insanları ifade edecektir. (Olmak ve mekânda bulunmak, verili bir yerdeki verili bir kamunun tarihsel, siyasi, sosyal ve söylemsel biçimlenmeleri yorumlanarak daha detaylı ve analitik bir şekilde ifade edilebilir.)[12]

Söylemsel sistemler, yerin/mekânın simgesel, siyasi ve toplumsal açıdan bireyler veya sosyal gruplar için anlamlı olduğu noktada işlerlik kazanırlar. Genellikle, kent veya kentsel alan söz konusu olduğunda söylemsel sistemler çakışır. Bu söylemlerin ulus-öncesi şehri, dünya şehrini, kozmopolit şehri, ulus devletin şehir temsilini, sanayi şehrini, bir Doğu veya Batı şehrini ve küresel şehri nasıl tanımladığını anlamak için bu yapıların hangi siyasi, toplumsal, kültürel ve iktisadi süreçlere karşılık geldiği ayrıntılı bir biçimde ele alınmalıdır. Dahası, hiçbir şehir evrensel olarak kabul görmüş tek bir sıfatla tanımlanamayacağı için bu söylemler tekil bir kriter içinde ele alınamaz. Ancak farklı söylemlerin kamusal alanı nasıl şekillendirdiği veya şekillendirme çabası içine girdiği, bunların birbirleriyle kamusal alan üzerinden nasıl çatışabileceği, bu söylemlerin "kullanım biçimleri" analiz edilerek izlenebilir.

"Kullanım biçimi" ile kastedilen mekân ve toplumsal pratik arasındaki karmaşık ve karşılıklı etkileşimdir; özellikle hegemonik gücün ürünü olan ve mekân, toplum ve güç ilişkileri arasındaki diyalektik ilişkilerin sınırlarını tanımlayan anıtsal mekânlardaki toplumsal dışavurumdur. Simgeselliği ve resmedilişi kullanıcıları tarafından sürekli olarak yeniden tanımlanan bu mekânlar bir toplumsal mülkiyete tabidirler. Henri Lefebvre'nin de sözünü ettiği üzere, toplumsal mekân toplumsal bir üründür, dolayısıyla toplumsal ilişki formunda meydana gelecek her türlü değişim, yeni bir mekân üretimine yol açacaktır.[13] Mekân siyaseti ve toplumların kullanım biçimlerini yeniden düzenleyerek kendi kimlikleriyle yüzleşmeleri üzerine üretilmiş literatürünün birçoğunun odak noktasını mekâna bu sözü edilen şekilde el koyma ve mekânın kullanım biçimini dönüştürme süreçleri oluşturmaktadır.[14] Taksim Meydanı Türkiye'nin değişen sosyo-politik kullanım biçimlerini gösteren bu tür bir anıtsal öneme sahiptir. Tarihsel evrimi 17. yüzyıldan itibaren izlenebilir fakat esas olarak 20. yüzyılda bir anıt, laik cumhuriyetçiliğin bir sembolü olarak ortaya çıkmıştır. Meydanın görüntüsünü ve anlamını şekillendiren ve şekillendirmekte olan sosyo-mekânsal gelenekler,[15] ulusal kimlik üzerindeki çekişmeleri ve söylemsel pratikleri de açıklayıcı niteliktedir.

Bu noktada "meydan" kavramını irdelemek gerekmektedir. Meydan basitçe, kentin sınırları içinde, yapılar ve binaların arasında bulunan açık alan olarak tanımlanabilir. Fakat İngilizce karşılığı olan *square* kelimesinin birebir karşılığı değildir. *Square* (veya *plaza*) daha katı ve belli bir amaca yönelik bir alana işaret eder. *Square*, mimarlık ve kentsel tasarım dilinde, etrafına bir grup konut inşa edilerek üretilen alana verilen addır. Tarihsel olarak bu düzenleme, dışarıdan gelebilecek saldırılara açık durumdaki dış yüzeye karşı savunulması kolay bir iç mekân oluşturularak bunun kontrol edilebilirliğini artırmak amacıyla kurgulanmıştır. Bu tip bir avlu düzenlemesi, zamanla sembolik bir değere de haiz olmuş ve birçok kutsal yapının tasarımında model olarak alınmıştır (agora, forum, cami avlusu gibi).[16] Bunun aksine, meydan ise kutsal

değil, sıradan bir mekândır; yapıları, tek ve bütün bir mekânsal varlık tasarlamak amacıyla değil, rastlantısal olarak bir araya getiren bir kesişme noktası olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla bir meydanda bulunan yapıların boyutlarının, kentsel biçimlerinin ve yapılış şekillerinin birbiriyle ilişki kurması gerekmez. Dahası, meydan bir kontrol etme düşüncesinden ileri gelmediğinden, insan ve mekânların akışı ile ilgilidir. Bu esneklik, meydanı değişebilir kılar. Doğan Kuban'a göre, meydanların mahalleler için amaca dönük planlanması Osmanlı ve İslam şehirlerinde izlenen bir yol değildi (18. yüzyılda çevrelerinde meydanlar oluşturmak için işlevsel olarak birbirine yakın inşa edilen mahalle çeşmeleri hariç). Bunun yerine tıpkı Roma forumlarında olduğu gibi kitlelerin bir araya gelebilmesi için alan yaratmak amaçlı büyük cami avluları yapılmıştı.[17] Buna rağmen, Abdülhamid döneminde (1876-1909) gerçekleştirilememiş olsa da Fransız şehir plancısı Antonie Bouvard davet edilerek, Beyazıt Meydanı gibi bazı projeler ortaya konmuştu. Kuban, cumhuriyet döneminin meydanlarının da şehir idareleri tarafından da bu yönde çeşitli girişimlerde bulunulduğunu, ancak esas olarak estetik kaygılarla veya mimari olarak planlanmış mekânlar üretmek amacıyla değil, genellikle trafiğin gerekleri doğrultusunda meydanlar inşa edildiğini ifade eder.[18]

Taksim Meydanı işte bu şekilde oluşmuş bir meydandır (*square* değildir). Sabit ve katı bir form olarak değil, kendisini başka formlara, temsiliyetlere ve halkın orada bulunma hakkına açabilen bir mekân olarak Taksim Meydanı'nın tarihini anlamak için bu ayrımı iyi gözlemlemek gerekmektedir.

İlerleyen bölümlerde Taksim Meydanı'nın evrimini, sembolik ve siyasi önemini ve kullanım şekilleri ele alınacaktır. Ardından 1977 gösterilerinin ardında yatan mekân siyaseti ve bu gösterilerin şiddet kullanılarak bastırılması üzerinde durulacak ve gösterilerin meydan üzerindeki etkisinin evrensel (veya sol siyaset dahilindeki) amaçlardan uzaklaşarak kimlik siyasetinin parçalı söylemi içine girmiş olması irdelenecektir.

Meydanın tarihinde bir dönüm noktası olarak 1977 gösterilerinin mekânsal özellikleri, kamusal yaşamda ve meydanın parçalı yapısında sonraki yıllarda meydana gelen değişimlere de ışık tutar niteliktedir. Bu toplantının, çatışan ikilikleri içinde barındıran bir an ve mekânda cereyan ettiği gözlemlenebilir: Şiddetten evvel yürüyüşün başarısı ve ortaya konan evrensel söylem; şiddet sonrasında ise günümüze kadar süregelecek olan ve tüm mekânsal gösterileri etkileyen parçalanma süreci.



Meydanın 2006'daki planı: 1. Cumhuriyet Anıtı; 2. Taksim; 3. Gezi Parkı; 4. Atatürk Kültür Merkezi; 5. İstiklal Caddesi.

TAKSİM MEYDANI: TARİHSEL MİRAS

Taksim Meydanı, anıt ile birlikte cumhuriyetin planlanan ve tasarlanan ilk meydanı ve anıtı olarak 1926'da inşa edildi (Resim 2, 3). Anıtın kaidesi ve çevre düzenlemesi İtalyan mimar Mongeri tarafından, Atatürk'ü Kurtuluş Savaşı'ndaki arkadaşlarıyla birlikte tasvir eden heykeli ise yine bir İtalyan olan heykeltıraş Canonica tarafından yapılmıştır.[19] Beyoğlu'ndan Taksim'e çıkan, *Cadde-i Kebir*'in adı İstiklal Caddesi, su deposunun ve kışlanın önünden geçerek Pangaltı'ya ilerleyen Kışla Caddesi'nin adı ise Cumhuriyet Caddesi olarak değiştirilmiştir. İsim değiştirmek hafızalardan geçmişi silecek kadar güçlü bir eylem olmasa da yeni nesillere bu mekânların anlamlarını dikte eden ve yeniden öğreten bir dil dayattığı söylenebilir. Aradan geçen 80 yılın ardından bu isimlerin, onları değiştiren siyasi iktidarın asıl niyetini akla getirdiği söylenemez; fakat bu isimler sürekli olarak yeniden yazılan bir tarihe tanıklık etmişlerdir.

Anıt ve Taksim Meydanı kışlanın önünde uzanan geniş alanı daraltmamıştır; fakat oldukça gevşek olan bu mekânsal tanım, –evrensel insan hakları, laiklik ve ilerleme düşüncelerinin tecessümü olarak– siyasal sembolizmle birlikte meydanı ve onun bir popüler eylem alanı olma potansiyelini kullanmıştır.

İlerleyen yıllarda şehrin büyümesi ve gelişmesi, meydanın mekânsal formunu etkilemeye devam etmiştir 1930'da kentin arazi kullanımının planlanması konusunda uluslararası bir yarışma düzenlenmiştir. Yarışmanın kazananı H. Elgötz, Taksim Meydanı üzerinde ciddi bir yeniden planlama önermiş fakat bu öneri uygulanmamıştır. 1936'da, bu yarışmaya katılmış olan diğer plancılardan olan Henry Prost'a bu görev için çağrıda bulunulmuştur. Prost çağrıyı kabul etmiş ve planları 1939'dan itibaren uygulamaya konmuştur.[20] 1939 - 1949 yılları arasında İstanbul'un planlanması ve yeniden inşa süreci profesyonellerce modernist bir çizgide yürütüldü. Prost, meydandaki kışlayı yıkarak ve sergi salonları ve geniş bulvarlar gibi görkemli kamusal yapılar inşa ederek Taksim Meydanı'nı genişletmeyi ve Cumhuriyet Anıtı ile çevresindeki küçük dairesel alan etrafında tanımlamayı önermişti.[21] İlginç bir şekilde Prost, kamusal törenler için Taksim'in değil, kentin tarihi kısmının kullanılmasını öngörmüştür. Plana göre Taksim yalnızca modernitenin dar bir tanımı, işlevi ve kullanımı için tahsis edilecek, kitleleri hedefleyen siyasi temsil biçimlerine özel bir mekân olacaktı.[22]

1940'ların başında, Prost'un planları çerçevesinde Taksim'e, eskiden kışlanın bulunduğu yere yeni bir park inşa edilerek "İnönü Gezisi" adıyla kullanıma açılmıştır (Resim 4). Tek parti dönemi sona erdiğinde burada açılması planlanan bir İsmet İnönü heykeline ait kaide parkın içinde bulunmaktaydı. Ancak yeni hükümet parkın adını değiştirerek bu heykelin açılmasını engelledi ve böylece Taksim'in görüntüsünü bir kez daha değiştirdi, Tıpkı 1920'lerde olduğu gibi, 1950'lerde de siyasi erkin söylemi Taksim'in temsil biçimini bir kez daha silmişti. Taksim, sayıları giderek artan ve beklentileri siyasi güç odaklarından farklı yönde şekillenen yeni gelenlere açık bir mekân, bir "meydan" haline gelmişti. Daha da önemlisi, II. Dünya Savaşı'nın ardından siyasal ideolojide kendisini çokça hissettiren Amerikan etkisi ve artık Türkiye'nin de bir parçası olduğu liberal dünyanın dayatmaları ile mimarinin uluslararası tarzı da Taksim Meydanı'na yansımıştır. Skidmore, Owings, Merill'in Sedad Hakkı Eldem ile işbirliği içinde tasarladıkları Hilton Oteli binası, benimsenen bu yeni değerleri konumlandırır nitelikte olduğu için son derece semboliktir.[23]

BİR GÖSTERİ ALANI OLARAK TAKSİM MEYDANI

Bir mekânın tarihi, mekânın kendisini ve sembolik anlamını kalıcı olarak değiştiren anlar üzerine kuruludur. Kalabalıkların veya bir mekândaki insanların yalnızca orada toplanan insanların bedenlerinden ibaret olduğunu varsaymak onları madde-



Taksim, 2006.
Fotoğraf: Tali Hatuka.

leştirmek ve varoluşlarına statik bir nitelik atfederek tarihsizleştirmek anlamına gelir. Öte yandan Taksim'in değişiminin niteliği, kamusal alanın doğasında meydana gelen değişimleri ve burarının nasıl kamusal mekâna dönüştüğünü de ele alan bir bakış açısını gerektirmektedir.

Siyasi ayaklanmalar ve gösteriler, özellikle iktisadi güçlüklerin yaşandığı ve/veya orduyu ya da devleti modernleştirme hamlelerinin yapıldığı dönemlerde Osmanlı yöneticilerine de yakın kavramlardı. Kitleler genellikle kışla veya cami gibi tanıdık mekânlarda toplanırdı. Bu mekânların en davetkâr olanı, Tarihi Yarımada'da çarşı, cami ve eğitim mekânlarına da yakın konumda bulunan Beyazıt Meydanı'ydı. Beyazıt, bu konumuyla hem toplumsal dönüşümü istemeyen muhafazakâr gösteriler, hem de muhafazakâr rejime karşı çıkan devrimci hareketler için bir çekim noktası olmuştur. Örneğin muhafazakârlar için tek parti rejimine karşı tutumuyla bilinen Mareşal Fevzi Çakmak'ın Beyazıt Camii'nden kalkan cenazesi; devrimciler içinse 1958'de Demokrat Parti rejimine karşı Beyazıt Meydanı'nda gerçekleştirilen, öğrenci ve aydınların dahil olduğu gösteriler önemlidir.[24]

1960 askeri darbesinin ardından yürürlüğe giren 1961 Anayasası bir taraftan güçler ayrılığının temellerini atarken, diğer yandan ekonomik ve demokratik haklar temelinde kurulmuş sendikalar ve meslek örgütleri gibi sivil kurumların da önünü açıcı nitelikteydi. İktisadi gelişme için ithal ikame politikası, büyüyen sanayiyi çevreleyen gelişmiş şehirler kurulmasını salık vermekteydi. Yeni anayasa, genellikle çeşitli küçük partilerin koalisyonuyla kurulan hükümetlerin gücünü sınırlandırmıştı. İstikrarsız siyasi idare ve 1970'lerin derinleşen ekonomik krizin yanı sıra, seçmenleri genellikle sol eğilimli kitlelerden oluşan belediyeler ile popülist bir söylem içinde patron-müşteri ilişkisini öne çıkaran merkez-sağ arasında bir çatışma ortamı oluşmuştu. Şehir merkezleri, sokaklar ve üniversiteler gibi kamu kurumları, farklı politik çizgilerde örgütlenmiş farklı grupların savaştığı alanlar haline dönüşmüştü. Ülkenin nüfus açısından en kalabalık ve toplumsal örgütler açısından en yoğun kenti olan İstanbul kaçınılmaz olarak gösterilerin en büyüklerine sahne olmaktaydı.

1970'lerde Türkiye'de protesto gösterileri yaygınlaşmıştı. Ayrıca yeni yolların açılması ve ulaşım olanaklarının da gelişmesiyle birlikte Taksim, insanların toplandığı, gösteri yaptığı ve genellikle bir konuşmayla sona eren bu gösteriler için bir odak noktası haline gelmişti. Eğer protestonun, insanların siyasi gruplara dâhil olmasının bir yöntemi olduğunu kabul edersek, bunun aynı zamanda hem bu gruplar, hem de rejim tarafından tartışılan belirli bir *biçim*'i olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Dolayısıyla protestonun mekânsal dinamiği yalnızca bir kontrol, yasallık veya kolektif davranış meselesi değildir; ulusal, yerel veya müşterek mekânın ve bunun simgeselliğinin yeniden düzenlenmesi ile ilgilidir.[25]

Yer siyaseti[26] göz önüne alındığında 1 Mayıs kutlamaları Taksim'in coğrafi sınırlarının ötesine geçmiştir. Gösteri alayı, kentin iki çeperinden yürüyüşe başlayıp Taksim'i bir buluşma noktası haline getirerek tüm kenti emek üzerine oluşturuldukları evrensel söylemin bir parçası olarak yorumlamıştı. Tarihte kitlesel 1 Mayıs kutlamalarına Osmanlı döneminde 1910 - 1912 arasında; Cumhuriyet tarafından ise 1921 - 1923 ve 1976 - 1978 yılları arasında izin verilmiştir.[27] Diğer yıllarda her ne kadar kendiliğinden gelişen bazı gösteriler olmuşsa da hükümetler bunları bastırarak cezalandırmıştır. 1976'daki 1 Mayıs gösterileri DİSK tarafından, yukarıda belirtilen toplumsal ve politik iklimde örgütlenmişti. Önemli bir olay meydana gelmedi; etkinlik ertesi yıl için, bu kez daha geniş bir tanıtım ile yeniden programlandı. Meydanın tarihinde bir dönüm noktası olarak 1977 gösterilerinin mekânsal özellikleri, kamusal yaşamda ve meydanın parçalı yapısında sonraki yıllarda meydana gelen değişimlere de ışık tutar niteliktedir. Bu toplantının, çatışan ikilikleri içinde barındıran bir an ve mekânda cereyan ettiği gözlemlenebilir: Şiddetten evvel yürüyüşün başarısı ve ortaya konan evrensel söylem; şiddet sonrasında ise günümüze kadar süregelecek olan ve tüm mekânsal gösterileri etkileyen parçalanma süreci.

1 MAYIS 1977 GÖSTERİSİ

Bir kural olarak, toplumsal meydanlar bireylerin anlamlı bir toplumsal hiyerarşi içerisinde konumlandırılabilmesi için vazgeçilmez mekânlardır.[28] Bu mekânlarda kentsel ve mimari estetik genellikle sembolik bir anlamı vurgulamak amacıyla, meydanda örtük bir şekilde bulunan güç ilişkilerini ilan eder nitelikte manzara ve görünüşler eklenmek suretiyle kullanılır. Fakat Taksim Meydanı ofisler, bankalar, uluslararası oteller, ayrıca opera binası ve sanat galerisi gibi prestij projeleri ile çevrili devasa plato üzerine kurulu olduğundan bu kategorinin dışında kalmaktadır. Taksim Meydanı, trafiğin ve yerli veya yabancı insan kalabalığının hareketiyle yaşayan ve kapsayıcı bir mekân niteliğinde idi. Bu genişlik ve yapıların çeşitliliği farklı pratiklere olanak tanımaktaydı: Anıt çevresinde veya bir kafede oturmak, alışveriş yapmak, yemek yemek veya işe gidip-gelmek gibi... Meydan, mekân ve üzerinde bulunan kalabalığın yö-



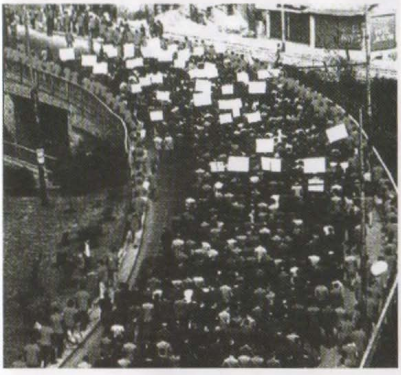
Harita üzerinde yürüyüş rotaları. Mitingin sabahında işçiler ve diğer katılımcılar, kendi bayrakları ve flamaları altında iki ana noktada toplanmışlardı. Beşiktaş'ta buluşanlar Dolmabahçe'ye yürüyüp Gümüşsuyu üzerinden Taksim'e çıkacak; diğerleri ise Unkapanı Köprüsü'nden geçerek Tepebaşı ve Tarlabaşı istikametinden meydana ulaşacaktı.

Çizim: Talı Hatuka



1 Mayıs 1977 yürüyüşünden kareler.

Cengiz Kahraman Arşivi.





rüngelerinin karşılıklı gündelik ilişkilerinin süregeldiği bir yerdi (Resim 5 ve 6). Bu ilişki 1 Mayıs gösterilerinin pragmatik ve sembolik olarak kurgulanmasındaki esas unsurdu.

DİSK'in[28] programı Taksim'e şehrin iki noktasından yürüyerek giriş yapmaktı. Bir kol Barbaros Bulvarı boyunca ilerleyip Beşiktaş'ta buluşarak Taksim'e yürüyecek, diğer bir kol ise Saraçhane Meydanı'nda buluşarak Haliç'i geçerek Taksim Meydanı'na giriş yapacaktı. Bu çıkış noktalarına gidişte toplu ulaşımın erişilebilirliği eylemin görünürlüğünü artırdı ve etki alanını genişletti (Resim 7).[29] Yalnızca İstanbul'dan veya sanayinin yoğunlaştığı Marmara Bölgesi'nden değil, tüm ülke genelinden ciddi anlamda katılımın gerçekleşmesiyle bu miting ulusal düzeyde yankı uyandıran bir eylem haline gelmişti. Kalabalık (tahminlere göre yaklaşık 400.000 kişi) oldukça heterojen bir yapıdaydı ve DİSK'e veya TÜRK-İŞ'e bağlı olmayan bağımsız sendikalar, öğretmen dernekleri, teknik personel, mimar ve mühendis dernekleri, yazarlar, sanatçılar, avukatlar, doktorlar, gençlik grupları ve kadın dernekleri de burada bulunmaktaydı.

Dinamik bir performans olarak planlanan gösteriler, devlet-vatandaş ilişkileri bağlamında toplu davranışın kentsel ve kültürel kodlarının eşsiz bir biçimde örtüşmesiyle şehir geneline yayıldı. Gösteriler ve geçit törenleri söz konusu olduğunda bir referans noktası olarak ortaya çıkan Taksim Meydanı'nın yanı sıra tüm şehir bir rol oynadı. Sabah saat 9:00 sularında kalabalıklar kendi gruplarının bayrak ve pankartları ile iki ana buluşma noktasında toplandı ve müzik ve danslar eşliğinde kutlamalar başlamış oldu. Saatler 13:00'ü gösterirken kalabalık, organize kafileler şeklinde önceden belirlenmiş rotalarda yürüyüşe geçti. Ulusal ve enternasyonel marşlar hep bir ağızdan söylenmekteydi. Yol boyunca genç oyuncular sokak performansları sergilediler. Ekonomik ve demokratik hak talepleri politik sloganlarla ve bir şenlik duygusu içinde dile getirildi. Meydanda, geniş bir alana hitap edebilmesi için parkın giriş kısmına, mikrofonlar, bayraklar ve posterlerle bir sahne kurulmuştu. Saat 15:00'te DİSK başkanı Kemal Türkler, günün anlamını ifade eden ve işçilerin ekonomik ve demokratik hak taleplerini dile getiren bir konuşma yapmak için sahneye geldi.

Kafilelerin meydana ulaşması beklenenden uzun sürdü. Bu sırada meydanda halk müziği ve marşlar çalınmaktaydı. Müzik aralarında DİSK yöneticilerinden Sıtkı Coşkun Nazım Hikmet'ten şiirler okuyordu. Başkanın konuşması, yürüyüşçülerin gecikmesi nedeniyle saat 17:00'de başlayabildi; bu sırada bile kafilenin bir kısmı halen Tarlabaşı'ndaydı ve Taksim'e ulaşamamıştı.

Sonrasında ne olduğunu anlayabilmek için kafilenin "düzen"ini ve bu düzenin üzerinde bulunduğu yere ve katılımcılara kazandırdığı yeni anlamı kavramak gereklidir. Burada "düzen", karşılıklı ilişkili içindeki iki sistemi, toplanmanın ve mekânın düzenini ifade etmektedir. Toplanmanın düzeni ve onun ritüelleri (yürümek, bir

araya gelmek, şarkı söylemek vb.), giyim kuşam şekli ve planı (zamanlama ve gösterinin süresi) katılımcıların, bir yandan solun evrensel söylemi içinde kendilerini konumlandırışlarını, diğer yandan kendilerini toplumun ve işçi sınıfının farklı katmanlarının oluşturduğu bir topluluk olarak tanımlayışlarını temsil eder. Bu bağlamda 1 Mayıs, ulusal ölçekte düzenli bir kutlamaydı. Gösterinin düzeni hem bir anlam inşa etme mekanizması, hem de devlet ve vatandaşlar arasında müzakere ortamı sağlayacak bir araç niteliğindeydi.

Toplantının söylemsel düzeni kentin düzenini, yani topoğrafyasını, sınırlarını, trafik hareketini ve binalarını (kamu binaları, dini yapılar veya konutlar) da hesaba katmıştı. Doğal olarak rota üzerindeki yollar geçici olarak toplantının düzeni doğrultusunda uyarlandı; kalabalığın hareketini düzenlemek amacıyla bazı yollar kapatıldı, bazı trafik kuralları değiştirildi. Düzen, ayrıca dışarıdan (polis tarafından) ve içeriden (DİSK tarafından) herhangi bir şiddet olayına karşı denetim altında tutulmaktaydı. Polis gücüne ek olarak yaklaşık 20.000 işçiden oluşan DİSK üyesi bir grup fabrika işçisi de güvenlikten sorumluydu. Bu grup kırmızı önlükleri sayesinde kalabalıktan ayırt edilebiliyordu. Silah taşımıyorlardı, ellerinde yalnızca bayrak direkleri bulunmaktaydı. Düzeni sağlamak adına görevleri, şüpheli şahısların alana olası girişlerini veya dışarıdan herhangi bir silahlı saldırıyı engellemekti. Düzen, yalnızca bir kontrol aracı olarak değil, aynı zamanda toplanan kişilerde yeni anlamlar yarattığı için hem gösterinin kendisi açısından, hem de mekân (kent ve meydan) açısından önemliydi. Bu örtüşmeler, gösterilerin büyük önem kazanmasına sebep oldu ve meydanı yücelterek anlamının nihai olarak değişmesine neden oldu.

Ancak takip eden şiddet olayının büyüklüğü, gelecek için bu günün anlamını belirleyen temel unsur oldu. Mehmet Karaca'nın aktardığı üzere: "Kemal Türkler'in konuşması, tam saatini bilememekle beraber saat 18:00 gibi sona erdi. Konuşmanın sonu; işçi sınıfının hakları için mücadele ederken bu uğurda hayatlarını kaybetmiş olanların anısına 1 dakikalık saygı duruşuna davetle bitiyordu. Saygı duruşuna geçildi, o koskoca, hınca hınç dolu Taksim meydanındaki kalabalıkta saygı ifade eden tam bir sessizlik hakimdi başta. Bu esnada saniyelik bir olay yaşanıyor, Taksim'e Tarlabaşı istikametinden giriş yolunun oralardan bir el silah sesi geliyordu. ve sessizliği bozan bu silah sesi oldu. İşte bu silah sesiyle ortalık karıştı."[9]

Bu ilk silah sesini diğerleri izledi ve ardından zırhlı polis araçları Sıraselviler ve İstiklal Caddesi yönünden ses bombaları ve tiz siren sesleriyle kalabalıkların üzerine doğru ilerleyerek meydana girdi. Ses bombaları ve sürekli siren sesi büyük çapta bir panik yarattı ve çok sayıda insanın ezilmesine veya polis araçlarının altında kalmasına sebep oldu (Resim



Silah sesleri sonrasında kana bulanan mitingin ardından yaşanan panik.

Cengiz Kahraman Arşivi.

9). Günün sonunda 34 kişi ölmüştü ve sayısız yaralı vardı.

Kutlama havasında başlayan gösteriler bir trajedi ile sonuçlanmıştı ve sonrasında protesto gösterilerine karşı katı yasaklar yürürlüğe girdi. Böylece, zaman ve mekândaki bu özel anın anıtsallığı tüm vatandaşların kolektif hafızasında yer etti: Bir şey ve/veya farklı şeylerin toplamı değil, bir toplumsal mekân olarak orada ne yaşandığını ve sonuçta ne yaşanmadığını veya yaşanamadığını belirten bir anıt.[32] Bu benimseyiş geçici de olsa veya izleri kalıcı olarak ortadan kaldırılmış da olsa 1 Mayıs 1977'nin yaşanmış olduğu gerçeği, barındırdığı hatıralar ve sağladığı birliktelikler sayesinde Taksim Meydanı'nın çehresini kalıcı olarak değiştirmiştir.

Toplumların zaman ve mekânlarında tarihselci yaklaşımın çizgisellik iddiasına meydan okuyan ve "gelenekçilik" ile "ilerlemecilik" arasındaki çatışmayı sorgulatan çatlaklar bulunmaktadır. 1970'lerin kargaşa ortamının ardından 1980, Türkiye tarihinde böylesi bir çatlak ile başlamıştı.

SONUÇ

Yukarıda da belirtildiği gibi, toplumların zaman ve mekânlarında tarihselci yaklaşımın çizgisellik iddiasına meydan okuyan ve "gelenekçilik" ile "ilerlemecilik" arasındaki çatışmayı sorgulatan çatlaklar bulunmaktadır. 1970'lerin kargaşa ortamının ardından 1980, Türkiye tarihinde böylesi bir çatlak ile başlamıştı. Şubat ayında liberal iktisat politikaları ithal ikameci ekonomik büyüme modellerinin yerini aldı ve ihracata dayalı büyüme modeli doğrultusundaki politikalar ekonomik bunalım ve siyasi ayaklanma ortamında uygulamaya kondu. 12 Eylül'de gerçekleşen askeri darbe ile tüm siyasi parti ve dernekler kapatılırken, örtük de olsa siyasi bir amacı olan her türlü kamusal toplantı yasaklandı. 1981'de anayasa yazma çalışmaları, ordunun kesin denetimi altında yürütülürken siyasal demokrasi kısıtlanıyor ve liberal ekonomiye geçişin kolaylaştırılması hedefleniyordu. Bu anayasa daha sonra defalarca değiştirilmiş olsa da kalıntıları halen kendini göstermektedir. Liberalleşme süreci, küresel etkileşimle birlikte İstanbul'u mekânsal niteliğine yansımış, gökdelenler, oteller, restoranlar inşa edilmiş ve örneğin müzik endüstrisi gibi kültürel üretim alanları gelişmiştir. Mekân, farklı amaçlar için parçalanmış, tarihi alanlar genellikle turizm endüstrisi için metalaştırılmış, tarihi kamusal yapılar özelleştirilmiş ve bunlara yeni işlevler yüklenmiştir.[33] Geleneksel ticaret ve üretim birimleri ise hızla şehrin çeperlerine doğru itilmiştir. Taksim Meydanı gibi şehrin merkezinde kalan bölgeler ise eğlence sektörünün gözdesi haline gelmişlerdir.

Günümüzde[34] Taksim Meydanı'nda kitlesel protesto gösterilerine izin verilmemektedir. Fakat herhangi bir gün çeşitli toplumsal sebeplerden veya protesto amacıyla kendiliğinden gelişen toplaşmalara rastlanılabilir. İşçi sınıfının birleşmesi gibi bir evrensel politik söylemin yokluğu ve kimlik siyasetinin parçalanmış söylemleri nedeniyle mekânın söylemsel doğası derinden parçalanmıştır. İnsanlar kendilerine özgü nedenlerle mekânı sahiplenerek buradan alternatif anlamlar üretmektedirler. Taksim'de kitlesel gösterilerin yasak olmasından bağımsız olarak hükümetin mekânı başlı başına tanımlayan tekil bir söylemden de uzak durduğu söylenebilir. İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin Taksim'i küresel bir kamusal mekâna dönüştürme eğilimi, meydanda konserler ve yeni yıl kutlamaları gibi toplanmaları destekler niteliktedir. Hatta kalabalıklar İstiklal Caddesi'nde, Taksim'in kendinin bir gösteriye dönüşmesine paralel olarak, küçük ölçekli protesto gösterileri düzenleyebilmektedir.

Yeni şekillerde ortaya konuyor da olsa mekân, kalabalıklar ve söylem arasındaki ilişki sürmektedir. Kamusal yaşam mekânı kendisi için anlamlı kılar ve bu belli bir düzeyde her zaman politiktir. Mekân, gerek somut gerekse metaforik anlamıyla, siyasetin gerçeğe dönüşme zeminidir. Eğer çevre düzenlemesini bir ideoloji olarak kabul edersek[35] üzerinde mücadele edilmiş düzenlemelerin her ifadesi, hem çevre düzenlemesine hem de siyaset pratiğine katkıda bulunur. İstanbul'da özellikle meydanlar bu ideolojik düzenlemelerin nesnesi olagelmiştir. Belirli bir mekânsal tipoloji olarak bu açık alan formu, esasen çoklu form ve aktivitelerin bir aradalığını ifade eder. Örtüşme, çatışma gibi gevşek tanımlanma zamanlarında bu bir aradalık meydanları vatandaşların semboller, yapılar ve sınırlar üzerinde müzakere edebileceği mekânlara dönüştürür. Muntazam mekânsal tanımlarla ve kentsel kısıtlamalarla sınırlandırılmış diğer mekân tiplerinden farklı olarak meydan, katılımcı bir faaliyet alanı yaratarak vatandaşlar ile rejim arasında arabulucu mekân niteliğine bürünür. Yael Navaro-Yashin'e göre 1990'lardan itibaren Taksim, devlet ve kamunun sembolik ifadelere büründüğü ve kamusal hayata dâhil edildiği; hem güç, hem de direniş odaklarınca politika üretilen bir mevki haline gelmiştir.[36]

2007 ve 2008 yıllarında Taksim Meydanı karşıt görüşlü gruplar arasındaki siyasi karşılaşmalara sahne olmuştur. AKM'nin yıkılarak yerine "daha büyük ve daha iyi" yapılar inşa edilmesi fikrine karşı bazı meslek örgütleri, sanatçı ve aydınlar tepki koymuş ve bu yapının cumhuriyet modernizminin bir sembolü olarak kültür mirası statüsünde olduğunu dile getirmişlerdir. Öte yandan 1 Mayıs 2007'de Taksim, 30. yılında 1977'yi anmak üzere bir araya gelen

göstericilerle polis arasında yaşanan çatışmalara sahne oldu. Polisin biber gazı, tazyikli su ve cop kullandığı olaylarda yaklaşık 600 kişi gözaltına alındı. 2008'de ise Taksim Meydanı gösterilere kapatılarak kentin farklı yerlerindeki 2 meydan gösteri alanı olarak sunuldu. Taksim'e doğru yapılan yürüyüş polis tarafından güç kullanılarak engellendi. Bu tür olaylar, hak iddia etme ve uzlaştırma stratejilerinin meşruiyeti üzerindeki fikir çatışmasının somutlaşmış halleridir. Bunlar ve Taksim Meydanı üzerinde devam etmekte olan diğer çatışmalar meydanın hâlâ çok tartışmalı olan sosyo-politik çağrışımları ile bir mekân-zaman anıtı olduğunu kanıtlar niteliktedir.[37]

Sonuç olarak, Taksim Meydanı'nın tartışmalı tarihi çok sayıda konu ve sorunu gündeme getirmektedir. Bunların bazıları meydanın fiziksel ve içeriksel dönüşümüyle alakalıdır: Geleneksel çerçevenin yıkılması, yeni mimari bileşenlerin inşası ve İstanbul'un değişen çevresiyle meydanın ilişkisi. Diğer konular ise meydanın kamusal etkinlik ve politik söylemdeki anlamı ile ilgilidir. Bu çalışmada bu konular bir araya getirilerek, yapılı mekân[38] ve ondan etkilenen sivil katılım arasındaki ilişkiye ışık tutmak hedeflenmiştir. Böylece, küreselleşme sürecinde, geniş anlamda kentin, bu örnekte İstanbul'un üzerindeki kurumsal güç ile gündelik yaşam arasında bir arabulucu olan yapılı mekânın tarihsel ve kuramsal kavranışına vurgu yapmak amaçlanmıştır.

DİPNOTLAR

* Bu makale, Şubat 2010'da *Planning Perspectives* dergisinde "Politics and Culture in the Making of Public Space: Taksim Square, 1 May 1977, Istanbul" adıyla yayınlanmıştır. Çeviri sırasında *Toplumsal Tarih* formatına uygunluk sağlama amacıyla bazı kısımlar çıkarılarak makale kısaltılmıştır.

1 Bu açıdan kapsayıcı bir çalışma için bkz. Ertuğrul Mavioğlu ve Ruhi Sarıyer tarafından hazırlanan ve 29 Nisan 2007 tarihinden itibaren *Radikal* gazetesinde yayınlanan inceleme yazı dizisi "30 Yıl Sonra Kanlı 1 Mayıs".

2 Bu konuda örneğin bkz. Umut Özkırımlı: "Akademi ve 'Gezi-fobi'" *Radikal İki*, 4 Ağustos 2013.

3 A. Gilbert, "Third World Cities: The Changing National Settlement Systems", *International Perspectives in Urban Studies*, ed. R. Paddison, J. Money ve B. Lever (Londra: Jessica Kingsley, 1994) 721-740; J. L. Taylor ve D. ed. G. Williams, "Problems and Issues in Asian Urban Areas and the Response of Planning Practice", *Urban Planning Practice in Developing Countries* (Oxford: Pergamon, 1984) 3-45.

4 A. Madanipour, "Why Are the Design and Development of Public Spaces Significant for Cities?", *Designing Cities*, ed. A. R. Cuthbert (Oxford: Blackwell, 2003) 879-891; T. Edensor, "The Culture of the Indian Street", *Images of the Street*, ed. N. R. Fyfe (Londra: Routledge, 1998) 201-219.

5 J. M. Jacobs, "The City Unbound: Qualitative Approaches to the City", *International Perspectives in Urban Studies*, ed. R. Paddison, J. Money ve B. Lever (Londra: Jessica Kingsley, 1994) 827-848.

6 A. D. King, "Representing World Cities: Cultural Theory/Social Practice", *World Cities in a World System*, ed. P. L. Knox ve P. J. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) 215-231.

7 K. Ross, *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988).

8 M. Castells, "The New Historical Relationship Between Space and Society", *Designing Cities*, ed. A. R. Cuthbert (Oxford: Blackwell, 2003) 59-68.

9 E. Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory* (Londra: Verso, 1989).

10 D. Harvey, "From Space to Place and Back Again: Reflections on the Condition of Postmodernity", *Mapping the Future*, ed. J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, G. Robertson ve L. Tickner (Londra: Routledge, 1993) 2-29.

11 R. Sennett, "Reflections on the Public Realm", in *A Companion to the City*, ed. G. Bridge ve S. Watson (New York: Vintage, 2000) 380-387; J. Weintraub, "Varieties and Vicissitudes of Public Space", in *Metropolis: Centre and Symbol of Our Times*, ed. P. Kasinitz (New York: NYU Press, 1995) 280-319.

12 D. Crouch, "The Street in the Making of Popular Geographical Knowledge", *Images of the Street*, ed. N. R. Fyfe (London: Routledge, 1997) 158-172; A. Game, *Undoing the Social* (Toronto: University of Toronto Press, 1991).

13 H. Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford: Blackwell, 1991).

14 J. A. Agnew, *Place and Politics: The Geographical Mediation of State and Society* (Boston: Allen & Unwin, 1987); J. A. Agnew, ed, *The Power of Place: Bringing Together Geographical and Socio-logical Imaginations* (Boston: Unwin Hyman, 1989), D. Cosgrove ve S. Daniels, ed., *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design, and Use of Past Environments* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), D. Mitchell, "Iconography and Locational Conflict from the Underside", *Political Geography* 11, no. 2 (1992): 152-69.

15 Artılın açılması vehatta günümüzdeGezi eylemlerinin önemli bir ayağını teşkil etmesi, Taksim'in bu yönde tarihsel olarak politikleştirilmesinin savunusu olarak okunabilir. Caddelerin değiştirilen isimleri de bu açıdan hermönitik bir önem taşımaktadır.

16 R. Krier, *Urban Space* (New York: Rizzoli, 1979), 19.

17 D. Kuban, ed., "Meydanlar", *İstanbul Yazıları* (İstanbul: Yapı Endüstri Merkezi Yay., 1998), 157-8.

18 Agm.

19 H. Kuruyazıcı, "Cumhuriyetin İstanbul'daki Simgesi: Taksim Cumhuriyet Meydanı", *Tarih Vakfı Bilanço '98 75. Yılda Değişen Kent ve Mimarlık* (İstanbul: Tarih Vakfı Yay., 1998), 92.

20 Age., 93.

21 H. Prost, İstanbul Hakkında Notlar, (İstanbul: İstanbul Belediye Matbaası, 1938), 70.

22 Age., 41. Prost'un planlarına ve laikliğe ve modernizmin düşünceleri üzerindeki etkisine ilişkin ileri bir okuma için bkz. İ. Akpınar, *The Rebuilding of Istanbul After the Plan of Henri Prost, 1937–1960: From Secularization to Turkish Modernisation* (Doktora Tezi, Bartlett School of Graduate Studies, Department of Architecture University College London, University of London, 2003).

23 A. Batur, "Hilton Oteli", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* 4 (1994), 73-4.

24 H. Kuruyazıcı, "İstanbul'da Beyaht Meydanı: Oluşumu-Gelişimi-Değişimi", Proj. *Dr. Haluk Abbasoğlu'na 65. Yaş Armağanı / Ehrengabe zum Ehrentag für Proj. Dr. Haluk Abbasoğlu zum 65. Geburstag*, II. Cilt, ed. İnciDelemen, Sedef Çokuy-Keçeçe, Aşkım Özdilbay, Özgür Turak (Antalya: Suna-İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü, 2008), 759-72.

25 Gezi olaylarının biçimsel ve sembolik öğelerinin önceklerden ne şekilde farklılaştığını bu açıklama anlamlandırabilir. Bazı tarihçilerin Gezi'yi itibarsızlaştırma nedenlerinin de bu farklılıktan kaynaklandığı öne sürülebilir.

26 Ç. N. *Politics of place*.

27 O. Y. Silier, "The Significance of Banned May Day Demonstrations for the Historiography of the 1 May and Workers' Movement. Some Observations and Theses Based on the Case of Turkey", *Storia e Immagini del 1 Maggio*, ed. P. Lucaita (Roma: Universita' Degli Studi di Lecce, 1990) 725-731.

28 V. W Turner, *The Forest of Symbol* (New York: Cornell University Press, 1967), 19.

29 1976-1978 yılları arasında İstanbul'da gösteriler DİSK himayesi altında örgütlenmişti.

30 1 Mayıs 1976 ve 1977'ye kadar, siyasi parti mitingleri, başta bu partiler olmak üzere Taksim Meydanı'nda gerçekleştirilirdi. Diğer toplantı yerleri ise Sarayburnu ve Hürriyet-i Ebediye meydanlarıydı. Örneğin 1961'de işçi sendikaları tarihinde büyük öneme sahi olan miting, Sarayburnu Meydanı'nda gerçekleştirilmiştir.

31 Mehmet Karaca ile 30 Temmuz 2006 tarihinde yapılan röportaj ve kaleme aldığı anıları.

32 H. Lefebvre, *The Production of Space*, 224-5.

33 Ç. Keyder ve A. Öncü, *Istanbul and the Concept of World Cities* (İstanbul: Friedrich Ebert Foundation, 1993).

34 Bu makalenin yazıldığı tarihte.

35 A. Kobayashi, "A Critique of the Dialectical Landscape", *Remaking Human Geography*, ed. A. Kobayashi ve S. Mackenzie (Boston: Unwin Hyman, 1989) 164-183.

36 Y. Navaro-Yashin, *Faces of the State* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), 2.

37 2008 ve 2009 yıllarında Taksim'de 1 Mayıs kutlamalarının bastırılmasının ardından yaşanan tartışmalar 2013 Gezi olaylarına ilişkin farklı değerlendirmelerin öncüsü niteliğindeydi. Bu tarihlerde DİSK, TÜRK-İŞ, HAK-İŞ ve KESK gibi işçi konfederasyonları, MAZLUM-DER gibi kuruluşların da katılımıyla, 1 Mayıs'ın Taksim Meydanı ile ilişkisini sorguladılar. DİSK "yer" ve "tarih" ilişkisini canlı tutacak biçimde meydanda israrcı olurken, diğer konfederasyonlar gerek meydanın gerekse de tarihin "kutsandığını" ve esas olarak emek ve emeğin yoğunlaştığı mekânların öne çıkarılması gerektiğini savundular. Çağlayan, Kadıköy ve hatta İzmit mitingleri bu açıdan desteklendi. 2010 yılında izin verilen miting emek siyaseti niteliği ile değil, farklı kimlik ve siyaset biçimlerinin bir araya geldiği, kozmopolit nitelikli, rejimin ve belediyenin kararfiller dağıtarak desteklediği bir bayram "gösterisi" oldu. Bu tarihin mekânı tanımlayan imgesel bir kırılma noktası olduğu söylenebilir. Özellikle ne tekil bir "söylem" ne de "yer" öne çıkarıldı. Farklı oluşumların kamusal birleşimi mekânın tarihsel kozmopolitliği ile örtüşerek evrimlemesi doğurdu denebilir.

38 Ç. N. *Built Space*.

BİR ÇALIŞTAYIN ARDINDAN

18. YÜZYILDA OSMANLI İMPARATORLUĞU: SÜREKLİLİK VE DEĞİŞİM

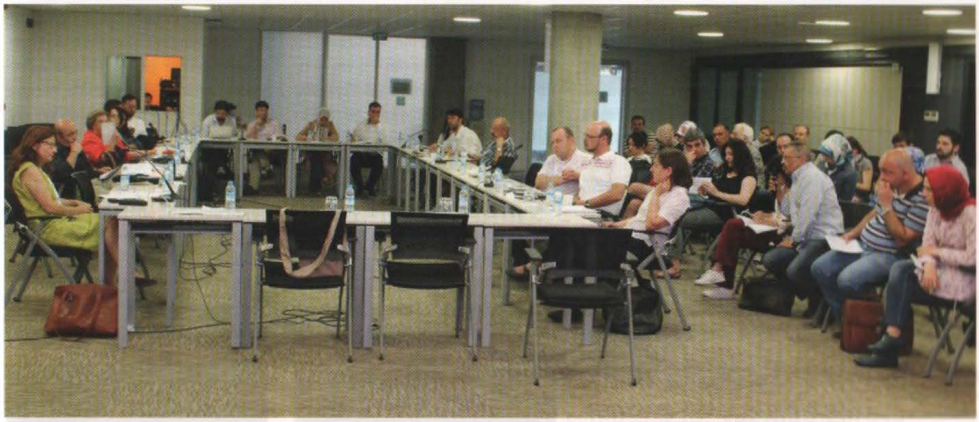
KAHRAMAN ŞAKUL — AYŞE ÇİÇEK

Tarih Vakfı ve İstanbul Şehir Üniversitesi Tarih Bölümü'nün inisiyatifiyle başlatılan tarihçilik ve tarihyazımı tartışmaları devam ediyor. Türkiye'nin 17. ve 18. yüzyılları çalışan bilim insanları değişik disiplinler üzerinden söz konusu dönemlerin tarihine değişik boyutlarıyla nasıl bakmak, o dönemleri nasıl okumak ve yorumlamak gerektiğini tartışıyor bir süredir. Geçen yılki 17. yüzyıl toplantısında olduğu gibi, Toplumsal Tarih bu kez 18. yüzyıl tartışmasını da kapsamlı bir özet-yazı ile tarihçiliğimizin gündemine taşıyor, okuyucularımızın dikkatine sunuyor.

İstanbul Şehir Üniversitesi, Tarih Bölümü'nün 11-13 Haziran 2013 tarihlerinde düzenlediği 18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu: Süreklilik ve Değişim başlıklı çalıştay, geçen sene aynı üniversitenin Tarih Vakfı sponsorluğunda düzenlediği "17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu: Kriz ve Dönüşüm" konulu çalıştayın bir devamı niteliğindeydi. Üniversitenin Altunizade Doğu Kampüsü'nde gerçekleştirilen çalıştayı Tarih Bölümü adına Kahraman Şakul düzenlerken, çalıştay dâhilinde gerçekleştirilen "Tarih ve Edebiyat Kesişiminde 18. yy Osmanlı Dünyası" konulu yuvarlak masa toplantısını Edebiyat Bölümü Başkanı Hatice Aynur tertip etti. Çalıştayda, amaçlandığı üzere 18.yüzyıla eğilen Osmanlı tarihçiliğinin meseleleri çeşitli başlıklar altında kaynak, yöntem ve yaklaşımlar açısından masaya yatırıldı. Üç güne yayılan 7 oturumda "prosopografik çalışmalar", "metinsel kaynaklar", "iktisat ve maliye", "okuma kültürü, kitabeler ve kütüphaneler", "savaş-diplomasi", "Osmanlılarda fitne ve kıyam mefhumu", "hukuk" temaları ele alındı. Çalıştayın açılış tebliğini Hülya Canbakal sunarken, kapanış Suraiya Faroqhi'nin tebliği ve takip eden müzakereler ile gerçekleşti.



Hülya Canbakal "Osmanlı Anadolu'sunda İktisadi Eğilimler ve Servet, 1500-1840" başlıklı tebliği ile 18. yüzyılın diğer yüzyıllarla olan ilişkisini kurdu. Yaklaşık 350 sene zarfında Manisa, Bursa, Kayseri ve Diyarbakır şehirlerinden toplanan 11.000 tereke kaydını inceleyerek bize Anadolu'nun üç yüz küsur yılda sergilemiş olabileceği sosyal ve ekonomik trendler hakkında bir öngörü kazandırdı. Terekelerde mevcut yöntemsel problemlerin başında istatistiki açıdan güvenilirlik, fiyatlandırma usulü, mal kaçırma ihtimali ve toplumsal tabakaları temsil gücü gelmektedir. Tereke sahiplerinin çoğu zenginler, yaşlılar, erkekler ve şehirlilerdi. Bu sorunlara rağmen Canbakal, kayda değer birçok saptama sundu. Öyle görünüyor ki, servette eşitsizliğin zirve yaptığı bir zaman dilimiydi 18. yüzyıl. Acaba bunun nedeni bu yüzyılda 'hukukun modernleşmesi' diye tanımlanan hukuksal genişleme ile daha fazla sayıda fakirin terekesinin tutulması mıdır? Yoksa gerçekten de bir ekonomik canlılık mı görülmektedir? Bu tebliğ Mehmet Genç'in 1760'lardan sonra merkezde ve taşrada bir daralma ve buhran olduğu saptamasını doğrular niteliktedir.[1] Öte yandan, 1760 öncesindeki büyüme sadece şehirde değil, kırsalda da gözlemlenmiştir. Servet paraya dayalıdır ve yoğun kredi kullanımı vardır. Nüfus hareketleri Malthusçu döngüyü izlerken (yükselme-düşme-yükselme), ekonomi-nüfus hareketleri ilişkisi ile kentler arasındaki farklılaşmalar açıklanmayı beklemektedirler. Kırsal/zirai servet, ölçümü güç olsa da artmıştır. Terekelerdeki kitap varlığında da uzun vadede ciddi bir artış gözlemlenmiştir. Kim bilir, belki de 18. yy Osmanlı erken modern döneminin (1450-1800) altın çağıydı.



I. OTURUM: PROSOPOGRAFİK ÇALIŞMALAR

Abdülhamit Kırmızı başkanlığındaki oturum Henning Sievert'in "Ragıp Paşa'nın İlmi Merakları ve Sosyal İlişkiler Ağı" başlıklı tebliği ile açıldı. O devrin adeta bir istikrar abidesi olan bu sadrazamın saray, ulema ve edip çevrelerle kurduğu ilişkiler ağı kariyerindeki dalgalanmaları açıkladığı gibi, hızlı siyasetinin saray içi çekişmelerden ibaret olmayıp ayrıca memleketin iç ve dış politik gelişmeleri ile yakından ilgili olduğunu göstermektedir. Osmanlı tarihinin en güçlü hadım ağalarından Darü's-saade Ağası El-Hacc Beşir Ağa ile İran politikası nedeniyle olan çekişmeleri buna bir örnek olarak verilebilir. B. Harun Küçük ise "Hamse-i Hayatizade'den Füyuzat-ı Mıknatısiye'ye Tecrübe" başlıklı sunumunda Hayatizade Mustafa Feyzi'nin 5 hastalığı ele aldığı ve Bo'den fazla kopyası bulunan yazma eserini tanıttı. Francis Bacon'ın saptadığı üzere 1800'lere dek modern bilim doğacılık ve doğa-üstücülük arasındaki mücadelede sadece bir söylem/epistemolojik kontrol sağlamaktaydı. 'Hikmet-i tabiiye' ancak hümanist bir eğitimle öğrenilebilirdi. Hikmet kitabı basmak tıpkı para basmak gibi krallık yetkilerindendi. Bu durum doğa ile ilgili bilginin devlet kontrolüne geçmesini simgeler. Bu sunumdan öğreniyoruz ki 18. yy Osmanlı dünyasında da tıpçıların statüsü artmış ve paşa kapılarında hikmet bilmek arzulanan bir özellik haline gelmişti.

II. OTURUM: METİNSEL KAYNAKLAR

Feridun Emecen'in başkanlığında gerçekleştirilen ikinci oturum Mesut Aydıner'in "Vakanüvisler ve Vakayinameler" başlıklı sunumu ile açıldı. Tarih metodolojisinin esaslarını konu alan sunumda, Osmanlı vakanüvislerinin tarihsel gerçeklere yaklaşımlarının yanlış değerlendirildiğine vurgu yapılarak, bu şahsiyetlerin merkezi devletin emrinde resmi tarih yazan insanlar olarak algılanmaları yüzünden tarih çalışmalarında yeterince iltifat görmedikleri belirtildi. Aydıner sunumunda daha çok Naima'nın vakayinamesinin önsözünde belirttiği tarihçilik kriterleri üzerinde durdu. Ona göre, vakanüvis "sadık'l-kavl"(sözünün eri) olmalı, batıl şeyler ve hikâyeler yazmamalı, halkın 'eracif' ve dedikodusuna itibar etmemelidir. Padişahları öven eserlerin Hamzanâmelerden farkı yoktur. Vakanüvis, ricalle müşavere etmeli, nakilciliğin ötesinde sebep-sonuç ilişkisini hesaba katmalı, hakkı söylerken insaflı davranıp kimseyi incitmemelidir. Kısacası, Naima, vakanüvisliğin bir fen olduğuna inanır ve bu makama ilm-i ahkâma vakıf kişilerin atanmasını, bir diğer deyişle ilmi liyâkatı olmayanlara bu işin tevcih edilmemesi gerektiğini söyler. Aydıner, vakanüvislerin ilmi geçmişleri olan, şiir ve inşada öne çıkmış şahsiyetler arasından belli kriterlere göre seçildiğini belirtip bununla birlikte onların "ibnü'z-zaman" olduklarını ve haliyle kendi dönemlerinde zuhur etmiş vakalardan etkilenerek olayları kaleme aldıklarını kabul etti. 18. yy çalışan tarihçilerin Osmanlı tarihinin iki ana unsuru olan arşiv ve kronikler açısından oldukça şanslı olduğu bu tebliğde vurgulandı. Gerek Aydıner gerekse oturum başkanı Emecen tarihçilerin vakanüvis kaynaklarını görmezden gelmelerini tenkit ettiler. Emecen ayrıca Naima'nın atipik bir örnek olduğunu dile getirdi. Naima kendinden önceki dönemleri yazdığı için nispeten yorumlarında daha serbestti. Oysa kendi dönemlerini kaydeden birçok vakanüvis o kadar rahat davranamamışlardır. Bu türden resmi vakayinamelerin boşluklarını Şemdanizade gibi özel şahısların yazdığı vakayinameler ile sır kâtiplerin tuttukları ruznâme/ruzmerreler doldurmaktadırlar. Hâliyle, metinsel kaynaklar Emecen'e göre vakayinâmelere indirgenmemelidirler. Katılımcılardan Mehmet Genç ayrıca 18. yüzyılın kör nokta olarak algılanmasının yanıltıcı olduğunu, zira kör noktaya ışık tutulmadığı sürece onun karanlık kalacağını bunun da tarihçilerin eksiği olduğunu dile getirdi. Hulasa, Bekir Kütükoğlu'nun vakanüvis tarihleri hakkında seneler önce dile getirdiği yöntem problemleri hâlâ çözülmeyi beklemektedir.[1]

Bu oturumun ikinci konuşmacısı olan Gülçin Tunalı, "Minotaur Baş Pehlivana Nasıl Dönüştü? Ya da Bir Osmanlı Müftüsü Antik Atina Tarihini Nasıl Tercüme Eder?" baş-

lıklı sunumunda Atina kadısı Mahmud Efendi'nin *Tarih-i Medineti'l-Hükema* adlı kadim Yunan tarihini nasıl yazdığını anlattı. İstanbul'da medrese eğitimi almış Mahmud Efendi'nin 291 varaklık bu eseri bir Müslüman Osmanlı tarafından yazılan ilk eserdir. Kadim Atina tarihini binaları, toplum yapısı, mitolojik kahramanları ve siyasal yapısı ile konu edinir. Yazar belirtmese de eser aslında Kontaris adlı tarihçinin *Atina Tarihi* isimli eserinin tercümesidir. Tunalı, tercüme eseri orijinaliyle karşılaştırarak nihayetinde eserin ne denli değişime uğradığını sürükleyici bir anlatıyla gerçekleştirdi. Aslen Moralı olan Mahmud Efendi kitabı Yunancaya vakıf olmadığı için neo-Aristocu olan iki Rum rahipten yardım almıştı. Tercüme ile yaşanan müthiş bir değişim vardır. Süleyman Hakim (Solon), Şah Sisea (Theseus/Sisea), Nisvan Taifesi (Amazonlar), Çuntaryo Şahının Askeri (Kentar) gibi karakterler tercümeyi alimin kendi kültürel dünyasında anlaşılır kılmaktadırlar. Günümüz araştırmacısı ise kültürel okur-yazarlık zorluğundan muzdariptir. Örneğin, Yunan mitolojisinde yer alan boğa-insan karışımı olan figürün (Minotaur), Mahmud Efendi'nin eserinde baş pehlivana dönüştüğünü araştırmacı kolayca fark edemez. Tunalı'nın öne sürdüğü en önemli argümanlardan biri de bu eserin nasihatnâme literatürüne mahsus özellikleri içerdiğidir. Bu hâliyle, bu dönemde Avrupa'da gözlemlenen Antik Yunan hayranlığından ayrılır. Mesela, Büyük İskender – Darius mücadelesi üzerinden iyi yöneticinin vasıfları vurgulanır. Askerlerine karşı müşfik davranan Büyük İskender muzaffer olunca Darius'a hitaben iyi bir yöneticinin hangi vasıflara sahip olması gerektiğini uzun uzadıya anlatır.

Çalıştayın ilk oturumu Abdülhamit Kırmızı başkanlığında yapıldı.

Nuran Tezcan'a göre vezinli beyit söyleme Türkçeyi edebiyat dili hâline getirmiştir.

YUVARLAK MASA: TARİH VE EDEBİYAT KESİŞİMİNDE 18. YÜZYIL OSMANLI DÜNYASI

Yuvarlak masa tartışması Hatice Aynur, Nuran Tezcan, Didem Havlioğlu ve Berat Açıl'ın katılımlarıyla gerçekleşti. Bu devrin edebiyat tarihine dair öne çıkan sorular masaya yatırıldı. Mahallileşme var mı? Klasik zevkten uzaklaşıldı mı? Konuşma dili daha mı çok kullanıldı? Hiciv arttı mı? Açıl, bu yüzyılda edebiyattaki değişim ve süreklilikliklerin bir dökümünü yaptı. Aşık-maşuk ilişkisinde artık âşık kul-köle değildir, maşukla eşit kabul edilir. Şarkı türünün mesire yerlerine artan ilgiyle yükselişe geçtiği görülür. Tarih düşürme yaygınlaşırken, kaside türü geriler; zira artık kişilerin övüldüğü meclisten ziyade muhit ön plana çıkar, çünkü atamalar bürokratikleşmiştir. Hatta



bazı şairler artık 'caize' (nakdi hediye) karşılığı kaside yazmaya soğuk bakarlar. Hece vezniyle şiir yazımı artar. Aşık ve divan edebiyatları birbirine yaklaşırken, müşterek gazel yazma görülür. 'Sebk-i hindî' ve hiciv de yükselen türlerdendir.

Tezcan ise mesnevi türüne eğildi. Ona göre vezinli beyit söyleme Türkçeyi edebiyat dili hâline getirmiştir. Şeyhi, Nevizade Atayi (1635) ve Bosnalı Sabit (1712) bu türde kırılma noktalarıdır. İlki Türkçe yazarken, ikincisi çeviri yerine telif eserler verilmesini savunmuştur. Sonuncusu ise mahallileşmenin bir göstergesi olarak İstanbul'un edebiyatına eğilir. 18. yüzyılda artık tercümecilik bu türde tamamen bitmiştir. Şeyh Galib, Sünbülzade Vehbi ve Enderunlu Fazıl klasiği dönüştüren isimlerdir. O kadar ki değindiğimiz son iki isim 1850'lerde muzır bulundukları için yasaklanmışlardır. Böylece Vehbi'nin *Şevkengiz*'i edebiyat tarihimizin ilk yasaklanan eseri oldu.

Havlioğlu ise mahallileşmeyi himaye sistemindeki değişime bağladı. Klasik devrin geniş himaye ağları yerini artık özel ve sınırlı himaye sistemine bırakmıştı. Söz gelimi, sanılanın aksine sultan düğünleri ve şehzade sünnetlerini konu alan surnâmelerin bitmesi 1720'lerden sonra minyatürün de bittiği manasına gelmez. Yeni daha sınırlı ve özel himaye sistemiyle, mesela, cinsel-pornografik alanda yaşamaya devam etti. Havlioğlu, 18. yüzyıla yorulan değişimlerin evvelki yüzyılda



da görülmesinden dolayı değişimi ölçmek için yüzyıllar ayrımı yerine, söylem analizi yapmayı önerdi. Örneğin, kariyerleri benzer olan Tacizade Cafer Çelebi (16. yy) ile Enderunlu Fazıl (18. yy) aşk kavramına farklı yaklaşırlar. Cafer Çelebi tek bir maşuka yazarken, Fazıl çok sayıda maşuka yazmaktadır.

Aynur ise biçem ve tür değişimini ele aldı. Bu değişimler her zaman siyasetle paralel gitmese bile Osmanlı-İran rekabetinin etkisi ele alınmayı beklemektedir. Örneğin, Nevizade Atayi'nin savaş karşıtlığı Karlofça Antlaşması'ndan sonra yazdığı *Sulhiye*'de görülmektedir. İstanbul'da kadro bekleyenler şiir yazmak suretiyle kendilerini hatırlatmak istemekteydiler. Gelir sağlamak maksadıyla çeviri faaliyetlerine girişildiği de gözlemlenmekteydi. 18. yy tezkirelerinde şair olarak geçen 1.322 kişiden 168'i divan sahibi olarak kaydedilmişlerdir.

III. OTURUM: İKTİSAT VE MALİYE

İkinci gün Cem Behar'ın başkanlığında yürütülen 3. oturumla başladı. Bu oturumun ilk tebliği bir gün gecikmeli verildiği için sonra değerlendirilecektir. Fehmi Yılmaz, "18. yüzyılda Osmanlı Maliyesinin Yeni Gözdesi: Tütün Sektörü" başlığı altında bize tütünün Osmanlı diyarlarındaki serencamını anlattı. Tütün 1560'larda Osmanlı topraklarına girdikten sonra hem ekimi, hem tüketimi hızla yayıldı. İlk ekimler Milas'ta yapılmakla birlikte Makedonya ön plana çıktı. Tütün ekimi yapan çiftçilerin %90'ı Rumeli'de yaşamaktaydı ve bunların %68'i Müslüman'dı. 1691'de yeni bir tütün vergisinin konulması, 1775'te ilk tütün mukataasının kurulup ürünün eshama bağlanması ve 1883 tarihinde Tütün Rejisi'nin kurulması tütüncülüğün kilometre taşlarını oluşturur. Genç'in 1760'lardan sonrası için çizdiği ekonomik durgunluk tablosuna uymayan tek üründür tütün. 18. yüzyılda 20 senede 20 kat ekimi artmış gözükmektedir. Bu haliyle tütüncülük maliye ve zirai tarihimiz açısından incelenmeye değer atipik bir örnektir.



Erol Özvar18. yy ekonomi tarihi neşriyatını "18. Yüzyıl Osmanlı Ekonomisine ve Maliyesine Dair Çalışmalar: Temalar, Yaklaşımlar ve Kaynaklar" başlıklı sunumunda kapsamlı bir şekilde değerlendirdi. Bu tebliğde öne çıkan temalar ziraat, iç-dış ticaret, sanayi ve maliyeydi. Bu devirde tahrir defteri çıkartılmadığı için ziraat çalışmaları çok verimli değildir. 1970'lerden itibaren geçimlik ziraat perspektifi vardı. Sonraları ise tarihçiler ticari tarıma yöneldi. Özvar bu iki aşırı tutumdan da kaçınmak gerektiğini ifade etti. Çiftlik kurumunun yapısı, niteliği, büyüklüğü tartışmalıdır. Piyasa-ziraat ilişkilerinin her devirde olabildiğine Jean Devries ve Stephan R. Epstein'ın çalışmaları örnek teşkil eder.[3] Özvar, Canbakal'ın bulgularını destekler şekilde üretim artışı saptar ama oranlar ve sektörel dağılım net değildir. Mesela, Genç pamuk üretiminde 3-4 katlık bir artıştan bahseder. İpek, zeytinyağı, tütün, mısır, buğday diğer artış kaydeden ürünlerdi. Bu artışın ne kadarının iç talebe bağlı olduğu ise tartışmalıdır. Ne var ki, 1700-1750 arasında zirai mukataa bedelindeki artış üretim artışı olduğuna bir delildir. Mesele, artış ile verimlilik, teknolojik gelişim ve yeni tarım arazilerinin açılması arasındaki bağı kurabilmekte yatar. Ayan-köylü ilişkilerini de unutmamak gerekir. Özvar, iç-dış ticaret meselesinde ise iç ticarete dair veri azlığından dolayı pek çalışma olmamasından yakındı. Fakat parasal hacim açısından iç ticaretin daha büyük olduğu tahmin edilmektedir. Dış ticarette ise Osmanlılar fazla vermekle birlikte ödemeler bilançosu açısından (navlun, sigorta ödemeleri vs.) durum net değildir. Bu ticaretin ne kadarı doğuda kalan memleketler ile yapılmaktadır? Tarihçiye göre doğu ticareti Avrupa ile yapılan ticaret hacminin yarısı veya 1/3'ü kadarına ulaşmış olmalıydı. Sanayi sektörüne bakınca Adnan Giz ile başlayan çalışmalar Mehmet Genç, Suraiya Faroqhi ve Özer Ergenç ile devam etti.[4] Genç 18. yy başlarında ithal ikameci bir zihniyetin varlığını saptar. Özvar bu zihniyetin tıpkı Fransa ve Japonya'daki gibi Osmanlılarda da başarılı olamadığından hareketle mukayeseli bakış açısının önemine dikkat çekti. Mevcut neşriyat Osmanlı sanayisinin gelişmemişliği algısını yıkmıştır. Sanayi Osmanlılarda iç talebe bağlı olarak büyümüştü. Sabit-fiziki sermaye yatırımlarını gerçekleştiren vakıfların sanayinin gelişmesinde payı büyüktür.

Canbakal'a göre servet eşitsizliği 18. yüzyılda doruğa çıktı. Acaba bunun nedeni bu yüzyılda 'hukukun modernleşmesi' diye tanımlanan hukuksal genişleme ile daha fazla sayıda fakirin terekesinin tutulması mıdır? Yoksa, gerçekten de bir ekonomik canlılık mı görülmektedir? Bu tebliğ Mehmet Genç'in 1760'lardan sonra hem merkezde hem de taşrada bir daralma ve buhran olduğu saptamasını doğrular niteliktedir.

Tartışmalar kısmında birçok katılımcı söz aldı. Ekonomi-nüfus meselesindeki kaynak sorunları en yoğun tartışılan mesele oldu. Canbakal ve Özvar, Bruce McGowan'ın[5] Balkanlar'da konar-göçer nüfusu da kapsayan bir nüfus artışı gözlemlediğini hatırlattılar. Oktay Özel (Bilkent Ü.), Amasya'da 1642 ve 1830 tarihlerinde nüfusun neredeyse değişmediğini belirtti. Temel problem iki tarih arasındaki nüfus hareketlerinin nasıl saptanacağıdır. Cizye defterleri bu boşluğu bir yere kadar doldurur. Ziraat çalışmaları konusunda ortaya konulan perspektifler hâlâ Faruk Tabak ve Çağlar Keyder'in derlediği *Osmanlı'da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım*[6] kitabını aşamamaktadırlar. Katılımcılar çiftlik meselesinin yeniden ele alınması gerektiği konusunda uzlaştılar. Ayrıca, Özvar ve Faroqhi, bu yüzyılda tımarın hâlâ

Birçok konuşmacı Mehmet Genç'in 1760'lardan sonra merkezde ve taşrada bir daralma ve buhran olduğu saptamasına değindi.

çok canlı olduğuna değindi; askeri kesim haricindeki insanlar bile tımar tasarruf etmekteydiler. Hatta Gebze'de tımar tahriri yapılmakta ve ortakçı kulları bulunmaktaydı. Söz alan Engin Akarlı tımarın artık Osmanlı sisteminin bir payandası olmadığı itirazıyla merkantilizm gibi çeşitli kavramsallaştırma problemlerine dikkat çekti, vakıfların önemine değindi. Ergenç ise metodoloji eleştirisinde bulunarak Ankara'da sof mukataası ve Bursa'da ipek mukataası gelirlerindeki artışın üretim artışı manasına gelmek zorunda olmadığını savundu.



Faroqhi, Başak Tuğ'un Divan-ı Hümayun kayıtlarının ihmal edildiği görüşünü desteklemek üzere bu kurumun hukuki görevleri gibi diplomatik görevleri de olan çok anlaşılmamış bir yapı arz ettiğini söyledi.

IV. OTURUM: OKUMA KÜLTÜRÜ, KİTABELER VE KÜTÜPHANELER

18. yüzyılı siyasî, iktisadî ve hukukî açılardan ele alan oturumlardan farklı olarak bu oturumda Osmanlı toplumu kütüphaneler üzerinden entelektüel yönüyle ele alındı. Yunus Uğur'un başkanlığında gerçekleştirilen oturumun ilk konuşmacısı Yavuz Sezer, "18. Yüzyıl Kütüphane Binaları" başlıklı konuşmasında 18. yy Osmanlı kütüphanelerinin mimarî özelliklerini ve bu kütüphanelerin Osmanlı dünyasındaki okuma kültürü açısından fonksiyonunu ele aldı. İlk Arap harfli matbaanın kurulduğu ve okuma kültüründe tedrici bir artışın görüldüğü bu dönemde çok sayıda kütüphane inşa edilmişti. 50-55 civarındaki kütüphane binasının %90'ı ayaktadır. Bu binaların %40'ı İstanbul'da bulunurlar. Bu dönem kütüphane mimarisi çoğunlukla tek kubbeli mahalle camilerini andırır; Sezer, cami, taş ev ve sıbyan mekteplerinin mimarî benzerliklerini görsel sunumlarıyla destekledi. 1742 yılında yapılan Fatih Camii Kütüphanesi tamamıyla Fatih Camii'nin minyatürü şeklindedir. Sezer bunun dışında 18. yüzyılda inşa edilmiş olan önemli Osmanlı kütüphaneleri hakkında bilgi verdi. Bunlar Köprülü Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Kütüphanesi, taş oda mimarisi özelliklerini haiz Şehit Ali Paşa Kütüphanesi, kütüphane çalışanlarına mahsus ev barındıran Atıf Efendi Kütüphanesi, barok tarzıyla diğer kütüphanelerden oldukça farklı olan Nuruosmaniye Kütüphanesi'dir. Osmanlı kütüphaneleri içinde fiziksel açıdan en büyük olanı Ragıp Paşa Kütüphanesi'dir. Sezer, Osmanlı kültüründe vüzera sınıfının doğdukları yerlere kütüphane inşa ettirmelerinin bir gelenek haline geldiğini ifade etmiştir ki hizip çatışmalarının kütüphane yapımına yansıdığı da bir gerçektir. Bu kütüphaneler eğitim kurumu olarak da kullanılmışlardı; hedef kitle kâtiplerdi. Bu minvalde 18. yy küttâb sınıfının nicel olarak büyüdüğü ve dahi sosyo-kültürel hayatta ağırlığının arttığı bir dönemdir. Kütüphaneler karşılıklı okumalar, mütalaalar ve kitlelere hitaben yapılan okumalar için bir mekân işlevi görmekle beraber bilhassa eserlerin istinsah edilmesine ev sahipliği yaptı. Vakıfnamelerin de gösterdiği üzere kütüphanelerde sessizlik ilginçtir ki gözetilen bir unsur değildi.

İkinci konuşmacı Hatice Aynur, "18. yüzyıl Kütüphanelerinin Kitabeleri" başlıklı sunumunu seçmiş olduğu üç kütüphane kitabesi üzerinden gerçekleştirdi. Aynur konuşmasının başında bu örnekler üzerinden yaptığı sunumun henüz tamamlanmamış bir projenin parçası olması hasebiyle bu yüzyılın kütüphane kitabeleri üzerinde genellemelerde bulunamayacağını belirtti. Sezer'in konuşmasında geçen Köprülü Kütüphanesi'nin müstakil olduğu hususunu teyit etmekle birlikte tarih düşürme bakımından ilk örnek olmadığını ifade etti. İstanbul'da 18. yüzyılda inşa edilen kütüphanelerden 17 tanesine tarih düşürmek için manzume yazıldığını tespit eden Aynur, Şeyhülislam Feyzullah Efendi Kütüphanesi'nin (1700) Arapça manzumesini ilk örnek olarak andı. Daha sonra Şehit Ali Paşa (1715) ve üçüncü olarak III. Ahmed (1720) kütüphanelerinin tarih manzumelerini inceledi. Bu manzumeler Arapça, Farsça ve Osmanlıca olarak yazılmışlardır. Aynur ayrıca I. Mahmud'un yaptırdığı Ayasofya, Fatih, Galatasaray kütüphaneleri hakkında bilgi vererek Ayasofya Kütüphanesi üzerinde durdu ve mimarisini mercek altına aldı. Bu kütüphane, okuma salonu, hazine-i kütüb ve bu iki bölümün arasındaki koridordan oluşur. Kütüphaneye girişi sağlayan iki kanatlı kapı kolları üzerinde "Ya Fettah!" ibaresi, koridorda da besmele yazısı bulunur. Hazine-i kütübün iç tarafında besmele ve Beyyine Süresi'nin üçüncü ayeti, "fihakütübünkayyimeh" bulunmaktadır. Bu ibare *Kuran*'da kullanılan bağlamın dışına çıkartılarak kullanılmıştır. Şöyle ki ayet *Kuran*'ın kıymetli bilgiler içeren bir kitap olduğunu kastederken, kütüphane kitabelerinde 'bu kütüphanenin içerisinde değerli kitaplar vardır" anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır. Aynur sunumunu şu saptamayla bitirdi: "Kütüphanelerin kitabeleri tarihin başka türden görgü tanıklarıdır".

Tülün Değirmenci, "Osmanlıda Kamusal Okuma: Hamzanâmeler" başlıklı sunumunda anonim karakterli yaygın kahramanlık hikâyelerini içeren Hamzanâmeleri 18. yy kültürel hayatı açısından ele aldı. Türklerin beğenisini kazanmış ilk İslamî metinler olarak bilinen Hamzanâmelerin sayısı Evliya Çelebi'ye göre o devrin Anadolu'sunda 360 ciltti; günümüze ise 137 kopyada yaşayan ilk 69 cilt kalmıştır. Değirmenci, Osmanlı toplumundaki okuryazar kitlesinin sözel okuryazarlık kavramı etrafında araştırılması gerektiğini belirtti; Nelly Hannah'ın Kahire'deki okuma kültürünü ele aldığı çalışması buna bir örnektir.[7] Topluca okunan Hamzanâmeler sözel okuryazarlık araştırmalarına konu teşkil etmektedirler. Bunların asıl yazılış amacı savaş erbabını yüreklendirmek olsa da zamanla uzunluk bakımından Şehnâme'yi geçmek bir diğer hedef hâline gelmişti; bu eserlerin başında sebeb-i telif kısmı dâhi yoktu. Hamzanâmeler toplumun birçok kesiminin ıştırak ettiği kahveha-

nelerde, paşa konaklarında, tekkelerde, Unkapanı'nın çarşı pazarlarında, savaş gemileri ve kışlalarda ve belki de haremde meddahlar tarafından coşkulu bir şekilde okunmaktaydılar. Hamzanâmelerin okunduğu mekânlar dinleyici profilinin ne kadar çeşitli ve çok katmanlı olduğunu görmemize katkı sağlar. Bu eserler genelde vakıf kütüphanelerinden ödünç alınarak topluca okundukları için zamanla tüm şehrin mekânlarını gezmiş olurlardı. Okuyanlar Hamzanâmelerin üzerine kısa notlar ya da şiirler yazarlar ve bazıları Hamzanâme karakterlerinin resmini sayfa kenarlarına çizerlerdi. Bazen yüzyıllar sonra bir başka okuyucu mevcut derkenara cevaben zaman ötesi bir atışmaya girişirdi. Örneğin, "Taksimde kalmadı rahat nasib arayı arayı; Dolaştırdı bizi kısmet Semerkand'ı Buhara'yı" yazan bir biçareye cevaben bir başka okur nice seneler sonra mukabelede bulunmuştur: "Ne lazımdır senin gezmek Semerkand'ı Buhara'yı; Bize taksim olan kısmet gelür arayı arayı." Derkenarlara ve bazı sayfaların kopartılıp saklanmasına kızan başka okurlar ise bazen "yazanın/koparanın eli kesilsin" mealinde küfürlü ifadeler yazmaktan kendilerini alamamaktaydılar.

Katılımcıların soru ve yorumlarıyla oturumun içeriği daha da zenginleşti. Ergenç, Hindistan'da Hamzanâme türünün en önemli örneklerinin bulunduğunu belirttikten sonra Osmanlı dünyasının bu örneklerden haberdar olup olmadığını sordu. Cevaben Değirmenci araştırmalarında böyle bir bilgiye rastlamadığını ifade etmiştir. Okuma kültürüne dair Açıl'ın sorusu hepimizi düşündürdü: 18. yüzyılda kâğıt iyice ucuzladığı hâlde bu mecmuaların arz mukabilinde istinsah edilmemiş olmasının nedeni neydi? Bu durum okuma yazma bilmemekten mi yoksa alım gücünün düşüklüğünden mi kaynaklanıyordu? Değirmenci cevaben dinleyicilerin birçoğunun okuryazar olmadığını düşünmekle beraber okumanın başlı başına bir sanat olarak icra edildiğini hatırlattı. Paşa konaklarında dahi zengin kimseler tarafından toplu okuma yapılırdı. Konaklarda ve kahvehanelerde okunan metinlerin aynı olmasından yola çıkarak, Şakul o dönemde günümüzde görüldüğü şekliyle müstakil alt kültür ve üst kültür dairelerinin olmadığına, bunların geçişkenlik gösterdiklerine dikkat çekti. Ayrıca, tartışmalarda Süleyman Faik Efendi'nin bu kültürü 'Süfeharın Hamzanâme çılgınlığı' olarak tenkit ettiği hatırlatılmıştır. Bu durum Vehbi'nin *Şevkengiz*'inin yasaklanması ve Tıflı hikâyelerindeki[8] pornografik ve homoseksüel öğelerin sansürlenmesiyle eşzamanlıdır ve aynı zihniyet değişimini yansıtır. Belki de 1850'ler Osmanlı Viktoryen ahlakçılığına sahne olmuştu ve zaten ele alınan vakıf kütüphaneleri de bu tarihlerden sonra yok oldular.

Francis Bacon'ın saptadığı üzere 1800'lere dek modern bilim doğacılık ve doğa-üstücülük arasındaki mücadelede sadece bir söylem/epistomolojik kontrol sağlamaktaydı. 'Hikmet-i tabiiye' ancak hümanist bir eğitimle öğrenilebilirdi. Hikmet kitabı basmak tıpkı para basmak gibi krallık yetkilerindendi. Bu durum doğa ile ilgili bilginin devlet kontrolüne geçmesini simgeler.

V. OTURUM: SAVAŞ-DİPLOMASİ

Bu oturum İsmail Hakkı Kadı başkanlığında toplandı. İlk konuşmacı Hacer Topaktaş "Masa Başında Savaş: 1787-92 Harbi ve Osmanlı İttifakları" başlıklı sunumunda Lehistan'ın son zamanlarında Osmanlı'yla kurduğu diplomatik ilişkileri ele aldı. Pek az bilinen bu konu tebliğ sahibinin yeni tamamladığı doktora tezine dayanmaktaydı. Topaktaş kronolojik bir sıra ile konuyla ilgili Osmanlı ve Polonya arşivlerinden derlediği veriler ışığında meseleyi dönemin yoğunlaşan Osmanlı-Avrupa ittifakları çerçevesinde değerlendirdi. Kahraman Şakul ise "1798-1806 I. Osmanlı-Rus İttifakı" başlıklı sunumunda 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması sonrasında Osmanlı diplomasisine ilişkin günümüzdeki görüşlerin historiyografik bir değerlendirmesini sundu. Mevcut görüş Osmanlıların hile ve kandırmaca olarak tavsif ettikleri diplomasi konusunda tecrübesiz olmaları hasebiyle defalarca gaflete düştüklerini iddia eder. Şakul ise bu yargının Ahmed Cevdet Paşa'nın tarihi ile Enver Ziya Karal'ın çalışmalarına dayandığını ve dönemin gerçekleriyle fazlaca örtüşmediğini iddia etti. Tartışma kısmında Genç, Tanzimat'a kadar bir Osmanlı paşasının yalan söylemesinin çok ayıp karşılandığını hatırlatarak bu yoruma itiraz etti. Katılımcılar, Osmanlı tarihinin en iyi çalışılmış sahâlarından biri olarak görülen diplomasi tarihinin bile hâlâ aydınlatılmayı beklediği konusunda mutabık kaldılar.

VI. OTURUM: OSMANLILARDA FİTNE VE KIYAM MEFHUMU

Çalıştayın üçüncü ve son günü Özer Ergenç'in başkanlığındaki VI. Oturum'la başladı. İlk konuşmacı Selim Karahasanoğlu "1143 İhtilalinden Patrona İsyanı'na: Tarih Yazımı, Kaynaklar, İsyan" başlıklı sunumuna bu ihtilâlin kavramsal tartışmasıyla başladı. Dönemin kaynaklarında "vak'a", "fitne", "1143 senesinde vuku' bulan ihtilâl" olarak zikredilen isyan, 20. yüzyıl yazarlarınca Patrona/Patrona Halil İsyanı adı ile anılmaya başlanmıştır; örneğin, Ahmet Refik 1915 tarihli *1143 İsyanı* isimli kitabını 1932'de *Patrona İsyanı* başlığıyla yeniden basmıştır. Karahasanoğlu, Osmanlı tarihinde oldukça saptırılmış ve iki önemli şahsiyet üzerinden ele alınmış bir olay olarak nitelendirdiği Patrona İsyanı'nı birbirinden uç yaklaşımlarca edebiyat ve tarih dünyasında nasıl sunulduğunu göstermeye çalıştı. Mor Jokai'nin daha 1854'te yazdığı romanı H. Namık Orhun tara-

Hülya Canbakal'ın bulguları, Mehmet Genç'in 1760'lardan sonra merkezde ve taşrada bir daralma ve buhran olduğu saptamasını doğrular niteliktedir.

fından *Kanlı Lale* adıyla çevrilmişti; Patrona ve aşkını anlatır. Abdullah Ziya Kozanoğlu, *Lale Devrinde Patronalılar Saltanatı* adlı kitabında Halil'i padişahlık-beylik sistemine karşı savaşan bir kahraman olarak ele alır. Kerim Korcan'ın eseri *Patrona* (1983) ise Halil'i sosyal eşitsizliklere son veren bir sosyalist ilân eder. Daha sonra Mustafa İslamoğlu *"Serdengeçtiler Hareketi"*nde küfür dönemine son veren İslami bir hareketin lideri olarak yansıtır. Reşat Ekrem Koçu ise *Bir Serserinin Romanlaştırılmış Hayatı: Devlet Gücünü Kemirenler* kitabında hocası A. Refik'in izinde onu olumsuz bir karakter olarak tasvir eder. Karahasanoğlu'nun deyişiyle Halil öylesine yeniden yaratılır ki politik gündemi olan, uzun vadeli amaçlara kilitlenmiş bir dava adamı portresi ortaya çıkar; oysa Geoffrey Parker'ın[9] yerinde tespitiyle, isyancılar anlık kızgınlık ile hareket eden kimselerdir ve pek çok isyanın düzenleyicisi ve lideri devlet görevlileridir. Tüm bu temsillerde ortak olan nokta ise isyanın geniş tabanının ihmâl edilmiş olmasıdır. Bu konudaki ilk akademik çalışma Münir Aktepe'ye aittir. *Patrona İsyanı* (1958) Osmanlı kaynakları açısından eksik kalsa da zengin bir yabancı kaynak taraması sunar. İdeolojik kaygılardan bağımsız olarak isyana her türlü sebep yaratma girişimi vardır. İsyanın sosyal, siyasi, ekonomik sebepleri olduğunu iddia eder, fakat ekonomik sebepler konuşunda savruktur. Aktepe'nin bu dönemi kaynaklar açısından kara delik olarak adlandırmasına mukabil isyan hakkında birincil kaynaklar anlık bilgi sunacak kadar zengindir. Karahasanoğlu'na göre birçok yönüyle aydınlatılmamış olan Patrona İsyanı'nın, belgeler ve yazma eserler kullanılarak yeni bir resminin ortaya konması gerekmektedir. Örneğin, Bekir Sıtkı Baykal'ın *Destan-ı Satih* metnindeki 'dellal' kelimesini 'tellak' okuması nedeniyle Patrona Halil'in hâlâ tellak olduğu düşünülmektedir. Karahasanoğlu, isyancılar grubunun tereke kayıtlarındaki profillerine bakarak farklı sosyal tabanlardan gelen insanların oluşturduğu heterojen bir grup olduğunu iddia etmektedir. Bu sunum devrin yerli-yabancı kaynak-



ları kadar edebiyat ve tarih neşriyatında sergilenen yaklaşımları ele alması ile oldukça beğeni topladı.

Bir sonraki konuşmacı Fatih Yeşil, "Siyasi Kriz, Ekonomik Buhran ve Vaka-yı Selimiye" başlıklı sunumunda III. Selim'in, Nizam-ı Cedid diye bilinen yenilik hareketlerinin yeniçeriler ve diğer çıkarları zarar gören çevrelerde uyandırdığı tepkiyi ele aldı. Bu dönemde olayların gidişatını yönlendiren iki temel kurum kışla ve kahvehanelerdir. Kışlalar halkı depolitize ederek, onları ortodoks İslam anlayışı mukabilinde halifenin politikasına göre hareket etmeye teşvik ediyordu. Devrin kahvehaneleri ise iktidarın eleştirildiği, cemaate bağlılığın vurgulandığı ve muhalefetin örgütlendiği yerlerdir. Yeşil, isyanın sosyo-ekonomik şartlarını değerlendirirken, Osmanlı toplumunda yeniçeriler gibi etkin bir grup olan ulema sınıfının Nizam-ı Cedid ile uyumlu hâle getirilmesi yönünde birtakım girişimlerde bulunulduğunun da altını çizdi. Yeşil, ıslahatların finansmanı için kahve, içki, ipek ve tütün vergilerinde yapılan artışın halkı bunalttığına, enflasyonla birlikte esnaflaşmış yeniçerilerin borçlarını ödeyemez duruma düşüp toplumsal muhalefetin güçlendiğine işaret etti. III. Selim reformlarının şeriatı ve kadim düzeni yıkmayı amaçladığı yönündeki algı iktidarın meşruiyetini zayıflatmıştı. Üstelik, Nizam-ı Cedid ricalinin gelir kaynaklarını tekellerine almaları ve cami ve kışlalarda yürütülen propaganda faaliyetleri ve hızlı göçlerle istikrarsızlaşan İstanbul'da Kabakçı Mustafa'nın adıyla anılan bir ayaklanmaya yol açtı.

Canay Şahin, "Eski ile Yeni Arasında Tayyar Mahmud Paşa" başlığı altında dinleyicilere Yeşil'in sunduğu Vaka-yı Selimiye'ye yol açan sürecin taşra bahsini anlattı. Canikli sülalesi 1730-1800 arasında Kuzeydoğu Anadolu'da oldukça güç kazanmıştı. Dördüncü kuşak olan Tayyar Paşa babası Battal Hüseyin Paşa'nın Anapa'yı Ruslara rüşvet karşılığı verdiği söylentilerinden dolayı babası ile Rusya'ya kaçmak zorunda kalır. Fransa'nın Mısır'ı işgali esnasında affedilir ve Canik bölgesine geri gelirler. Hatta, Battal Hüseyin Rumeli'de Dağlı eşkıyasına karşı başarıyla savaşıp paşa olur. Bu hâliyle kariyeri 17. yüzyılın bazı Celâlî paşalarınınkine benzer. Yerel kaynakların bölüşümü konusunda Gürcü Osman Paşa ile yaşadığı sorunlar; Sinop'ta 1806 senesinde açılan Fransız konsolosluğu; Rusya'yla süren yoğun ticaret; merkez tarafından kayrılmamaya tepki olarak Nizam-ı Cedid düşmanı olması; 1806 Canik İsyanı; ve nihayet IV. Mustafa zamanında sadrazam kaymakamı olup akabinde II. Mahmud devrinde bir başka ayan-sadrazam olan Alemdar Mustafa Paşa tarafından idamı, kimi görüşlerimizi gözden geçirmemizi mümkün kılar. Anadolu ayanlarının Rumeli ayanlarına nazaran daha itaatkâr oldukları düşüncesi pek makul değildir; öyle ki Tayyar Paşa 'Anadolu'nun Pazvantı' diye maruftur. İç ve dış etkenlerin iç içe geçmiş olduğu bu örnekten anlaşılmaktadır. Rusya'ya kaçan diğer Osmanlı paşaları ile Tayyar Paşa'yı karşılaştırmalı ele almak yararlı olabilir. Devrin hizip ilişkileri merkez-taşra zıtlığını aşacak kadar karmaşık bir ağ yumağıdır. Nitekim, bir katılımcının ifade ettiği üzere Canikli Ali Paşa ile arası hoş olmayan Cezayirli Gazi Hasan Paşa, Gürcü Osman Paşa ve Yusuf Ziya Paşa'nın hamisidir. Gürcü ile Tayyar paşalar bu husumeti devam ettirmiş görünmektedirler. 1806 bölgesel ve uluslararası sistemle girift bir ilişki içinde olan Mahmud Paşa, Nizam-ı Cedid reformlarının getireceği yeni düzene karşı Kars, Trabzon,

Van, Amasya gibi Kuzey Anadolu şehirlerinde isyanlar başlatır. Canik İsyanı'nın çıkması sadece İstanbul ahalisinin değil, taşra ahalisinin de yeni vergilerden şikâyetçi olduklarına işaret etmektedir. Şahin, isyanı sadece Mahmud Paşa üzerinden ele almamış, bu isyanı destekleyen bölge halkının karakteristiği hakkında da bilgi vermiş, bölgede toplumsal bir aidiyet ve kimlik olduğunu ileri sürdü. Bölgede oluşan güç dengeleri bölge dışından, merkezden atanan kişileri kabul etmemektedir. Zaten Mahmud Paşa'nın önderliğindeki isyan ilk değildir ve Tanzimat reformları bu bölgede nispeten geç tatbik edilmiştir.

Şakul'un sorusu üzerine katılımcıların yorumları bu üç örnek üzerinden kıyam ve fitne mefhumlarının daha iyi anlaşılmasına katkı sağladı. 1730 İsyanı ancak olaylar yatıştıktan sonra vakayinameler ve şeriye sicillerinde fitne olarak geçmeye başlamışken hadisenin ardındaki örgütlenme göz ardı edildi. Canbakal'ın Antep'ten verdiği isyan örneği üzerine katılımcılar Osmanlı tarihinde görülen kıyamların bir envanterinin çıkartılması gerektiği konusunda uzlaştılar. Ayrıca, Akarlı'nın da katkısıyla isyan mefhumunun anlaşılabilmesi için hami-tabi (*patron-client*) ilişkisinin ötesinde sosyal yapıda yaşanan değişimlerin de incelenmesi gerektiği tartışıldı. Sonuçta isyan siyasi bir olaydır, şeriat söylemiyle hareket eden kitleler dahi esasen kadim nizamın değiştirilmesine karşı çıkmaktaydılar. Son olarak, Ergenç 18. yüzyılın hâlâ bâkir bir alan olduğuna dikkat çektikten sonra ampirik veri eksikliğinde teorik yaklaşımların ön plana çıkmasından şikâyet etti.

VII. OTURUM: HUKUK

Mehmet Akif Aydın'ın başkanlığındaki oturum Engin Akarlı'nın, "18. yüzyıl Osmanlı Hukukunda Hak Aramanın Usulü" başlıklı sunumuyla açıldı. Türkiye ve dünyada uzun süre ihmal edilmiş Osmanlı hukuk tarihine dair genel değerlendirmeler bu sunumun konusuydu. Akarlı'ya göre hukuk olmadan memleket yönetmek mümkün değildir. Karşılaştırmalı bakış açısı şart olmakla birlikte kıta Avrupası'na özgü monolitik hukuk algısı Osmanlı hukuk sistemini kavramamızı güçleştirmektedir. Osmanlı hukuk sistemi Avrupa'nın katı hukuk sistemine nazaran daha esnek ve toplum yapısının işleyişine daha uygun bir yapıdaydı. Hukuk özünde hak arama mevzuudur ve bu noktada Osmanlı hukuk sistemi hak aramanın kurallarını belirleyen şeriat ile anlaşılabilir; Osmanlı zamanında 'hukuk' kelimesi yerine 'şeriat' kelimesinin kullanılması bunun göstergesidir. Eski hukuk sisteminde kişiler arasında yaşanan anlaşmazlıklar öncelikle uzlaşı yoluyla çözülmeye çalışılır. Bireyin önce kendi cemaati içinde hak araması ve uzlaşma sağlanamadığı takdirde mahkemeye gitmesi beklenirdi. Öte yandan, bireysel çabadan ziyade grup olarak hareket etmek hak aramada daha iyi sonuç verirdi. Osmanlılar şehirli, köylü, konargöçer, Müslüman, Yahudi, Hıristiyan gibi çeşitli kimlikleri ihtiva eden bir toplumsal yapı arz ettiği için çok kimliklilik bir hayli yaygındı. Mesela, bir kişi hem Ermeni, hem haffâf, hem de vakfa ait dükkânın kiracısı ise nasıl hak ararda? Esnaf taifesindeki bir sorun yiğitbaşına, oradan kethüdaya, şayet çözüme kavuşturulamazsa kadıya havale edilirdi. Kadı kendisine intikal etmiş dava hakkında şer'i kanunlara göre hareket eder. Akarlı, o dönemde şeriat bilinmeden kanunun da bilinemeyeceğini, birincisinin ikincisini de içerdiğini savundu. Hulasa, ilişkilerin akitlere bağlandığı bir toplumda hak arama mevzuu ancak akitler yürümediğinde gündeme gelir. Akarlı, Yeşil'in sunumunu hatırlatarak, isyanların da bir hak arama yöntemi olduğunu ifade etti. Mevcut akitli sistemin III. Selim döneminde iyi işlememesinden dolayı kriz çıkmış ve halk hak ihkakı maksadıyla sokaklara dökülüp "zulüm" ve "bidat" gibi hukuki kavramlarla hak mücadelesine girişmişlerdi. Sunumunun sonunda Akarlı tarihçi bakış açımızın çok fazla merkezi devlet, askeri kuvvet ve devletçi zihniyetle şekillenmesi neticesinde 18. yy Osmanlı dünyasının araştırmaya değer bulunmamasından yakındı.

Bir sonraki konuşmacı Başak Tuğ, "Erken-Modern Osmanlı Hukukunda Ahkâm, Kanun ve Ta'zir" başlıklı konuşmasında konuya dair temel yaklaşımları ve kaynakları tartıştı. Konu açısından İslam hukukunda temyiz merciine dair tartışmalar ön plana çıkar. Bazı uzmanlar padişahların kanunnamelerle örfi değil, şer'i bir hukuk ortaya koyduğunu iddia ederek sultanın şeriata uygun hüküm vermiş bir kadıya karşı gelemeyeceğini savunurlar. Dolayısıyla, sultanın divanı, Divan-ı Hümayun, bir temyiz mahkemesi olamaz.[10] Ömer Lütfi Barkan ise kanunnâmelerin eski Türk hukukuna dayanan örfi – seküler hukuku yansıttığını iddia etmişti.[11] Bu yorumlar örfi-şeri arasındaki doğal bağları göz ardı ederek Osmanlı hukukunun kutuplaşmış bir zeminde incelenmesine neden olmuştur. Serinin geçen sene düzenlenen "17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu: Kriz ve Dönüşüm" adlı ilk çalıştayında da uzunca tartışmalara sahne olan yy sonunda kanunun düşüp şeriatın yükseldiği görüşü bu kutuplaşmayla ilgilidir. Mehmet Akif Aydın[12] ise bu zıtlığa dayalı algıyı aşan bir yaklaşım sergiler. Bu meselenin çözümünde Tuğ arzuhallere ve bunların 1740'lardan itibaren düzenli olarak tutulduğu ahkam defterlerine yoğunlaşmayı önerir. Bu kaynaklar 18. yüzyılda temyiz sisteminin nasıl çalıştığına dair bize geniş bilgi sunmaktadırlar. Hiyerarşik olmasa da temyiz mekanizması vardır; insanlar isterlerse arzuhal göndermek suretiyle Divan-ı Hümayun'u temyiz mahkemesi olarak kullanabilirler. Örneğin, Linda Darling[13] arzuhallere bakarak merkezi bürokrasinin güçlenmesi ile beraber kadının büyük ceza verme yetkisinin merkeze taşındığını ve kararların Divan-ı Hümayun tarafından incelendiğini söylemektedir. Bu hukuki sistemde Divan-ı Hümâyun hem kadı kararlarının temyiz edildiği hem de müstakil davaların görüldüğü bağımsız bir mahkeme olarak faaliyet göstermişti. Tuğ, bu açıdan Divan-ı Hümâyun'u eski İslam toplumlarındaki mezalim mahkemelerine benzetti. İlgili neşriyat mezalim mahkemelerini şeriat mahkemelerinin aksine idari ve seküler davaların görüldüğü bir

Şevket Pamuk "18. Yüzyıl Osmanlı İktisat Tarihine ve Tarihçiliğine Bir Bakış" başlıklı tebliğine, Genç'in büyüme (1700-1760) ve küçülme (1760-1830) analizini takiben ilk dönemde fiyatların %30-40 artarken, 1760-1800 arasında ikiye katlandığını, senelik enflasyonun % 0.5'ten %2'ye yükseldiğini anımsatarak başladı.

mahkeme olarak algılarken, Divan-ı Hümayun'u bir mahkeme olarak dahi tanımamaktadır. Bu durum, Osmanlı hukuk yapısında şeri-örfi çatışması varsayımının bir tezahürüdür. Oysa mezalim mahkemeleri İslam hukukunun içerisinde gelişmiş bir yapıdır ve cinsel suçlar, eşkıyalık, yol kesme, alkol tüketimi gibi kamusal düzeni bozan davalarda tazir yetkisi devlet otoritesine verilmiştir. Tuğ, bu çerçeve içerisinde ahkam defterlerinin 1742'de ortaya çıkışını yeni bir gelişmenin habercisi olarak görür. Devlet artık cinsel şiddeti önlemek, kadının namusunu korumak ve toplum ahlakını korumak konusunda doğrudan müdahil olmak istemektedir. Ahkam defterleri ayrıca gayrimüslimlere dair davaları ihtiva etmesi açısından hukuk tarihi çalışmaları için önemli bir kaynak türüdür.

Sunumun akabinde soru ve katkılarla Osmanlı hukuku kaynakları ve meseleleri daha detaylı bir şekilde ele alındı. Ergenç, Tuğ'un bahsettiği eğilimlerin önceli olduğunu ifade etti ve 18. yüzyıla özgü olduklarını reddetti. Akarlı ve Faroqhi bu görüşü eleştirdiler; Faroqhi, Tuğ'un Divan-ı Hümayun kayıtlarının ihmal edildiği görüşünü desteklemek üzere bu kurumun hukuki görevleri gibi diplomatik görevleri de olan çok anlaşılmamış bir yapı arz ettiğini söyledi. Canbakal, kanun-şeriat ilişkisinde iki historiyografik geleneğin bir arada düşünülmesinin gerektiğini vurguladı. Bu minvalde, fetva mecmualarının 17. yüzyıldan itibaren kanunları da içerdiklerini hatırlattı. Bu değişimlerin Batı hukuku literatüründe "hukukun modernleşmesi" denilen olguyu akla getirdiğini belirtti. Zira, hak arama kavramı çerçevesinde fıkhın "Allah'ın hakkı" dediği kamusal düzeni koruma, devlet otoritesine tanınan bir hakkı ve bu açıdan kanunların fetvalara girmesi anlamlıydı. Oturum başkanı Aydın, Osmanlı hukuk sisteminin toplumsal dayanaklarına dikkat çekme ihtiyacı duydu. Kadının bir günde inceleyeceği dava sayısı 15-16. yüzyıllarda sınırlı sayıdaydı. Bunun bir nedeni müftülük merciiydi. Müftü verdiği fetvayla muhtemel davacıya haksız çıkacağını bildirip mahkemeye



gitmekten caydırabilmekteydi. Bunun dışında cemaat liderleri, tarikat şeyhleri ve diğer sulh mekanizmaları uzlaştırma görevi ifa ederek mahkemeye yansıyan ihtilafların sayısını azaltmaktaydılar. Aydın'a göre Barkan, dönemin siyasi şartları altında eskiye dayanarak yeni sistemi meşrulaştırmak azmiyle şeri-örfi zıtlığını yaratmıştı. İslam hukuku devletten bağımsız üretmişti, ilk kez Dört Halife devrinde devlet kontrolünde gelişmişti. Tazir zaten devlete bırakılan bir uygulamaydı; buradan hareketle, Aydın "örfi hukuk" tabirindeki "örf" kelimesini gelenek manasına yormayıp sultani şeklinde anlamak lüzumuna değindi. Divan-ı Hümayun'un temyiz yetkisi konusunda ise şüphe izhar etti. Divan davayı bozmakla beraber karar vermez, davayı geri gönderirdi. Tuğ'un dikkat çektiği üzere davanın hem kadıya hem de onun altındaki naibe gitmesi aslında mutlaka temyiz mekanizmasının işlediği manasına gelmez; davaların çoğuna zaten kadının yardımcısı naib(ler) bakarlardı. Son olarak, "367 tartışmalarını" anımsatan Aydın, hiçbir hukuk sisteminde eksiksiz uygulama olamayacağından bahisle yine de tarihçinin normatif hukuk bilmeden tekil örneği genelleştirmemesi gerektiğine dikkat çekti.

VIII. OTURUM: KAPANIŞ KONUŞMASI

Şevket Pamuk kapanış oturumunda sunduğu "18. yüzyıl Osmanlı İktisat Tarihine ve Tarihçiliğine Bir Bakış" başlıklı tebliğine, Genç'in büyüme (1700-1760) ve küçülme (1760-1830) analizini takiben ilk dönemde fiyatların %30-40 artarken, 1760-1800 arasında ikiye katlandığını, senelik enflasyonun % 0.5'ten %2'ye yükseldiğini anımsatarak başladı. İkinci dönemde maliyenin zayıflaması, gümüş madeni işletmelerinin ekonomik olmaktan çıkması, tağşişin artıp guruşun istikrarını yitirmesi gibi eğilimler son zamanlarda ekonomi tarihçileri tarafından kurumların etkisi ile açıklanmaktadır. Bu yaklaşıma göre kurumların ne yönde dönüştüğüne bakarak ekonominin seyrini anlamak mümkündür. Pamuk, Timur Kuran'ın[14] bu yaklaşımı takip ettiğini tespitle kurumların ekonomiden bağımsız olarak değişmeden kaldığı varsayımının onu yanlış sonuçlara götürdüğünü iddia etti. Son yirmi senede yapılan çalışmalar *Kuran*'ın hatalı olduğuna delil teşkil ederler. Örneğin, André Raimond'un Kahire hakkındaki çalışması Genç'in önerdiği tasnife benzer bir periyodizasyon sunmaktadır.[15] Pamuk yed-i vahid (bölgesel ticaret tekelleri), gedik kurumu (dönüşen mülkiyet ilişkileri), malikane-esham, beratlı tüccarlar, kapitülasyonlar gibi kurumlarda görülen değişimlerin ekonominin seyrinden bağımsız ele alınamayacağını literatürden örneklerle ifade etti. Pamuk sonuç olarak iki yanıltıcı fikre dikkat çekti; bu yüzyılda Avrupa'yla ortaya çıkan gelir farklılaşması yüksek değildi ve de kurumsal değişim sadece dış dinamiklerle açıklanamaz. Bu tespit Özvar'ın sunumunda paylaştığı görüşlerle paralellik arz eder.

Çalıştayın kapanış konuşmasını Suraiya Faroqhi "Osmanlı Esnafı ve 18. yüzyıldaki Değişimler: Son Araştırmalar Neler Göstermektedir?" başlıklı sunumuyla gerçekleştirdi ve akabinde genel çalıştay değerlendirmesini yaptı. Faroqhi Osmanlı esnafı konusunda çalışmaların özellikle son 5 yılda arttığını ancak sadece esnaf örgütlerine eğilmenin yeterli olmadığını söyledi. Tebliğin saptamalarından biri salgın hastalıklar, depremler, yangınlar gibi genel nizamı bozan ve esnaf hayatını yakından ilgilendiren felaketlerin esnaf çalışmalarında ihmal edildikleriydi. Hâlbuki evlerini,

dükkânlarını kaybeden esnaf sınıfı sağlam kalmış ev ve dükkânlar için yoğun rekabet etmişlerdi. Faroqhi'ye göre esnaf örgütleri 16. yüzyıldan itibaren gelişmeye başladılar ve 18. yüzyılda olgunluğa ulaştılar. Mesela, Barkan'ın yayınladığı ihtisap kanunlarında sadece "ehl-i hibre" geçer ama kalfa, usta ve çırak gibi teşkilatın köşe taşlarına değinilmez. Tarihçi "lonca" tabirinin de Redhouse'un Osmanlıca-İngilizce sözlüğünde fiziki bir mekân, bir "kulüp" olarak tanımlanmasına bakarak yanlış olduğunu düşünmektedir. 18. yüzyılda önceden beri uygulanan gedik sistemi önem kazanmıştır. Pamuk'un saptamalarına paralel olarak Faroqhi de Uzunçarşılı'nın eserlerinde ve Robert Mantran'ın İstanbul kitabında örneklendiği üzere Osmanlı kurumlarının Tanzimat'a kadar değişmedikleri varsayımının güçlü olduğunu belirtti. Oysa 18. yüzyılda gedik kurumunun dönüşümünü inceleyen Akarlı, Donald Quataert ve öğrencileri Nalan Turna, Onur Yıldırım ve Sevim Ağır gibi isimler kurumların iç dinamiklere bağlı olarak bu devirde değiştiklerini savunurlar,[16] Faroqhi esnaf çalışmalarının sadece esnaf örgütleri üzerinden yapılmaması gerektiğini, esnaf sınıfının organize olamayan geniş bir kesimi de ihata ettiğini vurguladı. Ayrıca yapılan çalışmaların sadece İstanbul üzerinde olmaması, taşranın da bu çalışmalara dâhil edilmesi gerektiğinin altını çizdi. Bu açıdan Faroqhi'ye göre materyal kültür çalışmaları bize esnafın gündelik hayatıyla ilgili belgelerin içermediği kadar çok veri sağlayabilirler.

Bu oturumun tartışma kısmı oldukça harareti geçti. Bir Osmanlı kurumu olan müsaderenin ve yed-i vahidin uygulanma yoğunluğunun dönemsel farklılıklar sergilediği, gedik kurumunun ise, örneğin Kahire'de bulunmazken Suriye'de, Bursa ve Antep şehirlerinde olduğu bu tartışmalarla ortaya çıktı. Akarlı'ya göre, yed-i vahid uygulaması bir sermaye biriktirme yöntemi olarak da görülebilir. Ergenç ise sunumlarda kullanılan ampirik verilere dayalı çalışmaların çok eski tarihli olduklarını belirterek teorilerin yeni ampirik verilerle çakıştırılmalarını lüzumlu gördü. Ergenç'e göre veri eksikliğinin nedeni kendi kuşağından olan tarihçilerin hızlı değişen gündem ve yaklaşımları takip etmekten yeterince arşiv verisi toplayamamalarıdır.

Faroqhi kapanış değerlendirmesinde çalıştayda eksik olduğunu düşündüğü temalar ile gündeme gelen tartışmalara değindi. Eksik kalan temaların başında mimarlık, sanat tarihi ve askeri tarih gelmektedir. Faroqhi, 1768-1774 savaşları sırasında daha önce iyi işleyen iaşe sisteminin çökmüş olduğunu ve bu durumun reayanın merkezi hükümete olan güvenini sarstığını belirtti. Bu yeni durumu vergi ödedikleri halde Senatör ve Temsilciler meclislerine mebus seçemeyen Washington D.C.'lilerin "temsil yoksa vergi de yok" (*notaxation without representation*) sloganından mülhem "koruma yoksa vergi de yok" (*no taxation without protection*) formülüyle açıkladı. Metinsel kaynaklar ve okuma kültürü üzerine olan panellerde yeni konuların ele alınması, matbu kitaplar yerine yazma kitapların üzerinde durulması çalıştayın artılarındandı. Faroqhi, en ilgi çeken panelin hukuk paneli olduğundan bahisle hukuk tarihi üzerine yapılan çalışmalar canlanırken iktisat tarihçiliğinin biraz gözden düştüğünü ifade etti. Tarihçi nihayet, tartışma kısımlarında da sıkça ele alındığı üzere 18. yy Osmanlı çalışmalarında demografi sahasının bakir olduğuna bir kez daha dikkat çekti; nüfusun yapısı ve genel seyri pek bilinmediği gibi, Kızılbaş ve Dürzi benzeri küçük toplulukların varlıklarını korurken, başvurdukları strateji̇ler de şimdilik bir muammadır.

Çalıştayın oldukça keyifli geçen son safhasında bir sonraki çalıştayın başlığı genel tartışmaya açıldı. Bu konuda katılımcıların önerileri şu şekilde sıralanabilir: ayanlık ve merkez-taşra ilişkisi; Osmanlı tarihinde kıyam mefhumu; kurumlar ve bireyler arası ilişkiler; hukuk ve gayrimüslimler ile Heterodoks grupların Osmanlı toplumu içerisindeki yerleri; sözlü kültür envanteri; Osmanlı vakıf sistemi; Osmanlı tarihçiliği ve tarihyazımı.

KAHRAMAN ŞAKUL
İSTANBUL ŞEHİR ÜNİVERSİTESİ, TARİH BÖLÜMÜ
AYŞE ÇİÇEK
İSTANBUL ŞEHİR ÜNİVERSİTESİ,
TARİH BÖLÜMÜ YÜKSEK LİSANS ÖĞR.

DİPNOTLAR

1 Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi* (Ötüken, 2003).

2 Bekir Kütükoğlu, "Vekayi'nüvis", *Vekayi'nüvis Makaleler* (İstanbul, 1994).

3 Jan De Vries, *The Economy of Europe in an Age of Crisis, 1600-1750* (Cambridge University Press, 1976); Stephan R. Epstein, *An Island for Itself: Economic Development and Social Change in Late Medieval Sicily* (Cambridge University Press, 2003).

4 Adnan Giz İ.Ü.Ö.D'da 1960'ların sonunda 18. yy Osmanlı sanayisi üzerine bir dizi makaleler yayınlamıştır. Anılan çalışmaların künyeleri için bkz. Ahmet Kal'a, "Osmanlı Esnafı ve Sanayisi Üzerine Yapılan Çalışmalarla İlgili Genel Bir Değerlendirme", *TALİD* 1/1 (2003): 245-66 (Türk İktisat Tarihi sayısı).

5 Bruce McGowan, *Economic Life in Ottoman Europe: Taxation, trade and struggle for land, 1600-1800* (Cambridge University Press, 1982).

6 Çağlar Keyder-Faruk Tabak ed., *Osmanlı'da Toprak Mülkiyeti ve Ticari Tarım* (Türk Tarih Vakfı Yurt Yay., 1998) Zeynep Altok (çev.).

7 Nelly Hannah, *In Praise of Books: a Cultural History of Cairo's Middle Class, Sixteenth to the Eighteenth Century* (Syracuse University Press, 2003).

8 David Selim Sayers, *Tıfıl Hikâyeleri* (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2013).

9 Geoffrey Parker, "Foreword", Jane Hathaway ed., *Rebellion, Repression, Reinvention: Mutiny in Comparative Perspective* (Praeger, 2001) içinde, vii-xi.

10 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, c. I-IX (İstanbul, 1990-1996), çeşitli yerler.

11 Ömer Lütfi Barkan, "Kanunname", *İslam Ansiklopedisi* c. V, 185-196; a.y., *XV. ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları* I (İstanbul, 1943).

12 Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul, 2001).

13 Linda Darling, *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire 1560-1660* (Brill, 1996).

14 Timur Kuran, *İslamın Ekonomik Yüzleri* (İletişim Yay., 2002) Yasemin Tezgiden (çev.).

15 Andre Raimond, *Yeniçerilerin Kahiresi* (Yapı Kredi Yay., 1999) Alp Tümertekin (çev.).

16 Donald Quataert, *Osmanlı İmalat Sektörü (Sanayi Devrimi Çağında)* (İletişim, 2008) Tansel Güney (çev.); Engin Akarlı, "Gedik, a Bundle of Rights and Obligations for Istanbul Artisans and Traders, 1750-1840", Alan Pattageand Martha Mundi ed., *Law, Anthropology and the Constitution of the Social: Making Persons and Things* (Cambridge University Press, 2004) içinde, 166-200; Seven Ağır-Onur Yıldırım, "Gedik: A Concept Too Many", S. Faroqhi ed., *Ottoman Craftsmen* (2013); Nalan Turna, "Yeniçeri-Esnaf İlişkisi Üzerine Bir Analiz" *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Ticaret Hayatı* (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012).

EŞSİZ VE NADİDE BİR ESER ÇÖKMENİN SINIRINDA:

MÜREN KİLİSESİ*

CHRISTIANA MARANCI

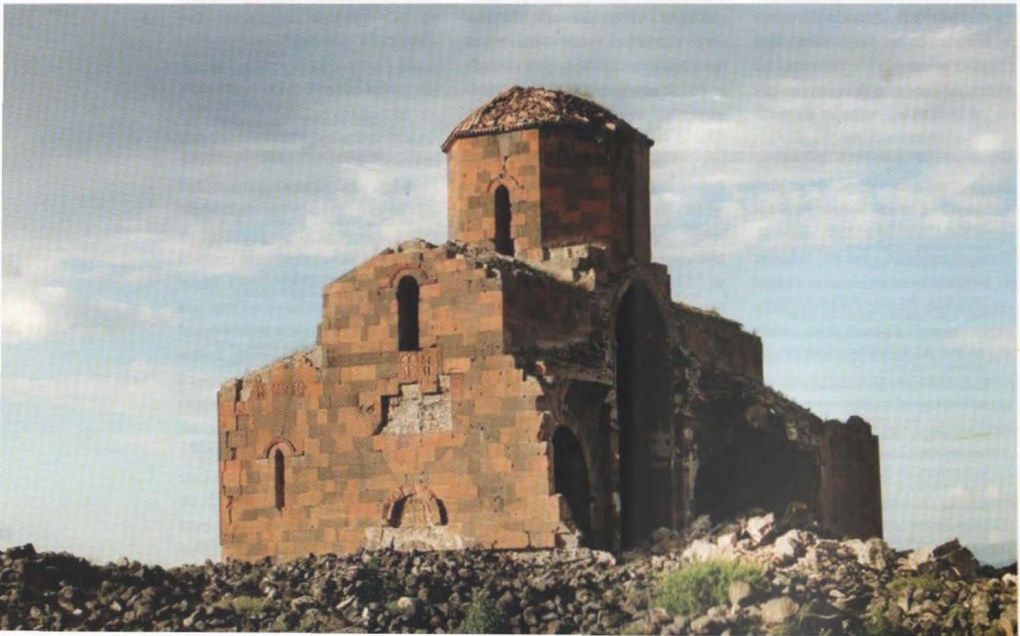
*Büyük tarihsel ve sanatsal önemi olan antik bir eser cidden çökme tehlikesiyle yüz yüze. Müren Kilisesi Kars vilayeti Digor ilçesinde (40.242125 K 43.662953 D), Kars-Iğdır karayolunun güneyindedir. Müren, Türkiye Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından eski eser olarak 11/1/1996'da tescil edilmiştir. Bu muhteşem yapının güney duvarı 2008'de yıkıldı ve kubbeyi taşıyan payandalar zarar gördü: bu, kısa zamanda tam bir çöküş olabileceği anlamına geliyor.***

ÇEVİRİ: AHMET AKŞİT

KÜRESEL SAVAŞLARIN DÖNÜM NOKTASI

Müren tarihteki en dramatik zaman dilimlerinden birini anlamamız için büyük önemi haizdir; 7. yüzyıl Bizans-İran savaşlarının zirve yaptığı ve Arap istilalarının başladığı bir zamanda yaklaşık 638'de inşa edilen Müren, savaşlarla tahrip olan bir dünyanın mihenk taşıdır. Geç Dönem Roma İmparatorluğu, Ermenistan ve Erken Dönem İslam tarihçileri bu az bilinen dönemi anlamak için Müren'in değerli yazı ve kabartmalarını incelemişlerdir.[1] İranlılar ve Bizanslılar arasındaki savaşlar ve ilk Arap istilalarıyla ilgili çok az çağdaş kaynak vardır, buna karşılık Müren, Bizans İmparatoru Herakleios'un (hük. 610-641) güney cephesindeki niyetleri konusunda kritik bir tanıklık sunar. Herakleios'un ismi yapının batı cephesi duvarı boyunca uzanan bir yazıtta geçer (Res. 2). Şimdi sol tarafı

** Resim 1.

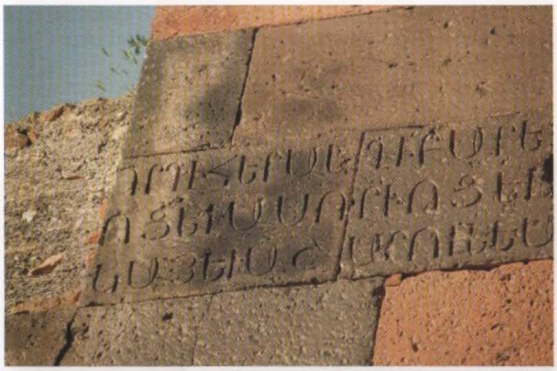


desteksiz kalan kuzey kapısı bilim insanlarına göre Herakleios'un Kudüs'e Gerçek Haç'ı geri götürmesinin en erken temsilidir (Res. 3).[2] Gerçek Haç'la ilgili haberler, İranlılar tarafından 614'te ele geçirilmesi ve sonra 630'da geri alınması, Hıristiyan âleminde yankı bulmuş ve hükümdârlık döneminin sonundaki imparatorun da etkisiyle sadece siyasi değil, kozmik bir zafer olarak anlaşılmıştı. Bir bilim insanının da belirttiği gibi bu epigrafik ve görsel olay Bizans'ın doğu sınırında kesin bir başarı izlenimi bırakmıştır.[1] Hatta bu eserin finansmanında ve inşasında Herakleios'un bile rolü olmuş olabilir.

Neden bir Bizans imparatoru Ermeni yaylasında kilise inşa etmekle ilgilensin? Cevabı imparatorluk sınırlarını askeri, sosyal ve dinî açıdan aynı anda güçlendirmenin doğasında aramak gerekir.[4] 620'lerin sonunda, 629'da, Herakleios'un seferi kısa bir süre için büyük başarı kazandı ve İmparator Mavrikios'un (hük. 582-602) sınırlarını tekrar tesis etti. Arap fetihlerinin öncesinde zaferleri Herakleios'a geniş kapsamlı siyasi projeler hayal etmesine müsaade ediyordu ancak bu hayalleri süratle suya düşecekti. Geç 630'lar, imparatorluk gücünün Suriye, Filistin ve Mısır'da Araplar karşısında alınan bir dizi yenilginin hemen sonrasında sarsıldığını gördü. Henüz 634'te Roma birliklerinin alandan kaçtığı Gazze yakınlarındaki savaşla başlayan ve saldırı altındaki Herakleios'un birliklerinin tükendiği, Arap kaynaklarında al-Yarmuk Savaşı (636) olarak geçen kesin Arap zaferleri Yakındoğu Roma'nın işgalinin yolunu açtı. Bu noktadan sonra Mezopotamya'daki ilk işgallerle fetihler Suriye'ye ulaştı, bunu 638'de İranlıların uğradığı ezici yenilgiler takip etti.

Geniş plato Doğu Anadolu'yu geçip İran Ermenistanı'na ulaşmak için en uygun yer olduğundan Müren'i çevreleyen arazi Bizans ordusu için kritik önemi haizdi: Herakleios'un 628 ve 631 seferlerinin ikisi de Müren'in bulunduğu bölge olan Şüregel düzlüğünden geçti. Herakleios'un tek ihtiyacı platoyu geçmek değildi, aynı zamanda müttefik Ermeni prenslerinden destek almak istiyordu. Böyle iki elit imparatorla beraber Müren'deki yazıtta zikredilir ve bu yazıt bilim insanlarınca yerel ve imparatorluk güçleri arasındaki bir ittifakın ifadesi olarak anlaşılır.[5]

Herakleios programının bir parçası olarak Bizans ve Ermeni kiliseleri arasındaki Hıristiyanlık'la ilgili farklara da bir çözüm bulmaya çalıştı. 451'deki Kadıköy Konsili kararlarını reddettikleri ve İsa'nın iki doğasının tanrısal (*miaphysite*) kelimesinde birleşmiş olduğu doktrinini desteklekleri için Bizanslılar tarafından heretik kabul ediliyorlardı. 632/3 Theodosiopolis Sinod'u, Ermeni ve Bizans inanışlarını İsa'nın



Resim 2.



Resim 3.



Resim 4.

"tek enerjisi"(*monoenergism*) kavramını kullanarak, sonradan "tek irade"(*monothelitism*) olarak değiştirildi, barıştırma girişimiydi. 638 bildirisinde(*ekthesis*) Herakleios *monothelitism*'i resmi görüş ilan etti, bu pozisyon 680 Konstantinopolis Konsili'nde övülecekti.[6]

Resim 5.



Resim 6.



Müren'in bu *monothelite* uzlaşmayı dışa vurma niyetiyle yapıldığından emin olamasak da kilisenin bildirinin yayınlanmasıyla neredeyse aynı zamanda tamamlanması dikkat çekicidir. Bu yüzden kilise, kriz döneminde Bizans'ın sınırı sağlamlaştırma girişimlerinden kalan değerli bir kanıt olarak düşünülebilir.

TARİHİ ZENGİN BİR TAŞRA

Müren, Urartu'dan başlayarak bölgenin tarihsel devamlılığına tanıklık eden Doğu Türkiye'nin zengin arkeolojik taşrasının bir parçasını oluşturur. Müren 9. yüzyılda Bagratlılar Devleti'nin(merkezleri Argina, Shirakavan ve sonra Ani) siyasi ve ekonomik açıdan esas aksı olan Arpaçay (Aras'a soldan dökülen) (Urartian *Aḫuriani*[7]) boyundaki antik yerleşim ağının bir parçasıydı. Ermeni medeniyetinin en erken örneklerinden bazıları Arpaçay'ın seyri boyunca konumlanmışlardır, bunların hepsinin üstünde İÖ 3. yüzyılda kurulan Bagaran'daki Orontid Ermenistanı'nın kült merkezi ve başkenti Erwandaşat gelir. 5. yüzyıldan 7. yüzyıla kadar Erken Ortaçağ'da bölge,[8] içlerinde 6.-7. yüzyılın (şimdi yıkıntı halde) kubbeli meşhur Tekor (modern Digor'da bulunuyor) bazilikasının da bulunduğu pek çok tahkim edilmiş yerleşim ve kilisenin inşa edildiğine şahit oldu. Müren yakınlarındaki Kilittaşı köyünde de yaklaşık 629'da inşa edilen, şimdi artık tahrip olmuş kubbeli Bagaran Kilisesi yatıyor.

BİR SANAT ESERİ

Eğer Müren tarihsel açıdan önemliyse eşit derecede bir sanat eseri olarak da dikkate değerdir. Ermeni Ortaçağ mimarisinden oluşan yapısından Müren'in olağanüstü olduğu anlaşılıyor. 35 metrelik uzunluğuyla 7. yüzyıl Kafkasya'sından kalan ikinci en geniş kubbeli bazilikadır. Müren'in inşaatında görülen kırık taş işçiliği Ortaçağ Ermeni ve Gürcistan yapı tekniği için karakteristiktir. Eserin iç ve dış yüzeyleri yumuşak, cilalı ve dikkatle dik açı olacak şekilde kesilmiş ve çok iyi birleştirilmiş taşlardan örülmüştür öyle ki, sıradan bir ziyaretçi yapının yekpare taştan yapılmış olduğu izlenimine kapılabilir. Duvarın orta kısmı (ne yazık ki şimdi sağa sola dağılmıştır) işlenmemiş taşlardan ve harçtan oluşmuştur. Kaplama roze veya gri sünger taşından yapılmıştır; bu renklerin birbirini takip etmesi patronların ve mimarların da muhakkak arzuladığı, estetik olarak hoş bir etki bırakmaktadır.

Müren çarpıcı güzellikte bir eserdir. Platonun üstünde güneş yükseldiğinde Müren alev gibi parlar, bulut tan bir örtü içinde için için yanıyor gibidir. Dışarıdan güçlü bir şekilde simetrik, içeride ise incelen oranlarla yükselir (Resim 4). Bu özellikleri bilim insanlarına Müren'in, yakınlardaki ünlü Ani Katedrali'nin (yakl. 989-1001) bir taklidi olduğunu düşündürür.[9] Bagratlılar, 5. yüzyıldan 7. yüzyıla Şirakavan, Oğuzlu, Biwrakan ve başkent Ani'de görüldüğü gibi Ermeni mimari rönesansının klasik modellerine sahip olduklarının bilincindeydiler. Müren'in ayakta kalmış olması (en azından günümüze dek) Bagrati mimari rönesansının kaynak malzemesini anlamamız için değerli bir fırsat sunar.

Ayrıca Müren dönemin en geniş kabartma programına aracılık eder. Yukarıda anlatılan emperyal imaja ek olarak batı kapısında da tasvirli dekorasyon görülür; İsa, Peter, Paul, bir rahip ve iki prensin üstünde *tympanum*'da başmelekler Mikail ve Gabriel yer alır (Resim 5). Nihayet kutakta etkileyici bir fresk programı



Resim 7.

sunan Müren (Resim 6), son buluşların gösterdiği gibi sadece Ermeni geleneğinin en geniş duvar resim programını oluşturmaz, 6. yüzyıldan bildiğimiz Bizans resim geleneklerine de şahitlik eder.[9]

İŞGAL VE TERK ETME

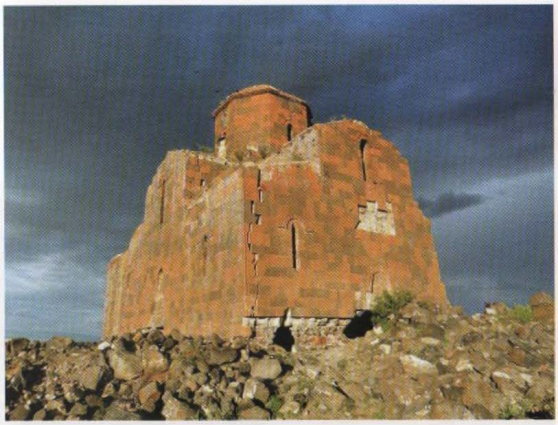
Müren 640'lardaki Arap fetihlerinden sonra Emevi Halifeliği'nin Arminiya II olarak bilinen bölümünü oluşturdu. 783'te ülke Ermeni Bagratlılara satıldı ve 884-1045 arasında Bagrati Krallığı'nın bir parçası oldu. 13. yüzyıl, Müren'de bir genişleme dönemine şahitlik eder. Bu dönemde siteyi muhtemelen Ani'den Zak'ari hanedanı (Gürcüce Mkhargrdzeli) kontrol ediyordu. 1261'de Müren başka suretle tarihsel kaynaklarca doğrulanmayan Sahmadin adında birisi tarafından alınmıştı. Sahmadin'le ilgili yazı Ermenice olarak kilisenin güney cephesinde (şimdi çökmüş) ve şimdi artık kayıp olan konutunun cephesinde yazılıydı. Arşiv fotoğrafları Sahmadin'in bu binanın cephesi için mukarnas veya sarkıt tonoz kullandığını gösteriyor; Ani ile beraber muhtelif Ortaçağ yapı gelenekleri için bir toplanma yeri olarak bölgeyi ilginç kılıyor. Müren'deki son yazıt 1320'ye tarihlenir ve sitenin bir yerleşim yeri olarak geç 14. yüzyıldan 15. yüzyıla Karakoyunlu aşiretlerinin veya Timurların istilalarını görmediği sanılıyor.[10] Müren'deki Geç Ortaçağ ve Erken Modern dönemlerini anlamamız için çok daha fazla çalışmaya ihtiyaç var, yine de günün birinde kazıların bu sorunları çözebileceğini ümit edebiliriz.

Müren şimdi metruk (Res. 7). Kilise doğuda ve güneyde Digor Nehri'nin vadisiyle ve batıda kuru bir vadiyle sınırlanan yüksek bir plato üzerinde duruyor. En yakın köyler Karabağ (batı yönünde 5 km) ve Kilittaşı'dır (güney yönünde 3 km). Ermeni sınırına çok yakın olmasından dolayı arazi sıkı bir askeri bölge kabul ediliyor. Müren iki ülkenin sınırını çizen Arpaçay'dan 1 km uzakta ve izinsiz ki almak kolay değil, ziyaret edilemiyor.

Buna rağmen Google Earth'de de bulunan bölgenin en net fotoğrafı, topografyanın ve sitenin yapı dokusunun dikkat çeken anlamını ortaya koyuyor. Müren Kilisesi'nin etrafına insan işi yapılar toplanmış. Bu yapıların yoğunluğu ve birkaç yüz metreye yayılmış olması insan yerleşiminin kalıntılarını işaret ediyor. Duvarlar üç yönde uzuyor: Kilisenin kuzeybatısına, güneybatısına ve güneydoğusuna, her birinin uzunluğu 400 metre civarında. Bu yapı toplulukları net bir şekilde farklılaşıyor; kilisenin güneybatısında daha fazla bakır toprak var ve en yoğun yapılaşma kilisenin kuzeybatısı ve güneydoğusunda. Ne doğrusal veya ızgara gibi muntazam bir plan ne de bir şehir duvarı kalıntısı gözüküyor. 9. yüzyıl kaynaklarında geçtiği gibi bu araziler arasındaki çizgisel açıklıklar yolların varlığını, belki de Müren'de bir zamanlar meşhur olan üzüm bağlarını sulamak için kanalları akla getiriyor. Esas yerleşimin 400 metre kuzey/kuzeydoğusunda, daha küçük ve daha düşük yoğunlukta ikinci bir site batıdan doğuya uzanıyor.

Malzeme olarak zengin kalıntılarıyla Müren, Kars bölgesinde şimdi büyük bir turist çekim merkezi olan yakındaki çok daha ünlü Ani şehriyle ilişkilidir. Terk edilmiş bir Ortaçağ yerleşimi olarak Müren ünlü komşusunu hatırlatıyor; iki tarafta da ziyaretçi evlerin ve yolların açık izlerini bulacak ve Ortaçağ'daki yaşamın dokusunun anlamını kavrayacaktır. İki yerleşim de Ermeni Bagrati Krallığı'na aitti: Başkent Ani ve kraliyet ailesinin bağışlarıyla zenginleşen Müren. Mimari ilişkiler de kurulabi-





Resim 8.

Resim 9.

lir; Müren'deki 13. yüzyıl konutunda (şimdi yıkılmış) kullanılan "Selçuk zinciri" süslemesi Ani'deki Savoir Kilisesi'nde de görülebilir. Bu büyüleyici bağlantılar Müren'i, Ani'nin tersine daha da talihsiz bir şekilde ulaşılmaz kılıyor.

Bu eserle ilgili pek az arkeolojik çalışma olması sürpriz değil; kazı veya alan çalışmalarına izin verilmiyor. 1903'te mimar T'oros T'oromanyan siteyi ziyaret etti, fotoğrafladı ve kilisenin bir planını çıkardı. 1960'larda Fransız bilim insanları Jean Michel ve Nicole Thierry Müren'i ziyaret ettiler ve incelediler. İki durumda da tatmin edici bir çalışma mümkün olamadı.

ACİL DURUM

Kilisenin müphem durumunu düşünürsek bilgimizin sınırlı olması acı verici. Erken 20. yüzyılda yapı iyi durumda olmasından dolayı Ermeni mimar T'oros T'oromanyan tarafından methedilmişti (Res. 7). Ama Müren 1990'lardan sonra hızla kötüye gitti. 20. yüzyılın başındaki fotoğraflar kilisenin güneybatı duvarının çöktüğünü gösteriyor; 2008'de bütün güney holü çöktü, kabartma külliyatı ve yazılar da beraber. Şimdi batı cephesinin kuzey köşesi boyunca genişleyen çatlaklar (Res. 8) görülüyor, geri kalan cepheler ve kubbe payandaları da ciddi hasara uğramış. Bu kubbenin kısmen desteklendiği ve batı duvarının sıradaki yıkılacak duvar olduğu anlamına geliyor. Müren'in bütünleşik yapısal durumu sağlamlaştırma konusunu daha da acilleştiriyor, aktif bir sismik bölgede olması özellikle endişe verici.

MÜREN NİÇİN KURTARILMALI?

Pek çok bilim insanı Müren'le ilgilenmiyor. 7. yüzyıl tarihçileri, mimari ve heykel tarihçileri, Bizans uzmanları, Ermeni dili ve tarihi uzmanları, Pers İmparatorluğu'yla ve Erken Dönem İslam tarihiyle ilgilenen bilim insanları bu eserin dünya tarihinin değerli bir belgesi olduğunun farkındalar. Gerçekten Doğu Anadolu'daki kültürel çeşitliliğin kilit taşı olan Müren sadece antik bir eser olduğu için değil, ama küresel öneminden dolayı da tanınmalıdır. Araştırmalar gösteriyor ki Müren'in kendisi farklı ve bazen de çatışan politik unsurlar arasındaki işbirliğiyle ortaya çıkmıştır; Müren böyle bir işbirliğinden iyilik çıkabileceğine dair bir hatırlatmadır. En önemlisi Müren gibi bir eseri korumak gelecek için umut verecektir; gitgide dertleri artan bir dünyada insanın korumacı potansiyelindeki umudu. Müren dünyanın çatışmalı bir döneminde, işbirliğinin gücüne dair dokunaklı bir hatırlatmadır. Lütfen onun kötüye gidişiyle ilgili duyarlılığı artıralım.

* İgor Dorfmann-Lazarev, Oya Pancaroğlu, Ahmet Ersoy ve Edhem Eldem'e bu makaleye yaptıkları nazik ve cömert yardımları için teşekkür ederim.

DİPNOTLAR

1 Bahafazla bilgiye kaynakça içinbkz., "Building Churches in Armenia: Medieval Art at the Borders of Empire and the Edge of the Canon," *Art Bulletin* 88, (2006): 656-675; Timothy Greenwood, "A Corpus of Early Medieval Armenian Inscriptions," *Dumbarton Oaks Papers* 58 (2004): 27-91 and James Howard-Johnston, *Witnesses to a World Crisis: Historians and Histories of the Middle East in the Seventh Century* (New York: Oxford University Press, 2010).

2 Maranci, "The Humble Heraclius: Revisiting the North Portal at Müren," *Revue des études arméniennes* 31, (2009): 359-372.

3 Mark Whitlow, *The Making of Byzantium* (Berkeley: University of California Press, 1996), 209.

4 Bkz. *Armenia: History attributed to Sebeos*, çeviri Robert Thomson, tarihsel açıklama James Howard-Johnston ve Tim Greenwood'un yardımlarıyla (Liverpool: Liverpool University Press, 1999, 2 cilt.

5 Bkz. Maranci, "Building Churches" ve Greenwood, "A Corpus of Early Medieval Inscriptions", 1. dipnotta olduğu gibi.

6 Walter Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium* (Cambridge, UK ve New York: Cambridge University Press, 2003) 269-272.

7 Cf. M. Salvini, *Corpus dei tesoli urartei*, 1, Rome 2008, A 8-6, s. 346-347.

8 Christina Maranci, "The Architect Trdat: Building Practices and Cross-Cultural Exchange in Byzantium and Armenia," *Journal for the Society of Architectural Historians*, September (2003): 294-305.

9 Christina Maranci, "New Observations on the Frescoes at Müren," *Revue des études arméniennes* 35, yakında çıkacak.

10 Jean-Michel and Nicole Thierry, "La cathédrale de Müren et sa décoration," *Cahiers archéologiques* 21 (1971): 43-77.

Ayrıca bakınız:

virtualani.org

Paolo Cuneo, *Architettura armena dal quarto al diciannovesimo secolo* (Rome: De Luca, 1988) 632-635.

Patrick Donabedian, *L'âge d'or de l'architecture arménienne : VII^e siècle* (Marseille: Parentheses 2008).

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



AHMET ARSLAN

İSLÂM FELSEFESİ ÜZERİNE

382 sayfa, ISBN: 978-605-399-282-0

Arslan, öncelikle genel olarak İslâm'da felsefe diye bir şeyin olup olmadığı, varsa bu felsefenin hangi alanlarda hangi disiplinlerde aranması gerektiğini, bu disiplinlerde ortaya konmuş çalışmaların ve bunlara hâkim olan düşünce ve zihniyetin neye dayanarak "felsefi" olarak adlandırıldığını tartışıyor. İslâm düşüncesinin gelenekleri kelâm ve tasavvufu yorumlarken, İslâm felsefesinin özgünlüğünü, bundan ne kastedildiğini ve Yunan felsefe geleneği üzerine düşüncelerini açıklıyor.

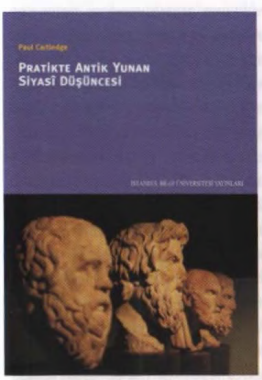


NATHALIE CLAYER

ARNAVUTLUK MİLLİYETÇİLİĞİNİN KÖKENLERİ
ÇOĞUNLUĞU MÜSLÜMAN BİR ULUSUN DOĞUŞU

611 sayfa, ISBN: 978-605-399-283-7

Clayer, Arnavut milliyetçiliğini Balkanlar, Avrupa ve özellikle Osmanlı çerçevesi içinde bir yere oturturken, Arnavutların kimlik inşa süreçlerini Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılla birlikte yaşanan siyasal ve toplumsal dönüşümlerle birlikte ele alıyor. Bir Arnavut ulusal kimliği inşasının nasıl şekillendiğini, daha önce var olan dinsel kimlik gibi kolektif kimlik türleriyle nasıl eklemlendiğini ve hangi süreçlerden geçerek oluştuğunu, ilk milliyetçi itkileri ve etrafında oluşan milliyetçi Arnavutluk matbuatının önemini araştırıyor.



PAUL CARTLEDGE

PRATİKTE ANTİK YUNAN SİYASÎ DÜŞÜNCESİ

224 sayfa, ISBN: 978-605-399-277-6

İlk siyasî düşünürlerin ortaya çıktığı, siyasî açıdan birçok yeniliğin merkezi olma niteliği taşıyan Antik Yunan siyasî düşüncesi ile bu düşüncenin değişik alanlardaki pratiğini konu ediliyor. Kitap, demokrasi kavramını; Antik Yunan'da ortaya çıkışı, gelişimi ve günümüzde yüceltilmesiyle birlikte eleştirel bir biçimde inceliyor.



BORA KANRA

TÜRKİYE'DE İSLÂM, DEMOKRASİ VE DİYALOG
BÖLÜNMÜŞ TOPLUMLARDA MÜZAKERE

216 sayfa, ISBN: 978-605-399-280-6

Bu kitapta, müzakere kuramı, sosyal psikoloji alanındaki araştırmalarla desteklenerek yenilikçi bir eleştirel düşünce ve sentez ortaya konulmaktadır. Müzakereci demokrasinin daha iyi sonuçlar verebilmesi için, karar alma sürecinin sosyal öğrenmeyi sağlayacak fırsatlarla desteklenmesi ve müzakerenin, toplumsal öğrenme ile karar alma aşamaları arasındaki farkların iyi belirlenmesi de zorunludur. Rawls'tan Habermas'a, Gadamer'den Benhabib'e birçok kuramcı bu konuda bakış açıları sunarak müzakere ortamlarının zenginleşmesine katkıda bulunmuştur.

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

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA (16.-18. YÜZYIL)
KAMU SAĞLIĞI ANLAYIŞINA DOĞRU

TIBBÎ HATALAR, ŞARLATANLIK VE DEVLET DENETİMİ

AUDE AYLİN DE TAPIA

19. yüzyılda Osmanlı toplumu geniş bir reform programından geçecekti. Sağlık alanı da bu reformlara dahildi. Kamu sağlığı ile doğrudan ilgili ilk resmî yönetmelikler 1830'lu yıllarda tıp ve sağlık uygulamalarını kurumsallaştırmak ve rasyonelleştirmek amacıyla yayınlandı. O dönemde sağlık alanında yapılan reformların yardımıyla, iyileştirici ve şifalı tıptan koruyucu tıbba geçiş çabaları modern tıbbî anlayışın ortaya çıktığını gösterir. Bu makalede Osmanlı İmparatorluğu'nda kamu sağlığı anlayışının doğuşuna giden yolda karşımıza çıkan bazı uygulamalar ve bunların anlamı üzerinde duracağız.



Hekimbaşı (Deniz Müzesi'nden).

ÇEVİRİ: ESRA ATUK

18. yüzyılda Avrupa'da modern devletlerin kuruluşu çerçevesinde yeni bir sağlık ve sağlık hizmetleri anlayışı ortaya çıktı. Michel Foucault, bu dönemde meydana gelen üç önemli olaydan hareketle (kentlerin gelişmesi, kıtlık ve çiçek hastalığı), halka yönelik güvenlik mekanizmalarını ve gözetim kavramının gelişimini ortaya koyar. Kamu sağlığı kavramının doğuşu da arka planında yer alan bu disiplin anlayışı çerçevesinde ele alınmalıdır. Devlet bu dönemde artık tüm vatandaşlarının sağlığı ile ilgilenme hakkını kendinde görmeye başlamıştır. Dolayısıyla kamu sağlığı kavramı, devletin toplum üyelerinin yaşamlarına yatırım yaptığı, karşılığında da bireylerin sağlığı ile ilgili koruyucu önlemleri almayı ve tıbbî takiplerini gerçekleştirmeyi taahhüt ettiği örtülü bir toplumsal sözleşmeye dâhildir. Devlet müdahaleciliği bundan böyle vatandaşların yaşamları ve biyolojik varlıkları üzerinde de kendini hissettirecektir. Foucault'nun "biyopolitika" diye adlandırdığı işte bu yeni yönetişim biçimidir: Buna göre devlet artık ülke toprakları ile değil, hükmü altında yaşayan halk kitlesi ile tanımlanır.[1]

Sağlık bizim gibi 21. yüzyılda yaşayan bireylere özel yaşamın bir parçası gibi görünebilir, ama modern devletlerin kuruluş aşamasında hastalıklar, salgınlar tüm toplumun işleyişini tehlikeye atabildiğinden, daha çok kamusal ya da toplumsal yaşamın bir parçası olarak kabul ediliyordu. Dolayısıyla, bireylerin sağlığı da kamusal bir meseleydi. Yine Foucault'ya göre, insanların sağlığına yapılan bu yatırım tek tek bireylerin refahındansa tüm toplumun refahına öncelik veren paternalist bir siyaset anlayışının ürünüdür. Sağlığın bu şekilde kamulaştırılması ilk demografik idare denemelerinin yapıldığı ve düzenli nüfus sayımı kayıtlarının oluşturulmaya çalışıldığı dönemlere rastlar. Sağlıklı bir halk bu dönemde devlet için aktif nüfus, güçlü askerler, çalışkan işçiler ve doğurgan kadınlarla eşanlamlıydı. Hijyen kavramı çok daha önce ortaya çıkmış olsa da, kamu sağlığı kavramının ortaya çıkışı sağlık ve tıp alanındaki düzenlemelerin tarihinde hızlandırıcı bir işlev yerine getirecekti.

Bu gelişmeler 18. yüzyıl boyunca Batı ülkelerinin tümüne yayıldı. Osmanlı İmparatorluğu'nda ise, geleneksel Arap tıbbından modern ve bilimsel Batı tıbbına geçişle birlikte gerçek anlamda bir kamu sağlığı anlayışının ortaya çıkması için Tanzimat

dönemini beklemek gerekecekti.[2] Bu dönüşüm özellikle yeni kurulan tıp okullarında çalışmak üzere Batılı uzman doktor ve profesörlerin gelişiyle mümkün olabildi.[3] Ancak bu elbette geleneksel tıp çerçevesinde toplumun sağlık güvencesi olmadığı anlamına gelmez. Kamu sağlığı kavramı tam anlamıyla mevcut olmasa da, böyle bir anlayışın hiç bulunmadığını söyleyemeyiz. Osmanlı topraklarında karantina uygulamaları 1831'den sonra başlamış ve kurumlaşması 1839-1840'ta gerçekleşmiştir. Buna karşılık bulaşıcı hastalığa yakalanan bireylerin tecrit edilmesi ile ilgili ilkelerin 19. yüzyıldan çok daha önce belirlenmiş olduğu bilinmektedir.[4] Tanzimat ve bununla birlikte modern tıbbın gelişi, gerçek anlamda kamu sağlığı kavramının ortaya çıkmasından çok, devletin sağlık alanındaki rolünün yeniden kavramlaştırılmasını ve kurumsallaşmasını sağlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu idaresi altında yaşayan halkların sağlığı ile ilgilenme konusunda eski bir geleneğe sahipti ve bunu özellikle tıbbi ve sosyal hizmetler veren kompleksleri yöneten vakıflar aracılığıyla gerçekleştiriyordu. Hastalıkların önlenmesi ile ilgili koruyucu uygulamalar vakıfların sağlık alanındaki en yaygın ve en etkili statejisini oluşturuyordu. Örneğin, vakıflara bağlı imaretler halkın en yoksul kesimlerinin gıda ve beslenme sorunlarının çözümünde son derece önemli bir rol oynuyordu. Ayrıca, tedavi gerektiğinde insanlar vakıf dârüşşifalara yönlendirilirdi. Bu kurumların dışında, çarşılarda muayenehane benzeri dükkânları olan ve mesleklerini "serbest tıp" diye adlandırabileceğimiz biçimde icra eden tabiplere (*esnaf tabib*), kırık-çıkıkçılara, göz doktorlarına ve diğer uzmanlara görünmek de mümkündü.[5] Kamu sağlığının 19. yüzyılda kurumlaşmasından önce, devlet acaba yerel temsilcileri aracılığıyla tıbbi hizmet veren kurumları ve dükkânları düzenleyerek ya da denetleyerek sağlık alanına müdahale ediyor muydu? Hayatlarını müşterilerinin sağlığını hiçe sayarak kazanan şarlatanlarla nasıl başa çıkıyordu? Çok sayıda arşiv belgesi, 16. yüzyıldan itibaren ve özellikle 18.





Osmanlı'da tıp uygulamaları. 1465'te Amasya'da hazırlanmış olan tıp kitabı *Cerrahiye-i Hakaniye* (Paris, Bib. Nat., T.693).

yüzyılda tıp çevrelerinin devlet tarafından biraz düzensiz olmakla birlikte gerçek bir gözetime tabi tutulduğuna işaret ediyor. İşte bu ortamda Osmanlı kamu sağlığı anlayışının ortaya çıkışından söz edebiliriz.

PAZARDA BOZUK GIDA TAKİBİNDEN...

Kamu sağlığı kavramı tam anlamıyla ortaya çıkmadan önce de Osmanlı tebaasının sağlığını korumaya yönelik bazı düzenlemeler mevcuttu. Örneğin, gıda tedarik talimatnamesine göre denetimler yapılıyordu, ama genellikle kaçakçılığın önlenmesi ve kentlere, özellikle de başkente güvenli bir biçimde gıda tedarik edilmesi gibi ekonomik kaygılarla sınırlı kalıyordu. Bu talimatların kamu sağlığı üzerinde de etkileri oluyordu. Büyük şehirlerde *ihtisap ağası*,[6] kasabalarda *muhtesip*, çarşı pazar denetimi yapmak, mallar için belirlenen narhları ilan etmek, karşı gelenleri cezalandırmak ya da vergi toplamakla görevli memurdu. Aynı zamanda *muhtesip* kamu ahlakını gözetmek ve pazar yerlerinde din kurallarına uyulmasını, kamusal düzene saygı gösterilmesini sağlamakla da yükümlüydü. Dolayısıyla *ihtisap ağası*'nın veya *muhtesip*'in konumu esas olarak ticari olsa da, yalnızca bununla sınırlı değildi. Buna ek olarak, kent pazarları ile ilgili düzenlemeler narh listelerini belirleyen ve şikâyetlerle ilgili soruşturma açma yetkisi bulunan kadılar tarafından yapılıyordu. Tüm kentler arasında İstanbul'un özel bir konumu vardı, zira burada borsa düzenlemelerinin yapılmasıyla doğrudan Osmanlı hükümeti ilgileniyordu. Daha küçük diğer kentlerde ise, pazarların organizasyonu büyük olasılıkla daha gayri resmi idi ve buralarda hükümet ile kent halkı arasındaki temel idari bağ işlevini tüccar loncaları yerine getiriyordu.

Herhangi bir şekilde zehirli ya da bozuk gıda maddeleri satılır, bunları tüketen müşteriler de hastalanır ya da zehirlenme sonucu ölürlerse, bu farklı yetkililer devreye giriyorlardı. Bu tür vakalar sağlık kurallarını içeren belirli talimatnamelerden çok yerel düzeyde, genel ceza hukuku çerçevesinde değerlendiriliyordu, ama verilen kararların elbette kamu sağlığı açısından sonuçları oluyordu. Örneğin 1787'de Halep kentinden bir fırıncı zehirli ve bozuk ekmek satmak ve bu nedenle üç kişinin ölümüne, pek çok kişinin de hastalanmasına sebebiyet vermek suçundan tutuklanmış ve sorgulanmıştı.[7] Fırıncının tutuklanmasının başlıca nedeni bu adamın çalışmaya devam etmesini ve diğer fırıncıların itibarını zedelemesini önlemekti. Bunun fırıncıların ekonomik durumu üzerinde olumsuz etkileri olabilirdi. Fırıncının tutuklanmasında sağlıktan çok ekonomik nedenler rol oynamış olsa da, bu örnekte dolaylı olarak kamu sağlığını koruma fikrinin arka planda yer aldığını görüyoruz. İnsan ölümleri söylentiler çıkmasına neden olduğundan, bir fırıncı diğer tüm meslektaşlarının itibarına gölge düşüre-

bilirdi. İnsanlar kendi sağlıkları için endişelenmeye ve kendilerini hasta edebilecek ürünleri almamaya başladıklarında, yerel halkın korkularını dindirmek ve fırıncıların ekonomik varlığını korumak için suçluyu ortadan kaldırmak gerekli hale gelirdi. Dolayısıyla, bu tür ekonomik boyutlu denetimlerin ve kararların kamu sağlığı açısından da önemli sonuçları vardı.



İhtisap ağasının maiyetinde zabıta memuru gibi görev yapan kol oğlanlarına, sayıları uzun süre 56'da kaldığı için Ellialtılılar denildi.

Ilhi'de Fenerci Mehmed Efendi tarafından çizilen bir Ellialtı.

... MUAYENEHANE DENETİMİNE

Çarşı ve pazar düzenlemeleri doğrudan ya da dolaylı olarak kamu sağlığına da dokunuyordu. Peki doğrudan tıp alanında faaliyet gösteren kişilerin denetimi açısından durum neydi ? III. Ahmed'in bir fermanında (1729), tabiplerin gereken her türlü ilaç ve tedaviyi hazırlayarak padişahın tüm tebaasına yardım etmekle yükümlü olduklarını okuyoruz ["etibbâdan olanlar Kanun-ı Tıbba riâyet ve iktisâb-ı mümâreset ile merza-i ibadullâha müdâvat ve muktezâ-yı tıb üzre mualecât itmek lazım ve Labüdd iken"]. Fırıncılar, bakkallar ya da balıkçılar gibi, pazarda muayenehanesi olan tabipler de ticarethane listesine kayıt edilir ve muhtesibin denetimine tabi tutulurdu. Herhangi bir şikâyet olması halinde soruşturmayı kadılar yürütürdü. Üstelik şikâyet halleri dışında da gerekli görülürse denetim yapılabilirdi. Bu denetimleri genellikle hekimbaşı ya da hastane bulunan kentlerde ilgili birimin başındaki hekim gerçekleştirirdi. Kırsal kesimde ise bu işlevi ordu hekimleri yerine getirirdi. Denetimler müşterilerden birinin ya da bir kısmının şikâyetçi olduğu ya da hekimbaşının gerekli gördüğü durumlarda yapılırdı.[8]

Devlet yalnızca faal hekimlerin denetimini yapmakla kalmaz, yeni bir muayenehane açmak için gerekli izinleri de verirdi. Örneğin, 28 Temmuz 1765 tarihli bir berat ile fıtık ve cerrahi uzmanı Yorgi'nin İstanbul'da bir muayenehane açmasına izin verilmişti [Cerrâh tâ'ifesinden Yorgi veled-i Papa Esterahi nâm zimminin fenn-i fıtıkda ve fenn-i cerâhatde mahâreti olup icrâ-yı san'at ve marzâ-yı ibâdu'llâha tedbiri ehemm ü mühim ve istihkâkı nümâyân olmağla Âstane-i Aliyye'de fıtıkçı kârhânesi küşad eylemek üzre mesfûrun yedine berât-ı şerîf-i âlişân sadaka ve ihsân buyurulmak recâsı pâye-i serîr a'lâya arz olundu.][9] 5 Mayıs 1784 tarihli başka bir belge ise, İstanbul'da muayenehane gediğine sahip 45 cerrahtan biri olan Küpeli'nin ölümü üzerine, onun gediğini (lisansını) izin bekleyen hekimler listesinde ilk sırada kayıtlı olan Dimitri'ye devrediyordu [Ba-ru'üs-ı hümâyûn, kırk beş nefer cerrâhînden Küpeli nâm zimmî hâlik olup ru'üsu mahlûl olmağın, yerine mülâzım-ı evvel olan işbu bâ'is-i arz-ı ubûdiyyet Dimitri Veled-i Yanaki zimmîye dükkan küşâdına izin verilmeğin, ber-vefk-i şurût yedine ru'üs-ı hümâyûn i'tâ buyurulmak recâsıyla, pâye-i serîr-i a'lâya arz olundu.][10] Dolayısıyla, muayenehane açma ve özel alanda cerrahlık mesleğini icra etme yetkisini devlet sağlıyordu. İlk örnekte, Yorgi kendi muayenehanesini işletebilecek bir uzman olarak tanıtılıyor. İkinci belge ise, devletin muayenehane sayısını denetleyebilmesi için lisans sayısının da sınırlı tutulduğunu gösteriyor. Bir lisans sahibi öldüğünde (ya da faaliyetinin son bulması halinde), o kişinin lisansı başka bir hekime devrediliyordu. Lisanslar adayların kayıtlı olduğu bir listeye göre veriliyordu. Böylece "serbest tabip" sayısı devlet tarafından sabit tutuluyor ve kontrol ediliyordu. Bu kontrol tabip sayısının kamu sağlığı açısından sorun yaratacak, tehdit edecek kadar azalmasını ama daha da önemlisi muayenehane sayısının gerçek anlamda denetlenemeyecek şekilde, anarşik biçimde artmasını engelliyordu.

DÂRÜŞŞİFALARDA

Arşivler imaretlerdeki başlıca kaygının yeni hekimlerin işe alınması ya da ehliyetsiz hekimlerin yerinin doldurulması olduğunu gösteriyor. Örneğin, 1783'te saray hekimi Hacı Ahmed'in ölümü üzerine yerine Medrese-i Tıbbiye'den (Süleymaniye Tıp Medresesi) Seyyid İbrahim Halife'nin atandığını İerbâb-ı istihkâkdan dânişmend-i Medrese-i Tıbbiyel kayıtlardan öğreniyoruz.[11] 13 Mayıs 1783 tarihli başka bir belgede, nitelikli bir hekim olarak bilinen Todor'un Hayrullah'ın yerine Süleymaniye Tıp Medresesi'ne hekimbaşı olarak atandığını okuyoruz.[12] Her iki durumda da yeni hekimlerin nitelik ve deneyimleri ön plana çıkarılıyor ve bir dârüşşifaya veya bir tıp medresesine hekim olarak atanmak için devletin onayından geçmek gerektiği açıkça görülüyor. Devlet özel muayenehane izinlerini denetlediği gibi, bir şekilde tıbbi kurumlarda çalışan hekimlerin atamalarını da kontrol ediyordu. Bu kontrol ise başlıca kamu sağlığı alanını oluşturan tıp hizmetlerinin denetlenmesini ve kalitesinin korunmasını sağlıyordu.

YETERLİLİKLERİN DENETİMİ

Yukarıda da gördüğümüz gibi, hekimler bir imarete atandıktan ya da kendi muayenehanelerini açma iznini aldıktan sonra da denetimden kurtulamıyorlardı. Mesleki yeterlilikleri her an denetime tabi tutulabilirdi. Kendilerini kanıtlayabilen hekimler çeşitli biçimlerde mükâfatlandırılır, hakkında şikâyet bulunanlar ya da uyuşmazlığa konu olanlar ise cezalandırılır, hatta tıp mesleğini icra etmekten men edilirdi. Mükâfatlar genellikle hekimin meslek yaşamı-

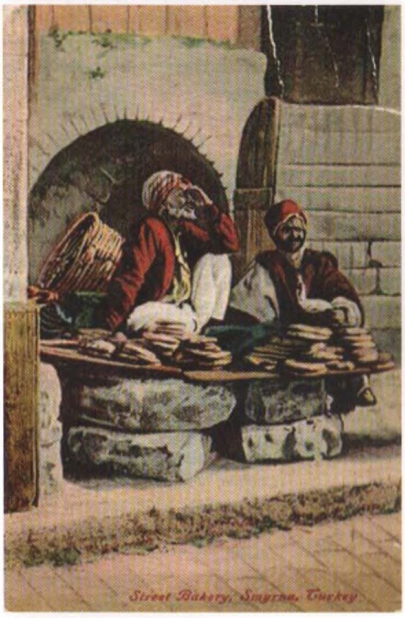
na ve deneyimine karşılık gelen bir ücret artışı ile başlardı. Kıymetli hekimler yetkililerden muayenehane açma izni alabilirdi. Bunların dışında, gayrimüslim hekimlerden en yaşlı olanlarına verilen bir mükâfat da ata binme hakkıydı. Bu hak uzun yıllar süren nitelikli hizmetin karşılığı olarak verilirdi. Örneğin, 1766'da Konstantin adlı bir hekime çok sayıdaki hizmetleri karşılığında seyahatleri sırasında ata binme izni verilmişti [Konstantin nâm zimmî gelüp mersûm sağîr sinninden berü cerrâhlık san'atında nice mecrûhin ve marzâ-yı müslimîne sadâkat üzre tedviye ve tedbîr ile evkât-güzâr ve hazâkati zâhir ü bedîdar olup (...) süvar olup hıdmeti lâzimesinde olınmasıyçün emr-i celîlü'ş-şânım sudûrunu hâla ser-etıbbâ olan Mevlâna Mehmed Ârif feza'iluhu i'lâm etmekle, i'lâmı mücebince amel olunmak bâbında.][13] Bu farklı örneklerde devletin kıymetli hekimlere karşı duyduğu minneti onlara çeşitli ayrıcalıklar sağlayarak gösterdiğini anlıyoruz.

Aksine, yetersiz, hatta tehlikeli olabilecek hekimler ve şarlatanlar mesleki hata ya da sahtekârlık suçundan mahkûm edilebilirdi. Genellikle dava konusu olan olay önce incelenir, ardından suçlamalar kanıtlanırsa hekimin gediği askıya alınır ya da yol açtığı zararı karşılamak üzere bir para cezası verilirdi. Hatanın ağırlığına göre değişen özel para cezaları öngören genel bir yönetmelik yoktu. Uyuşmazlıklar kadının önüne gelen şikâyetlere göre vaka vaka halledilirdi. Hekimlere, kırık-çıkıkçılara ya da sünnetçilere açılan davalara 16. yüzyıl belgelerinde dahi rastlıyoruz. Örneğin, Eylül 1561 tarihli bir belge Bursa'da Rıdvan adında bir hekimin Alemşah, Ali ve Selim'in kardeşleri Veli'nin boyunundaki bir uru yanlış tedavi etmiş olduğunu aktarıyor, ancak kadının dava hakkındaki kararı ile ilgili bilgi vermiyor.[14]

Dava kayıtları hekimlerin denetlenme usullerinin evrimini incelememize de olanak tanıyor. 1573-1574 tarihli belgeler daha o dönemlerde denetimlerin etkili olduğunu ortaya koyuyor. Bu belgelerden öğrendiğimize göre, şikâyetler üzerine hekimbaşı suçlanan hekimleri bir sınavdan geçiriyor ve böylece tıp alanındaki ehliyetlerini denetliyordu. Bu sınavlarda elde ettikleri sonuçlara göre hekimlerin mesleklerini icra etmeye devam edip edemeyeceklerine karar veriliyordu. Yeterli ehliyeti ve bilgisi bulunmayanlar tıp mesleğinden men ediliyor, sınavı başarıyla geçenler resmi olarak tanınıyor ve meslekleri icra etmelerine olanak tanıyan lisansı alıyorlardı.[15] Yine aynı dönemde, hekimlere yönelik şikâyetlerin arttığı da göze çarpıyor. Devletin denetim önemleri almaya başlamasının nedeni bu olsa gerek.

18. yüzyılda, III. Ahmed döneminde (1703-1730), kırık-çıkıkçılar için yürürlüğe giren yeni bir yönetmelikten düzenlemelerde tıbbî hata ya da meslekî kusur kavramının dikkate alındığını anlıyoruz. Normal koşullarda, kırık-çıkıkçılar mesleklerini devletten aldıkları bir maaş karşılığında icra ediyorlardı, ama hiçbir ehliyeti ya da yetkisi bulunmadan bu meslekten olduğunu iddia ederek kendi hesabına çalışanlara da özellikle kırsal kesimlerde çokça rastlanıyordu. Bu durumun yol açabileceği felaketleri tahmin etmek güç olmasa gerek... III. Ahmed döneminde kabul edilen lisanslar bu mesleği icra etmek için gerekli, olmazsa olmaz bir koşul haline getirildi. Hekimbaşı Kâtipzade Mehmed Refi Efendi, 1763'te "bir kırık-çıkıkçı adayının bu mesleği icare etme ehliyeti varsa ve eğer tıbbın bu belirli alanından başka bir alanda herhangi bir faaliyet gerçekleştirmeme koşuluna uyarsa, kendisine resmî bir diploma ve padişahın mührünü taşıyan bir berat verileceğini" yazar. Ayrıca, "eğer bir kırık-çıkıkçı ihmal nedeniyle mesleki bir hata yaparsa maaşı azaltılır, ama başarılı olursa maaşı arttırılır" dı.[16]

18. yüzyılın ikinci yarısında, özellikle de 1780'den sonra, çok sayıda belge ehliyetsiz olduğundan şüphe edilen hekimlerin durumuyla yakından ilgilenildiğini gösteriyor. Artık bir tıbbî hata kurbanının şikâyet etmesini beklemek yerine, kusur ya da ihmal risklerinin önü alınmaya çalışılıyordu. Bu koruyucu önlemler, özellikle hekimbaşının emri altında çalışan hekimleri gözlemleyebildiği hastanelerde uygulamaya konuyordu. 1785'te Tokat'ta bu açıdan ilginç bir vaka kayıtlara geçmiştir. Belgelerde Pervâne Bey Vakfı'nın darüşşifası olarak geçen, bugün Gökmedrese adıyla anılan Tokat Muînüddin Süleyman Dârüşşifası'nda[17] asistan hekim olan Osman Halife, Mehmed Emin'in ölümü üzerine onun yerine hekim olarak atanmıştı. Ancak, Osman Halife'nin yeterli ehliyete sahip olmadığı yönünde söylentiler çıktı ve göreve İbrahim Molla getirildi. Bunun üzerine, Tokat ahalisi kadı mahkemesine başvurarak Osman Halife'nin iftiraya kurban gittiğini anlattı ve kadı görevin yeniden Osman Halife'ye verilmesine karar verdi. Ardından, sarayın hekimbaşı Hafız Hayrullah (hekimbaşılık: 1783-1786) bu iş için ne Osman Halife'nin, ne Molla İbrahim'in yeterli olduğuna karar verdi [Tokad Nâ'ibi es-Seyyid Ahmed arz ve merkûmânın fenn-i tıbda alâkaları olmağla, cihet-i mezkûra ikisi dahi nâ-ehl ve gayr-ı müatahıkk olmalarıyla...][18] Bu konuda mahkemeyi bilgilendirdi ve daha



Osmanlı döneminde İzmir'deki bir fırını gösteren kartpostal.

ehliyetli bulduğu Mehmed Raşit'i önerdi. Sonuç olarak, görev bu üçüncü kişiye verildi. Bu olay, tıp alanındaki atamaların sıradan bir mesele gibi ele alınmadığını ve nihai kararın alınmasında farklı aktörlerin devreye girebildiğini gösteriyor. Eğer kadı en uygun adayın seçilmesi konusunda kendisini gerçekten yeterli addetmiyorsa, bu seçimi yapabilecek kişilerin görüşlerine başvuruyordu; bu durumlarda hekimlerin tayin, cezalandırılma ve azilleri hekimbaşının yetkisindeydi.[19]

HEKİM TIBBÎ HATA YÜZÜNDEN SUÇLANIRSA...

İstihdam, lisans ve icra izin yöntemlerine rağmen, mesleki kusur ve şarlatanlık vakalarının sayısı az değildi. Ağır bir tıbbî hata durumunda, hekim para cezasına çarptırılabilirdi. Ekim 1555'te, Bursa'da, Halil Çelebi adında bir sünnetçi oğlunu yanlış sünnet ettiğini iddia eden bir adam tarafından mahkemeye verilmişti. Sünnet çocuğuna verilen zararın ne olduğunu kesin olarak bilmiyoruz, ama Halil Çelebi bu hatası nedeniyle çocuğun babasına 50 kuruş tazminat ödemeye mahkûm edilmişti. Davacı teklif edilen parayı kabul etti ve şikâyetini geri çekti ["elli guruş üzerine sulh eylediklerinde ben dahi bi'l-velâye sulh-ı mezbûru merkûm cerrâh Halil Çelebi yedinden ahz ü kabz eyledim. Fî-mâ-na'd husûs-ı merkûm müte'allıka mezbûr cerrah Halil Çelebi ile vechen mine'l-vücûh da'vâ ve nizâ'ım ve husûmetim kalmadı"].[20]

Mahkemeye bir şikâyet geldiğinde, kadı kararını vermeden önce soruşturma yapardı. Soruşturma sonunda şikâyetin haklı olduğu ortaya çıkarsa, davalı yukarıdaki örnekte görüldüğü gibi bir para cezası ödemek zorunda kalırdı. Buna karşılık, soruşturma hekimin lehine sonuç verirse, hekim herhangi bir cezaya çarptırılmaz, ama şikâyet kayıtlara geçerdi. 1763'te, Mehmed Beşe adında bir kişi Gaspar oğlu Bolat adında bir hekim hakkında Kastamonu kadısına şikâyette bulunmuş ve hekimi kölesi Osman'ı öldürmekle suçlamıştı. Kadı ölümün hekim Bolat'ın ihmali sonucunda gerçekleşmediğine karar verdi. Bununla birlikte, şikâyet ve soruşturma neticesi hekimin itibarının davacı tarafından zedelenme ihtimaline karşı masumiyetini kanıtlamak üzere kayıtlara geçti. Söz konusu mahkeme sicillerinden soruşturmanın ayrıntılarına, varılan sonuçlara ve Bolat'ın her türlü suçtan tümüyle aklandığı bilgisine ulaşabiliyoruz [işbu meskûr Bolat'dan bi'l-velâye da'vâ ve nizâ'ım yokdur ve husûs-ı mezkûra müte'allıka olan âmme-i de'âvi ve mutâlebat ve kâffe-i imân ve muhâsamâtdan mesfûr Bolat'ın zimmetini ibrâ-i amm ile ibrâ ve iskât eyledim didikde gıbbü't-tasdiki'şşer'i mâ hüve'l-vâkı' bi't-taleb ketb olundı].[21]

TIBBÎ HATADAN ŞARLATANLIĞA YALNIZCA BİR ADIM...

Tıbbi hataların ötesinde, şarlatanlık vakaları da çoktu. 1573 tarihli bir fermanda İstanbul ya da başka kentlerde çalışan, kendilerini tabip, cerrah ya da kehhal (göz doktoru) olarak tanıtan ve çoğunlukla tehlikeli sonuçlar doğurabilen yanlış tedaviler uygulayarak insanlara zarar veren bazı kimselerin bulunduğu açıkça bildiriliyor. [İstanbul'da ve sâ'ir memâlik-i mahmiyede ba'zı kimseneler cerrâh ve tabîb ve kehhâl adına gezüp hengâme kurup ve dükkânlara oturup mücerred celb ü ahz için müslimanlara tıbba mugâyir ve hikmete muhâlif kâtıl şerbetler ve zehr-nâk müshiller virüp ve âdet-i âleme muhâlif yaralar açup (...) zarar irişdirmeyeler deyü tenbih olunmak lâzım olduğun bildirmiş.][22]

Tabiplerin tıbbi ehliyetlerinin denetimine gösterilen özene rağmen, bazıları aradan sıyrılmayı başarıyordu. Arşivlerde çok sayıda şarlatanlık vakasının kayıtlara geçtiği görülüyor. Bu konuda en ayrıntılı örneklerden biri 1764 yılına ait. Baryam adında yahudi bir hekimin Koska'da (İstanbul) Merdivenli Cami yakınlarında bir muayenehanesi vardı. Uyguladığı kötü tedaviler ve ehliyetsizliği nedeniyle mahalleden kovuldu, ama gidip Aksaray'da çarşı içinde bir muayenehane daha açtı. Burada uyguladığı tedaviler de hastalarına büyük zararlar verdi. Örneğin, hastalarından biri olan Ümmügülsüm, Baryam'ın tedavisi yüzünden felç oldu ["Ümmugülsüm nâm hatuna bi-kazâ'i'llâhi te'âlâ arız olan illetine ve Abdülkâdir Efendi demekle ma'rûf kimesnenin hemşiresine dahi hılâf-ı âde tedbire cür'etinden naşi, zevcesi mezbûrenün harekete mecâli kalmayup, vücûhla ma'lûl ve külli gadr eylediğin bildürüp...].[23] Bunun üzerine Abdülkadir Efendi Baryam'dan şikâyetçi olmaya karar verdi. Şikâyetini mahalle sakinlerinden yine Baryam'ın kurbanı olan (kendileri ya da ailelerinden biri) 15 kişi daha destekledi (aralarında mahallenin imamı ve müezzini de vardı). Şikâyetçiler Baryam'ın tıp konusunda cahil olduğunu ve yanlış tedavi nedeniyle daha önce başka bir mahalledeki muayenehanesini kapatmak zorunda kaldığını belirtiyorlardı.

Şikâyette Baryam'ın tıp ilmi bakımından tümüyle cahil olduğunun kanıtlanması ve artık bu mesleği icra etmekten men edilmesi için, hekimbaşı tarafından imtihan edilmesi talep ediliyordu. [Baryam yehûdi bir müddettden beri dükkân misillü yerde tabâbet edüp, teşhis fennînde câhil ve beriyyü'l-lisân ve muhin ve anid yehûd olup hattâ mahallemiz ahâlisinden birkaç kimesnelere hılâf-i âde eylediği tedbirden kimin ma'lûl ve kimin fevt olmuşdur deyü her biri ıştıka eylediklerinde yehûd-ı mesfûra kânûn-ı tıbbdan sü'âl olundukda, teşhis-i alâyim-i emrâz ve tabâyi' icrâ-yı akâyimleri kemâl üzre bilmediği lede'l-imtihân senin dahi ma'lûmun olmakla, ba'de'l-yevm yehûd-ı mesfûrun derûn-i kal'a-i İslâmbol'da müstakillen dükkan küşâd etmeyüp marzâya timâr ve tedbirden men' olunmak üzre emr-i âli recâsında oldukların i'lâm etmekle, i'lâmın mücebince amel olunmak için yazılmışdır....][24]

SONUÇ

19. yüzyılda Osmanlı toplumu geniş bir reform programından geçecekti. Sağlık alanı da bu reformlara dâhildi. Kamu sağlığı ile doğrudan ilgili ilk

resmi yönetmelikler 1830'lu yıllarda tıp ve sağlık uygulamalarını kurumsallaştırmak ve rasyonelleştirmek amacıyla yayınlandı. O dönemde sağlık alanında yapılan reformların yardımıyla, iyileştirici ve şifalı tıptan koruyucu tıbba geçiş çabaları modern tıbbi anlayışın ortaya çıktığını gösterir.[25]

Muhtesiplik 1854 yılında kaldırıldı ve teftiş görevleri başta şehremini olmak üzere yeni kurumlara devredildi. Aralarında tabip muayenehanelerinin de bulunduğu çarşı pazar esnafının idaresi ve teftişi artık şehremininin görevleri arasında yer alıyordu. 1859'da, İstanbul'da teftiş ve denetim işlevlerini de yerine getiren bir belediye meclisi kuruldu. 1877'de yayınlanan taşra belediyelerine dair kanun, İstanbul'da denenen reformları imparatorluğun tüm kentlerine yaymak amacıyla belediyelere kamu sağlığı alanında önemli görevler verdi. Kamu sağlığı ve hijyen konusunda belirli normlar getiren genel bir mevzuatın oluşturulması bu alandaki en önemli ilerlemelerden biri oldu. Bununla birlikte, Tanzimat'tan önce de tebanın sağlığını ilgilendiren faaliyet alanlarında devletin nasıl bir denetim uygulamaya çalıştığını gördük. İhtisap ağasının, muhtesibin, kadının ve hekimbaşının üstlendiği rol, hastanelere yeni hekimlerin atanması ya da çarşıda dükkân açmak için verilen lisanslarla ilgili kurallar, tıbbi hata ya da şarlatanlık kurbanlarının şikâyetleri.,, tüm bu eylemler bir anlamda tebanın sağlığını koruma ve esirgeme, şarlatanlar ya da ehliyetsiz hekimlerin verdiği zararları önleme arzusunun erken göstergeleriydi.

Peki, bu denetim örneklerinden hareketle bir "kamu sağlığı" anlayışından söz edebilir miyiz? Yale Üniversitesi Kamu Sağlığı Bölümü'nde profesör olan C-E.A. Winslow'un 1920'de önerdiği tanıma göre, kamu sağlığı "toplumun, özel ve kamu kuruluşlarının, yerel halk ve bireylerin düzenli çabaları ve bilgili seçimleri sayesinde hastalıkları önleme, yaşam süresini uzatma ve sağlığı iyileştirme sanatıdır".[26] 16. ve 18. yüzyıllar arasında Osmanlı sağlık dünyası üzerindeki devlet denetimi de bu tanıma göre, tıpkı ayrı dönemde Avrupa'nın geri kalan kısmında görüldüğü gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda kamu sağlığı anlayışının doğuşuna doğru giden ilk adımlar olarak kabul edilebilir.

DİPNOTLAR

1 Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, s. 67-68.

2 Daniel Rottenberg, *La Terminologie médicale ottomane à la fin du XIXe siècle. A partir d'un manuscrit rédigé en 1891 à l'Ecole civile impériale de médecine d'Istanbul*, Strasbourg, Doktora Tezi, UdS, 2008, s. 10.

3 İlk modern tıp okulu Tıbhâne-i Âmire 14 Mart1827'de açılmıştır.

4 Panzac, Daniel, *La Peste dans l'Empire Ottoman*, Turcica, 5, Paris: Peeters, 1985, s. 280 [*Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba (1700-1850)*, çev. Serap Yılmaz, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2011 (2. baskı)].

5 Altıntaş, Ayten and Doğan, Hanzade, "Osmanlı'da Serbest Hekimlik Yapan Esnaf Tabip", *Osmanlılarda Sağlık*, Coşkun ve Necdet Yılmaz (der.), I. cilt, İstanbul: Biofarma İlaç Sanayi ve Ticaret A.Ş., 2006.

6 Nuran Yıldırım, "Osmanlı Devleti'nde Gıda Kontrolüne Bakış", *Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi*, 21 (Aralık-Ocak-Şubat-2011-2012), 68-73.

7 Aksakal, Layla J., *The Sick Man and his Medicine: Public Health Reform in the Ottoman Empire and Egypt*, Harvard, 2003, s. 6.

8 Altıntaş, Ayten and Doğan, Hanzade, "Osmanlı'da Serbest Hekimlik Yapan Esnaf Tabip", *Osmanlılarda Sağlık*, Coşkun ve Necdet Yılmaz (der.), I. cilt, İstanbul: Biofarma İlaç Sanayi ve Ticaret A.Ş., 2006, s. 265.

9 BOA, C. SH. No 134, 1765.

10 BOA, Ali Emiri I. Abdülhamid, No: 7750, 1784

11 BOA, Ali Emiri I. Abdülhamid, No: 12518, 1783.

12 BOA, C. SH.No: 1348-2, 1783.

13 BOA, İstanbul Ahkâm, No: 9/184/677, 1777.

14 Bursa Şer'i Siciller, No: A 80/93, 981, 1561.

15 BOA, Divân-ı Hümâyûn Mühimme Defteri No: 23/22/41, 1573 ve BOA, Divân-ı Hümâyûn Mühimme Defteri No: 25/57/581, 1574.

16 Ersoy, Nermin, "18. ve 19. Yüzyılda Kırık-Çıkıkçılar", II. Türk Tıp Tarihi Kongresi (Eylül 1990), Ankara: TTK, 1999, s. 150; BOA, Cevdet, Sıhhiyye/Def. No: 1272, 1757.

17 Kılıç, Abdullah "Tokat Muiniddin Süleyman Dârüşşifası", in A. Kılıç (haz.), *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şifa Abideleri/Şifahaneler*, İstanbul, 2012, s. 165.

18 BOA, Ali Emiri I. Abdülhamid, No: 1382, 1785.

19 Bayat, Ali Haydar, *Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları: Ankara 1999.

20 Bursa Şer'i Siciller No: A.C 1/53, 246, 1555

21 BOA, Kastamonu Şer'i Sicilleri No: 110, 1761.

22 BOA, Divân-ı Hümâyûn Mühimme Defteri No: 23/22/41, 1573.

23 BOA, İstanbul Ahkâm, No: 7/105/320, 1764.

24 BOA, İstanbul Ahkâm, No: 7/105/320, 1764.

25 İlkan Rasimoğlu, Ceren Gülser, *The Foundation of a Professional Group: Physicians in the Nineteenth Century Modernizing Ottoman Empire (1839-1908)*. PhD Thesis, Boğaziçi University 2012, s. 55-56.

26 Winslow, C.-E. A., "The Untilled Fields of Public Health", *Science*, 51, 1920, s. 23.

KAYNAKÇA

Aksakal, Layla J., *The Sick Man and his Medicine. Public Health Reform in the Ottoman Empire and Egypt*. Harvard, 2003.

Altıntaş, Ayten and Doğan, Hanzade, "Osmanlı'da Serbest Hekimlik Yapan Esnaf Tabip". *Osmanlılarda Sağlık*, Coşkun ve Necdet Yılmaz (der.), I. cilt. İstanbul, Biofarma İlaç Sanayi ve Ticaret A.Ş., 2006.

Aydız, Salim, *Süleymaniye Medical Madrasa (Dar al-Tib) in the History of Ottoman Medicine*. Manchester: Foundation of Science Technology and Civilisation, 2007.

Bayat, Ali Haydar. *Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1999.

Chidiac, Antoine, "Rapports d'experts dans l'ancien droit (XVI–XVIII^e s)", *Médecine et Droit*, 2005, s. 177–180.

Dölen, Emre, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Bilim", in *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Murat Belge (der.), I. cilt, s. 153-196, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

Ersoy, Nermin, "18. ve 19. Yüzyılda Kırık-Çıkıkçılar", *II. Türk Tıp Tarihi Kongresi* (Eylül 1990). Ankara: TTK, 1999.

Gelfand, Toby, *Professionalizing Modern Medicine, Paris Surgeons and Medical Science and Institutions in the 18th Century*, Westport, London: Greenwood Press, 1980.

İlkan Rasimoğlu, Ceren Gülser, *The Foundation of a Professional Group: Physicians in the Nineteenth Century Modernizing Ottoman Empire (1839-1908)*. PhD Thesis, Boğaziçi University 2012.

Murphey, Rhoads. "Ottoman Medicine and Transculturalism from the Sixteenth through the Eighteenth Century", *Bulletin of the History of Medicine*. 66, 1992, s. 376-403.

Dağlar, Oya, *War, Epidemics and Medicine in the late Ottoman Empire (1912-1918)*, Haarlem: Turquoise Series, 18, 2008.

Panzac, Daniel, *La Peste dans l'Empire Ottoman*, Turcica, 5, Paris: Peeters, 1985 [*Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba (1700-1850)*, çev. Serap Yılmaz, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011].

Rey, Rosehne, "La vulgarisation médicale au XVIIIe siècle : le cas des dictionnaires portatifs de santé", *Revue d'histoire des sciences*, Cilt 44, No. 3, 1991, s. 413-433.

Rotterberg, Daniel, *La Terminologie médicale ottomane à la fin du XIXe siècle. A partir d'un manuscrit rédigé en 1891 à l'Ecole civile impériale de médecine d'Istanbul*, Strasbourg: UdS, 2008.

Winslow, C.-E.A., "The Untilled Fields of Public Health," *Science*, 51, 1920.

Yıldırım, Nuran. "Tarihimizden Malpraktis Olguları". *Türkiye Biyoetik Derneği II. Ulusal Tıbbi Etik Kongresi Bildiri Kitabı 2001*, Bursa: Arda-Recep Akdur Erdem Aydın (ed.), Ankara: Türkiye Bioetik Derneği Yay., 2001, s. 186-196.

———. *İstanbul'un Sağlık Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yay., 2010.

———. "Osmanlı Devleti'nde Gıda Kontrolüne Bakış", *Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi*, 21 2011-2012, 68-73.

Yılmaz, Coşkun ve Yılmaz, Necdet (der.), *Osmanlılarda Sağlık*, 2 cilt, İstanbul: Biofarma İlaç Sanayi ve Ticaret A.Ş., 2006.

OSMANLI POSTA DÜZENİNİN ANA HATLARI

TURHAN TURGUT

Bu yıl, ilk posta pulumuz olan "Tuğralı" serisinin çıkarılmasının 150. yıldönümüdür. Çağdaş posta sistemine geçişe yönelik bu önemli adımın anısına dergimizde Osmanlı postasının özelliklerini açıklayan bir incelemeye yer vermenin uygun olacağını düşündük. Gelecek sayılarda ise, I. Dünya Savaşı'nın başlamasının 100. yılını anma etkinliklerimiz çerçevesinde, o yıllarda Osmanlı sahra postasının işleyişini, posta yoluyla yapılan propaganda faaliyetlerini ve Çanakkale Savaşı sırasında sahra postasının çalışmasını kapsayan bir yazı dizisini sunuyor olacağız.

Osmanlı postasının tarihi, Tanzimat öncesi ve sonrası olmak üzere iki döneme ayrılarak incelenmelidir. Tanzimat'ın ilanından hemen sonra 1840'ta Posta Nezareti'nin kurulması, imparatorluğun geniş coğrafyasında yaşayan sivil halka düzenli posta hizmetinin verilmeye başlamasına olanak sağladı. Bundan önce ise yazılı haberleşme aşağıda ayrıntıları incelenecek olan menzil sistemi çerçevesinde yürütülüyor ve yalnızca resmi evrakın iletilmesine elveriyordu.

Diğer taraftan sağlıklı ve hızlı haberleşmenin iş hayatları için büyük önem taşıdığı tüccarlar ise bazı yabancı devletlerin kurduğu konsoloslukların kurye hizmetinden yararlanıyorlardı. Bu hizmetin dayanağı aslında İstanbul'un fethinin ardından Fatih Sultan Mehmed'in Galata'da yaşayan Cenevizlilere karadan ve denizden gidip gelebilme olanağı sağlayan "Ahidnâme-i Hümayun"udur denilebilir. Bu ahidnâmede Fatih, "Galata'da sakin efrenc tâifesi...



Resim 1: Erken dönem Posta Tatarı (soldan ikinci) ve Tatar Ağası (soldan üçüncü).

Kaynak: Milli Kütüphane

memleketlilerim gibi deryadan ve kurudan sefer edeler, kimesne mâni ...olmaya"[1] diyerek onlara bir ayrıcalık sağlamıştı. Bu ve buna benzer ayrıcalıklar, Kanuni Sultan Süleyman döneminde ve sonrasında içerik olarak da genişletilerek birçok devletin tebaasına uygulanır hale geldi ve tarihimizde kapitülasyonlar olarak anılan kavram ortaya çıkmış oldu. 1748'de Galata'da Avusturya postanesinin açılmasıyla yayılmaya başlayan yabancı postaneler, yukarıda bahsettiğimiz dönemlerin her ikisinde de çalışmalarını sürdürdüler.

1840 öncesinde yazılı haberleşme, genellikle merkezî hükümet ile eyaletler ve sancaklar arasındaki resmi yazışmaların taşınmasından ibaretti. Sâî, ulak veya tatar olarak adlandırılan, özenle seçilmiş kimseler, önemli ve acil belgeleri taşımakla görevliydiler. İstanbul'dan başlayarak Anadolu ve Rumeli'de oluşturulmuş sağ, sol ve orta kol olarak tanımlanan yolları izleyerek hedefe erişirlerdi.

DÜZENLİ POSTA ÖNCESİNDEKİ MENZİL AĞI

Düzenli posta sisteminin kurulduğu 1840 öncesindeki yazılı haberleşme, genellikle merkezi hükümet ile eyaletler ve sancaklar arasındaki resmi yazışmaların taşınmasından ibaretti. Sâî, ulak veya tatar (Resim 1) olarak adlandırılan, özenle seçilmiş kimseler, önemli ve acil belgeleri taşımakla görevliydiler. İstanbul'dan başlayarak Anadolu ve Rumeli'de oluşturulmuş sağ, sol ve orta kol olarak tanımlanan yolları izleyerek hedefe erişirlerdi.

Anadolu'daki sağ kol, Üsküdar-Gebze-Eskişehir-Akşehir-Konya-Adana-Antakya-Halep ve Şam üzerinden Mekke ve Medine'ye; orta kol, Üsküdar-Gebze-İznik-Bolu-Tosya-Merzifon-Tokat-Sivas-Hasan Çelebi-Malatya-Harput-Diyarbakır-Nusaybin üzerinden Musul ve Kerkük'e; sol kol ise Merzifon'a kadar orta kolla aynı güzergâhı izleyip buradan Ladik-Niksar-Karahisar-ı Şarki (Şebinkarahisar)-Kelkit-Aşkale-Erzurum üzerinden Hasankale'ye vardığında iki kola ayrılarak Kars ve Tebriz'e ulaşırdı.

Rumeli'deki sağ kol, İstanbul-Vize-Kırklareli-Prevadi-Karasu-Babadağı-İshakçı-Akkirman üzerinden Kırım'a; orta kol, İstanbul-Silivri-Edirne-Filibe-Sofya-Niş-Yagodina üzerinden Belgrad'a; sol kol ise İstanbul-Tekirdağ-Malkara-Ferecik-Dimetoka-Gümülcine-Pravişte-Lanzaka-Yenişehir-İzdin yoluyla İstefe'ye uzanırdı.[2]

İşte bütün bu anayollar ile aralarındaki ikincil yollar üzerinde belirli aralıklarla "menzil" olarak adlandırılan mekânlar kurulmuştu. Bu mekânlar, haberleşmeyi sağlayan ulakların, sefere çıkmış orduların ve nihayet Hicaz'a giden hac kafilelerinin konakladıkları yerlerdi. Konumuz posta hizmeti olduğu için menzillerin yalnızca haberleşme işlevine katkıları incelenecektir.

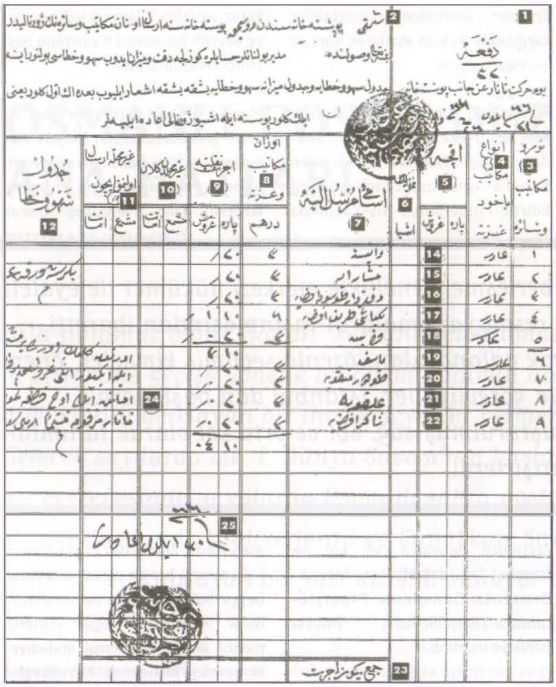
Düzenli menzil sisteminin Kanuni'nin sadrazamlarından Lütfi Paşa tarafından kurulduğu kabul edilmektedir. 1539 – 1541 yılları arasında görev yapıp, emekli olduktan sonra kaleme aldığı *Asafname*[3] adlı eserinde bir vezirde olması gereken özellikleri sayarken "...olur olmaz yerde ulak hükmü virmek câiz değüldür. Fukarâyı halâs içünsadâretümzemânında menzil bârgîrleri[4] ba'zı köşelere vaz'itdüm." diyerekulakların, ellerindeki "ulak hükmü" sayesinde sıradan insanların (fukarâ) atlarına el koyabilme yetkisine sahip olduklarını ima etmekte ve bunun kötüye kullanılmasını önlemek için menzillerde devlete ait atların bulundurulmasına karar verildiği bildirmektedir. Böylece düzenli bir menzil hizmetinin başladığı anlaşılmaktadır.

Menzillerde kalanların yiyecek ve barınak gereksinimlerinin karşılanması, hayvanlarına bakılması ve güvenliklerinin sağlanması için civardaki köylerin halkı "Menzilkeş" olarak atanıyordu. Bunlar devlet ulaklarının kullanımına her an sunulmaya hazır beygir bulundurmakla da sorumluydular. Menzilkeşlik yapan köylerin menzil akçesi ve menzil imdadiyesi vermesi beklenirdi. Menzilkeşler buna karşılık avarız olarak tanım-



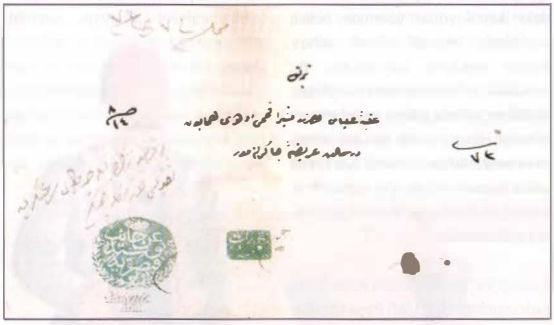
Resim 2: Tanzimat dönemi Posta Tatarı.

Kaynak PTT Genel Müdürlüğü.



Resim 3: Posta Tatarı'nın taşıdığı "jurnal".

Kaynak: Mustafa Hilmi Bayındır, "Osmanlı – Türk Posta Mühür ve Damgaları", Ön Kitap, s.78, İstanbul 1992



Resim 4: 1858'de Kayseri'den İstanbul'a gönderilmiş olan bu zarfın sol üst tarafında ağırlık 8 dirhem, ücret ise onun hemen altında 14 (kuruş) olarak yazılmıştır.

Kaynak: Bülent Papuçcuoğlu.

lanan ve her mahalleden toplanan vergiden muaf olurlar;[6] gayrimüslim iseler yeniçeri oğlanı vermekten kurtulurlardı.

Altyapısı bu şekilde oluşturulmuş olan menzil sisteminin çalışmasına gelince, ulaştırılması istenilen evrakı taşıyan ulak bir menzile vardığında ya at değiştirerek yoluna devam eder ya da taşıdıklarını hazır bekleyen bir başka ulağa verirdi. Genel kural, çok önemli ve gizli haberlerin tek bir ulak tarafından taşınıp teslim edilmesiydi.

Lütfi Paşa'nın kurduğu düzenin XVII. yüzyılın sonuna kadar yürürlükte kaldığı anlaşılmaktadır. Ne var ki yaklaşık 150 yıl süren bu dönemde uygulama sıkıntılarının ortaya çıktığı, menzil teşkilatında bozulmalar olduğu ve ortaya çıkan aksaklıkların hizmetin verilmesini neredeyse engeller hale geldiği gözlemlendi.[7] Sistemin iyileştirilmesine yönelik ilk reform hareketi 1691 yılında Köprülü Fazıl Mustafa Paşa'nın girişimiyle başlatıldıysa da araya giren savaşların doğurduğu karışıklıklar nedeniyle ancak altı yıl sonra uygulanabilir hale geldi. Bu gelişmenin Osmanlı posta tarihi açısından belki de en önemli sonucu tüm menzilhânelerde "İn'âmât" adı verilen defterlerin tutulmaya başlanmış olmasıdır. Bu defterlere menzilhânelerden beygir sağlanan ulakların unvanları, görevleri, gittikleri yerler ve aldıkları beygir sayısı işlenmekteydi. Devletin yürüttüğü resmi haberleşmenin istatistiksel anlamda analizinin yapılabilmesine elveren bu veriler, günümüz tarihçileri için önemli kaynaklardır.

Menzil sisteminden düzenli postaya geçiş için ilk adımı II. Mahmud atmıştır. Başbakanlık Arşivi'nde 23995 no. ile kayıtlı olan 1248 (1832) tarihli hattı hümayunda "Anadolu ve Rumeli'nin münasib mahallerinde" posta hizmeti verebilecek yer ve insanların devreye alınması istenmektedir. Anılan hattı hümayunda "gerek ehl-i İslam ve gerek reaya ve efrenc taifelerinin" gönderecekleri mektup ve emanetlerden bahsediliyor olması artık sistemin yalnızca resmi değil, özel haberleşmeyi de içereceğini göstermektedir. Ne var ki padişahın bu emri ancak iki yıl sonra 1834'te saray muhafız birliği müşiri Ahmed Fevzi Paşa'nın sadrazama ve onun da padişaha sunduğu tezkere ile uygulanabilir hale gelmiştir. Tezkerede "posta" sözcüğü ilk defa kullanılarak "menzillerin posta usul ve nizamına ithalinden" bahsedilmekte, deneme olarak İstanbul'dan Edirne'ye kadar dörder, beşer saatlik mesafelerde postane diyebileceğimiz mekânların devreye alınması öngörülmektedir. Aynı yıl, Paris Ortaelçisi Mustafa Reşit Paşa'dan Fransız posta sistemi hakkında bilgi istenmiş ve kendisi de Fransız posta nizamnamesinin bir nüshasını temin edip göndermişti. Bu örnekten yola çıkılarak önce Üsküdar ile İzmit arasındaki yol düzeltilerek posta arabalarının geçişine uygun hale getirilmiş ve açılışı Eylül 1834'te padişah tarafından yapılmıştır.[8] Bu yol beş yıl süreyle kullanılmış, fakat nakliyeye elvermeyecek biçimde bozulduğundan 1840'ta tekrar menzil sistemine dönülmüştür.

Osmanlı posta sisteminde en önemli kilometre taşı olan Posta



Resim 5: Sultan Abdülhamid dönemi posta dağıtıcıları.

Kaynak: PTT Genel Müdürlüğü.

Nezareti'nin kurulması ve düzenli posta hizmetine geçilmesi aynı yılın Kasım ayında gerçekleştirilmiş ve böylece değişiklikler geçirerek de olsa günümüze kadar gelen sistemin temeli atılmıştır.

DÜZENLİ POSTA HİZMETİNİN KURULMASI

Osmanlı Devleti'nde sivil halkı da kapsayan ilk düzenli posta hizmeti 23 Ekim 1840 tarihinde Posta Nezareti'nin kurulmasıyla birlikte verilmeye başlandı. Bunun hemen arkasından 16 Kasım'da Birinci Posta Nizamnamesi[9] yürürlüğe girdi. Bu kapsamda sunulan hizmet en başta yalnızca "...mektup ve takvim ve gazete ve emsali yani kağıda müteallik nesnelerin..." gönderilmesini kapsıyordu. Mektuplar adi, taahhütlü ve tahrirat-ı mühimme (önemli yazışmalar) olmak üzere üç sınıfa ayrılmıştı. Zarf yabancı bir dilde yazılabilirdi fakat "...bir kenarına Türkçe olarak dahi gideceği kimsenin isim ve mahalli..." gösterilmeliydi. İmparatorluk topraklarında etkili bir sağlık teşkilatı kuruluncaya kadar, nakit para, kumaş örnekleri ve benzeri hastalık geçirebilecek maddelerin taşınmasına izin verilmiyordu.1871 tarihli İkinci Posta Nizamnamesi'nde bu sınırlamalar kaldırıldı ve kabul edilecek gönderi çeşitleri çoğaltıldı.

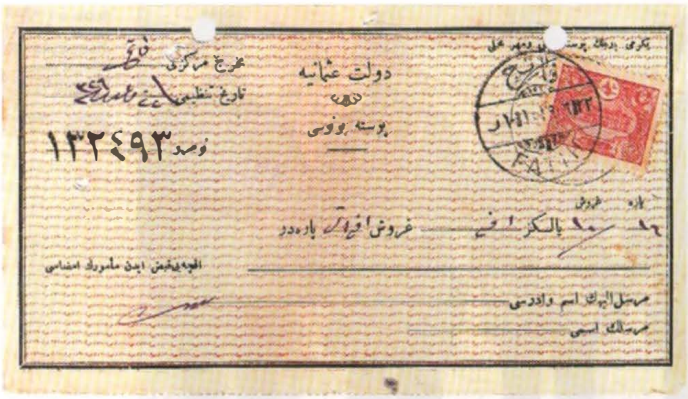
İlk postane binası nizamnamenin dördüncü maddesinde açıklandığı üzere "Yenicamii şerif avlusunda kain mukaddem cizyehane[10] olup bu defa ba irade-i seniyye postahane ittihaz olunan mahal..." idi ve Postahane-i Âmire" olarak adlandırılmıştı.

Mektup ve benzeri maddeler, geçmiş yıllardaki uygulamalarda olduğu gibi, atlı Posta Tatarları (Resim 2) veya yaya Sâiler tarafından taşınıyordu. İlk posta pulunun çıkarıldığı 1863'e kadar devam eden uygulama uyarınca, Posta Tatarları'na teslim edilen gönderiler "jurnal" olarak adlandırılan bir beyannameye (Resim 3) işleniyor ve mühürlü torbalara konuluyordu. Resimdeki 2 no.'lu satırda "Şumnu postahanesinden Ruscuk postahanesine irsal olunan mekâtib vesairenin jurnalidir" olarak açıklanmış olan beyannamede 3 ile gösterilen sütun mektuplar; 4 mektup çeşitleri veya gazeteler, 5 akçe – para, kuruş, 6 numunelik eşya, 7 alıcının adı, 8 gönderinin dirhem olarak ağırlığı, 9 posta ücreti başlıklarını taşımaktadır. 15 – 22 arasında gönderinin kimlere gittiğinin sıralaması vardır. Örneğin, 16 ile gösterilen gönderi 3 dirhem ağırlığında olup Defterdar Tosun Efendi'ye 20 para ücretle taşınmaktadır.



Resim 6: 1862 – 1865 arasında çıkarılan ilk Osmanlı pullarının ikinci ve üçüncü emisyonlarından örnekler.

Kaynak: T. Turgut.



Resim 7:
1913'te çıkarılan posta bonosu.

Kaynak: T. Turgut





Resim 8:
1913 yılında İngiltere'de Bradbury & Wilkinson Matbaası'nda hazırlanmış ve bir sonraki yıl satışa sunulmuş olan pul karnesinin ön ve arka yüzü.

Kaynak: T. Turgut

Düzenli hizmet ilk önce İstanbul ile Edirne arasında başladığı için bu iki şehri bağlayan yol üzerindeki Silivri, Çorlu ve Burgaz'da da postaneler açılmıştı. Her Pazartesi İstanbul'dan kalkacak olan postanın Çarşamba günü Edirne'ye varması ve oradan Perşembe günü ayrılarak Cumartesi günü İstanbul'a ulaşması planlanmıştı. Ne var ki, hizmetin yaygınlaştırılması ve yeni postanelerin açılması istenilen hızda yapılamadı; 1864 tarihli salnâmede[11] Tatar postasının işlediği yer sayısı Rumeli'de 64, Anadolu'da 67 olarak listelenmiştir. Postane olmayan yerlerde ise mektuplar, bu işle görevlendirilen yerel yöneticiler tarafından kabul edilebiliyor, fakat ücret gönderilen tarafından ödeniyordu. Kayıtlara "gayri muntazam" olarak geçen bu uygulama yalnızca mektup gönderimine olanak sağlıyordu.

Teslim alınan gönderilere o merkezin damgası vuruluyordu. Başlangıçta yuvarlak negatif mühür biçiminde olan damgalarda "*An canibi postahane-i*" deyiminden sonra merkezin adı yazılıydı ve en altta yıl gösteriliyordu. Örneğin Resim 3'teki jurnalin üst kısmındaki mühürde "*An canibi postahane-i Şumnu*", alt taraftaki mühürde ise "*An canibi postahane-i Kuacuk*" yazılıdır. Bu damgalar imparatorluğun sona erdiği 1918 yılına kadar birçok değişikliğe uğramıştır.

Posta ücretinin uygulanmasında ise ağırlık/mesafe-saat bazında hazırlanan tarifeler bütün posta merkezlerine asılmıştı. Ağırlığı 3 dirhem[12] kadar olan bir adi mektup 1 saat uzaklığa 1 paraya taşınıyordu. Buradaki mesafe-saat kavramı geçilen arazinin yapısına göre hesaplanıyordu. Gönderi, tartıldıktan sonra ağırlığı ve alınacak ücret genellikle mektubun sol üst tarafına yazılırdı (Resim 4). Taahhütlü mektuplar için bunun iki katı alınıyordu. 1840 ile 1918 arasında posta tarifelerinde 11 kez değişiklik yapıldı. Uygulamada adi mektupların postaneden gönderilen tarafından alınması beklenirken, taahhütlü olanlar adrese teslim ediliyordu. Bu durum 1882'ye kadar devam etti, o yıldan sonra posta, dağıtıcılar (Resim 5) tarafından ücretsiz olarak alıcının adresine teslim edilmeye başlandı.

1840 reformuyla işlemeye başlayan ve içinde yabancı postanelerin de rol aldığı sistem sivil halk tarafından gittikçe benimsenerek ilk posta pulunun (Resim 6) çıkarıldığı 13 Ocak 1863 yılına kadar genişlemesini yavaş da olsa sürdürdü. Fakat pulun devreye girmesi ile birlikte posta hizmeti çok daha etkili bir biçimde, imparatorluğun her köşesine ulaşabilir hale geldi. Bu gelişmede posta tarifelerinin eski karmaşık esaslarının, pulun getirdiği basit ve çok daha rahatça kavranabilir sisteme dönüşmesinin büyük etkisi olmuştur.

Darphane-i Âmire'de basılan Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk posta pulu serisi, 20 para ile 1, 2 ve 5 kuruşluk dört değerden oluşuyordu. Tarihe "tuğralı pullar" olarak geçmiş olan seriye bu adın verilmesi, üzerinde Sultan Abdülaziz'in tuğrasının yer alması nedeniyledir. Dantelsiz olarak büyük tabakalara taşbaskı tekniği

ile basılan pullar üzerlerine Maliye Nezareti'nin kontrol bandının eklenmesinden sonra postanelere gönderiliyordu.

Osmanlı İmparatorluğu'nun 1876'da Evrensel Posta Birliği'ne üye olması, gerek tarife uygulamalarını basitleştirmesi gerekse yabancı ülkelerle olan posta trafiğinin artması bakımından posta tarihimizin önemli bir dönemeci olarak kabul edilebilir. Çok daha kolay anlaşılabilir hale getirilen tarife, sahil şehirleri arasındaki mektuplar için 20 para, dâhildeki merkezlere karadan gidecekler için 40 para yani 1 kuruş alınmasını öngörüyordu. Bu haliyle önceki dönemlere oranla düşmüş olan posta ücreti sayesinde haberleşme olanaklarından yararlanan nüfus sayısında ciddi artışlar oldu. Ayrıca, yabancıların kullanımını kolaylaştırmak için o tarihten sonra çıkarılan pullarda değer ifade eden rakam ve sözcükler iki alfabeye göre yazılmaya başlandı. Posta tarifesinin temelini oluşturan sahil / dahil arasında farklı ücret uygulaması ise imparatorluğun sonuna kadar değişmedi. Kartpostallar için yurtiçi/dışı gözetilmeksizin 20 para uygulandı. İstanbul içi ise 10 paralık özel kart tarifesi bulunuyordu.



Savaşın getirdiği ikinci uygulama sansürdü. Posta merkezlerinin tamamında sansür görevlileri bulunuyor, postane olmayan yerlerde ise bu işi yerel yetkililer -ki bunlar çoğu kez askeri personeldi- yapıyordu. Mektuplar postaneye açık olarak getiriliyor, sansür yetkililerince okunduktan sonra üzerine bunu gösteren bir kaşe veya mühür vuruluyordu.

Resim 9: "Sahra Postası 6" damgalı, İstanbul'a gönderilmiş zarf. Sol taraftaki mühür "Beşinci Ordu Kumandanlığı Yaverliği" ibaresini taşımaktadır ve sansür amacıyla kullanılmıştır.

Kaynak: T. Turgut.



Resim 10. Kudüs askeri sansüründen geçmiş bir zarf. Mektup okunduktan sonra sol alt köşede görülen mühür uygulanmıştır.

Kaynak: T. Turgut.

Yukarıda da açıklandığı üzere, bir gönderi, taahhütlü olmadığı sürece adrese teslim edilmiyor, alıcının postaneden gelip alması bekleniyordu. Ne var ki ilk posta pulunun çıkmasını takip eden yıllarda İstanbul'da ticaretin gelişiyor olması ve mektup trafiğinin artması gibi nedenlerle bu uygulamanın yetersiz kaldığını gören Yanyalı bir Rum işadamı olan Liannos Efendi, İstanbul içinde mektup dağıtımını üstlenmek amacıyla hükümete başvurdu. Bu fikir kabul gördü ve iş, 12 Ağustos 1865'te altı yıl süreyle kendisine verildi. Tarihimize "Birinci Şehir Postası" olarak geçen bu uygulama çeşitli nedenlerle başarılı olamadı ve ancak iki yıl sürdü. Liannos'un bu amaç için çıkardığı posta pulları geçerliğini yitirdi.

1866'da İzmir–Aydın Demiryolu'nun devreye girmesi hizmete yeni bir boyut getirdi. Bu iki şehir arasındaki ulaşım hızlandığı gibi, trenlere yerleştirilen seyyar posta memurları ara istasyonlardan ve trende seyahat eden kimselerden posta kabulüne başladılar. Sonraları, seferlerine 1883'te başlayan Şark Ekspresi (Orient Express), Avrupa'yı yakınlaştırırken, 1908'de Şam ile Medine arasında devreye alınan Hicaz ve 1913'te işletmeye açılan Bağdat hatlarının katkısıyla sekiz bin kilometreyi aşan

demiryolu ağı Asya'daki topraklara yönelik posta hizmetine hız kazandırdı. Ayrıca, bu hatlar sayesinde seyyar posta uygulaması genişletilerek, özellikle Trakya, Ege ve Filistin'deki yerleşim birimleri arasında etkili hale getirildi.

Bu noktaya kadar açıklanan posta sistemi, genel prensipleri hemen hiç değişmeden I. Dünya Savaşı'nın başlamasına kadar devam etti. Posta ve Telgraf Nezareti yenilikçi tutumunu sürdürerek hayatı kolaylaştıracak çözümler üretmeyi sürdürdü. Bunlar içinde belki de en yararlısı 1913 Temmuz ayından itibaren uygulamaya konulan posta bonolarıdır (Resim 7). Bu bonoyla 100 kuruşa kadar olan bir meblağ 20 para ücret karşılığında bir posta merkezine yatırıldıktan sonra bono imparatorluğun herhangi bir postanesine ibraz edildiğinde para geri alınabiliyordu. Hamilin veya gönderilenin adının yazılması zorunlu değildi. Bununla beraber gönderilenin adı bonoya kaydedilmiş ise rakam yalnızca ona ödenirdi.

Yine aynı yıl İstanbul'da basılan pul karneleri özellikle seyahat etmek zorunda olanların, askere gidenlerin, hareket halinde olan devlet memurlarının postane ve pul arama zahmetinden kurtulmalarını sağladı. Satışına 1914'te başlanılan ikinci seri karneler ise (Resim 8) İngiltere'de hazırlanıp basılmıştı ve ön kapağında Osmanlıca, arka kapağında Fransızca olarak içerik ve kullanım bilgileri veriliyordu.

1914 yılında basılmış olan posta rehberine göre imparatorluk topraklarında 1.585 postane vardı ve bunların 80 tanesi İstanbul'daydı. Savaşa girilmesiyle birlikte posta sisteminde belirli değişiklikler yürürlüğe konuldu. Bunlar ordu bünyesinde bir sahra postası örgütünün kurulması, 1908'de kaldırılmış olan sansür uygulamasının tekrar başlatılması ve haberleşme hizmetinden vergi alınmasıdır.

Dönemin devrim sayılabilecek bir gelişmesi 14 Kasım 1915'ten başlayarak kadınların gişe memuresi olarak işe alınmalarıydı. Gerçi merkez postanesinde Haziran 1914'te iki *"İslam kadın memuruna"* görev verilmişti fakat sınavla işe alma uygulamasına bir yıl sonra başlandı.[11]

Nihayet, bu dönemin bir başka önemli olayı yüzyıllardır devam eden kapitülasyonların da ortadan kaldırılmasıyla yabancı postanelerin kapatılmış olmasıydı.

Bu noktada yabancı postaneler için bir parantez açmakta yarar vardır. Avusturya ile İstanbul arasında kurulan ilk düzenli konsolosluk kurye servisine Avusturya ve Venedik ile 1718'de imzalanan Pasarofça Antlaşması uyarınca başlandığı anlaşılıyor. Gerçi bu tarihten 165 yıl öncesinde bile kurye haberleşmesinin varlığı Kutsal Roma İmparatorluğu'nun İstanbul'daki büyükelçisi Ogier G. De Busbecq'in mektuplarından[14] çıkarılıyor ama o hizmetin düzenli olup olmadığı bilinmiyor. Anılan antlaşmanın XVIII. maddesi uyarınca kuryeler iki başkent arasında serbestçe seyahat edebileceklerdi. Bu uygulama 1729'da İngiliz ve Hollandalı tüccarların yazışmaları için de kullanılan düzenli bir hizmete dönüştü. 1720'de Rusya, 1812'de Fransa, 1832'de İngiltere ve nihayet 1834'te Yunanistan ile benzeri antlaşmalar imzalanarak bu ülkelerin kurye hizmetlerinin garantiye alınması onlara kendi postanelerini açma olanağını da getirmişti.

Sahra postası Ağustos 1914'te seferberliğin ilanından hemen sonra devreye girdi. Galiçya'dan Yemen'e kadar sürekli hareket halinde olan ordu mensuplarının yakınlarıyla haberleşmesi ancak bu şekilde mümkün olabiliyordu. Askeri birliklere sahra postası numarası taşıyan damgalar verildi (Resim 9) fakat hangi numaranın hangi birliğe ait olduğu asla açıklanmadı. Böylece posta hizmetinin



Resim 11: İstanbul'a ait sansür etiketiyle kapatılmış bir zarf.

Kaynak: T. Turgut.



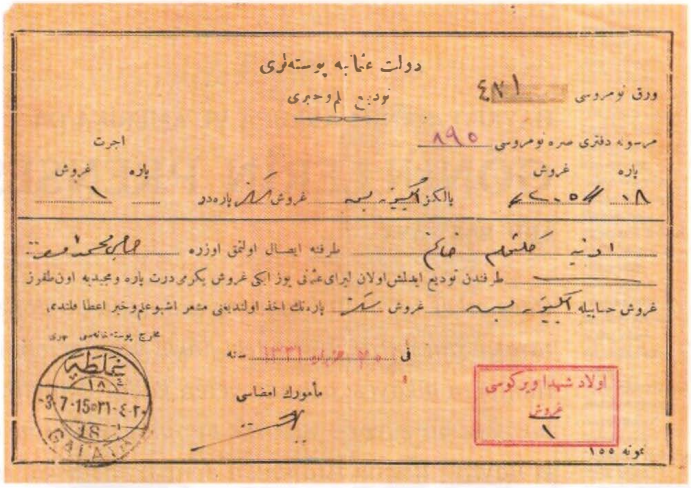
Resim 12: Çengelköy'den Almanya'ya gönderilmiş Evlad-ı Şüheda pullu bir zarf. Sol alttaki iki pul 1915, onların üzerindeki ikisi ise 1916 serilerindendir.

Kaynak: T. Turgut.

sürdürülmesine olanak sağlanıyor, fakat birliklerin nerede olduğu saklı tutuluyordu. Er mektupları ücretsiz taşınırken, subaylarınkilere normal posta tarifesi uygulanıyordu.

Savaşın getirdiği ikinci uygulama sansürdü. Posta merkezlerinin tamamında sansür görevlileri bulunuyor, postane olmayan yerlerde ise bu işi yerel yetkililer –ki bunlar çoğu kez askeri personeldi- yapıyordu. Mektuplar postaneye açık olarak getiriliyor, sansür yetkililerince okunduktan sonra üzerine bunu gösteren bir kaşe veya mühür vuruluyordu (Resim 10). İstanbul, İzmir ve Edirne gibi büyük merkezlerde zarf bir sansür etiketiyle kapatılıyordu (Resim 11). Sansür uygulamasına 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi ile son verildi.

Yeni nesiller olağanüstü durumların getireceği olağanüstü parasal yükün karşılanması için haberleşme hizmetinden vergi alınmasına 11 Ağustos depremi nedeniyle tanıştılar. Aslında bu uygulamanın geçmişi I. Dünya Savaşı yıllarına kadar uzanır. Osmanlı posta yönetimi ilki Eylül 1915, ikincisi Şubat 1916'da olmak üzere Evlad-ı Şüheda adıyla iki seri sürşarjlı pul (Resim 12) çıkararak bunların,askeri sansür uygulamasıyla zaten sivil halk tarafından neredeyse kullanılmaz hale gelmiş olan telgraf dışında kalan postaya ait bütün işlemlerde kullanılmasını zorunlu hale getirdi. Bunun dayanağı 1915'te yürürlüğe giren, aynı adı taşıyan ve gerektiğinde pul yapıştırılmadan özel bir kaşe vurularak da tahsil edilebilen vergiydi (Resim 13).



Resim 13: Evlad-ı Şüheda Vergisi uygulanmış tediye ilmühaberi. Kaşe sağ alt köşede yer almakta ve 1 kuruş vergi alındığı belirtilmektedir.

Kurtuluş Savaşı yıllarında posta ve telgraf hizmeti inanılmaz güçlüklere rağmen sürdürüldü. Yokluk yıllarında Ankara Hükümeti, depolarda bulunan her çeşit pula sürşarj uygulayarak halkın postayı kullanmayı sürdürmesine olanak sağladı.

Sonuç olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun en düzgün çalışan kurumları arasında posta hizmeti sürekli olarak ön planda kalmıştır. 1840'ta İstanbul ve Edirne'den yayılmaya başlayan ve zaman içinde bin beş yüzün üzerinde postane ile çalışan düzenli posta ağı, emanet edilen gönderi ve havaleleri dönemin şartlarına göre oldukça hızlı bir biçimde yerine ulaştırmıştır. Devlet, vatandaşına verdiği bu hizmetin gizlilik ve güven içinde yerine getirilmesini bir namus borcu olarak düşünmüş ve koyduğu kurallarla bunu korumaya özen göstermiştir. Avrupa devletlerinin başlattığı her yeni uygulama bir süre sonra ülke şartlarına uygun hale getirilip devreye sokulmuştur, Posta seferlerinin tarife ve ücretleri, hangi postanenin neyi kabule yetkili olduğu gibi konular daha ilk uygulamadan itibaren haritalar eşliğinde, anlaşılır bir biçimde halkın bilgisine sunulmuştur. Bu bilgiler 1864'ten başlayarak salnamelerde, 1892'den sonra ise Posta ve Telgraf Nezareti'nin yalnızca bu amaç için çıkardığı "risale"lerde yer almıştır. 1909 ve 1914'te yayınlanan risaleler Osmanlıca ve Fransızca olarak hazırlanmış ve içerikleri bugün bile örnek alınacak biçimde düzenlenmiştir. Kısacası, zamanımızda düzgün çalışan bir posta düzenine sahip olduğumuz düşünülüyorsa, bunun temelinin neredeyse 175 yıl önce atılmış olduğu ve hizmetin ana fikrinin hâlâ değişmediği unutulmamalıdır.

DİPNOTLAR

1 Mahmut H. Şakiroğlu, *"Fatih Sultan Mehmed'ın Galatalılara Verdiği Fermanın Türkçe Metinleri"*, Ankara Üniversitesi Dergiler Veri Tabanı.

2 İzzet Sak – Cemal Çetin, "XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Devletinde Menziller ve Fonksiyonları: Akşehir Menzilleri Örneği". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 16 (Güz 2004), s. 182. Ayrıca, bkz. Yusuf Halaçoğlu, Osmanlılarda Ulaşım ve Haberleşme (Menziller), PTT Genel Müdürlüğü Yayını, Ankara 2002.

3 Lütfi Paşa, (haz. RudolfTschudi), *Das Asafnamedes Lutfi Pascha*. MayerGMayer, Berlin, 1910.

4 Bârgîr. Yüktutan, yükkaldıran, beygir, at. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ferit Devellioğlu, s.71. yukarıdaki alıntı Osmanlıca metnin 11. sayfasındayer alıyor.

5 Menzil masraflarının menzillerin altından kalkamayacakları bir düzeye ulaşması durumunda başka bir kazadan alınan yardım.

6 Asaf Tarıkut, *Türkiye Posta veTelgraf veTelefonTarihi veTeşkilat ve Mevzuatı*, PTT Genel Müdürlüğü Yayını, Ankara, 1984, s.20.

7 Zübeyde Güneş Yağcı, "XVIII. Yüzyılda Osmanlı Devletinde Menziller ve Menzilhaneler: İznik Menzili ve Menzilhanesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 6-7, Isparta, 2002, s.26.

8 Tarıkut, s. 36.

9 Bu Birinci ve İkinci Nizamnamelerin tam metinleri için bkz. Tarıkut, s. 87 ve devamı.

10 Cizye, Osmanlı İmparatorluğu'nda gayrimüslim tebaadan ve İlıristiyan memleketlerinden himaye karşılığında alınan vergiydi. Buna alt işlemler cizyehânedeyapılıyordu.

11 Salnâme, Osmanlı Devleti'nde bir yıllık olayları göstermek amacıyla kitap şeklinde yayınlanan, tarih,coğrafya, siyaset, devletkurumları gibi konuları içeren eserdir. İlk kez 1847 yılında yayınlanmıştır.

12 Bir dirhem 3.207 gramdır.

13 Tarıkut, s. 301.

14 1554 – 1562 yıllarında İstanbul'da bulunmuş olan bu Avusturya'lı diplomatın son derece ilginç mektupları için bkz. "The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq", İngilizceye tercüme eden Edward Seymour Forster, Oxford University Press, 1927.

HAYRİYE HANIM AVRUPA VE AMERİKA'DA

GÖNÜLLERİN PRENSESİ

ADİL BAKTIAYA

Önce erkek kardeşleri/abileri, ardından da dönemin hükümeti tarafından miras üzerindeki hakkı yendiği için isyan eden Hayriye Hanım'ın hikâyesi aslında yeteri kadar ilginçtir. Ancak Hayriye'nin hikâyesi bir sürpriz yaparak bunun çok ötesine geçmektedir; denebilir ki Hayriye Hanım İstanbul'a dönüşünde değil, -ses getirme anlamında- asıl kıyameti devrimden önce yurtdışında koparmış, Avrupa ve Amerika'da ünlü bir sima haline gelmişti.

KISIKLI'DAKİ METRUK KÖŞK'TE İLGİNÇ BİR OLAY

1908 yılının son günlerinde, o yaz kopan siyasi fırtınanın gürültüsü halen devam ederken, sürgünler dönüp kimi aileler birleşiyor, yıllardır ertelenen bazı hesaplaşmalar yaşanıyordu. Daha önce sırtını sağlam bir yere dayadıklarını düşünenler ya aileleriyle vedalaşıp gizlice İstanbul'u terk ediyor ya da kendileri açısından durum o kadar vahim değilse bir yere kaçmadan oldukları yerde hayatta kalabilmenin yollarını arıyorlardı. Siyasetteki altüst oluş kimi ailelerde birebir tekrar ediyor, iftiraların hesabı soruluyor, kimi sözüm ona, kimisi ise gerçek olan yanlış anlaşılmalar düzeltilmeye çalışılıyordu.



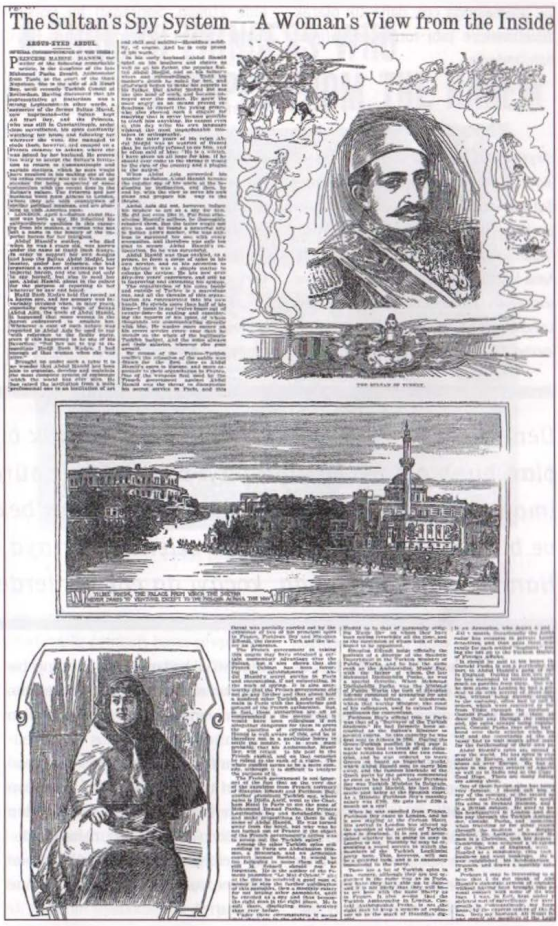
Washington Post'ta yer alan, haremi gizleyen örtünün bir prenses tarafından kaldırıldığı haberine (15 Mayıs 1904) Hayriye Hanım'ın bir resmi eşlik etmişti. Haber "Abdül Hamid'e bağlı dominyonlarda süregelen cehalet ve barbarlığa karşı savaşa kendini adamış" olan prensesin hiçbir yerde okunamayacak açıklamalarına yer veriyordu. Giriş kısmındaki açıklamaya göre Osmanlı Devleti'nin müdahalesiyle Avusturya'da sesi kısılmış olan prensesin orada söyleyemediği şeyler bu haberde okuyucuya ulaştırılıyor.

1908 çok sayıda insan için tam bir altüst oluştu; özellikle de seçkin denebilecek kesimden insanların özel hayatlarında da büyük bir karmaşa yaşanıyordu. Eski devlet ricali kaybetmiş, buna karşılık eski rejimin lanetlenmişleri kazanmıştı. En şanslıları ise eski devlet ricalinden olup devrim anının kısa bir süre öncesinde padişahın güvenini ve böylece de görevlerini ve imtiyazlarını kaybetmiş olanlardı. Bunlar yıllarca Abdülhamid rejiminden menfaat sağladıkları halde kısa bir süre önce talihsizlik gibi görünen gözden düşüşleri devrimle birlikte şansa dönüşmüş, neredeyse hiç bedel ödemeden eski rejimin prestijli mağdurları arasına karışmışlardı. Sonradan kimileri en çok bunlara kızacaktı.[1]

***

İstanbul bu haldeyken Kısıklı'da, boş duran büyük ve muhteşem bir konağa bir kadın girmiş ve metruk köşkün taşlarını söktürüp bir arabaya yükleyerek Kadıköy'deki bir taşçı dükkânına taşıtmaya başlamıştı. Resmi belgelere yansıyan bu olaydaki kadının adı Hayriye'ydi. Hayriye Hanım bu köşkün babasına ait olduğunu ve üzerinde kendisinin de bir hissesinin olduğunu söylüyor, müdahale eden zabıtaya hakaretler yağdırıyor, kendi malını istediği gibi tasarruf edebileceğini, istediği gibi satabileceğini söylüyordu.[2]

Bu dev köşk, kısa bir süre önce Şehzade Burhaneddin Efendi namına Hazine-i Hassa tarafından satın alınmıştı. Nihayet devrimle birlikte artık köşkün Maliye'ye devredilmesi gerekiyordu. Zabıtanın müdahalesiyle durdurulan kadın beş altı ay sonra yeniden ortaya çıktı. Bekçiler bir kez daha "Tunuslu bir aileye mensup Hayriye adında bir kadının köşkte bazı yerleri yıktırmaya başladığını rapor etmişlerdi.[3] Avrupa ve Amerika'daki sürgün yaşamından yeni dönen bu kadının artık hazineye ait olduğuna hükmedilen ve yakında resmen devredilmesi planlanan bu mülke zarar vermemesi için gerekli yerlere gerekli emirler verildi; Hayriye Hanım aksi şekilde davranırsa tutuklanacağı konusunda bilgilendirildi.[4] Belli ki Hayriye Hanım da eski bir hesabı görmek istiyordu. Eski rejimin lanetlediklerinden biriydi; İstanbul'a dönmüştü ve hakkını istiyordu.


The Sultan's Spy System—A Woman's View from the Inside

ABDUL-HYD ABDUL

Los Angeles Times'ın "Sultan'ın Ajan Sistemi: Bir Kadının İçeriden Bakışı" (20 Nisan 1902) başlıklı haber. Başlığına uygun bir içeriğe sahip olan bu haber Hayriye Hanım'ın ağzından Sultan Abdülhamid'in "haremde çevirdiği entrikalarla tarihte yerini almış olan annesinden aldığı yeteneklerle bir muhbir olarak doğduğunu" belirtmek başlıyor. Haberde eşlik eden çizimde ortadaki Abdülhamid resminin etrafında ağlayan, öldürülen, yaralanan kadın figürleri ve kaçmakta ya da kaçmakta olan çocuk figürleri yer alıyor.

BU KADIN KİM?

Bu çalışma ilk olarak İstanbul'a dönüp babasının konağı üzerindeki hakları için kıyameti koparan bu kadının araştırmacıda uyandırdığı merakı ve bu merakla yola çıktıktan sonra ilk elde ulaşılan sonuçları paylaşmayı amaçlıyor.

Önce erkek kardeşleri/abileri, ardından da dönemin hükümeti tarafından miras üzerindeki hakkı yendiği için isyan eden bir kadının hikâyesi aslında yeteri kadar ilginçtir. Ancak Hayriye'nin hikâyesi bir sürpriz yaparak bunun çok ötesine geçmektedir; denebilir ki Hayriye Hanım İstanbul'a dönüşünde değil, -ses getirme anlamında- asıl kıyameti devrimden önce yurtdışında koparmış, Avrupa ve Amerika'da ünlü bir sima haline gelmişti.

Aşağıda, şimdilik, konak ve Hayriye'nin bu konak üzerindeki haklarının nasıl sonuçlandığı meselesi bir yana bırakılarak daha çok yurtdışı serüveniyle ilgilenilecektir. Zira bu serüven bir yandan Avrupa ve Amerika'nın Osmanlı toplumuna bakışını berrak bir şekilde ortaya koyabilmek için bir ayna vazifesi görmekte, diğer yandan kadın hakları mücadelesinin 1900'lerin başlarına denk gelen erken bir evresine dair ilginç veriler sunmaktadır.

Tabii şunu da belirtmek gerekir; söz konusu olan, hayatının her aşaması bilinen/belgelenen bir kadının hikâyesi değildir; zaten hiçbir anlatı tam olarak bu şekilde tanımlanamazsa da, burada incelenen vakada durum biraz daha ötede... Hayriye'nin biyografisinde önemli boşluklar var. Diğer yandan Hayriye'nin hayat hikâyesi sürekli genişlemekte olan bir çalışmanın bir parçasıdır ve sürekli olarak geri dönüşlerle yeniden yazılmaktadır. Tamamlandığında (her tarih çalışması gibi) geri dönüşlere maruz kalmaktan yine de kurtulamayacak olsa da bu başlan-

gıç aşamasında çok daha sık olarak düzeltmelere tabi tutulması ihtimal dâhilindedir.

***

Hayriye'nin çok sıra dışı bir baba ve (sıra dışı olmak söz konusu olduğunda) kayınpederinden geri kalmayan bir kocayla çevrili olan hayatının sıradan olma ihtimali zaten çok azdı. Ama kocasının yardımları olsa da ve sonradan kazanacağı ün tamamen kendisinin yeteneklerine/özelliklerine bağlanamasa da Hayriye Hanım, başarısını bu iki erkeğe borçlu değildi; tam tersine çoğu zaman kocasının kim olduğu tarif edilirken "onun kocası" olduğu söylenecek; koca, evli olduğu kadına atıfla, "ünlü Hayriye'nin kocası" olarak tanıtılacaktı. Denebilir ki kendisine dair olup büyük ölçüde de çarpıtılmış olan bu imajda kocasının payı varsa da bir süre sonra söz konusu imaja kendisini çevreleyen dünyanın ondan beklentileri de eklenmiş ve bu bileşime kendi seçimleri de eklenince ortaya çıkan nihai "Hayriye Hanım imajı" babayı da, kocayı da çok gerilerde bırakmıştı.

Denebilir ki Hayriye'nin kendisine dair büyük ölçüde de çarpıtılmış olan bu imajda kocasının payı varsa da bir süre sonra söz konusu imaja kendisini çevreleyen dünyanın ondan beklentileri de eklenmiş ve bileşime kendi seçimleri de eklenince ortaya çıkan nihai "Hayriye Hanım imajı" babayı da, kocayı da çok gerilerde bırakmıştı.

***

BABASI...

Hayriye'nin babası olan Mahmud Ayad Paşa'nın çok renkli bir geçmişi vardı. Eski bir mültezim olan paşa, yolsuzluk yaparken başbakana (vezir-i ekbere) ortaklık etmiş ve bütün Tunus'un vergilerini toplama yetkisini eline geçirmişti. Üstüne belki "tedarikçi" diyebileceğimiz bir sıfatla Tunus ithalatında da önemli bir yetki kazanmış ve dev bir servet elde etmişti. Sonradan bu yolsuzluklar ortaya çıktığında Tunus Beyi, Fransa'ya kaçmış olan Mahmud Paşa Bin Ayad'ın peşine düştü. Paşa Tunus Hazinesi'ni soymakla suçlanıyordu. 1856'da İmparator III. Napoléon bu olayda bey ile paşa arasında hakemlik yapmaya davet edildi. İmparator o sıralarda Tunus'taki malvarlığına el konmuş olan Mahmud Paşa'nın Tunus hükümetine 500.000 sterlin geri ödeme yapmasına hükmetmiş, ancak nihai anlaşmayı Tunus mahkemelerine bırakmıştı. Mahmud Paşa emekliye ayrılıp İstanbul'a yerleşmiş ve 1886'ya kadar olayda herhangi bir gelişme olmamış ya da en azından basına yansımamıştı. Ancak 1886'da oğullarından biri Tunus hükümetine karşı dava açmış ve 1,5 milyon sterlin talep etmişti. Olay sonradan yeniden unutulmuş ve 20 yılı aşkın bir süre sonra bir kez daha gündeme geldiğinde rakamlar 60 milyon sterline, 1913'te ise 73 milyon sterline ulaşmıştı.[5]

1903 yılındaki bir gazete haberine göre paşanın kızı sıfatıyla Hayriye, Tunus ve Fransız hükümetlerine karşı dava açmıştı ve 2.000.000 sterlin rakamı üzerinde anlaşmaya hazırdı.[6]

Ne kadar ilginçtir ki olay ilk patlak verdiğinde olayı Tunus lehine sonuçlandırmak için girişimlerde bulunmak üzere meşhur Tunuslu Hayreddin Paşa görevlendirilmiş ve altı yıl boyunca Fransa'da yaptığı görüşmeler sonucunda Hayreddin Paşa ciddi bir tecrübe kazanmış; Fransa'da siyaset çevrelerinde iyi bilinir olmuştu. Hayreddin Paşa, Mahmud Paşa'nın zimmetine geçirdiği paranın peşinde koşarken, Fransız siyasi düşüncesine ve Fransız hükümetinin işleyişine de aşina olmuştu. Tunus tarihi açısından adeta hayırlı bir olay söz konusuydu. Bu edindiği tecrübeyle sonradan Tunus'ta önemli reformlara imza atacaktı.

***

İşte Kısıklı'daki konak bu Mahmud Paşa'ya aitti ve onun adını taşıyordu.

Kırk altı odalı Tunuslu Mahmud Paşa Konağı bir zamanlar âlemleriyle meşhurdu ve paşa, bahçesinde yapılan bu âlemler dışarıdan görülmesin diye duvarlarını yükselttiğinde komşularıyla davalık olmuştu.

1908'de Hayriye Hanım sürgünden döndüğünde konak üzerindeki haklarını savunmak bakımından artık çaresiz değildi; kendi sesini daha çok duyurabilecek durumdaydı. Köşkle ilgili ihtilafta köşkü yıkıp taşlarını satması durdurulabilmişse de kendisi de başkaca bir müdahale yapılmasını, köşkün eski haline döndürülmesini durdurmayı başardı. Dava sonuçlanana kadar köşke zabıtanın dahi müdahalesi yasaklandı.[7]

KOCASI BİR VİKİNG

"Hayriye'nin kocası bir Viking'di" diye söze başlanırsa okuyucu kendisiyle alay edildiğini düşünebilir. Ama bu tamamen yanlış değildi; kocası İsveçliydi ve sonradan "Osmanlı Vikingi" lakabıyla bilinecekti. Gustav Nuring adında, sonradan Osmanlı tabiiyetine girecek bir İsveçli için böyle bir lakapla anılmak başlarda anlaşılır gelse de aslında kendisine takılan bu lakap tuhaf bir durum

ortaya çıkarıyordu. Bu tuhaflık sonradan ortaya çıkmıştır; ama sonuçta "Osmanlı Vikingi" olarak tanınan ve Ali Nuri adını alan Gustav Nuring'e bakılırsa İsveçlilerin kökeninin Türk olduğunu düşünmek mümkündü. Ali Nuri bunu tam olarak kanıtlayamıyordu, ama görünüşe göre Türk dili ile İsveç dili arasındaki benzerlikleri anlatan eski bir kitap kendisini çok etkilemişti.[8]

Ali Nuri Bey 1908 öncesinde bir diplomattı. Ancak anlaşılan kendisine çok güvenilmiyordu. Gazete haberlerine ve arşiv belgelerine bakılacak olursa birkaç kez ciddi bir şekilde güvensizlik uyandırmıştı. Hayriye'nin anlattığına göre 1896 civarındaki bir tarihte saraya Ali Nuri'yle ilgili bir ihbarda bulunulmuştu. Bu olayda Ali Nuri Bey, kayınpederinin konağında sultanı tahttan indirmek amacıyla birkaç kişiyle bir toplantı düzenlemekle suçlanmış, bir hafta boyunca sorgulanmış, ancak aleyhinde bir delil ortaya koyulamayınca serbest bırakılmıştı.[9] Hayriye Hanım İstanbul'dan kaçtıktan sonra bir gazeteye, bu toplantıyı saraya ihbar eden Feridun Bey'le, onun hafiyelik kariyeri ve şu anki göreviyle ilgili ayrıntılı bilgi verecekti.[10]

Hayriye Hanım'ın İstanbul'u terk etmesi de 1901 yılında, yine kocasına yönelen şüpheler nedeniyle olacaktı. O sıralarda unvanı "Sabık Rotterdam Başkonsolosu" olarak geçen Ali Nuri Bey'in Jön Türklerle ilişki içinde olduğundan şüphelenilmiş, bir bahaneyle İstanbul'a çağrılmış, ancak Pire'ye kadar gelen Ali Nuri Bey, kendi güvenliğine dair yeterli güvence verilmediği için İstanbul'a gitmekten vazgeçmişti. *The Times* muhabirinin bildirdiğine göre İstanbul'daki gazetelerde on gün içinde İstanbul'da olmadığı takdirde mal varlığına el koyulacağına dair bir uyarı yayınlanmıştı. Kocasının hükümetle başı derde girince Hayriye Hanım'ın evi de gözlenmeye, her hareketi izlenmeye başlandı. Hayriye Hanım kendisine olan güvensizlikten dolayı yetkililerin kulağına gidecek şekilde bazı çevrelere "teessüf"lerini bildirmiş, buna benzer bazı kurnazca manevralarla etrafındaki çemberi biraz gevşetmiş ve ilk fırsatta iki çocuğuyla birlikte kendisini bir Fransız gemisinin güvertesine atmıştı.[11]

Atina'da eşiyle buluşan Hayriye Hanım'ın bundan sonraki hayatı İstanbul'da geçirdiği günlerden çok farklı olacaktı. Denilebilir ki daha o Atina'dayken dünya onu beklemeye başlamıştı. Bu beklenti muhtemelen Ali Nuri'nin uyanıklığı ile Avrupa ve ABD gazetelerinin okurlarına çekici gelebilecek haber arayışlarının bir araya gelmesinden doğmuştu.



"Haremden Kaçan Bir Türk Prensesi". Ajanslar aracılığıyla dünyanın dört bir köşesine servis edilen Hayriye Hanım haberleri küçük gazetelerde de görülebiliyordu. Temsili bir resmin eşlik ettiği *Tacoma Times*'daki bu haber yerel gazeteye ulaştığında tamamen gerçek dışı detaylarla süslenmiş olarak yeniden yazılmış gibi görünüyor.

HAREMDEN BİR PRENSES KAÇIYOR

Bir gazeteye göre Hayriye Hanım Londra'da ve daha başka yerlerde Türkiye'deki kadınların durumuyla ilgili konferanslar vermeye niyetliydi. Bu sıralarda sultan, Atina'da mülteci durumundaki birkaç zanlının iadesi için girişimlerde bulunmaktaydı. Gazetecilerin sorularına cevap verirken Ali Nuri Bey Jön Türklerle herhangi bir ilişkisi olduğu iddiasını reddediyor, Murad'ı tahta geçirmeyi amaçlayan *"leşitimist"* gruba dâhil olduğunu söylüyordu.[12]

Hayriye Hanım'ın gizlice İstanbul'dan kaçması Batılı, ama özellikle de Amerikalı gazetecilere iyi bir haber fırsatı olarak göründü. Onun kaçış hikâyesi yavaş yavaş farklılaşmaya başladı. Gazetelerde prenses olarak anılıyordu ve hikâyeye göre bu prenses haremden kaçmıştı. Hayriye Hanım Atina'dayken Londra'daki gazetelerde onun yakında Londra'ya gelip konferanslar vereceği yazılıyor[13] ve Londra'dayken de Amerikan gazeteleri ABD'ye geleceğini önceden haber veriyorlardı. *Los Angles Times* Hayriye Hanım'ın Londra'da çok ilgi gördüğünü, adeta bir modaya dönüştüğünü (bu sırada onun kaçışının üzerinden dört beş ay geçmiş durumdadır) ve çok önemli şahsiyetler gibi her hareketinin takip edildiğini yazıyordu.[14] Prenses Hayriye hem görünüşüyle hem hareme ya da sultana dair anlatacağı gizli şeylerle Amerikalılara bir "ilginç şeyler şöleni" sunacak gibiydi. Nitekim bir gazete tam da Amerikan gazetelerinin kendilerinin çizdiği imaja uygun bir yerde, yakınlarda yapılacak olan St. Louis Fuarı'nda, Prenses Hayriye'nin de -"büyük ihtimalle"- boy göstereceğini müjdeliyordu. Başlıklara bakılırsa gazeteler Prenses Hayriye ara-

cılığıyla okuyucuya hareme açılan bir pencere -daha büyük ihtimalle bir anahtar deliği- sunmayı; bunun yanında okurların kendi toplumlarının, ailelerinin ya da bizzat kendilerinin bu kadının hayat tecrübesi ve içinden geldiği, medeni dünyayla tezat oluşturan daha aşağı düzeyde bir toplum üzerinden olumlanmasını ve onaylanmasını vaat ediyorlardı. Böylesi bir topluma alaycı bir tebessümle bakıtarak okurlarının hallerinden memnuniyet duymalarını sağlayabilirlerdi.

TURKISH PRINCESS ESCAPES.

Haree Hanem, the Sultan's Enemy, Said to Be Coming Here to Lecture on Behalf of ex-Sultan Murad.

LONDON, July 25.—Abdul Hamid's bitter enemy, the beautiful Princess Haree Hanem, wife of Ali Nouri Bey, Consul General for Turkey in Rotterdam, has escaped from Constantinople.

According to the Athens correspondent of The Daily Mail, the Princess announces her intention to lecture in the United States and Great Britain on behalf of the "Martyr," Murad, who was deposed in 1876.

Murad V. succeeded to the throne of Turkey in May, 1876, but within a few weeks he was dethroned, and his younger brother, the present Sultan, succeeded him. Ever since then Murad has been kept in close confinement.

The Turkish authorities say that Murad is insane, but there are many persons who assert that he is considerably saner than Abdul Hamid. The latter is said to live in constant fear that his brother will escape and regain his throne.

The New York Times

Published: July 25, 1901

Copyright © The New York Times

The New York Times'da Türk prensesinin kaçış haberi (25 Temmuz 1901). Haberde Hayriye Hanım "Sultan'ın amansız düşmanı güzel Prenses Haree Hanem" olarak anılıyor.

BİR MİT DOĞUYOR

ABD'de Hayriye Hanım'la ilgili haberler pek çok gazetede yer almıştı. Aradan makul bir süre geçtikten sonra örneğin *Sunny South* gazetesinde Ali Nuri'den söz edildiğinde artık onun kim olduğunu anlatmak için uzun cümlelere gerek yoktu: O Prenses Hayriye Hanım'ın kocasıydı. Sultanın sadık bir hizmetkârı iken kendisinden daha üst seviyede olan ve İngiliz mürebbiyeler ve refikaların da bulunduğu haremde büyüyen (bir başka gazetede İngilizler Amerikalıya dönüşecektir), bu nedenle de mükemmel İngilizce bilen bu kadınla evlenmiş ve hayatı değişmişti. "Kadının" siyasi fikirleri (*legitimist*) başlarına bela açıp haklarında tutuklama kararı çıkarıldığında karısının gölgesinde kalan bu daha alt bir rütbe sahibi koca yurtdışındaydı; Hayriye Hanım bin bir badire atlatarak kaçmış ve kocasının yanına, Atina'ya gelmişti.[15]

Prenses Hayriye Hanım'a dair her şey bir haberden bir diğerine değişebiliyor, gazeteler alelade bir haberi okurların ilgisini çekecek bir biçime büründürmeye çalışırlarken olmayacak uçlara savruluyorlardı. Öyle ki bütün haberler bir araya getirildiğinde Hayriye artık görünmeyen bir şey haline geliyordu; görünen tek şey okurların beklentilerine yönelik olarak hazırlanan, dolayısıyla gazetelerin bu beklentilere yönelik tahminlerini yansıtan bir mizansen, uydurma bir öyküydü. İsmi, yaşı, medeni hali, giyimi, görünüşü... her şeyi tartışmalıydı. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, aslında Amerikan gazetelerinin tutumları somut bir olayın özgül niteliklerine göre alınmış tutumlar değil, adeta her birinin ayrı bir cazibesi olan ön tanımlı bir tutumlar yelpazesinin içinden yapılmış bir seçmeydi. Sözgelimi 'başındaki örtüyü fırlatıp atan doğulu kadın' imgesinin Amerikan okurunu ve onun hayat tarzını olumlayan, ortalama bir Amerikalının kendini kendine sevdirip takdir ettiren bir cazibesi vardı. Ama bununla taban tabana zıt "her tarafı kapalıydı, sadece gözleri görünüyordu" ifadesi de örtünün vaatlerini okura taşıyor ve bu yönüyle bir cazibe içeriyordu. Bu imajlar arasında seçme fırsatını ortaya çıkartan şey de muhtemelen Hayriye Hanım'la ilgili bilginin azlığı ve belki de öğrenmeye değmezliğiydi. Gazeteler bu durumda 'yorum' yapmış, öykudeki boşlukları kendi bilgileriyle doldurmuş ve böylece aslında Hayriye Hanım'a dair çok az şey söylerken kendilerine dair çok daha fazla şey söylemişlerdi.

Haber uyduruyor, düzmece röportajlar yayınlıyor, aradaki eksikleri kendilerince kapatıyorlardı. Örneğin Hayriye Hanım'ın güzelliği, yaşı, giyimi, medeni hali vb. konularda anlaşmazlık vardı. Hemen tüm haberlerde güzel olduğu belirtiliyor ancak giyimi konusunda bazı ihtilaflara rastlanabiliyordu. "Elbette" güzeldi. Üstelik Doğuluların o bilinen sert simasının tersine, yumuşak hatları vardı. Başörtüsünü fırlatıp attığını sadece bir gazete yazmış,[16] ancak belli ki eldeki fotoğraflarında başörtülü olduğu için bu 'örtüyü fırlatıp atan genç kadın' imajı az kullanılmıştı. Bir gazete ise Hayriye Hanım'ın sadece gözleri görünecek şekilde örtünmesini daha makul ve belki daha çekici bulmuş, okurlarına Hayriye Hanım portresini bu şekilde tasvir etmişti. Gazetelerin çoğunluğuna göre ise giyimi şık, farklı, her halükârda Avrupai veya "modifiye edilmiş Avrupa" kıyafeti idi. Evli barklı, iki çocuklu ve yaşını başını almış bir prenses de pek çekici olmayacağından bu konulara elden geldiğince az girildiği görülüyordu. Yine de onun şu an 25 yaşında olduğunu yazan en az bir gazete vardı. Yaşı konusunda bu kadar cüretkâr olamayan gazeteler harareti düşürmemek endişesiyle

Hayriye'nin kadın haklarına duyduğu ilgi ve bu konuda yaptığı girişimlere dair haberler yanlış değildi. Avrupa ve Amerika'da dolaşıyor, seminerler veriyordu. Bugün tarihi önemi pek az biliniyor olsa da Hayriye Hanım 1904'te Berlin'de toplanan Kadınlar Kongresi'ne de katılmıştı.

"halen güzel" olduğunu yazıyor ya da "gençken çok güzel olduğu belli" diyorlardı. İsmi kimi yerlerde *Prenses Hayriye* ya da -Prenses olduğuna göre ve Sultan Abdül'ün soyadı (!) Hamid olduğuna göre-*Prenses Hayriye Hamid*.[17] kimi yerlerde -Kocası Ali Nuri'nin soyadının Nuri olduğu tahmin edilerek- *Prenses Nuri*[18] olarak geçiyordu. Haremden kaçma hikâyesinin inandırıcılığını yıkmamak için olsa gerek kocasından da genelde pek söz edilmiyor ya da kimi yerlerde kocasından ve babasından söz edildiğinde prenses olduğundan şüphe edilmesin diye "Kendi Hakkıyla Prenses" olduğu özellikle belirtiliyordu.[19]

GÜZEL PRENSES HAYRİYE'NİN AYNASINDAN ÇİRKİN ABDÜL

Hayriye zalim bir sultana karşı savaş açan güzel bir kız olarak da çekici bir haber olabilirdi. Bir gazete onun İngiltere'ye gidişini "Sultanın Güzel Düşmanı İngiltere'ye Gidiyor" başlığıyla vermişti.[20] Bu haberde Hayriye Hanım bir *legitimist*'idi, kadınların durumuyla ilgili konuşmalar yapma niyetinden söz edenler daha önce de olmuştu; hatta sonradan başka haberlerde kadın hakları için "Haçlı seferi" başlatan bir kahraman olarak ortaya çıkacaktı.[21] Ama Hayriye, gazetelerde aynı zamanda sultana muhalif bir portre olarak da görünmekteydi. Bazı gazeteler hâlihazırdaki muhalif bir tutumdan yola çıkarak "zalim sultan"ı doğrudan doğruya bu güzel prensese anlattırmanın cazip olduğunu düşünmüş olmalılar. Örneğin "Hayriye Hamit" ve Ali Nuri Bey'le karşılıklı oturup röportaj yaptığını iddia eden (hatta Ali Nuri bir noktaya geldiğinde sözü eşine bıraktığı için röportaj anını okuyucunun gözünde canlandırmasını sağlayan)- *Sunny South* muhabirinin bu çiftten aktardığına göre Sultan Abdülhamid, yangınlardan itfaiyeden önce telgrafla haberdar ediliyor ve yangın, sadakatinden şüphe edilen birisinin evinde çıkmışsa itfaiyenin müdahalesi çok gecikiyor, yok eğer değilse kısa zamanda olay yerine ulaşıyordu. Öte yandan sultan kendi öz kızını gözünü kırpmadan öldüren biriydi. Her zaman masasının üzerinde "bir ya da iki" pistol bulunduran Abdülhamid küçük kızının elinde bir pistol gördüğünde -kızının kendisine suikast yapmak üzere eğitildiğinden şüphelenerek- hemen öteki pistolu eline alıp kendi öz kızının beynini patlatmıştı.[22]

Bu kendi kızını öldürme hikâyesi bazen farklılaşıyordu. Örneğin *Chicago Daily Tribune* gazetesi "Abdül" konusunda *Sunny South* gazetesi kadar insafsız değildi. Bu gazetedeki haberde öldürülen kendi öz kızı değil, çocuk yaştaki bir köle kızdı ve ölümü Abdül'ün elinden değil, işkencecilerin elinden olmuştu. Ama yine de bu versiyonda olay, daha da adaletsiz ve daha da caniceydi. Bu versiyonda kızın eline aldığı şey masanın üzerinde duran pistollerden biri değil, oyuncak bir tabancaydı. Sorgusu sırasında el tırnaklarına kızgın demirler sokulmuş ve nihayetinde -ve çok şükür ki- ölüm, "hayal edilebilecek her türlü şeytani zulüm"ün uygulandığı bu küçük kız için, ıstırabının dinmesi anlamına gelmişti.[23]

HAYRİYE'NİN ÖTEKİ YÜZÜ: KADIN HAKLARI SAVUNUCUSU OLARAK TUNUSLU HAYRİYE HANIM

Uydurma röportajlar ve yalan yanlış bilgiler, Hayriye Hanım'la ilgili yazı yazan yazarlar arasında daha bilgili olanları utandırmış olmalı! Örneğin Marquis de Fontenoy müstear adlı, hanedan çevrelerine dair magazin haberleri yapan bir yazar, o ana kadar yanlış bilgilerle aldatılmış okuyucularını nihayet aydınlattı. Aristokrat kesimle ilgili dedikodu haberleri yapan bu yazar, Hayriye'nin aslında prenses olmadığını, hanedanla bir akrabalığının dahi olmadığını ve daha da ötesi Türk değil, Tunuslu olduğunu ifşa etti. Fontenoy, mesela, Ali Nuri'nin eskiden "Türkiye'nin Kırım'daki Atina Başkonsolosu" olduğu gibisinden detaylı bilgiler vererek okurlarda bu sefer sağlıklı (!) bilgi aldıklarına dair bir güven duygusu da yaratmıştı.[24]

Coğrafi hatalar bir yana Hayriye Hanım'la ilgili verilen bu son bilgiler bu sefer doğruydu; ama aslında Fontenoy şunları da ekleyebilirdi: Evli barklı, iki çocuklu, orta yaşlarda, yaşıyla uygun bir şekilde biraz kilolu bir kadındı ve haremden kaçmamıştı; poligami kurbanı da değildi, kocasının başka eşi yoktu. Hayriye Hanım'la ilgili doğru bilgiler bunlardı, ama acaba Hayriye Hanım "zalim Abdül" hikâyelerinden başka neler anlatıyordu ve gazetelerin aktardıkları bir yana, gerçekte anlattığı şey neydi?


WOMAN KNIGHT ERRANT COMING TO AMERICA

Princess Hairie Ben Ayad

The United States is to receive a visit this winter from Princess Hairie Ben Ayad, who has created a sensation in England by her crusade against social conditions in Turkey. The princess, who is a daughter of a former Turkish Minister to France, bases her advocate polygamy in Turkey by appealing to movement against it from the outside. Her lectures in London have been crowded and she has become a social sensation. She has a beautiful residence there, with the usual luxury typical of the East, and enjoys herself in a regal way. Her husband, who was stationed in France for several years as a member of the deposed Sultan, Abdul, but escaped, is with her in London. When not driving about the streets a footman in Turkish costume.

Hayriye Hanım'ın Amerika'ya gelişini haber veren gazete Hayriye Hanım'a Don Kişot'u hatırlatan "Gezgin Kadın Şövalye" sıfatını yakıştırmıştı.

Chicago Daily Tribune, 23 Ekim 1901

Yukarıda da değinildiği gibi 1901'in Haziran ayında, yani kaçışının ilk günlerinde prensesin kadınların durumuyla ilgili konferanslar vereceğini söyleyen bazı gazeteler olmuştu.

Temmuz ayında *The Daily Mail* gazetesinin Atina muhabirinin verdiği bilgiye göre prenses, 1876'da tahttan indirilen "Şehit" Murad lehine Birleşik Devletler'de ve İngiltere'de konferans vermek niyetindeydi.[25] Eylül 1901 tarihli bir gazete haberinde aynı şekilde kendisinin bir *"legitimist"* olduğu söyleniyor, Hayriye'nin her-

hangi bir başka siyasi eğiliminden söz edilmiyordu.[26] Bir süreliğine kadın haklarıyla ilgili konferanslar vereceği haberi unutulmuştu. Ekim ayında bir gazete Hayriye'nin Türkiye'deki sosyal koşullara karşı başlattığı Haçlı seferiyle (*crusade*) Londra'da büyük patırtı kopardığını, kendi ülkesindeki çokeşliliğin kökünü kazımak üzere yurtdışında bir hareket yaratmak istediğini yazdı.[27] Hayriye Hanım'la ilgili önceki haber örneklerine bakıldığında bu haberler de şüphe uyandırmaktadır. Ama bu sefer eldeki bilgiler magazin gazetelerinin haberlerinden ibaret değildir; Hayriye Hanım Osmanlı kadınlarıyla ilgili gerçekten konuşmalar yapmaktadır.

***

Hayriye'nin kadın haklarına duyduğu ilgi ve bu konuda yaptığı girişimlere dair haberler yanlış değildi. Avrupa ve Amerika'da dolaşıyor, seminerler veriyordu. Bugün tarihi önemi pek az biliniyor olsa da Hayriye Hanım 1904'te Berlin'de toplanan Kadınlar Kongresi'ne de katılmıştı. Gazetelerde Kadınlar Kongresi'ne katılan en ilginç simalardan birisi olarak gösteriliyordu. Bir haber şöyleydi:

"Prenses genç ve çok güzel. Giyimi Avrupalı ve çok sade; genellikle ipek bir etekle ipek bir bluzdan oluşuyor. Buna rağmen başında beyaz dantelli bir yaşmak ve dirseklerine kadar inen siyah satenden bir şal ile farklı bir havası var. Hayriye halen ülkesinde hüküm süren beyaz köleliğe karşı şiddetli bir şekilde savaşıyor. Bu konudaki bir bildirisini kendisi adına komitedeki kadınlardan biri okudu. Hayriye Hanım bütün Avrupa uygulamaya karşı sesini yükseltmezse Türkiye'deki kadınların durumunda bir değişiklik olmasının umulamayacağını söylüyor. Türkiye daha ucuz ve yeniden satılabilir olduğu için haremlerini, ayrılmanın pahalıya mal olduğu özgür kadınlar yerine kölelerle doldurmayı daha makul buluyor. Hayriye Hanım en coşkulu reformculardan biri ve diğer ülkelerdeki kadınların durumuna da büyük bir ilgi duyuyor. Amerikalı bir kadınla sohbetinde Amerikalı kadın kendisine 'ülkenizin kadınlarıyla ilgili bütün bunları duyduktan sonra utandım' demiş, 'Neden utandınız?' diye sorduğunda Amerikalı kadın 'Çünkü benim bildirimin başlığı Giyim Kuşam Israfı' idi ve doğrusu çok önemsiz görünüyor."[28]

Elbette gazetelerdeki bu haberler doğruyu söylese de hiç yalan içermediği ya da her şeyin doğru aktarıldığı anlamına gelmemektedir. Osmanlı'da kadınların durumuna dair değerlendirmeler bağlamında kadınların eğitiminin öneminden söz etmek, söz gelimi taraftarca bir bakışla Amerikan Kız Koleji'ni övmek için bir vesile de oluşturuyor[29] ya da başka amaçlar, propagandalar, türlü olumlama ve olumsuzlamalar aralara girebiliyordu.

***

"Prenses Hayriye"nin hikâyesine yapılan bu kısa giriş fark edilebileceği gibi çok farklı alanlarda çok az şey söyleyen bir hikâyeyi ortaya çıkartmaktadır. Hayriye'nin aynasından Avrupa ve Amerika'nın nasıl göründüğü, Batı'nın Osmanlı'yı nasıl gördüğü ve gösterdiği, Osmanlı kadınlarına nasıl bakıldığı ve bir Osmanlı kadınının bunların hepsine nasıl baktığı hep bu hikâyenin uyandırabileceği beklentiler arasındadır. Günümüz Tunus'unda Hayriye Hanım az çok biliniyor olsa da ne onunla ilgili kapsamlı bir araştırma yapılmış ne de Osmanlı coğrafyasının diğer bölgeleriyle bağlantısına dair bir söz söylenmiştir. Halen devam eden bu araştırma 1908'de Kısıklı'daki bir konakta kendi mirası için zabıtayla kavgaya tutuşan bu cesur kadının yaşamının çok daha ilginç kesitlerine dair daha geniş bir bilgi edinmeyi amaçlamaktadır. Prenses Hayriye'nin Kadınlar Kongresi'nde yaptığı konuşma basılmış, yayınlanmış, Osmanlı Devleti onu susturmaya, gazetelerde haberlerinin çıkmamasını sağlamaya çalışmıştır.

Elinizdeki yazı ise Hayriye Hanım'ın bölük pörçük olan bu biyografisine biraz daha bütünlük kazandırmayı ve verdiği seminerler ile Kadınlar Kongresi'ndeki konuşmasını da dâhil ederek onu bir mücadele geleneği içinde hak ettiği yerine oturtmayı amaçlayan daha geniş araştırma için kısa bir giriş olarak görülmelidir.

DİPNOTLAR

1 Adil Baktıaya, "El Müeyyed'in İmhat ve Terakki'ye Cevabı: Mısırlı Bir Gazetecinin Kanun-i Esasi, İdare-i Örfiye ve Hilafet İle İlgili Görüşleri", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, İstanbul, s.69-87, (2008), s.81.

2 BOA ZB 487/129, 9 Aralık 1908.

3 BOA DH.MKT 2815/39, 15 Mayıs 1909.

4 Dâhiliye Nezareti'ne, BOA ZB 332/99, 22 Mayıs 1909.

5 *Clinton Mirror*, 7 Haziran 1913.

6 *Washington Post*, 20 Mart 1903.

7 BOA ZB 395/93 12 Ağustos 1909.

8 Sven Lagenbring, *İsveçlerin Türkler ile Benzerlikleri: İsveçlilerin Türk Ataları*, (Haz. Abdullah Gürgün) Kaynak Yayınları, İstanbul, 2008. Söz konusu kitabı yayına hazırlayan ve bu çalışma sırasında Hayriye ve kocasıyla ilgili görüşlerini aldığım, İsveç'le yaşayarı araştırmacı Abdullah Gürgün'e değerli katkılarından dolayı teşekkür ederim.

9 "Banishment of Turkish Officials", *Grey River Argus*, 30 Nisan 1896.

10 "The Sultan's Spy System--A Woman's View from the Inside", *Los Angeles Times*, 20 Nisan 1902.

11 *Times*, 5 Haziran 1901.

12 *Times*, 5 Haziran 1901.

13 *New York Times* 25 Temmuz 1901.

14 Rebecca A Insley, "Princess From Turkey", *Los Angeles Times*, 20 Ekim 1901; bu haber bir başka gazetede "A Woman's Crusade" başlığıyla, ama isimsiz olarak yayınlanmıştır: *Hopkinsville Kentuckian*, 15 Kasım 1901, ayrıca bkz. *The Washington Bee*, 16 Kasım 1901; *Chicago Daily Tribune*, 23 Ekim 1901.

15 *Sunny South*, 9 Kasım 1901.

16 *Deseret Evening News*, 26 Ekim 1901. (Buradaki bilgiler diğerlerinden daha sağlıklı) Bilgiyi kontrol et.

17 *Sunny South*, 7 Eylül 1901; *Los Angeles Times* gazetesi de metin içinde İlayriye Hanım diye yazsa da resim altı yazısında *Sunny South* gazetesi gibi Hayriye Hanım'ı "Prenses Hayriye Hamid" olarak lanse etmiştir. Bkz. *Los Angeles Times*, 20 Nisan 1902.

18 "Prenses Nuri" olarak da bilindiğini aktaran *The Washington Times*, 20 Mart 1903.

19 *Sunny South*, 7 Eylül1901.

20 *Star*, 7 Eylül1901.

21 *Carbonate Chronicle*, 16 Aralık 1901.

22 *Sunny South*, 7 Eylül 1901.

23 *Chicago Daily Tribune*, 16 Kasım 1902.

24 *Washington Post*, 20 Mart 1903.

25 *New York Times*, 25 Temmuz 1901.

26 *Star*, 7 Eylül1901.

27 *The San Francisco Call*, 28 Ekim 1901.

28 "A Turkish Woman Reformer", *Grey River Argus*, 9 Eylül 1904.

29 Rebecca A Insley, "Princess From Turkey", *Los Angeles Times*, 20 October 1901; bu haber bir başka gazetede "A Woman's Crusade" başlığıyla, ama isimsiz olarak yayınlanmıştır: *Hopkinsville Kentuckian*, 15 Kasım 1901; ayrıca bkz. *The Washington Bee*, 16 Kasım 1901.

AVRUPA RESMİNDE MİTOLOJİK KONULU RESİMLER

ZİNCİRE VURULMUŞ PROMETHEUS

Mitolojide insanlığın ateşle ve insanın yaradılışıyla ilişkilendirilen Prometheus hakkındaki öykülerden birinde Prometheus, Zeus tarafından cezalandırılır. Ceza gereği zincire vurularak sürekli kendini yenileyen ölümsüz karaciğerini yemesi için bir kartal gönderilir. Rubens'in de yapmış olduğu en iyi resimler arasında saydığı **Zincire Vurulmuş Prometheus**, *kahramanı acılar içinde göstermektedir.*

Prometheus mitolojide insanın varoluşunun açıklanması bakımından belki de en önemli olan figürdür. Kilden insan figürleri yaratmış, onlara ruh vermiş,[1] diğer tanrılara karşı her zaman insanların yanında olmuştur. Prometheus, Titanlardan olma ve hatta Zeus ile uzaktan akrabadır. Prometheus, bir gün Zeus'un onulmaz bir baş ağrısı ile kıvrandığını görür ve hiçbir ölümsüzün iyileştiremediği bu dertten onu alnını yararak kurtarır. Bilindiği gibi, Zeus'un yarılan alnından bilgelik tanrıçası Athena (*Minerva*) doğmuştur. İnanca göre, Prometheus ateşi, doğumuna yardımcı olduğu Athena da zeytin ağacını hediye ederek insanların dünyasını yaşanılır kılmışlardır. Prometheus birkaç kez Zeus'u kandırmış, baş tanrının insanlar karşısında komik duruma düşmesine neden olmuştur. Bu kızgınlıklarından birinde Zeus, Prometheus'a gücü yetmeyeceğini anlayıp, onun sözlerini dinleyen ölümlüleri ateşten yoksun bırakarak cezalandırmak istediğinde, insanların yardımına yine Prometheus koşmuş, ateşi tanrılardan, bir versiyona göre tanrısal güneş arabasından yani Zeus'tan, bir diğerine göre de Hephaistos'un (*Vulkanus*) ocağından tanrıça Athena'nın da yardımı ile çalmış ve içi boş bir kamış[2] içinde saklayarak insanlara geri vermiştir. Bu hareketi Zeus tarafından feci bir şekilde cezalandırılmasına neden olmuştur. Zeus'un emri ile Hephaistos tarafından Kafkas Dağları'nda bir kayaya zincirlenen Prometheus'un ciğerini yine Zeus'un gönderdiği bir kartal sürekli kemirir. Prometheus ölümsüzdür ve bu yüzden de her gece ciğeri yenilenir. Dolayısıyla



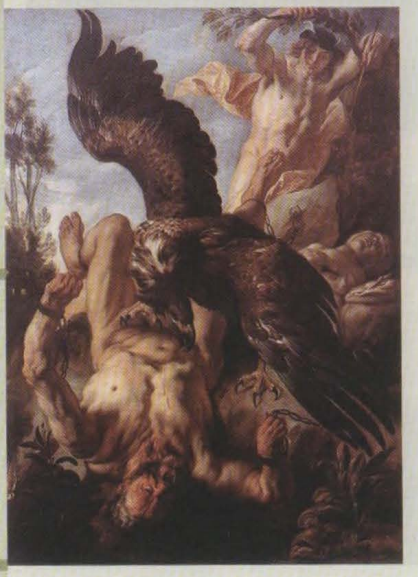
Peter Paul RUBENS

Zincirlenmiş Prometheus
1611-12. Tuval üzerine yağlıboya, 243 x 210 cm
Museum of Art, Philadelphia, ABD

Dirck van BABUREN
Prometheus Hephaistos (Vulcanus) Tarafından Zincirleniyor
1623. Tuval üzerine yağlıboya, 202 x 164 cm. Rijksmuseum, Amsterdam. Hollanda.

Jacob JORDAENS
Zincirlenmiş Prometheus
c. 1640. Tuval üzerine yağlıboya. 245 x 178 cm. Wallraf-Richartz-Museum, Köln. Almanya.





da sonsuza kadar sürecek bir cezanın kurbanı olmuştur. 30.000 yıl sürdüğü iddia edilen bu işkenceden Prometheus'u Herakles (*Hercules*) kurtaracaktır. Öyküye göre Herakles, Titanlardan biri olan Atlas'ın kızı Hesperides'in "altın elma"sının getirilmesi görevi sırasında Kafkas Dağı'na Prometheus'a akıl sormaya gider. Herakles Zeus'un kartalını öldürdükten sonra tanrıya yalvararak Prometheus'un cezasının affedilmesini ister. Prometheus'un yeterince acı çektiğini düşünen Zeus da oğlu Herakles'in bu isteğine karşı koyamaz ve Prometheus'u affeder, ancak bir şart koşar: Hâlâ mahkûm görünmesi için zincirin çeliğinden ve Kafkas kayasından bir taştan oluşan bir yüzük takmak zorundadır. İnsanlar da o günden beri birçok tehlikeyi göze alarak kendilerine ateşi getiren Prometheus'un anısına yüzük takarlar. Serbest kalan Prometheus kendisine söğüt dallarından bir taç yapar. Herakles de Prometheus'a bağlılığının nişanesi olarak yabani zeytin dallarından bir taç takacaktır.

Prometheus'un adı "önceden gören" anlamına gelir. Bu kâhinliği özellikle Zeus'u hayli tedirgin etmiştir. Bir söylence de annesinin bir Titan değil de adalet tanrıçası Themis olduğu yönündedir. Belki de bu nedenle Prometheus başta Zeus olmak üzere diğer tüm tanrılara karşı acımasız eleştiriler yapar. Prometheus temsil ettiği değerlerle birlikte ilk çağlardan beri filozofların ve edebiyatçıların gözde figürlerinden biri olmuştur. Görsel sanatlar alanında ise daha çok dramatik kurguya uygunluğu nedeni ile cezalandırılma sahnesi tercih edilmiştir.

Rubens'in oldukça iyi tanındığı bir dönemde yapmış olduğu ve Prometheus'u acılar içinde gösteren ve tümüyle Barok üslup özelliklerini yansıtan bu resimde görkemli kartal figürünü sanatçının atölyesindeki ustalardan Frans Snyders boyamıştır, Bu bilgi sanatçının 1618 yılında yazmış olduğu bir mektupta da yazılıdır. Ayrıca yine yazışmalardan anlaşıldığı kadarı ile Rubens bu resmini yapmış olduğu en iyi resimler arasında sayar. Kendi döneminde de oldukça eleştirilmiş olmasına rağmen, Rubens çok büyük bir atölye yönetmiş ve burada çeşitli alanlarda uzmanlaşmış sanatçılar ile birlikte çalışmış, kendisi ise bu sanatçıların tamamladıkları resimlere son halini vermekle yetinmiştir, Sanatçının resmetmedeki ustalığının yanı sıra çok bilinen bir özelliği de döneminde ünlü bir diplomat oluşudur. Diplomatik seyahatlerinde genellikle krallar düzeyinde ağırlanmış, çoğu zaman da devlet adamlarına hediye ettiği büyük boyutlu alegorik resimler aracılığı ile görüşlerini aktarmıştır. Ayrıca döneminin iyi eğitimli ve kültürlü bir figürü olarak Prometheus ve Zeus arasındaki diyalogları ve çatışmaları anlatan yazılı kaynakları da mutlaka biliyor olmalıdır.

Resim, hareket unsuru, ışık gölge yapısı ve duyguların olabilecek en abartılı biçimde aktarılması gibi özellikler açısından Barok üslup karakteri gösterir. Tuvale diyagonal biçimde yerleştirilmiş iki figür vardır, aynen öyküye uygun olarak: Prometheus ve onun üzerine abanmış, bir pençesi ile yüzüne bastıran kızgın kartal. Prometheus'un nasıl bir acı içinde olduğu hem yüzündeki ifadeden hem de kaslarının hareketinden rahatlıkla anlaşılabilir. Kartal ise âdeta bütün ağırlığı ile bedene yüklenmiş ve tanrının ciğerini didiklemeye başlamıştır. Prometheus'un bedeni altından görünen kumaşların kıvrımları da ayrıca Barok dönemin en sevdiği resimsel öğeler arasındadır.

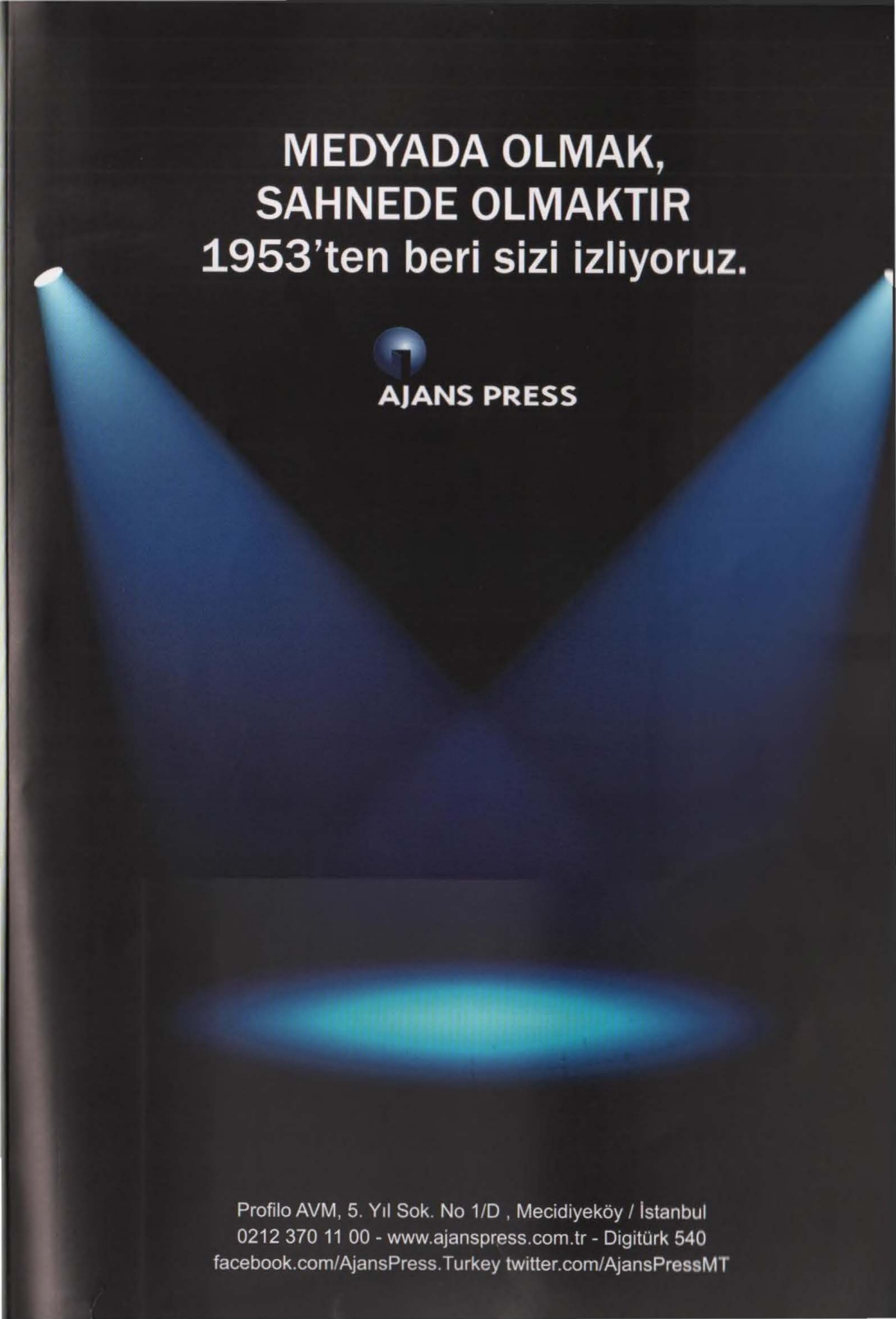
DİPNOTLAR

1 Bazı kaynaklar Prometheus'un kilden yaptığı figürlere Zeus'un nefes üfleyerek can verdiğini yazar. Yaptığı figürlerin tanrılara benzemesi ise, ölümsüzleri kızdırmıştır. Zeus'tle başlangıçta iyiolan ilişkileri yüzden bozulmuş olabilir. Mit yorumcuları, Zeus ve Prometheus arasındaki yarışmaları ve çekişmeleri kurnazlık,görünen"sahte" vearkasındaki "gerçek" gibi karşıtlıklarüzerinekurulur.

2 Prometheus, tanrısal ateşin bulunduğu gökyüzüne içiboş bir kamıştanyapılmış esası ile çıkar. Dış kabuğu kuru, içkısmıyaşolan bu ağaç türü sayesinde Prometheus ateşi, sperma puros denen ateş tohumunu kamışınıçine saklayabilmiştir(Jean-Pierre Vernant, TorunumaYunan Mitleri, Çev; M. E. Özcan, Helikopter, 1999, İstanbul, s. 62).

3 Bazı kaynaklarda ise ateşi resmine kökünde taşıdığıyazar.

Kartal, şeytanı gücü zapt eden, sarsılmaz bir ihtiyarın ve sınırsız gücün sembuludür. Uçan hayvanlar arasında en yükseğe çıkabilen, son derecekeskin bir görme yetisine sahip yırtıcıbirav kuşudur. Yunan mitolojisinde doğrudan Zeus ile ilgilidir.ve tanrının kutsal ışığı ile ilişkilendirilir, Mezopotamya inanışlarında fırtına kuşu olarak tanınır. Eski Ahitte pek çoköyküde birkartal figürü vardır. Mısır hiyerogliflerinin ilkharfiA, kartalkafası ile göstertir. Babil mitolojisindeinsanlığın ilkkralıEtana göğe bir kartal yardımı ile yükselir, Vekarların bu gökyüzüileolan ilişkisi elbette İlkristiyan mitolojisindeisa'nıngöğe yükselişininsembolü olarakkarşımıza çıkar.


MEDYADA OLMAK,
SAHNEDE OLMAKTIR
1953'ten beri sizi izliyoruz.
AJANS PRESS
Profilo AVM, 5. Yıl Sok. No 1/D , Mecidiyeköy / İstanbul
0212 370 11 00 - www.ajanspress.com.tr - Digitürk 540
facebook.com/AjansPress.Turkey twitter.com/AjansPressMT