

# SABİT DUMAN ARMAĞANI

Editör  
Doç. Dr. Yahya BAŞKAN





**Kitabın Adı** : SABİT DUMAN ARMAĞANI  
**Editör** : Doç. Dr. Yahya BAŞKAN  
**Yazar** : Prof. Dr. Orhan YAZICI, Prof. Dr. Neslihan DURAK,  
Prof. Dr. Ünal ŞENTÜRK, Prof. Dr. Taner TATAR, Seda AKSOY,  
Doç. Dr. Vehbi BAYHAN, Doç. Dr. Mustafa BOZKURT,  
Doç. Dr. Yahya BAŞKAN, Doç. Dr. Özlem BAŞARIR,  
Doç. Dr. Umut KARABULUT, Doç. Dr. Murat ZENGİN,  
Dr. Öğr. Üyesi Bahattin ÇATMA, Dr. Öğr. Üyesi Osman KARACAN,  
Dr. Öğr. Üyesi, Mert KOZAN, Dr. Abdullah Sami TEKİN,  
Dr. Berna KORUCU ÜÇÜNCÜ, Arş. Görv. Okan AÇIL,  
Arş. Görv. Çiğdem KIRANŞAN, Arş. Görv. Hüseyin GÖKÇE,  
Prof. Dr. Mehmet KARAGÖZ, Prof. Dr. H. Bayram KAÇMAZOĞLU,  
Ömer Faruk ÖZKUL  
**Kapak / Mizanpaj** : Yağmur ARDUÇ

**1. Baskı** : Kasım 2020 ANKARA

**ISBN** : 978 - 625 - 7714 - 20 - 4

**Yayın No.** : 938

© **Doç. Dr. Yahya BAŞKAN**

Tüm hakları yazarına aittir. Yazarın izni alınmadan kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, çoğaltılması yapılamaz. Yalnızca kaynak gösterilerek kullanılabilir.

## SONÇAĞ AKADEMİ

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/49 İskitler 06070 ANKARA

T / (312) 341 36 67 - GSM / (533) 093 78 64

www.soncagyayincilik.com.tr • soncagyayincilik@gmail.com

**Yayıncı Sertifika Numarası:** 47865

## BASKI MERKEZİ



UZUN DİJİTAL MATBAA, SONÇAĞ YAYINCILIK MATBAACILIK TESCİLLİ MARKASIDIR.

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48 İskitler 06070 ANKARA

T / (312) 341 36 67

www.uzundijital.com • uzun@uzundijital.com

# İçindekiler

Takdim .....	vii
Özgeçmiş .....	ix
Çalışmalarından Bazıları: .....	x
<b>SABİT DUMAN HAKKINDA-1</b>	
Prof. Dr. Ali Bayrı .....	xi
<b>SABİT DUMAN HAKKINDA-2</b>	
Prof. Dr. Mustafa Sülü .....	xiii
<b>1 NUMARALI MALATYA ŞER'İYYE SİCİLİ'NİN TANITIMI VE FİRİSTİ</b>	
Prof Dr. Mehmet Karagöz .....	1
<b>1950-1960 DÖNEMİNDE İKTİDAR-ÜNİVERSİTE İLİŞKİLERİ</b>	
Prof. Dr. Bayram Kaçmazoğlu .....	33
<b>ZENGİNLİKLER ÜLKESİ HİNDİSTAN VE KÜLTÜRÜNDEN ÖRNEKLER</b>	
Prof. Dr. Neslihan Durak .....	59
<b>KİMLİK VE HALLERİ</b>	
Prof. Dr. Taner Tatar .....	77
<b>TEHCİR ÖNCESİNDE KİĞİ VE ÇEVRESİNDE YAŞANAN ERMENİ OLAYLARI</b>	
Prof. Dr. Orhan Yazıcı .....	107
<b>YAŞLILIĞI TOPLUMSAL KILAN UNSURLAR</b>	
Prof. Dr. Ünal Şentürk .....	121
<b>AMERİKAN BAHARI MI? NEFES ALAMIYORUM” İSYANIN SOSYOLOJİSİ</b>	
Doç. Dr. Vehbi Bayhan .....	151

**HZ. MUHAMMED (S.A.V.)'İN DAVRANIŞLARINDA İTİDAL**

Doç. Dr. Mustafa Bozkurt..... 169

**FETİH SONRASI OSMANLI ŞEHİRLEŞMESİ VE PROBLEMLERİNE  
BİR ÖRNEK: İZNİK(14. YÜZYIL)**

Doç. Dr. Yahya Başkan ..... 187

**BİR XIX. YÜZYIL OSMANLI HANEDAN SEÇKİNİ HANESİNDE  
İTİBAR, MAHREMİYET, TÖHMET: KETHÜDASI,  
CEMİLE SULTAN'A KARŞI**

Doç. Dr. Özlem BAŞARIR..... 199

**ATATÜRK DÖNEMİ İŞÇİ HAREKETLERİ VE İŞ HAYATINDA  
DAİR YASAL DÜZENLEMELER**

Doç. Dr. Umut Karabulut - Ö. Faruk Özkul..... 227

**MEMLÛKLÛ SULTANI MELİKÛ'L-MANSÛR SELÂHADDİN  
MUHAMMED VE SALTANATI\***

Doç. Dr. Murat Zengin..... 251

**MODERN BİR KURTULUŞ ÇABASI OLARAK  
OSMANLILIK DÜŞÜNCESİ**

Dr. Öğr. Üyesi Bahattin ÇATMA..... 269

**SULTAN II. AABDÛLHAMİD'İN İTTİHÂD-I İSLÂM  
SİYASETİNDE İRAN**

Dr. Öğr. Üyesi Osman Karacan ..... 285

**ROMA DÖNEMİNDEN XII. YÜZYILA KADAR KÖLN ŞEHİRİ**

Dr. Öğr. Üyesi Mert Kozan - Seda Aksoy ..... 307

**ŞEHZADE NASRULLAH HAN'IN İNGİLTERE ZİYARETİNİN  
"THE ILLUSTRATED LONDON NEWS" GAZETESİNE YANSIMASI**

Dr. Abdullah Sami TEKİN ..... 327

---

**HİNDİSTAN'DA MÜSLÜMAN KIZ ÇOCUKLARIN EĞİTİMİ:  
SULTAN CİHAN BEGÜM'ÜN REFORMLARI**

Dr. Berna Koroucu Üçüncü.....343

**ORTODOKS YAHUDİLİĞİN TARİHİ TEMELLERİ; FERİSİLİK**

Arş. Görv. Okan Açıl.....361

**HİNDİSTAN İSTİKLAL MÜCADELESİNİN KAHRAMANLARINDAN  
PANDİT MOTİLAL NEHRU'NUN HAYATI VE İCRAATLARI**

Arş. Gör. Çiğdem KIRANŞAN .....385

**BURSA VE YÖRESİNE AİT TÜRKÜ MÂNİ VE NİNNİLERDE  
BAZI ESKİ (ARKAİK) ÖGELER**

Arş. Görv. Hüseyin GÖKÇE .....401



## TAKDİM

İnönü Üniversitesi, Tarih Bölümü Öğretim üyesi hocamız Sabit Duman'ı akademik hayatının sonunda uğurlarken kendisine ithâfen, iki kapak arasında akademik bir çalışma takdim etmek istedik.

Modern Ortadoğu ve Türkiye Cumhuriyeti Siyasi hayatı çerçevesinde çalışmaları bulunan hocamızın, İsrail ve Filistin Sorunu çekirdek akademik sahasıdır.

Üniversite, bölüm ve kendi çevresinde sevilen bir sima olan hocamız, “*birakınız yapsınlar, bırakınız etsinler*” tavrının son ve hakiki temsilcilerinden olup bunu da günlük yaşamında sıkıca uygulaması ile şöhret bulmuştur.

Renkli kişiliği ile tanınan hocamızın, hayatın akışı içerisinde; futboldan, yemeğe, at yarışlarından, demli çaya, espressodan, puroya, kaliteli spor ayakkabılarından, briçe rafine zevkleri vardır. Bunlar arasında espresso, briç ve puroyu bölümümüzün fanilerine tanıtmaya bahtiyarlığı kendisine aittir. Üniversitemizin öğrenci kulübü, “*Briç Topluluğu*” ile turnuvalara katılmış olan hocamız ilgili müsabakalarda topluluğunun hatırı sayılır sonunculukları olduğu rivayet seviyesinde haberlerdendir.

Hayvanlara olan sevgisi gıpta edilecek seviyede olan Sabit Duman hocanın evinde ve bahçesinde bakımını üstlendiği kedi ve köpekler, onun hayattaki sadık dostları arasındadır. Üniversite lojmanındaki evinden, bölümümüze kadar olan yolda hocamıza eşlik eden, siyah renkteki köpeğinden dolayı şahsını *Tarkan* gibi hissetmişliği de vardır.

Kendisiyle 10 yılı aşan arkadaşlığımızda zihnimde kalan; samimiyet ve değerli bir ağabeyliktir. Peyami Safa: “*Arkadaşlıkta menfaat ve zevkler, dostlukta ise kederler ortaktır*” der. Menfaat ve ideolojik gurupların/cematatlerin insan ilişkilerini belirlediği bir vasatta bu dostluk hocamız sayesinde daha da kıymetliydi. Bu sebeple kendisi sadece bir arkadaş değil aynı zamanda bir dosttu ve hiç buharlaşmadı.

İki kapak arasına girmiş olan bu armağanda, hocamızın akademik hayatı boyunca yanında olan, onunla merhabası bulunan saygıdeğer akademisyen hocalarımızın sahalarına ait makaleler bulunmaktadır. Çalışmaları ile ilgili armağana destek verip, kadirşinaslık gösteren hocalarımıza ayrı ayrı teşekkür ederiz.

Böyle bir kitapla Sabit Duman hocamıza tebessümde bulunup, gönülümüzden geleni takdim etmek istedik. Kendisine hayatının bundan sonraki safahatında sevdikleri ve sevenleriyle hayırlı, zevkli, sağlıklı an ve zamanlar dileriz....

**Yahya BAŞKAN**



## PROF. DR. SABİT DUMAN ÖZGEÇMİŞ

1954 yılında Malatya’da doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini aynı ilde tamamladıktan sonra lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümünde 1980 yılında tamamladı. Mezuniyetinin ardından bir süre İnönü Üniversitesi’nde Okutman olarak Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi dersini verdi. Daha sonra Hacettepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü’nde araştırma görevlisi olarak çalıştı. Görev yaptığı bölümde yüksek lisansını “Demokrat Parti’nin Dış Politikası” üzerine tamamladı. Doktora çalışmasını da “Filistin Sorunu ve Türkiye’nin İsrail Politikası (1948-1960)” başlığındaki çalışmasıyla bitirerek doktor unvanı aldı. Doktorasını tamamlamasının ardından İnönü Üniversitesi’nde öğretim üyesi olarak göreve başladı. 2008 yılında doçent olan Prof. Dr. Sabit DUMAN, 2011 yılında kısa süreli olarak Rusya’da bulunduktan sonra 2012 yılında profesör oldu. Prof. Dr. Sabit DUMAN İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü’nde uzun yıllar öğretim üyesi olarak görev yaptıktan sonra 2020 yılında Muş Alparslan Üniversitesi Tarih Bölümü’nde görev yapmaya başladı. Muş Alparslan Üniversitesi Tarih Bölümünde bölüm başkanı olarak görevini sürdürmekte olan Prof. Dr. Sabit DUMAN evli ve iki çocuk babasıdır. Ortadoğu, Türk Dış Politikası ve Türk Siyaseti konularında çalışmalarda bulunan Prof. Dr. Sabit DUMAN, bu alanlarda çok sayıda eser vermiştir. “Modern Ortadoğu’nun Oluşumu” ve “Kısa Türk Siyasi Tarihi” adlı iki kitabı bulunmaktadır. Ayrıca Ortadoğu, Türk Dış Politikası ve Türk Siyasi Tarihi hakkında çeşitli makaleleri bulunmaktadır ve Yurtdışı ve yurtiçinde çeşitli sempozyumlara katılmıştır.

## Çalışmalarından Bazıları:

- Duman, S., “Atatürk Dönemi Türkiye’nin Ortadoğu Politikası” Atatürk 4. Uluslararası Kongresi, C.I, 139-151, Ankara, 2000
- Duman, S. Modern Ortadoğunun Oluşumu (1800-1967), Malatya, 2006
- Duman, S., “Filistin’de İngiliz Yönetimi (1918-1939)”, Prof. Dr. Abdurrahman Çaycı’ya Armağan, 141-170, Ankara, 1995
- Duman, S., “II. Dünya Savaşı Sonrası Sovyetler Birliği’nin İran Üzerindeki Baskısı”, Kafkas Dosyası, 262-290, İstanbul 2005
- Duman, S.,”Irak: Bir Ulus Yaratma Çabaları”, Irak Dosyası, ed. Ali Ahmetbeyoğlu, Hayrullah Cengiz-Yahya Başkan, C.II, 45-70, İstanbul, 2003
- Duman, S., “İkinci Dünya Savaşı Türk Dış Politikası” Yeni Türkiye Dergisi, 44, ss.517-531, (Mart-Nisan 2002)
- Duman, S., “Afganistan-ABD ve Usame Bin Laden”, Orta Doğu Araştırmaları Dergisi, II, 2, (2004)
- Duman, S., “Suriye’de Baas Partisinin İdeolojik Temelleri” Türkiye’nin Güvenliği Sempozyumu, 273-282, Elazığ, 2002,
- Duman, S., “Amerikan Basınında Ermeni Tehcirinin Soykırımı Dönüşmesi”, Ermeni Araştırmaları Merkezi (ASAM), C.I, 167-174, Ankara, 2003
- Duman, S. “Almanya’nın İkinci Dünya Savaşı’nda Yunanistanı İşgali”, Dokuzuncu Askeri Tarih Semineri Bildirileri, C.I, 525-536, Ankara, 2005.
- Duman, S., “19.yyda Yabancı Seyyahlara göre Nusaybin”, 2003 Geçmişten Günümüze Nusaybin Sempozyumu
- Duman, S., “1967 Arap-İsrail Davasında Türk Dış Politikası”, X. Askeri Tarih Sempozyumu
- Duman, S. “Tarih Eğitimi Üzerine”, **Sendrom Dergisi**, C.I, S.1, Ocak 2006.

## SABIT DUMAN HAKKINDA-1

*Prof. Dr. Ali BAYRI\**

Sabit Duman'ı anlatır mısın dediler. Daha doğrusu onu anlatan bir şeyler yazmamı istediler. Yıllardır tanıdığım bu adamı öyle anlatmanın kolay olmadığını baştan söyleyeyim. Çünkü çok farklı yönleri var. Her bir yön için sayfalar harcanır. Hangi yönünü ön plana çıkarsam çok bilemedim ama bir yerlerden de başlamak gerek. 1985 yılından beri tanırım kendisini. O yıl ben henüz üniversite son sınıf öğrencisi idim. Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi dersimize Prof. Dr. Nejat Göğünç geliyordu. Nejat hoca bir şekilde Üniversiteden ayrılınca onun yerine derslere Sabit Duman geldi sömestre boyunca. 1985 yılında ben üniversiteyi bitirip araştırma görevlisi olunca birbirimizi uzaktan da olsa tanımaya başladık. Kendisini yakından tanımam daha çok 1990'lı yılların sonuna doğru olmuştur. O yıllar kendisi henüz evlenmemiş ve üniversite misafirhanesinde kalıyor idi. Kendisi ile akşamları misafirhane lokalinde sık sık karşılaşmaya başlamıştım. Ara sıra sohbetler derken birden kendisi ile bir hayli yakınlaştık. Bilim tarihi ile ilgili sorularına hiç de alışık olmadığım yaklaşımlar ile cevaplar aldım kendisinden. Tarihi her zaman o yıllardaki keşifler ile ele alması çok keyifli sohbetlere neden oluyordu benim için. Hele Orta Doğu ile ilgili sorduğum sorulara verdiği cevaplar her zaman şaşkınlığa düşürmüştür beni. Bu tanışmamız zamanla dostluğa dönüştü. Çok değişik yönlerinin olduğunu yine o dostluğumuzun ilk yıllarında fark ettim. Etrafta olan olaylara mizah katarak anlatması çok keyif vericidir. Onunla her konuda sohbet etmek mümkün ama bazen kötü bir damarı vardır hiç cevap vermez veya kısa cümleler ile karşıdakini bir anda demoralize edebilir. Rock müzik seven bir tarihçidir kendisi. Formula 1'i sever ve henüz sezon başında birinci olacak sürücüyü kestirir. Pek at yarışı oynadığını görmedim ama yarışan atları tanıdığını görünce de sık sık hayrete düşmüşümdür. Çok iyi biriç, bezik ve oşkin oyuncusudur Sabit Duman. Hele zayıf sanzoto ile oyun açışı ve rakibi alabora etmesi görülmeye değer. Yakında emekli olacakmış değerli dostum. Ne diyeyim, kendisine bundan sonraki yaşantısında kolaylıklar ve mutluluklar.

\* *İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Fizik Bölümü.*



## SABIT DUMAN HAKKINDA-2

*Prof. Dr. Mustafa SÜLÜ\**

Ocak 1985 soğuk bir kış gününde bir hocanın odasında, ilk görünüş de postacı çantası, deri kabanı ve çizmeleri ile dikkat çeken Tarih Bölümü okutmanı Sabit ile tanıştırıldım. Sabit kalacak yer problemi olduğunu söyledi. Üniversitemiz rektörlüğünün misafirhaneye dönüştürdüğü, benim de kaldığım bekar asistanların konaklaması için şehir merkezinde eski bir otelde kalması için Sabit'e yardımcı oldum. O gün misafirhaneye gittik ve Sabit burada bir odaya yerleşti. Böylece arkadaşlığımız başlamış oldu. Bir süre sonra resim bölümünden Adnan ile tanıştık ve üçlü bir grup olarak arkadaşlığımız devam etti. Misafirhanemizin ısıtma sistemi sık sık arıza yapar, ben aşırı derecede üşürdüm, Sabit son derece hayattan memnundu.

Zamanla arkadaşlığımız ve dostluğumuz ilerledi ve yaklaşık 9-10 ay sonra şehir merkezinde ben, Sabit ve Adnan eve çıktık. Sabit Hacettepe Üniversitesine doktora eğitimine gidene kadar yaklaşık 4 yıl aynı evi paylaştık. Ev hayatımızda, Sabit asla şunlardan ödün vermedi: iş sonrası düzenli briç oynamaya gider, birkaç saat sonra eve gelir, evde ortak kullandığımız odadaki bir yer yatağına uzanır, neredeyse yatana kadar pozisyonu nu bozmadı. Yattığı yerde kitabını okur, çayını içerdi, çayı bittiğinde sabırla uzun süre benim veya Adnan'ın çay almasını bekler, çok hızlı kol hareketi ile çay bardağını uzatırdı. Sakin doğasına rağmen bu hızını ben ve Adnan hiçbir zaman çözemedik.

Sabit çok okuyan, geyik sohbetini çok seven, hayal dünyasında kurguladığı senaryoları gerçekmiş gibi insanlara anlatan, dinleyenleri inandıran, son derece sakin sabırlı, fiziksel olarak yavaş, analitik düşünen bir doğaya sahip. Akşamları bazen Adnan gitar çalar, Sabit yüksek bir sesle itici şekilde şarkı söyleyerek Adnan'a eşlik ederdi. Sabit bazen Adnan'dan gitar çalmasını isterdi, ancak genellikle gece yarısından sonra Adnan'ın gitar çalma şevki doruk yapardı.

\* İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Kimya Bölümü.

Üniversiteden yaklaşık 15-20 kişilik evli-bekar yakın olduğumuz bir arkadaş grubumuz ( Oya, Esma, Serpil, Hatice, Buhran, Ali, Ekrem,...) vardı.

Bazan bunlarla dışarıda yemeğe giderdik. Özellikle bazı bayan arkadaşlarımıza bekarlığımızı öne sürerek, biraz acındırarak zorla kendimizi yemeğe davet ettirirdik, Sabit bu işi yapmada bir hayli başarılıydı. Bazan arkadaşlarımızın arzusunu kıramayıp onlara lahmacun veya etli pide ziyafeti yapardık. Ancak bekar evi olduğu ve arkadaşlarımız eşleri çocukları ile kalabalık geldiklerinden tabak, çatal, kaşık gibi mutfak malzemeleri yetmez, onlardan bunları getirmelerini isterdik. Bir gün Oya Abla bizi yemeğe davet etti, Sabit'e şehirden lahana almasını rica etmiş, Sabit en büyüklerinden bir lahana almıştı. Akşam yemeğe gittiğimizde en az 15-20 kişiye yetecek lahana sarması ve başka yemekler, tatlılar yemek masasına dizilmişti. Ben, Adnan, Sabit ve Biyoloji bölümünden Ekrem toplam dört kişi gece yarısına kadar masada tüm yiyecekleri yedik. Sabit her zaman yemek yemeyi çok severdi ve yemek yemekten büyük bir mutluluk duyardı.

Ben, Sabit ve Adnan oldukça üç farklı karaktere sahip olmamıza rağmen hiçbir şekilde birbirimizi kırmadan incitmeden, son derece uyumlu şekilde beraber dört yılımız geçti.

Yaklaşık bir yıl sonra ben de doktora eğitimi için yurt dışına gittim. Bu suretçe hepimiz evlendik. Yaklaşık dört yıl sonra tekrar Malatya'ya döndük. Döndükten sonra yine dostluğumuz, arkadaşlığımız devam etti, çocuklarımız arkadaş oldu, hemen hemen bir arada büyüdüler.

Sabit tanıştığım günden beri uzun yıllar görüntüsünden (postacı çantası, deri kabanı, çizmesi ve özellikle ağızındaki piposu ile), briç merakından, geyik sohbetlerinden, yemek yeme hevesinden taviz vermedi.

Sabit Malatya'yı terk ettiğinde, Malatya'nın yerel yemeklerini, özellikle tavacılarını, kaburgacılarını, kağıt kebabçılarını kesinlik özleyecekti. Diğer yandan evde ve üniversitedeki diğer arkadaşları ile yaptığı geyik sohbetlerini herhangi bir yerde tekrarlama şansı zor görünüyor.

Sevgili kardeşim, dostum Sabit Malatya'dan ayrılmana her ne kadar üzüldüm ise de hayatın gerçekleri bizi mesafe olarak uzaklaştırırsa da, 35 yıldır devam eden kardeşliğimizin dostluğumuzun ilelebet olacağına içtenlikle inanıyorum. Sana yeni hayatında sağlık ve başarı diliyorum. Seni özleyeceğim.

# 1 NUMARALI MALATYA ŞER'İYYE SİCİLİ'NİN TANITIMI VE FİHRİSTİ

(H. 1068-M. 1657-1658)

Prof. Dr. Mehmet KARAGÖZ\*

## Özet

Osmanlı Devleti, tarihte en uzun ömürlü devletlerden biridir. Devletin uzun ömürlü olmasının tabii olarak farklı sebepleri olmalıdır. Türk devlet geleneğinde “*devlet, ebed, müddettir*”, bu ideali hayata geçirmenin yolu da “*adalet ve hizmet*” tir. Osmanlı daima “adalet dairesi” ni inşa etmek için çalışmıştır. Bunun için müesses yapılardan birisi olarak adalet dağıtan “*mahkeme*” ler ve mahkemenin yetkilisi “*Kadı*” lar bulunurdu. Kadılar tarafından tutulan kayıtlara “*Şer’iyye Sicilleri*” denirdi. Bu siciller, Osmanlı dönemini konu edinen birçok ilim alanları gibi tarihçiler için de önemli kaynaklarından biridir.

**Anahtar kelimeler:** Devlet, adalet, mahkeme, kadı, şer’iyye sicilleri, Malatya

## Summary

The Ottoman State is one of the longest lasting states in history. Of course, there should be different reasons for the longevity of the state. In the Turkish state tradition, “*state is eternal, time*” and the way to realize this ideal is “*justice and service*”. The Ottoman has always worked to build the “*justice department*”. To this end, there were “*courts*” that distributed justice as one of the institutional structures and “*Kadi*”, the official of the court. The records kept by the Kadis were called “*Şer’iyye Records*”. These registers are important sources for historians as well as many other fields of science that deal with the Ottoman period.

\* İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, mehmet.karagoz@ino-nu.edu.tr

**Keywords:** State, justice, court, kadi, şer’iyye registries, Malatya

## Giriş

Bir toplum hayatını sürdürebilmesi için düzen gerekir. Bu düzen, insanların birtakım kurallara uymalarıyla sağlanır. Bu kurallar, hukuk, din, ahlâk, örf ve adet kuralları olarak sıralanabilir.<sup>2</sup> Devlet, bu kuralların uygulamasını sağlayan en meşru kuruluş olarak kabul edilegelmiştir. Türk devlet geleneğinde devlet, “*kut*”un gereği olarak tebaasına karşı “*adalet*”i sağlamak için “*hizmet*”i yürütmekle sorumludur. Bütün işler; kanun/hukuk usul ve esaslarına göre yürütülür. Hukuk sistemi müesses/kurum yapının sağlam ve sağlıklı yürümesini, sürmesini temin eder. Sistemin cezaî ehliyeti bulunur. Bunu insanlardan müteşekkil kurum ve kuruluşlarıyla yürütür. Devletin bütün karar ve faaliyetlerinin isabetli ve meşru olması öncelikle devleti kuran iradenin, müşteregi olan toplumun tarihî mirası ile taahhütlerinin uyumuyla mümkündür.

## A- Osmanlı Adli Yapısı ve İşleyişi

Osmanlı Devleti de tarih sahnesine çıktığında yeni ve ilk defa ortaya çıkan bir hukuk sistemi inşa etmiş değildir. Tabii olarak daha önce tarih sahnesinde yer alan veya çağdaşı olan Türk ve İslam devletlerin veya kurulduğu coğrafyadaki tarihî mirastan istifade etmişlerdir. Bu sebeple Osmanlı hukuku esas itibariyle İslam’dan beslenmekle beraber Türk örfi hukukundan ve mahalli mirastan da istifade etmiştir. Osmanlı hukuku ile ilgilenen araştırmacıların en fazla tartıştıkları konuların başında bu hukukun genel yapısı ve şer’i, örfi karakteridir. Nitekim Osmanlı hukuk sistemi tanımlanırken: “*şer’-i şerîf*” ve “*kavânin-i münîf*” kavramları bu husustaki tartışmalara yardımcı olabilir. Ancak bu hususta çok farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunun sebebi tarihî ve hukukî belgelerin farklı bilgiler vermesinden değil daha ziyade farklı yorumlanmasındandır<sup>3</sup> denilebilir. İnsan/toplum huzurlu ve refah bir hayat yaşamak istiyorsa “*hayatı bütünüyle kavramak*” mecburiyetindedir. Bu hal insanı/toplumları insanlığın tarihî mirasına ilgiyle bakmaya yönlendirir. İnsanlığın tarihî mirasında ihtiyaç duyulan düzenin inşa edilmesinde dinlerin “*hususî*”

2 Kemal Gözler, *Genel Hukuk Bilgisi*, Bursa 2008, s.2

3 Mehmet Akif Aydın, “Osmanlı’da Hukuk”, (Ed: Ekmelettin İhsanoğlu) *Osmanlı Devleti Tarihi II*, İstanbul 1999, s.375



bir yeri olduğu tartışmaz bir gerçektir. Nitekim İslâm dini, mahiyeti itibariyle inanç ve ibadetten daha geniş olarak insana “*adalet dairesi*” için ihtiyacı olan hukuk düzeninin inşa edilmesinde ciddi anlamda katkılar sunmaktadır. Dolayısıyla insan, İslâm insanı “*esaslar toplamının*” biçimlendirdiği “*bir hal üzere*” olmak durumundadır. Pekâlâ, Müslümanlara göre hukuk, ilahî emirlerden ibarettir. Bu emirler dinî ve dünyevî emirler olarak iki ye ayrılır intibahı verseler dahi asla birbirinden ayrılmazlar<sup>4</sup>. Hatta biri diğerinin tamamlayıcısı da denilebilir.

Osmanlı Devleti din, dil, etnik yapı ve kültür bakımından tek türden bir yapıya sahip olmayan bir devlet olarak, eski kıtaları birebirlerine bağlayan coğrafyada kurulmuş ve varlığını altı asır sürdürmüştür. Dünya tarihinde çok sık rastlanmayan böyle bir başarıyı birçok şartın aynı zaman diliminde bir araya getirilmesiyle mümkün olduğu düşünülmelidir. Bu durumun şüphesiz birçok sebepleri olmalıdır. Bunları: adlî, askerî, idarî, iktisadî, sosyal ve demografik sebepler şeklinde sıralamak mümkündür. Ancak bu başarının altında Osmanlı hukuk düzeni ve idarî anlayışının oynadığı rolün önemine dikkat çekmek gerekmektedir. Son zamanlarda yerli ve yabancı araştırmacıların Osmanlı hukuk düzeni ve idarî başarısını konu alan çalışmalarında dikkate değer bir artış gözlenmektedir. Bu konulu çalışmalarda idarî-adlî bir yetkili olan Kadıların tuttukları kayıtları ihtiva eden “*Şer’iyye Sicilleri*”nin ayrı bir değer ve önemi vardır. Altı yüz yıllık Osmanlı Devleti’nin kadılarının kazalarında tuttukları sicil defterlerinin kesin rakamlarına ulaşmak mümkün değildir. Diğer taraftan şer’iyye sicillerinin, bugün yaklaşık kırk civarında devletin coğrafyasında miras olarak bulunduğu da dikkatten kaçmamalıdır. Şer’iyye sicillerin Türkiye sınırları içerisinde tespit edilebilenlerin sayısı yirmi bin civarındadır. Türkiye dışında kalan Osmanlı topraklarında ne kadar sayıda sicil bulunmaktadır hâlihazırda tam bir dökümü yapılmış değildir. Bu sayının Türkiye’deki sayıdan çok fazla olduğu tahmin edilmelidir. Bu müesses yapının önemli unsurları: Mahkeme ve Kadıdır.

## B- Mahkeme

Arapça’da hükm kökünden mekân ismi olan mahkeme (çoğulu mehâkim) kelimesi sözlükte “*hüküm verilen yer, yargılama yeri*” anlamındadır.

4 A. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri*, OSAV, İstanbul 1990, s.46 vd.

Fıkıh terimi olarak Kadıların içinde davalara baktıkları daire ve makamı, daha teknik bir ifade ile kamu hizmeti niteliğindeki yargılama/adalet dağıtma yetkisinin kullanılması için kurulmuş resmî makam ve kurumu ifade eder. Mahkeme kelimesinin terim haline gelme süreci hakkında konu ile ilgili kaynaklarda yeterince bilgi bulmak mümkündür. Kısaca bakacak olursak, Kur'an ve Sünnette hüküm kelimesi ve türevleri çok sayıda geçmekle birlikte mahkeme kelimesi yer almamakta, yargılama/muhakeme işleriyle ilgili olarak daha ziyade kazaî tasarrufta bulunacak kişilerin nitelik ve şartlarına ve bunların yargılama esnasında uymaları gereken kurallara temas edilmektedir. İslâm'ın ilk devirlerinde de mahkeme terimi kullanılmayıp yargı kurumunu temsil eden Kadı ve "yargı kararı" manasındaki kazâ/hüküm kelimeleri esas alınarak mahkemeyi karşılayan kavramların üretildiği görülür<sup>5</sup>. Osmanlı Devleti'nin adlî teşkilatı ve hukukî esasları; İslâm'ın ilk dönemlerinde ortaya konan adlî yapının Emevî, Abbasî, Selçuklu ve Memluk Devletleri vasıtasıyla işleyerek ve genişleyerek gelen bir şeklini oluşturmaktadır. Bu bakımda Osmanlı adlî teşkilatı ile adı geçen devletlerin teşkilatları arasında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Ancak, Osmanlı adlî teşkilatının yukarıda adı geçen devletlerin adlî teşkilatının bir kopyası olduğu anlamına da gelmez. Bilakis Kadı'larına yapmış olduğu görevler ve sahip olduğu yetkiler, mahkemenin işleyişi, bağlı olduğu hukukî esaslar bakımından Osmanlı adlî teşkilatının kendine has bir yapısı vardır<sup>6</sup>. Bu şekilde yapılanmayı; Osmanlı Devleti'nin adalet uygulamalarındaki ciddiyeti ve adaletin yerinde ve zamanında tecelli ettirip geciktirilmemesi hassasiyeti olarak anlaşılabilir.

### C- Kadı

Belgelerde umumiyetle "Kadı" şeklinde yazılan kelime, bazen "Hâkim" şeklinde de yazılmaktadır. Osmanlı Devleti'nde beylik döneminden beri fethedilen yerlere hukuku temsilen bir Kadı'nın, idareyi temsilen bir subaşının tayini yerleşmiş bir gelenektir. Osmanlı Kadısı, İslâm devletleri içinde özgün bir yeri olan adliye ve mülkiye görevlisidir. Memuriyeti, kendinden önceki İslâmî asırlardaki meslektaşlarına göre daha geniş yetkilerle donatılmıştır. Ayrıca tahsili, mesleğe geçişi ve terfii itibarıyla da gelişmiş bir

5 Fahrettin Attar, "Mahkeme", *DİA*, C. 27, Ankara 2003, s. 338-341

6 Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*, İstanbul 2014, s.31.

7 MŞS I, 9/2; 144/4

hiyerarşiye ve kurallar bütününe tabidir. İlmiye sınıfına mensup olan Osmanlı kadısı, devletin geniş ve renkli coğrafyasındaki temsilcisi, bu dünyayı baştan sona en iyi tanıyan memur tipidir ve bu devletin hukukçular sınıfını şahsında temsil eden meslek adamıdır. Mesleğe giriş, terfi, tayin yerlerindeki çeşitlilik sebebiyle bütün devlet görevlileri içinde kadılık mesleğine girenlerin hem Osmanlı devlet işlerinin malî, idarî, askerî kompartımanlarını hem de Anadolu, Rumeli coğrafyasının birçok noktasını tanımaları kaçınılmazdı. Ne yazık ki Osmanlı kadılarında günümüze ulaşan şahsî hâtıra, mütalaa ve gözlem gibi malzeme hemen yok denecek kadar azdır.

Osmanlı kadısının mülkî, beledî, malî, askerî ve adlî sahaları kapsayan görevleri göz önüne alınırsa onun kadar geniş bir görev alanı bulunan bir başka memur olmadığı gibi memuriyet kısmı ve şahsiyeti onun kadar çeşitli olanı da yoktur denebilir. İlmiye sınıfındandır, şer’î hukuk adamıdır, ancak mülkî erkân içindedir. Bütün yönetici zümre gibi askerî sınıfın bir üyesidir (vergiden muaf yönetici imtiyaz ve yetkileri vardır), fakat bir yerde yönettiği Müslüman halkın dahi merkezî devlet karşısında sözcüsü odur. Şer’î hukuku uygulamakla vazifeli olması sebebiyle merkezî hükümet memuru olduğu kadar ahalinin de devlet karşısındaki temsilcisi ve sözcüsü durumundaydı. Meselâ pazar yerinin değiştirilmesi, bazı derbentçi muafiyetinin talebi ve gereği gibi durumlarda halk adına merkeze bu talebi arz ederdi. Gayrimüslim ahalinin yaşayışına dahli yoksa da o zümrenin de hukukunu gözetmek ve malî yükümlülüklerini yerine getirip getirmediğine dikkat etmek zorundadır.

Kadırlara siyaset cezası uygulanamazdı. Adaletnâmelerde, Kadılardan görevlerini doğruluk ve adaletle yerine getirmeyenlerin “*dibekte dövülüp helâk edileceği*” gibi, muhtemelen Cengiz yasasındaki asil sınıfın kanının akıtılmayacağı prensibine dayanan bir garip ceza tehdidi sadece bir anane olarak yer almaktadır.

Kaynakların verdiği bilgiler daha Sultan Orhan zamanında Kadıların eğitimi için ilk medresenin kurulduğunu gösterir. Fakat Osmanlı devlet ve toplum sisteminde tedaris, kazâ ve iftâ mesleklerinin ayırımı, derecelenmesi ve rütbelerin muadeletinin asıl şekillenışı Fâtih Sultan Mehmed devrinde olmuştur. Bu dönemde de henüz başşehir müftüsü ne şeyhülislâm unvanını taşır ne de ilmiyenin reisidir. İlmiyenin reisleri Rumeli ve Anadolu kazaskerleridir. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Ebüssuûd Efendi -gerek halefleri ve gerek seleflerinin intiba ve itibarı dolayısıyla-başşehir müftüsü diye anılmış, ilmiyenin reisi sayılmış ve kazaskerler onun ardında kalmış-

tır. Ancak Kadıların tayin, terfi mercii her zaman için bu iki kazaskerin dairesi olmuştur. Özellikle müderrislerin yüksek sınıfı gibi Kadıların da yüksek yevmiyeli ve molla unvanlı sancak Kadıları (mevleviyet pâyeli) “eşrâf-ı kudât” diye anılır oldu ve bunlar arasında muadelet vardı<sup>8</sup>.

### D- Şer’iyye Sicilleri Nedir

Osmanlı Devleti’nde “Kadı”ların tuttıkları defterlere Şer’iyye sicilleri denir. Ayrıca “Kadı sicilleri”, “kadı divânı”, “mahkeme kayıtları”, “sicillât-ı şer’iyye” ismiyle bilindikleri gibi yaygın kullanımı ile şer’iyye sicilleri şeklinde adlandırılmaktadırlar. Osmanlı adli/hukuk tarihînin kaynaklarından biri olarak tartışılmazlığının<sup>9</sup> yanında şer’iyye sicillerinin devamlılığı özelliği olması sebebiyle idarî, siyasî, içtimaî mahiyeti itibarıyla zengin kaynaklardır. Ayrıca tereke kayıtları, nikâh, nafaka, boşanma, yaralama, öldürme, satış gibi kayıtlar sosyal hayatın yakından tanınmasını yanında sosyal değişmelerin de süreçler içerisinde takibine bilgi sağlamaktadır. Bu özellikleri itibarıyla şehir tarihçiliğinin vazgeçilmez kaynaklarından biri olarak da değerlendirilmektedir. Zira “Şer’iyye Sicilleri” bir tarafıyla günlük vakaların kaydedildiği veya zaman içerisinde oluşan hadiselerinin kaydedildiği belgelerdir. Yaklaşık olarak Tanzimat’a kadar bu belgeler iki kısımda: “Sicill-i mahfuz” ve “Sicill-i mahfuz defterlü” şeklinde taksim edilmektedir. Sicill-i mahfuz kısmında; bir kısmı “Kadı”nın herhangi bir müdahalesini gerektirmeden vakanın olduğu gibi kaydedilmesi olarak “hüccet”ler, diğer kısmında ise bir hukuk insanı olarak “Kadı”nın hukuku icrasını ve icra ederken kabiliyetinin de gerektiren “i’lam”lar bulunmaktadır. Sicill-i mahfuz defterlü kısmında ise, merkezden gönderilen emir ve hükümlerdir ki, bu emirler de Osmanlı insanının günlük hayatı etkilemektedirler. Bu durumu şöyle değerlendirmek mümkündür. Osmanlı insanından ve toplumundan devletin beklediği sorumlulukları ve bu sorumluluklara karşılık insan ve toplumun, tutum ve davranışlarını belgelerden takip etmek edilebilir. Neticede, insanların birbirleriyle, kişinin toplumla kişi ve toplumun devletle münasebetlerinin seyri bu belgelerde izlenebilmekteydi.<sup>10</sup>

8 İlber Ortaylı, “Kadı” *DİA*, C.24, İstanbul 2001, s. 69-73

9 Bkz. Ahmet Akgündüz, (Heyet), *Şer’iyye Sicilleri I-II*, İstanbul 1988; Fethi Gedikli, “Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Şer’iyye Sicilleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 3, Sayı 5, 2005, 187-213; Yunus Uğur, “Şer’iyye Sicilleri” *DİA*, C. 39, İstanbul 2010, s. 8-11

10 Yunus Uğur, “Mahkeme Kayıtları (Şer’iyye Sicilleri): Literatür Değerlendirmesi ve

## E-1 Numaralı Malatya Şer'iyye Sicili

Malatya'ya ait şu ana kadar tespit edilebilmiş 11 adet sicil bulunmaktadır. Bu sicillerin ilki H. 1068 (M. 1657-1658) yılına ait belgeleri ihtiva etmektedir. Bu sebeple defter tarafımızdan 1 (bir) numara olarak rakam ve bu defter yalnız sicillerin bir (1) numara olarak kabul edilmiştir. Sicil defterinin esası/orijinali İnönü Üniversitesi Kütüphanesindedir.<sup>11</sup> Yine tarih sırasına göre iki (2) numaralı olan defter tarafımızdan Yüksek Lisans Tezi olarak yapılmıştır<sup>12</sup>. Diğer defterlerin bir tanesinin bir kısmı çalışılmış ve diğer kısmı çalışılmaktadır<sup>13</sup>. İki (2) numaralı defterin dışındaki sicil defterlerinin asılları Milli Kütüphane 'de bulunmaktadır.

Malatya'nın 1 numaralı olarak adlandırdığımız şer'iyye sicili: fizikî olarak 17x25 cm ebadında 197+2 varaktır ve toplam belge sayısı 495 adettir. Belge numaralandırmaları bizim çalışmamızdan evvel yapılmıştır. Defter gayet düzgün, temiz ve okunaklı yazılmıştır. Çok istisnai olarak birkaç belge sayfa sonlarında hafif yıpranma sebebiyle okunamamaktadır. Buradaki eksiklikler genel bilgilerle tamamlanmıştır. Defterin 1-150. sayfaları "*sicill-i mahfuz*" kısmında, 151.-197. Sayfaları "*sicill-i mahfuz defterlü*" kısmını meydana getirmektedir. Sicill-i mahfuz kısmında ilk belge 23 Ekim 1657, son belge ise 3 Ağustos 1658 senesine aittir. Sicill-i mahfuz defterlü kısmında ise, ilk belge 27 Ekim 1657, son belge 18 Ekim 1658 senesine aittir. Belgelerin yoğunluğu; 15 Ekim 1657-3 Ağustos 1658 senesi arasını kapsamaktadır. 3 Ağustos'la 27 Ekim arasında sadece iki belge bulunmaktadır. Defterdeki kayıtlardan 117 belge 1657 yılına, 378 belge ise 1658 yılına aittir.

---

Bibliyografya", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, 2003, s. 305-344

- 11 İnönü Üniversitesi Genel Kütüphanesi'nde, 1513 numarada kayıtlıdır.
- 12 Mehmet Karagöz, 1714-1720 M. (1117-1133 H.) Tarihli Malatya Şer'iyye Sicili, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 1989. Bu defterinde aslı İnönü Üniversitesi Kütüphanesinde 1514 numarada kayıtlıdır.
- 13 Habibe Polat, 7749 numaralı Malatya Şer'iyye Sicilinin 1-93 Sayfalarının Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi, *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2015. Bu sicilin geri kalan kısmı hâlihazırda Yüksek Lisans Tezi olarak Danışmanlığımızda yürütülmektedir.

## Fihrist yapılırken takip edilen kısaltma ve imlalar:

- a- Sicildeki belge numaralandırılırken sicilin başından sonuna kadar sayfa “S” harfi, belge “B” harfi ile gösterilmiştir. Sayfa harfini gösteren “S” harfleri “S” italiktir.
- b- Belge numaralandırılmasında ilk sayfadan ve ilk belgeden başlanmış ve son sayfa ve son belge ile tamamlanmıştır. *S-I, B-I* gibi
- c- Sicill-i mahfuz defterlü kısmı son sayfa ve son belgeden başlayarak *S-I, B-I; S-II, B-I, B-2* şeklinde başlayarak, 197. Sayfadan 151. sayfanın son belgesine doğru roma rakamıyla ayrıca “*S-151 (XLVI)*” şeklinde belirtilmiştir.
- d- Belgeler en az kelime ile ancak anlamı anlaşılabilir yazılmaya çalışılmıştır.
- e- Belgenin ferman, berat, hüccet vs. mahiyeti belirtilmeye çalışılmıştır.
- f- Yer isimleri mümkün olduğunca birleşik yazılmıştır: “*Kadı Mehmed*”, “*Kadıme Mehmet*” gibi.
- g- Kelimelerdeki sert-sessiz harfler “*d*”, sert sesli “*t*” olarak yazılmıştır: “*Mehmed*” kelimesinin sonundaki “*d*” harfi “*t*” gibi.
- h- İlamlar belirtilmemiştir.

## F- Belgelerin Konularına Göre Tasnifi

### 1- Fiziki Konulu Belgeler

#### a- Kale

35/2; 136/3; 36/3; 36/4; 37/1; 186/2; 35/2; 36/3

#### b- Mahalleler

5/3; 12/1; 12/2; 17/2; 18/1; 19/3; 24/2; 27/3; 30/2; 32/1; 40/1;  
41/2; 44/1; 44/2; 45/2; 45/3;

53/2; 58/1; 59/1; 59/2; 58/3; 61/3; 63/3; 67/2; 68/4; 72/2;  
79/2; 83/1; 86/2; 87/1; 87/2; 87/2; 88/1; 88/3; 89/1; 90/1;  
90/3; 99/1; 105/1; 105/2; 106/2; 107/1; 111/4; 112/1; 113/3;

117/3; 117/5; 123/1; 124/1; 127/2; 127/3; 128/4; 129/3; 131/4;  
134/1; 134/2; 137/3; 140/2; 141/2; 144/4; 151/3

#### c- Kaza, Nahiye, Köy ve Mezralar

170/1; 2/2; 14/2; 26/2; 34/1; 47/1; 155/1; 156/1; 167/1; 2/2;  
3/1; 4/2; 4/3; 8/1; 9/2; 11/2; 14/2; 16/2; 26/2; 32/2; 32/3; 33/2;  
34/1; 38/2; 42/1; 42/3; 45/2; 46/2; 47/2; 49/1; 50/3; 51/1; 57/1;  
69/1; 71/1; 76/1; 78/1; 80/3; 92/3; 96/1; 107/2; 109/2; 114/2;  
117/2; 121/1; 121/2; 121/3; 125/3; 126/4; 129/2; 138/2; 140/3;  
143/1; 148/3; 152/3; 154/1; 155/1; 156/1; 157/1; 167/1; 168/1;  
182/1; 189/1; 191/1

#### 2- İdarî Görevliler

##### Mutasarrıf, Subaşı, Aşiret Subaşısı, Köy Ağası ve Aşiret Ağası

1/1; 3/2; 4/2; 72/3; 150/2; 153/2; 4/1; 161/2; 171/3; 181/2;  
191/2; 92/2; 4/1

#### 3- Adlî Görevliler

##### Kadı, Mahkeme Emini, Muhzırbaşı ve Muhzırlar

1/1; 2/1; 2/4

#### 4- Dini Görevliler

##### Müftü, İmam, Hatip ve Müezzinler

26/1; 155/2; 31/2; 83/1; 162/2; 189/1

#### 5- İdari Aksaklıklar Ve İdareci-Halk Münasebetleri

1/1; 1/2; 1/4; 1/7; 2/1; 2/3; 4/1; 6/3; 8/1; 9/2; 10/2; 15/2; 15/3;  
16/1; 17/1; 25/2; 37/4; 47/3; 53/1; 68/2; 72/1; 86/1; 90/2;  
90/4; 92/3; 96/2; 100/2; 108/1; 152/1; 153/1; 153/2

#### 6- Askeri Görevliler

##### Yeniçeri Serdarı, Subaşı, Kethüdayeri, Aşiret Subaşısı, Aşiret Kethüda- sı, Alaybeyi

1/2; 2/3; 12/2; 15/2; 34/1; 34/2; 166/1; 191/1; 15/2; 4/1; 32/2;  
167/3; 185/3

## 7- Aile Ve Sosyal Konular

a- Nişan, nişan bozma, nikâh, nikâhtan vazgeçme, boşanma, mehir

14/2; 33/1; 33/2; 40/2; 44/3; 47/2; 81/1

b- Yaralama, katl, fiil-i şeni, livata, gasp, hırsızlık, adam alkoyma

2/4; 3/1; 4/2; 5/2;9/2; 16/2; 16/3; 21/1; 22/2; 29/2; 31/1; 32/3;  
38/1; 38/2; 46/1; 46/2; 51/1; 51/3; 63/2; 79/1; 88/1; 92/4

c- Miras, mülk sınırı tespiti, mülk satışı, satış önceliği, bey-i vefa,  
icare, hibe, kefillik, vekâlet, borç talep, faiz talep, karza koyma

5/3; 7/1; 7/3; 9/1; 10/1; 11/2; 12/1; 12/2; 12/3; 13/1; 13/2;  
14/1; 14/3; 16/1; 17/2; 17/3; 19/1; 19/3; 20/1; 20/2; 21/1;  
24/1; 24/2; 27/3; 28/3; 29/1; 29/3; 30/2; 31/2; 32/1; 32/2;  
34/1; 34/2; 35/1; 35/2; 36/1; 36/2; 36/3; 36/4; 37/1; 37/2;  
37/3; 39/1; 40/1; 41/1; 42/11; 42/2; 43/1; 44/1; 44/2; 45/1;  
45/2; 45/3; 47/3; 49/2; 49/3; 50/1; 50/2; 51/2; 52/1; 53/2;  
53/2;54/1; 54/2; 55/1;56/1; 56/2;56/3; 57/1; 57/3; 58/1; 59/1;  
59/2; 59/3; 61/1; 61/3; 61/4; 62/1; 63/1; 63/3; 64/1; 65/1;  
66/1; 67/1; 67/2; 68/3; 68/4; 70/1; 70/2;72/2; 72/3; 72/4; 73/1;  
73/2; 74/1; 74/2;75/1; 76/1; 77/1; 78/1; 78/2; 78/3; 79/2; 81/2;  
82/1; 82/2; 84/1; 84/2; 84/3; 85/1; 85/2; 86/2; 87/1; 87/2;  
88/2; 88/3; 89/1; 89/2; 89/3; 90/1; 90/2; 91/1; 91/2; 91/3;  
91/4; 94/2; 94/3; 95/1; 95/2; 95/3; 96/2; 97/1; 97/2; 97/3;  
98/1; 98/2; 99/1; 99/2;99/3; 100/1

d- Ölüm, ölüm tescili, ölüm keşfi

6/1; 6/2; 48/1; 58/2

e- Nafaka, kisve, vasi tayini

13/3; 15/3; 17/1; 19/2; 21/2; 30/1; 39/1; 58/3; 61/2; 68/2;  
75/2; 90/4; 90/5; 92/1; 94/1

f- Vakıf, vakfiye, vakıf mütevellî, vakıf nazır

6/3; 25/1; 25/2; 26/2; 27/4; 37/4; 42/3; 71/1; 77/1; 93/1



8- İktisadî Ve Mali Konular

a- İktisadî ve Malî Görevliler

Muhassıl; mültezim, mukataa emini, mukataa mutasarrıfı

7/2; 8/1; 8/2; 43/2; 92/3; 100/2

b- Tımar, zeamet tevcîh beratları ve ilgili meseleler

28/1; 28/2; 155/1

3- Vergilerin Toplatılması

1/1; 1/2; 1/4; 1/7; 4/1;4/3; 5/1; 27;2; 41/1; 47/1; 49/1; 57/1

c- Ziraat

3/3; 10/1; 52/2;

d- Para ve Fiyatlar

e- Narh ve Fiyatlar

1/3; 1/5; 1/6; 196/2

## Belge Özetleri

S-1

B-1= Resm-i kısmet toplatılması-na Kadı'nın görevlendirilmesi.

B-2= Resm-i kısmet toplatılması-na nazır tayini.

B-3= Narh.

B-4= Resm-i kısmetin toplatılmasına Kadı'nın görevlendirilmesi.

B-5= Narh.

B-6= Narh.

B-7= Resm-i kısmet toplanması ve İstanbul'a gönderilmesi görevi.

S-2

B-1= Kadı tayini. Temessük.

B-2= Borç talebi. Hüccet.

B-3= Yeniçeri Serdarı tayini. Mektup.

B-4= Yaralama ve nefsi kefil.

S-3

B-1= Yaralama.

B-2= Yaralama. Hüccet.

B-3= Çeltik mahsulünün azalması. Hüccet.

S-4

B-1= Cihanbey aşiretlerinin 1657 senesine ait vergilerlerinin zimmetten talebi. Hüccet.

B-2= Yaralama ve cerime. Hüccet.

B-3= Vergi ödemediği şikâyeti. Hüccet.

S-5

B-1= Zeamet mültezimi şirketin ortakları arasında ihtilaf. Hüccet.

B-2= Sövmek. Hüccet.

B-3= Alacakapı Mahallesi'nde ev satışı. Hüccet.

S-6

B-1= Ölüm keşfi. Hüccet.

B-2= Şahitler huzurunda ölüm tescili. Hüccet.

B-3= Evlâdiyet ile mütevellilik hususunda müsavilik. Hüccet.

S-7

B-1= Sınır komşuluğu sebebiyle satış önceliği, şüf'a. Hüccet.

B-2= Muhassıl müdahalesi. Hüccet.

B-3= Mülke el konulması. Mülk ibra.

*S-8*

B-1= Mültezimin hak talebidir. Zimmet.

B-2= Mültezimin hak talebidir. Hücet.

*S-9*

B-1= Alacak talebi. Kayyum tayini.

B-2= Yaralama. Hücet.

*S-10*

B-1= Çeltik satışı. Hücet.

B-2= Bağ satışı ihtilafi. Hücet.

*S-11*

B-1= 8 Kasım 1657 Cuma günü, Safer ayının ilk günü olduğunun tespiti.

B-2= Muallak mevkiinde bağ satışı.

B-3= Dedeköy ve Tartun köylerinde tarla satışı. Hücet.

*S-12*

B-1= Çermik Mahallesi'nde ev satışı. Hücet.

B-2= Bostancı Mahallesi'nde ev satışı. Hücet.

B-3= Miras hakkının ibrası. Hücet.

*S-13*

B-1= Aspuzu mevkiinde tarla satışı.

B-2= Kolaydı mezrasında bahçe satışı. Hücet.

B-3= Markar, Tuvenik ve Sare'ye, Aygop'un vasi nasp ve tayini.

*S-14*

B-1= Tecde'deki bahçe satışı. Hücet.

B-2= Vekâletle nikâh. Hücet.

B-3= Ev satışında komşu önceliği, şuf'a. Hücet.

*S-15*

B-1= Tarlaları izinsiz ekip-biçme. Hücet.

B-2= Sipahilerin, Kethüdayeri hakkında şikâyeti. Arz.

B-3= Sürsat bedeli toplama ve görevlendirme. Hücet.

*S-16*

B-1= Muhallefâtдан zimmet talebi. Hücet.

B-2= Davar hırsızlığı. Hücet.

B-3= Zorla alıkoyma.

*S-17*

B-1= Avarız-1 divaniye ve nüzul bedeli toplatılması. Hücet.

B-2= Ömerbey Mahallesi'nde ev satışı. Hücet.

B-3= Mirasa el koyma. Hücet.

S-18

B-1= Çerkin ve Alacakapı mahalleri ahalilerinin yeni yapılan Han'ın bitişiğindeki evlerin hudutları hususunda ihtilafı. Hüccet.

S-19

B-1= Evin mahalle içinde sınırlarının tespiti.

B-2= Nafaka talebi. Hüccet.

B-3= Alacakapı Mahallesi'nde ev satışı. Hüccet.

S-20

B-1= Tecde'de bağ sınırı ihtilafı. Hüccet.

B-2= Tecde'de bağ satışına müdahale. Mülk ibradır.

S-21

B-1= Mirası talebi. Hüccet.

B-2= Vasi azli. Hüccet.

S-22

B-1= Katletme ve sulh. Hüccet.

B-2= Yaralama. Hüccet.

S-23

B-1= Kefil-i nefis. Hüccet.

B-2= Çeltik mahsulünün azalması. Hüccet.

S-24

B-1= Mirasa el koyma. Hüccet.

B-2= Köşeler Mahallesi'nde ev satışı ve itiraz. Hüccet.

S-25

B-1= Vakıf dükkânların işletilmesi ve kiralanması. Hüccet.

B-2= Vakıf zimmeti. Hüccet.

S-26

B-1= Müftü hakkında şikâyet. Hüccet.

B-2= Evkaf arazisinin ziraatı. Hüccet.

S-27

B-1= 7 Aralık 1657 tarihi Rebiyyülevvel ayının ilk günü olduğunun tespiti.

B-2= Kirişçilerin senelik beş yüz seksen akçe rüsumu ihtisaba vermek hususunda muhtesiple uzlaşması.

B-3= Hasanbey Mahallesi'nde ev satışı. Hüccet.

B-4= Vakıf mülkü istismarı. Hüccet.

S-28

B-1= Tımara el koyma. Hüccet.

B-2= Şevkeni mezrasındaki tarlanın karza verilmesi.

B-3= Aspuzu'da tarla satışı. Hüccet.

S-29

B-1= Adafi'da bağ satışı. Hüccet.

B-2= Yaralama. Hüccet.

B-3= Vefa ile satış. Hüccet.

S-30

B-1= Nafaka talebi.

B-2= Hacıyunus Mahallesi'nde ev satışı. Hüccet.

S-31

B-1= Yaralama. Hüccet.

B-2= Kişiyeye kefillik. Hüccet.

S-32

B-1= Bostancı Mahallesi'nde ev satışı. Hüccet.

B-2= Kişiyeye kefillik. Hüccet.

B-3= Kan bedeli. Hüccet.

S-33

B-1= Nikâh için namzet tercihi. Hüccet.

B-2= Nikâh için namzet. Hüccet.

S-34

B-1= Mülke müdahale. Hüccet.

B-2= Mübaşir tayini.

S-35

B-1= Ev hibesi.

B-2= Meşak Kapı'sı dışında bahçe satışı.

S-36

B-1= Aspuzu'da bağ satışıdır.

B-2= Aspuzu bağ satışıdır.

B-3= Pazarkapısı'nda harabe dükkân satışıdır.

B-4= Pazarkapısı dışında harabe dükkân satışıdır.

S-37

B-1= Pazarkapısı dışında harabe dükkân satışıdır.

B-2= Pazarkapısı dışında dükkân yeri satışıdır.

B-3= Pazarkapısı'nda harabe dükkân yeri satışıdır.

B-4= Bostancı Camii vakfına dâhil bir harabe dükkân tamiri. Temessük talebi.

S-38

B-1= Mülke el koyma.

B-2= Mülke el koyma.

S-39

B-1= Vasi tayini. Hüccet.

B-2= Aspuzu'da bağ satışı. Hüccet.

S-40

B-1= Külhancı Mahallesi'nden ev satışı. Hüccet.

B-2= Mehr-i müeccel ve sümün hissesinin ibra edilmesidir.

*S-41*

B-1= Dava ve nizadan sulh. Hüccet.

B-2= Avarız ve örfî vergilerinden kaçınma. Hüccet.

*S-42*

B-1= Davara el konulma. Hüccet.

B-2= Kadımehmed Mahallesi'nde ev hibesi. Hüccet.

B-3= Vakıf mallarına müdahale. Hüccet.

*S-43*

B-1= Mülke el koyma. Hüccet.

B-2= Yumrutaş köyü ahalisinin, maktu' mutasarrıfından razı oldukları. Hüccet.

*S-44*

B-1= Hasanbey Mahallesi'nde mülk satışıdır.

B-2= Hasanbey Mahallesi'nden bağ hibesidir.

B-3= Mehr-i mucaccel ve mehr-i müeccelleri talebi. Hüccet.

*S-45*

B-1= Mirasa el koyma. Hüccet.

B-2= Köseler Mahallesi'nde mülk satışı.

B-3= Alacamescid Mahallesi'nde mülk satışı. Hüccet.

*S-46*

B-1= Hırsızlık iddiası. Hüccet.

B-2= Yaralama. Hüccet.

*S-47*

B-1= Padişah hası köylerin vergi muafiyeti. Hüccet.

B-2= Mehr-i müeccel ve sümün hissesi talebi. Hüccet.

B-3= Mirasa emin olan kişinin ihmali. Hüccet.

*S-48*

B-1= Ölüm keşfi.

*S-49*

B-1= Öşür resmi talebi. Hüccet.

B-2= Mülk bağı komşu bir karış toprak satışı. Hüccet.

B-3= Miras taksimi.

*S-50*

B-1= Hibe edilen deveden vazgeçme.

B-2= Borç ibrası.

B-3= Reayanın sorumluluklarını yerine getirilmesi için tenbih edilmesi.

*S-51*

B-1= Yaralama ve davadan feragat.

B-2= Vefa ile satış.

B-3= Dava ve nizadan feragat.

B-4= 4 Şubat 1658 Cemaziyela-hir'in ilk günü olduğunun tespiti.

*S-52*

B-1= Yanseki mezrasında tarla satışı. Hüccet.

B-2= Çeltik reayasına ziraat için tehbih edilmesi. Hüccet.

*S-53*

B-1= Vasi nasb ve tayini. Hüccet.

B-2= Çermik Mahallesi'nden boş arazisi satışı.

B-3= Hırsızlık ve davadan feragat. Hüccet.

*S-54*

B-1= Mirasa el koyma. Hüccet.

B-2= Hırsızlık ve davadan feragat. Hüccet.

*S-55*

B-1= Mudarabe ve rıbhın ibrası.

B-2= Miri gelirin teslim alınması. Hüccet.

*S-56*

B-1= Borçun edasının ibrası. Hüccet.

B-2= Kömi köyünde bağ satışı. Hüccet.

B-3= Hırsızlık ve davadan feragat.

*S-57*

B-1= Mukataa toprakları ihtilafi. Hüccet.

B-2= Avarız ve divânî vergi talebi. Hüccet.

B-3= Zimmetin edası.

*S-58*

B-1= Kızlar Mahallesi'nden ergen olmamış kıza ev alınması. Hüccet.

B-2= Gurbette ölüm tescili.

B-3= Nafaka ve kisve talebi. Hüccet.

*S-59*

B-1= Babaacem Mahallesi'nde ev satışı.

B-2= Çermik Mahallesi'nde ev satışı.

B-3= Babaacem ev satışı. Hüccet.

*S-60*

B-1= Tedavide ölüm halinde kan bedeli muafiyeti.

B-2= Tedavide ölüm halinde kan bedeli muafiyeti.

*S-61*

B-1= Miras talebi.

B-2= Vasi nasp ve tayini ve nafaka talebi.

B-3= Bostancı Mahallesi'nde ev satışı.

B-4= Mülk satışı. Hüccet.

*S-62*

B-1= Tarla satışı. Hüccet.

*S-63*

B-1= Malatya çarşısında arasta yanında iki dükkânın satışı. Hücçet.

B-2= Yaralama. Hücçet.

B-3= el-Hâc Yunus Mahallesi'nde ev satışı.

*S-64*

B-1= Mal ve mülk hibesi.

*S-65*

B-1= Miras taksimi.

B-2= Kaşlı isimli kişinin "Sey-yid" olduğu hakkında karar. Hücçet.

*S-66*

B-1= Orduzu'da bağ satışı.

*S-67*

B-1= Pazarkapısı dışında dükkân satışı.

B-2= Bostancı Mahallesi'nde ev satışı.

*S-68*

B-1= 6 Mart 1658 senesi Cemaziyelahir'in ilk günü olduğunun tespiti.

B-2= Vasi nasb ve tayini.

B-3= Ali Tepesi'nde bağ satışı.

B-4= Şilhasan Mahallesi'nde ev satışı.

*S-69*

B-1= Tarla satışı.

B-2= Borç talebi.

*S-70*

B-1= Borç talebi.

B-2= Tarla satışı.

*S-71*

B-1= Malatya'da Sinan Paşa vakfının gelirleri. Hücçet.

*S-72*

B-1= Kayyum tayini. Hücçet.

B-2= Pulluca Mahallesi'nde ev satışı.

B-3= Malatya mutasarrıfı Mehmet Paşa'nın emriyle ilgili görevlilerin gün tespitidir. Cemaziyelahire'nin altıncı günü Mart ayının ilk günü olduğunun tespiti. Hücçet.

*S-73*

B-1= Aspuzu'da bağ hissesi satışı.

B-2= Tecde'de bağ satışı.

*S-74*

B-1= Alacak-verecek. Hücçet.

B-2= Bahçe satışı. Hücçet.

*S-75*

B-1= Tecde'de bağ satışı. Hücçet.

B-2= Kisve ve nafaka tayini.



*S-76*

B-1= Borç ve alacak. Hüccet.

*S-77*

B-1= Borç ve alacak. Hüccet.

*S-78*

B-1= Emanetin teslim edilmemesi.

B-2= Davadan feragat.

B-3= Miras talebi.

*S-79*

B-1= Yaralama. Hüccet.

B-2= Kadimehmet Mahallesi'nde ev satışı.

B-3= Vakfiye.

*S-80*

B-1= Malatya çarşısında bir kısım cullah, dükkânlarda kullanılan suyun akarının şiddetli olduğu zamanlarda dükkânlara zarar verdiği ve suyun mecrasının değiştirilmesi.

B-2= Besatin mezrasında bahçe satışı ve pişmanlık.

B-3= Bağ satışı. Hüccet.

*S-81*

B-1= Mehr-i müeccelini ve sümün hissesini talebi.

B-2= Miras taksimi.

*S-82*

B-1= Ev satışı.

B-2= Tecde'de bağ satışı.

B-3= Kadına şiddete boşanma şartlı ceza. Hüccet.

*S-83*

B-1= Kadimehmed Mahallesi Camiinin vakfı ile alakalı gelirlere müdahalenin önlenmesi.  
Hüccet.

*S-84*

B-1= Aspuzu'lu Kirkor'un Koyalı denilen yerde meyveli ağaçların üçte birini sattığını üçte birini de altı yıllığına kiralaması.

B-2= Miras muamele-i şer'isinin talebi.

B-3= Mirasa verilen rıbhın infak için verilmesi talebi.

*S-85*

B-1= Mirasa el koymak.

B-2= Borç talebi.

*S-86*

B-1= Çeşmelerin bakım, onarım vs. işlerini yürütmek üzere tevliyeti için zimmi Arhon'un tayini. Hüccet.

B-2= Zaki Mahallesi'nde ev satışı.

*S-87*

B-1= Çermik Mahallesi'nde ev satışı.

B-2= Hasanbey Mahallesi'nde ev satışı.

S-88

B-1= Süleyman'ın, Nasırbey Mahallesi'nde hançer ile yaralanması. Hüccet.

B-2= Vekil tayini.

B-3= Bostancı Mahallesi'nde bahçe satışı.

S-89

B-1= Bostancı Mahallesi'nde bahçe satışı.

B-2= Nafaka tayini. Hüccet.

B-3= el-Hâc Yunus Mahallesi'nde ev satışı. Hüccet.

S-90

B-1= Mullak mevkiinde, bağ satışı.

B-2= Aspuzu'da bağın mezatta satışı.

B-3= 4 Nisan 1658 senesi Cuma günün Recep ayının ilk günü olduğunun tespiti.

B-4= Vasi tayini.

B-5= Nafaka ve kisve baha tayini.

S-91

B-1= Bostancı Mahallesi'nde ev satışı.

B-2= Bostancı Mahallesi'nde ev satışı.

B-3= Hangâh-ı Pervane Mahallesi'nde ev satışı.

B-4= Hangâh-ı Pervâne Mahallesi'nde ev satışıdır.

S-92

B-1= Nafakaya mani olma.

B-2= Karahan köyü ağasının ahalinin bazılarından haksız cetime aldığı.

B-3= Bimare köyünden bazı kişilerin mültezimin vekili hakkında şikâyet.

B-4= Hırsızlık şikâyeti ve davadan feragat.

S-93

B-1= Aspuzu'da baği vakfetmek. Hüccet.

S-94

B-1= Miras ve küçük çocuklara nazır tayini.

B-2= Gündibek'de bağ satışı.

B-3= Miras ihtilafı.

S-95

B-1= Banazı Ulya'daki bağ hibesi.

B-2= Aspuzu'da bağ satışı.

B-3= Aspuzu'da baği satışı.

S-96

B-1= Meraya el koymak.

B-2= Karahan köyünden bazıları Abdulkadir'i işlerine vekil tayini. Hüccet.

B-3= Aspuzu'da bağ satışı.

*S-97*

B-1= Aspuzu'daki bağın mülkiyeti ihtilafı.

B-2= Miras anlaşmazlığı.

B-3= Yumrukenise'deki bağların hududu anlaşmazlığı.

*S-98*

B-1= Kafirsini'de bağ satışı.

B-2= Kilayık'ta bağ icara verilmesi.

*S-99*

B-1= Çerkin Mahallesi'nde harabe ev satışı.

B-2= Badırgiç'de bağ satışı.

B-3= Mirasın ibra edilmesi.

*S-100*

B-1= Hasan Beşe'nin muhallefatı.

B-2= Mültezim ortaklığından ayrılmak isteği.

*S-101*

B-1= Mirasa el koyma.

B-2= Dem-i diyet talebi.

*S-102*

B-1= Mülk satışı.

B-2= Miras tasarrufu ihtilafı.

B-3= Sulh akdi. Hüccet.

*S-103*

B-1= Zina suçuna hapis cezası. Hüccet.

B-2= Miras anlaşmazlığı.

*S-104*

B-1= Mirastan hak talebi.

B-2= Miras anlaşmazlığı.

B-3= Kolaydı'da bağ satışı.

*S-105*

B-1= Mehr-i müeccel ve nafaka talebi. Hüccet.

B-2= Nasırbey Mahallesi'nde ev satışı.

B-3= Aspuzu'da bağ satışı.

*S-106*

B-1= Karahan Mahallesi'nde ev satışı.

B-2= Alacakapu Mahallesi'nde ev satışlarıdır.

B-3= Para konusunda anlaşmazlık.

*S-107*

B-1= Pulat Mahallesi'nde ev satışı.

B-2= Yaralama. Hüccet.

B-3= Miras taksimi

B-4= Aspuzu'daki bahçe satışı.

*S-108*

B-1= Kayyu4iç'de bağ satışı.

*S-109*

B-1= Aspuzu'daki bağ satışından elde edilen gelirin faize verilmesi.

B-2= Yaralama vakası.

*S-110*

B-1= Banazı Süfla'da bağ satışı.

B-2= Alacak-verecek hakkında.

B-3= Boşanma. Hüccet.

*S-111*

B-1= Borç talebi.

B-2= Badırgıç'de bağ satışı.

B-3= Mutasarrıfın esnaflardan alacaklarını ibra. Hüccet.

B-4= Köselers Mahallesi'nde ev satışı.

*S-112*

B-1= Cami-i Kebir Mahallesi'nde ev satışı.

B-2= Nafaka ve istiane talebi. Hüccet.

B-3= 4 Mayıs 1658 Şaban ayının ilk günü olduğunun tespiti.

B-4= Eski vali hakkında şikâyet.

B-5= Aspuzu'da bağ satışı.

*S-113*

B-1= Tapu anlaşmazlığı.

B-2= Vasiyet.

B-3= Hacıyunus Mahallesi'nde ev satışı.

*S-114*

B-1= Orduzu'da bağ satışı.

B-2= Hırsızlık ve davadan feragat.

B-3= Badırgıç'de bağ satışı.

B-4= Beldar bedeli toplatılması emri vekâleti.

*S-115*

B-1= Borç talebi.

B-2= Nafaka ve kisve baha tayini.

B-3= Köleyi zorla alıkoymak.

B-4= Mirasın taksimi.

*S-116*

B-1= Aspuzu'da bağ satışı.

B-2= Haksız mülk tasarrufu.

*S-117*

B-1= Mirası taksimi.

B-2= Zaim Hasan Ağa'nın gelirleri.

B-3= Çermik Mahallesi'nde ev satışı.

B-4= Aspuzu'da bağ satışı.

B-5= Hasanbey Mahallesi'nde ev satışı.

*S-118*

B-1= Borç talebi.

B-2= Meşukni köyünde bağ satışı.

B-3= Şamali, Örüçkü, Atugen, Eğribük ve Nurhamam mezarlarının 1658 senesi örfi vergilerinin toplanması. Hüccet.

B-4= Aspuzu'da bağ satışı.

*S-119*

B-1= Voyvoda tayini. Hüccet.

B-2= Mülke el koyma.

*S-120*

B-1= Mülke el koyma.

B-2= Miras talebi.

B-3= Mehr-i müeccel talebi.

*S-121*

B-1= Davadan feragat. Hüccet.

B-2= Davadan feragat.

B-3= Yaralama.

*S-122*

B-1= Veraset taksimi.

B-2= Nafaka talebi.

*S-123*

B-1= Bostancı Mahallesi'nde ev satışı.

B-2= Suda boğulma.

B-3= Alacamescid Mahallesi'ndeki mescidin vakıf arazisine çeşme yapma. Hüccet.

*S-124*

B-1= Nasıbey Mahallesi'nde ev satışı.

B-2= Han-ı Cedîd evkafının câbîliğine ve ders verme görevine tayin. Hüccet.

B-3= Miras talebi.

*S-125*

B-1= Banazı Süfla'da bağ satışı.

B-2= Miras talebi.

B-3= Mal kaybı ve bulunması.

*S-126*

B-1= Mehr-i müeccel ve miras talebi.

B-2= Yumrukenise'de bağ satışı.

B-3= Badırğış'de bağ satışı.

B-4= Livata iddiası.

*S-127*

B-1= 2 Haziran 1658, Ramazan ayının ilk günü olduğunun tespiti.

B-2= Çukur Mahallesi'nde ev satışı.

B-3= Hasanbey Mahallesi'nde ev satışı.

B-4= Alidepesi'nde bağ sehimini satışı.

*S-128*

B-1= Alidepesi'nde bağ satışı.

B-2= Hasan Efendi'nin zimmi Ebirham'dan borç talebi.

B-3= Saman köyünde ekilen arpının yeteri kadar yetişmediği. Hüccet.

B-4= Kızlar Mahallesi'nde ev satışı.

*S-129*

B-1= Miras talebi.

B-2= Vergi ödememe iddiası.

*S-134*

B-3= Kızlar Mahallesi'nde ev satışı.

B-1= Atabey Mahallesi'nde bahçe satışı.

*S-130*

B-2= Dermelik Mahallesi'nde ev satışı.

B-1= Mal ve mülk hibesi.

B-3= Miras vasiyeti.

B-2= Hırsızlık. Hüccet.

*S-135*

B-3= Ev hırsızlığı.

B-1= Yaralama. Hüccet.

*S-131*

B-2= Badırgiç'de bağ satışı.

B-1= Mirastan borç talebi.

B-3= Mehr-i müeccel talebi.

B-2= Sulh vesikası.

*S-136*

B-3= Borcun ödenmesi ile rehinin talebidir.

B-1= Mirastan taleb.

B-4= Hasanbey Mahallesi'nde ev satışı.

B-2= Arasta Pazarı'nda dükkân satışı.

B-5= Düğün yapılamayınca takı talebi.

B-3= Pazarkapısı dışında dükkân satışı.

*S-132*

B-4= Yumrukenise'de bağ satışı.

B-1= Şikâyetten feragat.

*S-137*

B-2= Aspuzu'da bağ satışından caymak.

B-1= Nafaka ve kisve talebi.

B-3= Miras taksimi.

B-2= Şehir çarşısında dükkân satışı.

*S-133*

B-3= Külhancı Mahallesi'nde ev satışı.

B-1= Kaybedilen ve bilahare bulunan katırın talebi ve sulh. Hüccet.

B-4= Yumrukenise denilen yerde bağ satışı.

B-2= Ölüm tescili.

B-5= Mirasdan hisse talebi.

B-3= Gündibek'de bağ satışı.

*S-138*

B-1= Mirasdan hisse talebi.

B-2= Tımar geliri talebi.

B-3= Gasp ve yaralama. Hücet.

B-4= 2 Temmuz 1658, Şevval ayının ilk günü olduğunun tespiti.

B-5= Yaralanma.

*S-139*

B-1= Kolaydı'da bağ hibesi.

B-2= Haramilik ve keşf. Hücet.

*S-140*

B-1= Suya boğulma. Hücet.

B-2= Pulat Mahallesi'nde ev satışı. Hücet.

B-3= Livata iddiası.

B-4= Yaralama ve sövme.

*S-141*

B-1= Voyvoda zimmetinden mukataası geliri olarak on üçbin yedi yüz on dört riyali kuruşun tahsili. Hücet.

B-2= Pulat Mahallesi'nde ev satışı.

B-3= Gündibek'de bağ satışı.

*S-142*

B-1= Mal ve mülk tasarrufu için vekil tayini. Hücet.

B-2= Hatunköy'de tarla satışı. Hücet.

B-3= Haramilik ve dem-i diyet bedeli talebi olmadığı.

*S-143*

B-1= Mal ve gelirlerinin tasarrufuna ortak vekâlet tayini. Hücet.

B-2= Saman köyünde tarla satışı.

B-3= Yedi yaşına gelen oğluna velayet talebi. Hücet.

*S-144*

B-1= Badırgıç'de bağ satışı.

B-2= Banazı Ulya'da bağ satışı.

B-3= Aspuzu'da bağ satışı.

B-4= Çukur Mahallesi mescidine vakıf dükkânına haksız el konulması.

*S-145*

B-1= Miras taksimi.

B-2= Yaralama ve ölüm keşfi.

*S-146*

B-1= Aspuzu'da bağ satışı.

B-2= Dem-i diyet davasından feragat.

B-3= Selma Ulya'da bağ satışı.

*S-147*

B-1= Yumrukenise'de bağ satışı.

B-2= Miras taksimi.

*S-148*

B-1= Alacakapı'da ev satışı.

B-2= Yağ ticâreti alacak-verecek.

B-3= Kılalık'da arazi sınırları ihtilafi.

*S-149*

B-1= İzolu'da köm ve mera hususunda ihtilafı.

*S-150*

B-1= 31 Temmuz 1658, Zilkaade ayının ilk günü olduğunun tespiti.

B-2= Aspuzu'da bağ satışı.

B-3= Bostancı Mahallesi'nde ev satışı.

*S-151 (XLVI)*

B-1= Maraş, Antep kazalarının ve Maraş Eyaleti'ndeki kazalardan resm-i kısmetlerinin toplatılması görevi.

B-2= Malatya ve Gerger kazalarındaki resm-i kısmetlerin toplatılması vekâleti Kadı Himmet Efendi'ye verilmiştir. Mektup.

B-3= 1659 senesi avarız vergisinin 293 avârız-hâne üzerinden toplatılması emridir.

*S-152 (XLV)*

B-1= Malatya'da Sinan Paşa vakfı mütevelliliğine Mehmet Emin Çelebi'nin tayini. Berat.

B-2= Mütessellemlik tayini.

B-3= Dimos mukataası gelirlerinin toplatılması. Emir.

*S-153 (XLIV)*

B-1= Şahabiye-i Kübra ve Hân-gâh-ı Nuriye medreselerine ortak mütevelli tayini. Berat.

B-2= Eminlik tayin. Mektup.

*S-154 (XLIII)*

B-1= Tımar tevcihi. Berat.

B-2= Mütevelli tayini. Berat.

B-3= Mütevelli tayini. Berat.

*S-155 (XLII)*

B-1= Müşterek tımar tevcihi. Berat.

B-2= Ders okutana müdahale. Temessük.

*S-156 (XLI)*

B-1= Tımara müdahale. Emir.

*S-157 (XL)*

B-1= Zeamete müdahale. Berat.

*S-158 (XXXIX)*

B-1= Uluca Hatun Zaviyesi nazırlığına tayin. Berat.

B-2= Köçek ve Atabey Camii ve mescidinin vakıflarına câbi tayini. Berat.

B-3= İsmail ve Sefer'e müşterek tımar tevcihi. Berat.

*S-159 (XXXXVIII)*

B-1= Yeniçeri Serdarı tayini. Mektup.



B-2= Vakıf mahsulatın toplatılması. Temlik.

B-3= Malatya hassı Voyvodasına müdahalenin önlenmesi. Mektup.

*S-160 (XXXXVII)*

B-1= Yeniçeri taifesinin sefere götürülmesi. Tekit emir.

B-2= Yeniçerileri sefere sevki görevi. Mektup.

*S-161 (XXXXVI)*

B-1= Sadat Kaymakamlığına tayin. Hücet.

B-2= Subaşılık görevine müşterek tayin. Mektup.

*S-162 (XXXV)*

B-1= İmam tayini. Berat.

B-2= Mal-ı miri toplatılması.

B-3= Yeniçerilerin sefer emri. Emir.

B-4= Yeniçerilerin sefer emri. Emir.

*S-163 (XXXIV)*

B-1= Beldar ve nüzul akçelerinin toplatılması. Emir.

*S-164(XXXIII)*

B-1= Vakfa cabi tayini. Berat.

B-2= Mütesellim tayini. Mektup.

B-3= Sefer emri. Emir.

*S-165 (XXXII)*

B-1= Hazine gelirlerinin toplatılması. Ferman.

B-2= Gececek hazinenin korunması. Ferman.

*S-166 (XXXI)*

B-1= Yeniçeri serdarlığına tayin. Mektup.

B-2= Dimos mukataası gelirlerinin hazineye gönderilmesi. Emir.

*S-167 (XXX)*

B-1= Tımar tevcihi. Berat.

B-2= Malatya pazarında iplik miyancı tayini. Berat.

B-3= Kethüdayeri tayini. Mektup.

*S-168 (XXIX)*

B-1= Zeamet tevcihi. Berat.

B-2= Sefer emri. İstical emri.

*S-169 (XXVIII)*

B-1= Beldar bedeli resmi toplatılması görevi. Mektup.

B-2= Beldar bedeli resmi toplatılması görevi. Mektup.

*S-170 (XXVII)*

B-1= Beldar bedeli resmi toplatılması emri.

B-2= Beldar bedeli resmi toplatılması emri.

*S-171 (XXVI)*

B-2= Mütesellimlik tayini. Mektup.

B-2= Sefer görev emri. Buyruldu.

B-3= Subaşılık görevine müşterek tayin. Mektup.

*S-172(XXV)*

B-1= Dirican cemaati ve İzolu cemaati arasında anlaşmazlık. Ferman.

B-2= Dirican ve İzolu cemaatleri arasındaki anlaşmazlıklara mübaşir tayini. Mektup.

*S-173 (XXIV)*

B-1= Mekkari bedeli resmi toplatılması. Emir.

B-2= Nüzul bedeli resmi toplatılması. Mektup.

*S-174 (XXIII)*

B-1= Kapukullarına mevacic verilmesi için hazinenin nakline yardım. Emir.

B-2= Padişah haslarından devr ve selamiyelerin toplatılmasının yasaklanması. Buyruldu.

B-3= Padişah haslarından Subaşılarının devr ve selamiye toplanmaları yasağı. Tezkere.

*S-175 (XXII)*

B-1= Sefer görev emri. Emir.

*S-176 (XXI)*

B-1= Sefer görev emri. Emir.

B-2= Has mutasarrıflığına tayin. Emir.

*S-177 (XXI)*

B-1= Boyahanenin iltizamı. Berat.

B-2= Boyahanesindeki küplerin kırılması.

*S-178 (XX)*

B-1= mukataa tevcihi. Berat.

B-2= Fazla vergi talebi. Mektup.

*S-179 (XIX)*

B-1= Duagû vazifesine tayin. Berat.

B-2= Voyvoda hakkında şikâyet. Emir.

*S-180 (XVIII)*

B-1= Buk'alık vazifesine tayin. Berat.

B-2= Medresede ders okutmak görevi. Berat.

B-3= Buk'alık vazifesi tayin. Ruûs.

*S-181 (XVII)*

B-1= Voyvodalık tayini. Mektup.

B-2= Subaşılığa müşterek tayin. Mektup.

*S-182 (XVI)*

B-1= Tımar tevcihi. Berat.

B-2= Hasların tasarrufu tevcihi. Ferman.

*S-183 (XV)*

B-1= Sefer görev tekit emri. Ferman sureti.

*S-184 (XIV)*

B-1= Has topraklarında saliyane-nin kaldırılması. Buyuruldu.

*S-185 (XIII)*

B-1= Tilek köyünün mukataa geliri beş akçe artırılarak Ahmed Beşe'ye verilmesi beratıdır.

B-2= Mal-ı miri tevcihi. Mektup.

B-3= Kethüdayeri tayini. Mektup.

*S-186 (XII)*

B-1= Şikâyet edilen kişilerin Halap divanına gönderilmesi. Buyuruldu.

B-2= Kale kamuculuğu müşterek tayini. Berat.

B-3= Tımar tevcihi. Berat.

*S-187 (XI)*

B-1= Malatya menzillerinden İran elçisinin güvenle götürülmesi. Emir.

B-2= Arazi gaspı. Mektup.

*S-188 (X)*

S-1= Diyarbakır'dan Edirne'ye gidecek olan hazinenin emniyeti. Buruldu.

B-2= Alaybeyliği tayini. Buyuruldu.

*S-189 (IX)*

B-1= Mescid imamına müdahale. Berat.

B-2= Devirhan tayini. Berat.

B-3= Tımar tevcihi yenilenmesi. Berat.

*S-190 (VIII)*

B-1= "Kışla evleri"ne idareci tayini. Buyuruldu.

B-2= Mütesellim tayini. Mektup.

B-3= Camiye hatip tayini. Berat.

B-4= Buk'adarlık tayini. Berat.

*S-191 (VII)*

B-1= Maraş Beylerbeyi tarafından, tımar ve zeamet sahiplerinin kayıtların da karışıklıklar olmuş dolayısıyla yeniden defter tutulacağından, tımar ve zeamet sahiplerinin beratlarını bizzat deftere kaydettirmeleri için Malatya Alaybeyine gönderilen buyuruldu.

B-2= Subaşı lığa müşterek tayin. Buyuruldu.

B-3= Eminlik köylerinden vergi toplatılmaması. Buyruldu.

toplatılması görevi. Buyruldu.

B-4= Malatya'da, Ulucahatun Muhib-zâde ve Şeyh Taceddin zaviyelerinde iki akçelik bir vazifeye Şeyh Mahmud'un tayin edilmesi hakkında berattır.

B-2= Narh.

*S-197 (I)*

B-1= Avarız-hâne vergisi toplanması emri. Ferman.

*S-192 (VI)*

B-1= Dimos mukataası Voyvodalığine tayin. Mektup.

B-2= Mütevelli görevlendirilmesi. Tezkere.

B-3= Camii mütevelliliğine tayin. Berat.

*S-193 (V)*

B-1= Dimos mukataası Voyvoda tayini. Buyuruldu.

B-2= Malatya'daki hasların statüsünün serbestiyet üzere olduğu. Hüküm.

*S-194 (IV)*

B-1= Boyahane gelirlerinin toplatılması. Mektup.

*S-195 (III)*

B-1= Duagû tayini. Berat.

B-2= Su kuyularına müdahalenin önlenmesi. Emir.

B-3= Sefere katılma emri. Emir.

*S-196 (II)*

B-1= Orta koldaki resmi kısmetin

## Kaynaklar

- AKGÜNDÜZ, Ahmet, (Heyet), *Şer'iyye Sicilleri I-II*, İstanbul 1988.
- AKGÜNDÜZ, Ahmet, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, Osmanlı Hukukuna Giriş ve Fatih Devri*, OSAV, İstanbul 1990, s.46 vd.
- ATTAR, Fahrettin, "Mahkeme", *DİA*, C. 27, Ankara 2003, s. 338-341.
- AYDIN, Mehmet Akif, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*, İstanbul 2014.
- AYDIN, Mehmet Akif, "Osmanlı'da Hukuk", (Ed: Ekmelettin İhsanoğlu) *Osmanlı Devleti Tarihi II*, İstanbul 1999, s.375
- GEDİKLİ, Fethi, "Osmanlı Hukuk Tarihi Kaynağı Olarak Şer'iyye Sicilleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 3, Sayı 5, 2005, 187-213
- GÖZLER, Kemal, *Genel Hukuk Bilgisi*, Bursa 2008.
- KARAGÖZ Mehmet, 1714-1720 M. (1117-1133 H.) Tarihli Malatya Şer'iyye Sicili, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yüksek Lisans Tezi, Elazığ 1989.
- ORTAYLI, İlber, "Kadı" *DİA*, C.24, İstanbul 2001, s. 69-73
- POLAT, Habibe, 7749 Nolu Malatya Şer'iyye Sicilinin 1-93 Sayfalarının Transkripsiyon ve Değerlendirilmesi, *İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yüksek Lisans Tezi, Malatya 2015.
- UĞUR, Yunus, "Şer'iyye Sicilleri" *DİA*, C. 39, İstanbul 2010, s. 8-11
- UĞUR, Yunus, "Mahkeme Kayıtları (Şer'iyye Sicilleri): Literatür Değerlendirmesi ve Bibliyografya", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, 2003, s. 305-344



## 1950-1960 DÖNEMİNDE İKTİDAR-ÜNİVERSİTE İLİŞKİLERİ

*Prof. Dr. H. Bayram KAÇMAZOĞLU \**

### Giriş

Türkiye’de genellikle siyasi iktidarlar; politikalarına, icraatlarına, uygulamalarına yönelik olarak üniversitelerden ve öğretim elemanlarından gelen eleştirel yorumları, değerlendirmeleri hoş karşılamazlar. Üniversitelerin kendilerine karşı mesafeli duruşlarından, politikalarının heyecanla desteklenmemesinden alınırlar. Kendilerine karşı yöneltilen kısmi eleştirileri, yorumları önce hafife alır, “düzeltmeye” çalışır veya yalanlarlar. Bazen daha da ileri gidilerek susturma yolları denerler. Bunun ilk aşaması, kendilerine bağlı yöneticiler eliyle soruşturmalar açıp öğretim üyelerini ufak tefek cezalar ile huzursuz etmek, sindirmek ve susturmaya çalışmaktır. Bu tür cezaların yetersiz görüldüğü durumlarda “yandaş” yönetimler ve “yandaş” basın aracılığı ile kamuoyu oluşturarak sert eleştirilere başvurulur, linç kampanyaları düzenlenir, nefret söylemleri üzerinden tasfiye kartı uygulamaya konulur. Bu tasfiye yaftaları dönemine göre “irtica”, “komünist”, “bölücü”, “vatan haini” ve benzeri şekilde değişir. Siyasi iktidarlar için “en iyi üniversite”, “en iyi hoca”, iktidara biat eden üniversite ve hocadır. İktidarların üniversiteler ve öğretim üyeleri üzerindeki bu tutumları inişli çıkışlı süreçlerle günümüze kadar gelmektedir. Üniversite-iktidar ilişkilerinde, üniversitelerin baskı altında tutulması, öğretim üyelerinin mağduriyeti, parti farkı gözetilmeksizin Cumhuriyet tarihi boyunca var olmuştur. İktidarda olan partiye veya yönetimde olanların zihniyet dünyasına göre sadece mağdur olanların tarafları, mağduriyet boyutları ve tasfiye edilenlerin sayısı değişmiştir. Örneğin, 1933 üniversite tasfiyesinden sonra, 1950 öncesinde, CHP yönetiminin son yıllarında, 1948’de, Ankara Üniversitesi’nde görev yapan bir grup öğretim üyesi, üniversiteden atılmıştır. Öğretim üyelerini siyasal iktidarın doğrudan kont

\* İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, bayram.kacmazoglu@inonu.edu.tr

rolünde tutma anlayışı, 1950-1960 döneminde de devam etmiş, hatta “sol” eğilimli olarak tanınan hiç kimse üniversitelere alınmamıştır. CHP ve DP, incelediğimiz dönemde sola kesin şekilde uzaktır. İki partinin sola uzaklıklarını, atılan veya üniversiteye alınmayan öğretim üyeleri örneklemi üzerinde ortaya koymak mümkündür. CHP döneminde solcu olmaları nedeniyle üniversiteden şu ya da bu şekilde uzaklaştırılan öğretim üyeleri arasında Muzafer Şerif, Behice Boran, Niyazi Berkes, Pertev Naili Boratav, Mehmet Ali Aybar ve Mediha Berkes bulunmaktadır. 1950’li yıllarda ise üniversitelerde sol kimliği ile tanınan neredeyse hiçbir öğretim üyesi yoktur. Hilmi Ziya Ülken’i 1951’de *Tarihi Maddeciliye Reddiye* başlıklı kitabı yazmaya zorlayan koşullar dönem hakkında bir fikir vermektedir. Yaşadığımız bu dönemde de üniversite, öğretim elemanları üzerindeki her türlü baskı ve sindirme, işten atma, korkutma girişimleri şu ya da bu şekilde sürmektedir.

1950-1960 döneminde iktidar-üniversite ilişkileri, kısmen yukarıda belirttiğimiz genel eğilimlere uyarak gerginliklere neden olurken, kısmen de dönemin özelliklerine, iktidar muhalefet çatışmasına bağlı olarak yol almıştır. 1950-1960 döneminde üniversite öğretim üyelerinin sosyal-sınıfsal konumları, çoğunlukla DP iktidarından ziyade CHP’ye yakındır. İktidar-üniversite çatışmasının asıl nedeni de budur. CHP ve öğretim üyeleri seçkinci, DP popülist ve “halkçı”dır. 1950-1960 dönemindeki iktidar-üniversite çatışmasını sosyal-sınıfsal yapı üzerinden, seçkinci çevrelerle, “halkın”, bazı sosyologların deyimi ile bürokratik-merkezle çevrenin çatışması şeklinde okumak mümkündür.

Türkiye’de siyasi cepheleşmenin temelleri I. Jön Türk Kongresi’ne, 1902 yılına kadar geriye gitmektedir. Ancak I. Jön Türk Kongresi’nden önce de Batıcılışma, modernleşme konusunda önemli bir birikim olmuş, halkla yönetici elitlerin dünyayı algılayış biçimleri arasında belirgin bir farklılaşma ortaya çıkmıştır. Tanzimat’ın ilanından bir süre önce başlayan yeni siyaset-eski siyaset yandaşlığı, halk-batılı bürokrat, aydın ayrışması, çatışma ve yabancılaşma bir cepheleşme yaratmıştır. Halkın Batı tipi reformlar ve devrimler karşısındaki mesafeli duruşu, yer yer karşı çıkışı, sessiz protestosu bu ayrışmada etkili olmuştur. 19. yüzyılda kurulan Batı tipi okulların bir ürünü olan yeni yönetici seçkinler, yani bürokratlar, ordu mensupları, memurlar, öğretim üyeleri ve eğitilmiş “kent seçkinleri” ile çoğunluğunu köylülerin oluşturduğu geniş kitleler arasındaki bloklaşma, çatışmanın temel nedeni olmuştur. Batı tipi okulların ürünü olan birinci



kesim ile ikinci kesim arasında 19. yüzyılda başlayan zihniyet farklılaşması, Cumhuriyet döneminin devrimleriyle birlikte daha da derinleşmiştir. Dolayısıyla bürokrasinin çoğunluğu ve öğretim üyeleri yüklendikleri misyon, sosyo-ekonomik köken veya sınıf farklılıkları nedeniyle ister istemez çevrenin iktidara taşıdığı partiye karşı “gardlarını” almışlardır. Diğer yandan çevrenin, halk kesimlerinin desteğiyle iktidara gelen ekip de seçkininci bloğu kuşkulandıracak söylemleri kullanmaktan çekinmemiştir.

## Üniversite Özerkliğinin Kabulü

1950’li yıllarda, DP iktidarı ile üniversite arasındaki çatışmalı ilişkilere geçmeden önce Türkiye’de üniversite özerkliği ve üniversiteler konusuna kısa bir giriş yapmak gerekmektedir.

1933 yılında gerçekleştirilen üniversite reformu ile kaldırılan özerklik, 13 Haziran 1946 tarihinde yürürlüğe giren 4936 sayılı Üniversiteler Kanunu ile yeniden uygulamaya konulmuştur. Bu yasa ile hem üniversitelere hem de fakültelere tüzel kişilik ile bilimsel ve idari özerklik verilmiştir. Yine aynı kanun ile Ankara Üniversitesi kurulmuştur. Özerklik yasasına rağmen Üniversitelerarası Kurul’un Başkanı, Milli Eğitim Bakanı’dır. Bunun anlamı, kadro tahsisi, atama, görevden alma ve yer değiştirmede bakanın onayının gerekli olmasıdır. Bu yetkiler üniversite özerkliğine siyasi iktidarın müdahalesi anlamına gelmektedir. Ve bu yetki de gerek CHP iktidarı, gerekse DP iktidarı tarafından kullanılmıştır. Yine 1949 yılında, üniversite özerkliğinin dayandırıldığı 4936 sayılı yasanın bir maddesi değiştirilerek, 65 yaşını aşan öğretim üyelerinin bir yıl daha çalışabilecekleri, 55 yaşından itibaren Milli Eğitim Bakanı’nın takdiriyle öğretim üyelerinin emekliye ayrılacakları kabul edilmiştir.<sup>1</sup> Bu kanun kapsamında özerk ve tüzel kişiliğe sahip üniversiteler şunlardan oluşmaktadır: 1933 yılında kurulan İstanbul Üniversitesi, 1944 yılında kurulan İstanbul Teknik Üniversitesi ve 4946 sayılı kanunla, 1946 yılında kurulan Ankara Üniversitesi’dir.<sup>2</sup>

1946 özerkliğini getiren CHP’nin, üniversite özerkliğini içine sindirdiğini söylemek zordur. Dönemin demokratikleşme koşulları gereği kısmî

1 Süha Göney, “Üniversite Tarihinde Ellili Yıllar ve 27 Mayıs İhtilâlinin Etkileri”, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi – 23. Sayı, 2011/1, İstanbul, s. 260-261.

2 Emre Dölen, **Türkiye Üniversite Tarihi 5: Özerk Üniversite Dönemi 1946-1981**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 74 ve M. Tahir Hatiboğlu, **Türkiye Üniversite Tarihi**, Selvi Yayınevi, Ankara, 2000, s. 198.

bir özerklik yasası çıkarılmıştır. Bu yıllarda DP özerklikten yana olduğunu daha net şekilde ortaya koymuştur. Türkiye’de her zaman geçerli olan bir anlayış, üniversite özerkliği konusunda da işlemiştir. Muhalefette iken özgürlükçü olmak, ancak iktidara gelince bunun tersini yapmak. Üniversite özerkliği konusunda da aynen böyle olmuştur. 1946-1950 arasında CHP’ye göre DP daha fazla özgürlük, üniversite özerkliği yanlısıdır. 1950-1960 arasında ise bu sefer CHP daha özgürlükçü ve üniversite özerkliği yanlısıdır. Oysa 1946-1960 arasındaki dönemde iki parti de özerklikten zaman zaman rahatsız olmuştur. Ancak üniversite öğretim üyeleri, CHP’ye daha yakın bir dünya görüşünün temsilcileri olduklarından CHP’nin iktidar döneminde özerklikle çelişen uygulamalar karşısında fazla sesleri çıkmazken, DP iktidarı döneminde özerkliği ihlal eden uygulamalar karşısında gerçek anlamda bir direnç göstermişlerdir.

DP’nin özerklik yanlısı söylemleri dolayısıyla, 1946’da öğretim üyeleri DP’ye daha yakın durmuşlardır. DP Programı’nda üniversite özerkliği açıkça yer almış ve bu tercihi öğretim üyeleri tarafından memnuniyetle karşılanmıştır. Bu, partinin yeniliğinden, ülkeye getirdiği siyasal canlanmadan, liberal söylemlerin yarattığı özgürlükçü hava ve enerjiden kaynaklanmıştır. Aydın iyimserliği ile oluşan böyle bir yakınlık, DP’nin öğretim üyeleri üzerinde baskı kurmak üzere çıkardığı yasalarla kısa sürmüş, ilerleyen yıllarda sosyal-sınıfsal konum açısından taşlar yerlerine oturmuş ve iki kesim arasında bir süre sonra ilişkiler önce mesafeli, ardından çatışmalı bir boyut kazanmıştır.

1946’da yayınlanan DP’nin Programı’nda üniversite özerkliğine ilişkin 11. Madde şöyledir:

*“Devlet memurlarının, seçimlere iştirak dışında, hiçbir siyasi faaliyette bulunmaması ve siyasi partilere girmemeleri lüzumuna kaniiz. Yalnız, yüksek öğretim mensupları, mesleklerinin mahiyeti itibarile, bundan müstesnadırlar.”<sup>3</sup>*

Programın 39. maddesi, 11. maddeyi tamamlıyordu: Bilimin, sanatın ve her türlü düşünce faaliyetlerinin, siyasi ve idari müdahaleden uzak kalmasını demokrasinin değişmez bir esası olarak kabul ediyoruz.<sup>4</sup>

3 **Demokrat Parti: Tüzük ve Program**, Ankara, 1946, s. 17.

4 A.g.e., s. 26.

## DP Döneminde Kurulan Yeni Üniversiteler

DP, Mayıs 1950’de iktidarı devraldığında Türkiye’de özerk konumda olan ve eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdüren üç üniversite bulunmaktaydı. DP’nin iktidar yıllarında ise dört yeni üniversite kurulmuştur. Bunlar; Karadeniz Teknik Üniversitesi (1955), Ege Üniversitesi (1955), Atatürk Üniversitesi (1957) ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi’dir (1959). Bu dört üniversiteden Ege Üniversitesi’ne özerklik statüsü 1958’de verilmiştir. Diğer üç üniversiteye ise DP’nin iktidarda olduğu dönemde özerklik verilmemiştir. Ege Üniversitesi, Atatürk Üniversitesi ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi eğitim öğretim faaliyetlerine 1950’li yılların sonlarında, Karadeniz Teknik Üniversitesi ise 1963 yılında başlamıştır. Bu nedenle de yeni üniversiteler, üniversite faaliyetleri ve kimliği açısından 1950’li yıllarda bir varlık gösterememişlerdir. Kuruluşlarını ve kadrolarını 1960’lı yıllarda tamamlayabilmişlerdir.

DP’nin iktidar yıllarındaki temel ve popülist sloganlarından birisi “Türkiye’yi küçük Amerika” yapmaktır. Belki Türkiye “küçük Amerika” olmadı, ama dış ilişkiler ve bilim zihniyeti başta olmak üzere pek çok alanda Amerika’ya bağımlı hale geldi. 1950-1960 döneminde kurulan dört üniversiteden ikisi doğrudan Amerika’nın kontrolünde ve etkisinde kuruldu. DP iktidarı, özerklik kapsamı dışında, doğrudan denetimi altında olan ve Amerikan etkileri taşıyan yeni üniversite modellerini hayata geçirdi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi ve Atatürk Üniversitesi’nin kuruluşunda Amerikan desteği ve eğitim sistemi öne çıkarıldı. Hatta Orta Doğu Teknik Üniversitesi’nin kuruluş yasası bile Amerikalı uzmanlar tarafından hazırlandı.<sup>5</sup>

Amerikan üniversite sistemi ilk kez Atatürk Üniversitesi ile Türkiye’ye girmiştir. Atatürk Üniversitesi yapılandırılırken ABD ile temasa geçilmiş ve Nebraska Üniversitesi’nden bir heyet, incelemeler yapmak üzere Temmuz 1954’te Türkiye’ye gelmiştir. Hükümetle yapılan protokole göre, Atatürk Üniversitesi Nebraska Üniversitesi’ni örnek alarak şekillenecek, ilgili üniversite de çeşitli açılardan Atatürk Üniversitesi’nin yapılmasına yardımcı olacaktır.<sup>6</sup>

Doğrudan ABD ile işbirliği, Amerikan üniversite modeli ve bilim anlayışı ile kurulan üniversite ODTÜ’dür. Bu üniversitenin kuruluşu, “Türkiye

5 Dölen, A.g.e., s. 75.

6 H. Bayram Kaçmazoğlu, **Türk Sosyolojisinde Temalar 3: Doğu-Batı Çatışması**, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2012, s. 118 ve Ali Arslan, **Kısrı Döngü Türkiye’de Üniversite ve Siyaset**, Truva Yayınları, İstanbul, 2004, s. 260-261.

ve Orta Doğu ülkelerinin kalkınmalarına katkıda bulunmak” üzere planlanmıştır.<sup>7</sup> Dünya ve Türkiye Dergisi’nin 20 Mart 1960 tarihli sayısında L.P.S. imzalı bir haber, ODTÜ’nün kuruluşunun Amerika ile bağlantısını şöyle ortaya koymaktadır:

*“Amerika Birleşik Devletlerinden Mr. Harold Stassen’in kılavuzluğu altında hazırlanan ve 1959 yılı Mayıs ayında kabul edilen Ortadoğu Teknik Üniversitesi Kanunu (...) 1 Mart günü, yürürlüğe girecektir. Böylece Üniversite, bağımsız bir teşekkül olarak çalışmaya başlayacaktır. Bu teşekkülü bir mütevevelli heyeti idare edecektir (...) Üniversitenin kurulması için gerekli mali yardım, UNESCO’nun idare ettiği Birleşmiş Milletler Özel Fonu’na ve ayrıca CENTO çerçevesi içinde teknik yardım olarak İngiltere hükümetince sağlanmaktadır. İngiltere en çok, mühendislik fakültesiyle ilgilenmektedir (...) İngilizce Üniversitenin öğretim dilidir. Gaye, bu Üniversiteyi Ortadoğunun teknolojik öğretim merkezi haline getirmektir. Üniversite, böylece, bölgenin sanayi ve ziraat ekonomisini kuvvetlendirecek tatbiki ve esas araştırmaların merkezi rolünü oynayabilecektir.”<sup>8</sup>*

1950’li yıllarda DP iktidarı ile ABD ilişkileri çok yakındır. Türkiye’yi yönetenler, ülkeyi ‘Küçük Amerika’ yapma iddiasında olduklarından bu yakın ilişkiler ülkenin her alanına yansıtılmaktadır. Özellikle sosyal bilimlerdeki egemen bakış, DP iktidarının sosyo-ekonomik politikaları eşliğinde şekillenmekte, Kara Avrupası bilim anlayışından Anglo Sakson bilim anlayışına doğru hızla dönüştürülmektedir. McCarthyci politikalar eşliğinde sosyal bilimlerde milli-muhafazakar zihniyet, anti-komünist söylem eşliğinde yükselirken, özgür ve bilimsel düşünce anlayışı çeşitli yaftalarla tasfiyeye uğramaktadır.<sup>9</sup> Demokrat Parti Dönemi’nde üniversitelerdeki bilim zihniyeti milliyetçi, muhafazakâr ve Amerikancı bir çizgiye evrilsede iktidarla üniversiteler arasındaki gerginlik ve çatışma yok edilememiş, aksine giderek şiddetlenmiştir.<sup>10</sup>

7 www.metu.edu.tr/tr/tarihce. Erişim Tarihi: 07.03.2018.

8 L. P. S., “Ortadoğu Teknik Üniversitesi Kanunu”, **Dünya ve Türkiye Dergisi**, Sayı: 115, 20 Mart 1960, s. 9.

9 H. Bayram Kaçmazoğlu, **Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları**, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2012, s. 58.

10 Bu konuda bakınız; H. Bayram Kaçmazoğlu, **Türk Sosyolojisinde Temalar 1: Türkçülük İslamcılık Muhafazakârlık**, 2. Baskı, İstanbul, 2016, s. 65-68.

## Öğretim Üyelerinin Sosyal-Sınıfsal Konumları ve Siyasi Partilerin Kitlesele Tabanları

1950-1960 döneminde iktidar-üniversite ilişkilerini, bir başka deyişle çatışmasını sosyal-sınıfsal nedenler üzerinden açıklamak mümkündür. Öğretim üyelerinin sosyal kökenleri üzerine “bugün” bir çalışma yapılsa, farklı sonuçlar elde edilebilir. Ancak 1950’li, 1960’lı yıllarda öğretim üyelerinin genelini geldikleri toplumsal sınıflar, kesimler göz önünde bulundurulduğunda “bugün”den oldukça farklıdır. Sosyolojik okumalarımız, gözlemlerimiz, birikimlerimiz bizi şöyle bir yoruma götürmektedir: 1940’tan sonra eğitim olanaklarının yaygınlaşması, 1950’den sonra üniversite sayısının artması önce öğrenci, 1980’den sonra da öğretim üyelerinin kökenlerini önemli ölçüde değiştirmiştir. Ancak 1940’larda, 1950’lerde, 1960’larda görev yapan öğretim üyeleri açısından konuyu değerlendirdiğimizde öğretim üyelerinin genellikle sosyal-sınıfsal kökenlerinin toplumun üst kesimlerine tekabül ettiği ve seçkinci bir anlayışı benimsedikleri görülmektedir. Öğretim üyelerinin aileleri, genel olarak ülkenin Batı bölgelerine mensuptur. Bu ailelerin ve öğretim üyelerinin kendilerinin ağırlıklı olarak İstanbul ve Balkan kentlerinde doğdukları iddia edilebilir. Bu özellik bilimsel nedenlerle açıklanabilir. Batılılaşma politikalarının ihtiyaç duyduğu insan tipini yetiştirmek üzere, 19. yüzyıl boyunca açılan okullar genel olarak İstanbul ve Balkanlar’da kurulmuştur. İttihat ve Terakki’nin merkezi bile Balkan Savaşları öncesine kadar Selanik’tedir. Bu bağlamda, 1950’li yıllarda görev yapan öğretim üyelerinin; kent kökenli ve eğitilmiş ailelerden geldiklerini, devlet mekanizmasının merkezinde yer aldıklarını, bu açıdan seçkinci olduklarını, ilmiye, askeriye ve mülkiye sınıfı ile organik bir bütünlük oluşturduklarını söyleyebiliriz. DP’nin üst yönetim kadrosu da bu sınıfa mensup olmakla birlikte, partinin CHP politikalarını benimsemeyen, geçmiş uygulamaları ile mağdur oldukları iddiasında olan ve hatta tamamen karşı bir ideolojinin savunuculuğunu yapan kesimlerin temsilcisi olması nedeniyle iki partinin tabanı arasında örtüşen yanlarla birlikte, özellikle temsil ettikleri sınıflar arasında önemli sosyolojik farklılıklar bulunmaktadır. Böyle bir sosyolojik yapı içerisinde, CHP’nin seçkinci sınıflarıyla, “alt sınıfların” temsilcisi DP arasında, 1950’li yıllarda, siyasal bir üst yapı mücadelesi vardır.

Başka bir anlatımla, 1950-1960 dönemi iktidar-üniversite ilişkileri özerklik tartışmaları üzerinden şekillenmiştir. Bu ilişkilerin şekillenmesinde Türkiye’nin sosyal ve sınıfsal yapısı, öğretim üyelerinin sosyal kökenle-

ri, toplumsal yapıdaki bloklaşmanın önemli bir yeri vardır. Cumhuriyet'in kuruluşundan 1980'lere kadar özellikle büyük kentlerdeki üniversitelerin öğretim üyesi portresini oluşturan kadrolar, sosyo-ekonomik açıdan orta ve üst gelir grubuna mensupturlar. Üst gelir grubuna mensubiyet, öğretim üyelerinin hem kendi konumları, dünya görüşleri, hem de aile kökenlerine dayalıdır. Bu sosyal-sınıfsal özellikler, 1950'li yıllarda görev yapan öğretim üyeleri açısından daha da belirgindir. Öğretim üyelerinin orta ve üst gelir düzeyine mensup ailelerden gelişleri, eğitimleri, seçkin-aydın dünya görüşünü benimsemeleri dolayısıyla 1950'lerin CHP-DP ayrışmasında, CHP çizgisine yakın durmaları gerçeğine karşılık gelmektedir. Öğretim üyelerinin 1950'li yıllarda muhalefete geçtiği ya da ağırlıklı olarak CHP'nin yanında yer aldığı savımızın temel göstergelerinden biri, öğretim üyelerinin 1946 öncesinde üniversite özerkliği konusundaki sessizlikleri, 1953 ve 1954 yıllarında üniversite kanununda yapılan değişiklikler karşısındaki eleştirel tutumlarıdır. DP'ye yakın öğretim üyeleri ise yapılan değişiklikleri üniversite özerkliğinin gerilemesi olarak görmemişlerdir. Örneğin, 1950 öncesinde üniversite özerkliği konusunda en gelişkin metinlerin yazarı ve 1950'li yıllarda DP iktidarının akıl hocaları arasında yer alan Prof. Dr. Ali Fuat Başgil, yasada yapılan değişikliklere yönelik eleştirilere katılmadığını, üniversitelerde baskıcı, tasfiyeci bir durumun bulunmadığını belirtmiştir.<sup>11</sup> Başbakan Adnan Menderes de, “bu hocalar CHP yönetimi sırasında neredeydiler” diyerek, DP hükümetini eleştiren öğretim üyelerini, kendilerine karşı muhalif olmakla suçlamıştır. Özerklik tartışmalarının bir kez daha ortaya çıkardığı gerçek, yapılan değişikliklerin ne olduğu değil, kim ve hangi takım tarafından yapıldığıdır.

Köylü, CHP'nin modernleşmeci politikaları karşısında, DP'ye sempati duymuştur. DP, Maarif Vergisi, Yol Vergisi gibi yüklerden, tahsildar ve jandarma zulmünden kurtaracağını, köylü ile kentli arasında her açıdan eşitlik sağlayacağını vaadeden ve iktidar olduğunda da sözlerini yerine getirdikçe ülke nüfusunun % 80'nini oluşturan köylüden daha çok destek almıştır.<sup>12</sup> 50'li yıllar boyunca muhafazakâr modernleşme yanlıları DP'yi; laikliği önemseyen, modernleşme yanlısı kesimler, aydınlar, genç kuşak-

11 Arslan, A. g. e., s. 174.

12 Türkan Başyığıt, “Adnan Menderes'in Köylünün Sempatisini Kazanmasındaki Etken: İki Mükellefiyetin Kaldırılması-Yol ve Maarif Vergisi, **Türk Tarihinde Adnan Menderes**, Cilt: II, Aydın, 2012, s. 789-803.

lar ve üniversite öğrencileri ise CHP'yi desteklemiştir.<sup>13</sup> Devletin özellikle bürokrat düzeyindeki memurları, askerler ve öğretim üyeleri, devletçi-milliyetçi-modernist çevrelerin temsilcileri, CHP'nin yanındadırlar. Buna bir de DP döneminde, laiklikten taviz verildiği genel kanısının eklenmesi, bu kesimleri DP'den uzaklaştırırken, CHP'ye yakınlaştırmış; köylü kitleleri ve dinsel eğilimi yüksek kesimleri de DP'ye yaklaştırmıştır. Bu bloklaşma, 10 yıllık DP iktidarında, hükümet-üniversite ilişkilerinde sürekli bir çatışmaya neden olmuştur.

Geniş halk desteğine rağmen ordu, üniversite ve basının hükümete mesafeli, hatta muhalif oluşu, DP iktidarının sinir uçlarını yıpratmış, hükümet, özellikle 1954 seçimlerinden sonra muhalif aydınlara hadlerini bildirmek üzere baskı politikalarına yönelmiştir. Partinin üst yönetiminin tek parti döneminin de önde gelen politikacıları olmaları, demokrasiyi içselleştirememeleri, her şeye rağmen halkın kendilerine destek vereceğine inanmaları, işlerin kötüye gitmeye başlaması ve eleştirileri demokrasi bağlamında kabullenememeleri de DP'nin bu baskı politikalarında etkili olmuştur. Kemal Karpat bu durumu şöyle yorumlar: *Demokrasi adına konuşan DP ve CHP elitleri arasında sosyal köken, felsefe, davranış ve hatta dünya görüşü bakımından büyük farklar yoktu.*<sup>14</sup> “*Adnan Menderes ruhen demokrat değildi ve kısa zaman içinde demokrasiden uzaklaştı.*”<sup>15</sup>

Tek parti döneminin tüm anti-demokratik yasalarını ortadan kaldırma söylemiyle aydınlardan ve sol çevrelerden de destek alarak iktidara gelen DP, çok partili dönemde, özellikle 1954 seçimlerinden sonra tek parti döneminin anti-demokratik uygulamalarına geri döner. İktidarın baskıcı politikaları, sadece üniversiteler ile sınırlı değildir. Sistemik olarak ordu, basın, siyasi partiler başta olmak üzere her alanda yaygınlaştırılır. Bu baskıcı politikalarından kurtulmanın ölçütü iktidara yakın olmak, her söylemini ve eylemini onaylamaktan geçmektedir. Bu ölçütün dışında kalan kesimlere, kuruluşlara, kurumlara hadleri bildirilmeli ve hizaya getirilmelidirler.

1954'ten itibaren hükümetin özgürlükçü tutumundan uzaklaşması, anti-demokratik önlemler almaya başlaması, meclisteki çoğunluğuna dayanarak baskıcı yasalar çıkarması, Başbakan Adnan Menderes'in aydınlara

13 Kemal H. Karpat, **Türkiye'de Siyasal Sistemin Evrimi: 1876-1980**, İmge Kitabevi, Ankara, 2007, s. 138-139.

14 Kemal H. Karpat, **Türk Demokrasi Tarihi**, 2. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012, s. 59.

15 Karpat, a.g.e., s. 55.



arasındaki desteğinin ortadan kalkmasının, popülaritesinin gerilemesinin de başlangıcı olur.<sup>16</sup> DP'ye sempati duyan öğretim üyeleri bile üniversite özerkliğine yönelik gelişmeleri olumsuz şekilde yorumlamışlardır. DP iktidarı, 1956'dan itibaren aldığı yeni önlemlerle basın, üniversite, muhalefet ve sendikalara karşı uyguladığı baskı politikalarının dozajını artırmıştır. Bu da basının, muhalefetin ve öğretim üyelerinin hükümetin uygulamalarına karşı eleştirel tutumlarını artırmalarına yol açmıştır.

DP iktidarı, 1950'li yıllarda, bilim insanlarının en azından bir kısmını “kara cübbeli” ve “muhalif” olarak algılayıp yaftalayarak, tasfiyelerini meşrulaştırmaya çalışmıştır. Hükümetin milliyetçi-muhafazakâr, Türk-İslamcı-Batıcı anlayış dışında kalan bilim insanlarına karşı tahammülsüzlüğünün temel nedeni, bunların CHP çizgisine yakınlıkları ve hükümetin icraatlarına yönelik eleştirel tutumlarıdır. Oysa bu bilim insanlarının önemli bir kısmı da DP döneminin egemen Anglo-Sakson bilim anlayışının temsilcileridir. Buna karşın iktidar mücadelesinde, DP'nin politikalarının yanında durmak yerine demokrasi ve özgürlük içerikli söylemlere destek vermeleri, Kemalizmin klasik laiklik anlayışına yakınlık, “kapı önü çekişmesi”nde CHP ile birlikte hareket etmeleri işin rengini değiştirmiştir. 1950'lerin ikinci yarısında üniversite ile iktidar arasındaki çatışma ve ayrışma daha da netleşir. DP'nin politikalarını demokrasi karşıtı ve baskıcı bulan bazı bilim insanları ve politikacılar DP'den ayrılıp belirli bir geçiş sürecinden sonra CHP'ye katıldıkları gibi, DP'ye baştan beri mesafeli duran ve eleştiren öğretim üyeleri de CHP'ye katılarak, DP'nin iktidardan uzaklaştırılması adına mücadele etmişlerdir. Özellikle hukukçu öğretim üyeleri ile DP iktidarı arasında laiklik uygulamaları üzerinden kıyasıya bir çatışma yaşanıyordu.<sup>17</sup> Bu çatışmada DP, öğretim üyelerini CHP'nin uşağı olmakla, Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni partinin ocağı haline gelmekle suçlamıştır.<sup>18</sup> Başbakan Menderes, iktidarın bazı uygulamalarını eleştiren, itirazda bulunan öğretim üyelerini; CHP ile işbirliği yapan, kendilerine sorun yaratan, kötülleyen, iktidarı içeride ve dışarıda zora sokan, öğrencileri eyleme yönlendiren, eğitimi aksatan, partizanlık yapan kişiler olarak görmektedir. Başbakan'a göre, kanun Milli Eğitim Bakanı'na böyle bir yetki veriyorsa yapılan iş-

16 Feroz Ahmad, **Demokrasi Sürecinde Türkiye: 1945-1980**, Hil Yayınları, İstanbul, 1994, s. 74.

17 Kaçmazoğlu, **Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları**, s. 59-60.

18 Arslan, a.g.e., s. 247.



lemelerde hiçbir yanlışlık yoktur. Bir profesör kendi adına siyaset yapabilir, fakat öğrenciye kendi siyasi kanaatlarını açıklayamaz. Onları günlük politikanın oyuncağı haline getiremez. Getirirse, bunu yapanlar Bakanlık emrine alınır.<sup>19</sup>

Başbakan Menderes'in 1954 yılında kurduğu 3. Hükümet Programı'nda, öğretim üyelerine ve üniversite özerkliğine ilişkin sözleri şöyledir: "... Bu muhtariyetin hudutları zaman oluyor ki günlük ve fiili politika yapmaya kadar genişletilmiş bulunuyor. Sen muhtarsın demekle ve biniş giydirmekle ne muhtariyet ne de istiklal gerçekleştirilmiş olmuyor"<sup>20</sup> Menderes'in bu sözleri ve bazı DP milletvekillerinin "profesörler komünisttir" gibi o dönemin koşullarında nefret içerikli söylemleri, DP'nin özerklik karşıtı tutumunu tüm açıklığı ile ortaya koymaktadır. Buna karşın iktidarda iken özerkliğe yakın olmayan, 1948 yılında öğretim üyelerinin üniversiteden atılmasını sağlayan CHP, 1954 yılında parti programına, üniversitelerin yönetsel ve bilimsel açılardan tam özerk olması gerektiği yönünde bir ilke koymuştur.<sup>21</sup>

### İktidar-Üniversite İlişkilerinde Çatışmalı Süreç

Demokrat Parti iktidarının üniversiteleri kontrol altına alma yönündeki ilk girişimi 1953 yılında hayata geçirilir. 6185 Sayılı Üniversite Kanunu'nun 46. Maddesinin D fıkrasında yapılan bir değişiklik, 1946 yılında gerçekleştirilen bilimsel özerkliğe ciddi bir kısıtlama getirilmiştir. Bu değişiklik, siyasi yayın yapmak, açıklamada bulunmak, siyasi partilere üye olmak öğretim üyeliğinden çıkarılma nedeni olarak kabul ediliyordu. Yasaya uymayanlar konusunda işlem yapma yetkisi görünürde üniversite senatolarına bırakılıyordu.

*"Ancak, bu şart bağlayıcı değildi. Yani bakan, istediği takdirde, senatonun görüşüne uymayabilirdi. Üniversite özerkliğinin temelini, üniversitenin kendi seçtiği organlarca yönetilmesi olduğu hatırlanırsa, siyasi iktidarın hoşuna gitmeyen herhangi bir yöneticinin ve hatta yönetici olmasa bile herhangi bir üniversite üyesinin iktidarcı işten atılması-*

19 Arslan, a.g.e., s. 253-254.

20 Hatiboğlu, a.g.e., s. 220.

21 Dölen, a.g.e., s. 187.

*na imkân veren bu hükmün, üniversite özerkliğini ve bilimsel özgürlüğü ortadan kaldırdığı meydandaydı.*"<sup>22</sup>

Bilimsel özerkliğe yönelik olarak 1953 yılında yapılan değişikliği daha da ağırlaştıran bir başka yasa değişikliği (6435 Sayılı Yasa), 5 Temmuz 1954 tarihinde yapılır. Buna göre, senatonun görüşü alındıktan sonra, öğretim üyelerinin res'en Bakanlık emrine alınması ve görevinden uzaklaştırılması yetkisi Milli Eğitim Bakanı'na verilmektedir.<sup>23</sup> DP iktidarı bu yasa-dan önce de, "25.06.1954 günlü ve 6422 sayılı yasayla TC Emekli Sandığı yasasında değişiklik yapmış ve 25 hizmet yılını tamamlamış olanların yaş sınırı aranmaksızın res'en emekli edilebilecekleri hükmünü getirmiştir. Bu işlem kurumlarınca lüzum görüldüğünde yapılacağı için üniversiteler fazla etkilenmemiştir. Ancak, diğer kamu görevlilerinde olduğu gibi, üniversite görevlileri üzerinde de baskı sağlamıştır."<sup>24</sup>

1953'deki değişiklik karşısında üniversite oldukça itidalli davranır. Hatta değişikliği olumlu bulanlar bile vardır. 20 Ekim 1954'te İTÜ'nün açılış törenine katılan Başbakan Adnan Menderes ve Dışişleri Bakanı Fuat Köprülü büyük tezahüratlarla karşılanır. İstanbul Teknik Üniversitesi mezunları revaçtadır. İTÜ, iktidarın uyguladığı siyaseti büyük ölçüde desteklemektedir.<sup>25</sup> Ancak 4 Kasım 1954'te Ankara Üniversitesi'nin açılışında, CHP Genel Sekreteri Kasım Gülek'e yapılan büyük tezahürat, üniversitelerin hoca ve öğrencileri ile CHP'ye yakın olduğu yönünde iktidar çevrelerinin kuşkularını artırır ve böyle haller önlenmezse hükümetin gerekli önlemleri alacağı uyarısında bulunulur.<sup>26</sup> Diğer yandan CHP'nin özerklik söylemlerini sürekli gündemde tutması DP iktidarını olumsuz şekilde etkilemekte ve yapılan her eylemin sorumlusu olarak CHP görülmektedir.<sup>27</sup>

Öğretim üyelerinin konuşma ve faaliyetlerinden rahatsız olan DP iktidarının 1953 ve 1954'te yaptığı yasa değişiklikleriyle, 'siyasi beyanatta ve faaliyette' bulunanların öğretim üyeliğine son verileceği hükmünün ge-

22 Cem Eroğul, **Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi**, İmge Kitabevi, Ankara, 1990, s. 104.

23 Hatiboğlu, a.g.e., s. 199 ve Arslan, A.g.e., s. 232-233.

24 Hatiboğlu, a.g.e., s. 200.

25 Göney, a.g.m., s. 265-284.

26 "İlim Adamının Hürriyeti Davası", **Forum Dergisi**, Sayı: 16, 15 Kasım 1954, Ankara, s. 3.

27 Arslan, a.g.e., s. 298.

tirilmesi, DP ile üniversiteleri birbirlerine karşı rakip konuma getirecek, iktidar-üniversite çatışmasının ortaya çıkmasını sağlayacaktır.<sup>28</sup> Pek çok akademisyen ve yayın organı tarafından üniversite özerkliğini sınırlayan bu yasalarla iktidarın kendisine yakın bulmadığı öğretim üyelerini ve üst düzey bürokratları tasfiye etmek üzere kullanacağı, çalışma güvencesinin ortadan kaldırıldığı, yaş ve çalışma yılı açısından kanun kapsamı dışında kalanların istifaya zorlanacağı görüşündedirler. Ankara ve İstanbul Üniversitelerinin senatoları da yayınladıkları bildirimlerle 6435 sayılı yasanın, bilimsel özgürlük ve demokrasi ile bağdaşmadığı belirtilerek kaldırılmasını veya düzeltilmesini talep ederler.<sup>29</sup>

Tam da bu tartışmalar yapılırken, yeni yasalarla DP'nin giderek baskıcı bir tutum içine girdiği, CHP'nin mallarına el konulmasının Anayasa aykırı olduğu ve bu şekli ile ülkenin demokratik rejimden uzaklaştığı eleştirilerinde bulunan Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Bülent Nuri Esen, üniversite özerkliğinde yapılan düzenlemelere dayanılarak emekliye sevk edilir.<sup>30</sup> Hükümetin bu tasarrufu, bir cezalandırılma yöntemi olarak değerlendirilir. Öğretim üyeleri, bu cezalandırma yöntemlerini, parti mücadelelerinin dışında, tarafsız kişiler olarak ülke sorunlarını, objektif şekilde değerlendirilip eleştirilmesine izin verilmemesi olarak algırlar.<sup>31</sup>

DP'nin üniversite üzerinde baskı oluşturma girişimleri muhalif isimlerin şiddetli eleştirisine uğrar. Özellikle Forum Dergisi, üniversiteyi kontrol altına almaya yönelik girişimleri eleştiren öğretim üyelerinin “forum” alanı haline gelir. Derginin yayın politikası, bir başyazısında da belirtildiği gibi, hükümete karşı sürdürdüğü özerk üniversite mücadelesini bilimsel özgürlük tezi üzerine oturtur: “*Üniversiteler yalnız hakikatların bulunup ortaya konulması için mutlak bir tarafsızlık düsturu içinde ilmi araştırmalarını yaparken tek bir şeye muhtaçtırlar: Hürriyet (...) İlmi araştırmalar için hürriyet insan hayatı için hava ve su kadar zaruridir.*”<sup>32</sup>

28 Arslan, a.g.e., s. 213.

29 Muammer Aksoy, “6435 Sayılı Kanun Karşısında Üniversite Muhtariyeti”, **Forum Dergisi**, Sayı: 46, 15 Şubat 1956, s. 14 ve “Yurtta Olup Bitenler”, **Akis Haftalık Aktüalite Mecmuası**, 26 Haziran 1954, s. 5.

30 **Cumhuriyet Ansiklopedisi: 1941-1960**, 4. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 253.

31 Muammer Aksoy, “Vekâlet Emrine Almanın Hakiki Sebebi”, **Forum Dergisi**, Sayı: 69, 1 Şubat 1957, Ankara, s. 12.

32 “Üniversite ve Fonksiyonu”, **Forum Dergisi**, Sayı: 12, 15 Eylül 1954, Ankara, s. 1.

1953 ve 1954 yıllarında yapılan yasal değişikliklerin hemen sonrasında Forum Dergisi'nde birçok öğretim üyesi, bilimsel ve yönetsel özerkliği bilim, bilimsel tarafsızlık, idare hukuku, özgürlük ve benzeri açılardan, tüm boyutlarıyla savunan makaleler yayınladılar. Yapılan yasa değişiklikleri ile üniversite özerkliğinin büyük bir yara aldığı konusundaki ilk yazıyı Dr. Feyzi Necmeddin Feyzioğlu kaleme almıştır. Feyzioğlu'na göre, kadrolarının tespitinde, zorunlu ihtiyaçlarının temininde, kendine yeter gelir kaynakları bulunmadığı için hükümetin isteklerini dikkate almak zorunda olan bir üniversite, idari olarak ne kadar özerk olursa olsun, bu yarım özerktir ve bizim üniversitemizin durumu da böyledir. Gerçek anlamda, bağımsız bir bilim, ancak idari ve mali açıdan tamamen özerk bir üniversite ortamında yapılabilir: Feyzioğlu üniversite özerkliği konusundaki görüşlerini şöyle sürdürür:

*“ (...) İlim adamı, gerek mesleki faaliyetinde, gerek memleket ve millet meselelerinin hallinde beklenen reyini, ancak maddi ve manevi hürriyet havasını teneffüs ettiği zaman isabetle verebilir. Buna mukabil, Üniversite eğer hakiki mânasiyle muhtar değilse; eğer tâyin, terfi ve azillerinde öğretim üyeleri, İcra Organının hüküm ve tesiri altında bulunuyorsa, ilim ocağından işitilecek sesler ya tasvipkâr ve takdîrkâr mütalealardan ibaret bulunacak, yahutta mutlak bir sükûtin mânalı sessizliği etrafa hâkim olacaktır (...) Biz, üniversitelerimizin idari bakımdan mevcut olan muhtariyetinin muhafazasına ve icra ve teşri organlarının, bütçenin tanziminde, şimdiye kadar gösterdiği anlayışlı havanın devamına da razıyız. Fakat son çıkan kanunlar, memleketimizdeki yarı muhtariyetin mevcudiyetini dahi şüpheli bir duruma sokmuştur.”<sup>33</sup>*

1950'li yıllarda üniversite özerkliği konusunu, üniversitenin ve öğretim üyelerinin bilim yapma özgürlüğünü bilimsel ve hukuksal açılardan irdeleyen, oldukça yetkin ve eleştirel yazılar kaleme alan öğretim üyesi, Muhammer Aksoy'dur: “1946 senesinde ilân edilen Üniversite muhtariyetini ve ilim hürriyetini esaslı surette zedeliyen ilk adım, 21.7.1953 gün ve 6185 sayılı kanunun koyduğu tehdittir (...) İlim adamının, fikirlerini kimseden çekinmeden ifade edebilmesinde cemiyetin büyük menfaati olduğu içindir

33 Feyzi Necmeddin Feyzioğlu, “Üniversite Muhtariyeti ve Tasfiye Kanunu”, **Forum Dergisi**, Sayı: 9, 1 Ağustos 1954, Ankara, s. 10.

*ki, Üniversite öğretim üyelerinin, yalnız hükümetin hoşuna gitmeyen fikirleri değil, hattâ çoğunluğun beğenmediği hakikatleri bile yayınlaması, demokrasilerde teminat altına alınmıştır.”<sup>34</sup>*

Dr. Feyzi N. Feyzioğlu da üniversite özerkliğini sınırlayan yasanın bütün öğretim üyelerini ülke sorunları karşısında zorunlu bir sessizliğe mahkûm ettiğini, hocaların adeta gören fakat konuşmayan birer dilsiz konumuna düşürüldüğünü yazmaktadır. Böyle bir manzaranın, Anayasa ve demokrasi ile bağdaşmadığını belirten Feyzioğlu, üniversite hocalarının başlarında Demokles’in kılıcı gibi hissedeceklerini ve “tasfiye” anlamı taşıyan bu kanunun tamamen ortadan kaldırılması gerektiğini belirtir.<sup>35</sup>

Dönemin hukukçu öğretim üyelerinden Bahri Savcı ise 6435 sayılı yasa değişikliğini şöyle yorumlar:

*“Bu kanun; hür düşüncenin doğma ve gelişme yeri olan üniversitelerimizin bu mahiyetini karartıcı hükümlerle de malûl idi; çünkü bu kanun; Üniversiteler Kanununun öğretim üyeleri için koyduğu tayin, terfi, çalışma, işten ayrılma usûlleri yolu ile sağlanan Üniversite muhtariyetini birden ortadan kaldırırvermişti; çünkü öğretim üyelerini, - ilgili Bakanın emri ile, serbestçe düşünmek ve düşündüklerini de, - söylemekten ibaret olan kürsü çalışmalarından uzaklaştırılmakla tehdit ediyordu (...) Üniversite mensubunu siyasi otoritelerin tesir ve nüfuzu altına koyma idi (...) Çalışma alanı ‘siyasal olaylar alanı’ndan ibaret olan, politik oluşlar üzerinde durması gereken Fakülteler bile, politika olayları üzerinde düşünmekten alıkonulmuş oluyorlardı. Bu; üniversiter çalışmaların, ancak bilim verileriyle bağlı hür düşüncenin, günlük siyasi menfaatler uğruna siyasi otoritelerin nüfuzu altına konması demektir.”<sup>36</sup>*

Aynı yasaların üniversite özerkliğini nasıl “kuşa” çevirdiği konusunda Muammer Aksoy’un yorumu ise şöyledir:

34 Muammer Aksoy, “İlim Hürriyetini Zedeleyen 6185 Sayılı Kanun Hakkında”, **Forum Dergisi**, Sayı: 38, 15 Ekim 1955, Ankara, s. 10.

35 Feyzioğlu, “Üniversite Muhtariyeti ve Tasfiye Kanunu”, s. 11.

36 Bahri Savcı, “Tasfiye Kanunu ve Üniversite”, **Forum Dergisi**, Sayı: 24, 15 Mart 1955, Ankara, s. 9.

*“Binaenaleyh bu tahditler durdukça, sosyal ilimler alanında günün meselelerini ilmi bir sürette incelemek ve gereken tahlil ve tenkidleri yapmak, ancak medeni cesarete sahip bir kaç şahsa inhisara edecektir (...) Şu umumi müşahedeler neticesinde anlıyoruz ki, profesör ve doçentleri, ilim hürriyetinden mahrum bırakıp fikri istiklâlden uzaklaşmaya yahut da küsüp susmaya, idari ve mali bağlılıktan başka, cezai müeyyideler dahi zorlamaktadırlar.”<sup>37</sup>*

Muammer Aksoy, bu genel eleştirileriyle birlikte sosyal bilimler açısından çok önemli ve hayati bir konuya parmak basmaktadır:

*“Üniversite hocasının yayınlarına karşı konulan yukarıki tahdit, hukuk, iktisat, maliye, sosyoloji ve diğer sosyal ilim alanlarında yazı yazan profesör, doçent ve asistanların kalemını, esaslı surette bağlamıştır (...) Bu fakültelerde okutulan derslerin hemen her sahifesinde, yüksek ve ilmi mânasında siyaset yapılır (...) Ankara Üniversitesinin Fakültelerinden birinin isminde dahi, siyaset kelimesi mevcuttur: ‘Siyasal Bilgiler Fakültesi’”<sup>38</sup> “Sosyal ilimler alanına giren bu meseleler, ilim adamından cevap bekliyen canlı, hayati davalardır. Şimdi bir profesör veya doçentten, kendi memleketini ilgilendiren bu kadar mühim meseleler dururken, onlara sırtını çevirip, Yunanistan’da seçim emniyeti, Bulgaristan’da hâkim istiklâli, Nikaragua’da basın hürriyeti üzerinde yazılar yazması beklenebilir mi?”<sup>39</sup>*

Aksoy, aynı konudaki görüşlerine şöyle devam eder:

*“(...) Herhangi bir Maarif Vekili, Senatonun ittifakla aldığı bir red kararına rağmen bile, bir Üniversite hocasını, kanaatlarından ve Objektif siyasi görüşlerinden ötürü vekâlet emrine alabileceğine göre, üniversite muhtariyetinin, hukuکی bir müessese olarak ağır bir surette zedelenmediğini iddia etmeğe imkân var mıdır! (...) Meselâ ‘ana haklar’ın garanti*

37 Muammer Aksoy, “Fikir, İlim ve Öğretim Hürriyeti Üniversite Muhtariyeti”, **Forum Dergisi**, Sayı: 37, 1 Ekim 1955, Ankara, s. 7.

38 Aksoy, “İlim Hürriyetini Zedeleyen 6185 Sayılı Kanun Hakkında”, s. 10.

39 Muammer Aksoy, “Profesörlerin Siyasi Yayınları Memnu Mudur?”, **Forum Dergisi**, Sayı: 39, 1 Kasım 1955, Ankara, s. 13.

*altında bulunmadığı bir yerde, demokrasiden bahsedilemeyeceği, nasıl bütün medeni âlemce teslim edilen bir hakikat ise; Üniversite hocasının istenildiği anda Vekilin keyfine göre kürsüden uzaklaştırılabildiği bir memlekette, ‘Üniversite muhtariyetinin ve akademik ilim ve tedris hürriyetinin’ mevcut sayılamıyacağı da, yine bütün garp âlemince tereddütsüz kabul edilecek bir bedahattir (...) Evvelâ, bir Üniversite öğretim üyesinin vazifesinde kalıp kalmamasını, Üniversitenin değil de, Vekilin iradesine bağladığından, idari muhtariyet kat’i surette zedelenmiştir. Diğer taraftan; daha kötü olarak, vekilin selâhiyeti hiçbir objektif kıstasa bağlanmayıp keyfe bırakıldığından, akademik ilim hürriyeti imha edilmiştir. Zira bu imkândan siyasi maksatlarla faydalanılacağı meydandadır. Aksi halde, hüküm hangi şartlar altında tatbik olunacağı tesbit edilirdi (...) Bir Maarif Vekilinin kaleminden çıkacak bir satırla mesleki hayatı sona erebilen bir Üniversite öğretim üyesinin, akademik ilim ve tedris hürriyetine sahip bulunduğu bahsedilebilmesine, asla imkân yoktur.”<sup>40</sup>*

İktidarın muhalefeti etkisizleştirme eğilimi, muhalefetin ise giderek daha etkili oluşu, öğrencilerin bazı haklı taleplerinin yerine getirilememesi, hocaların üniversite özerkliği konusundaki aksaklıklardan duydukları rahatsızlıklar, hükümet ile öğretim üyelerinin üniversite özerkliğine ilişkin farklı yorumları, iktidar-üniversite çatışmasını derinleştirmiştir.<sup>41</sup> 1954 yılında başlayan ve giderek dozajı artan iktidar-üniversite çatışması, 1956 yılında meydan savaşına dönüşmüştür. 1954’ten itibaren özellikle Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi başta olmak üzere Ankara ve İstanbul Üniversitelerinde iktidara yönelik eleştiriler, öğretim üyeleri ile iktidar arasında sert tartışmalara, sürtüşmelere yol açar. Ancak iktidar ile üniversite arasında bardağı taşıran, köprülerin atılmasına neden olan son gelişme; Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Turhan Feyzioğlu’nun, 1956-57 Ders Yılı Açış Konuşması gerekçe gösterilerek Bakanlık emrine alınması (3 Aralık 1956) ve bu durumu üniversite özerkliği açısından eleştiren yazısı nedeniyle Doç. Dr. Muammer Aksoy’un gece yarısı gözetim altına alınıp sorgulanmasıdır. Üstelik Feyzioğlu, Ankara Üniversitesi Senatosu’nun oybirliği ile verdiği karşı görüşe rağmen gö-

40 Muammer Aksoy, “6435 Sayılı Kanun Karşısında Üniversite Muhtariyeti”, s. 14.

41 Göney, a.g.m., s. 269-270.



revinden alınmıştır. Bu gelişmeleri Siyasal Bilgiler Fakültesi öğrencileri derslere girmeyerek, bir grup öğretim üyesi de görevlerinden istifa ederek protesto ederler.<sup>42</sup>

Prof. Dr. Turhan Feyzioğlu'nun Dekan olarak 1956-57 Ders Yılı başında yaptığı ve kendisinin açığa alınmasına neden olan konuşmasının ilgili bölümleri şöyledir: Profesörlüğe yükseltilmesi bir buçuk yıl önce Fakültemiz Profesörler Kurulunca kararlaştırılıp Ankara Üniversitesi Senatosu'nca da onaylanan Doç. Dr. Aydın Yalçın'ın terfi kararnamesinin bir an önce gerçekleştirilmesini beklemek hakkımızdır.<sup>43</sup> Yine aynı konuşmada iktidarın hoşuna gitmeyen ve fırtınalar koparan cümleleri: *“İstersek Türk vergi kanunlarını, Para-Banka notlarını, haczi caiz olmayan malların veya iptidai itirazların tam listesini ezbere bilmiyelim; fakat asla nabza göre şerbet veren; kötüye, zararlıya, fetva veren birer sözde münevver haline gelmeyelim”*<sup>44</sup>

Prof. Dr. Turhan Feyzioğlu'nun “makul” bir fakülte açış konuşması nedeniyle Milli Eğitim Bakanlığı emrine alınması, üniversite çevreleri ve basın tarafından şiddetle eleştirilir. Forum Dergisi konuyu özerklik açısından tüm boyutları ile ortaya koyan bir yazı yayınlr:

*“Bir dekanın, bir İdare hukuku profesörünün, fakülte açılış nutkunda dünyanın her yerinde söylenmesi mutad ve tamamen Üniversite ile ilgili sözlerinden dolayı vekâlet emrine alınması açıkca ispat ediyor ki, Üniversitenin idari muhtariyeti artık tamamen ortadan kalkmıştır. 6435 sayılı kanun sayesinde Maarif Vekili isterse, bir iki gün içinde her hangi bir Senato üyesini ve hatta Rektörü Üniversiteden uzaklaştırabilir (...) Bir profesörün, yalnız makale yazarken değil, hoca veya dekan olarak talebeye hitap ederken dahi fikirlerini hür bir surette ifade edebilmesine imkân kalmamıştır (...) Son hâdiseler bir defa daha teyid etmiştir ki, kanuni teminat mevcut olmayınca bir vekilin değişmesi veya vekilin keyfin-*

42 Görevlerinden istifa eden hocalar arasında Doç. Dr. Aydın Yalçın, Doç. Dr. Muammer Aksoy, Doç. Dr. Münici Kapani, Asistan Coşkun Kırca ve Asistan Şerif Mardin bulunmaktadır. İstifalar ile ilgili olarak bakınız; **Cumhuriyet Ansiklopedisi: 1941-1960**, s. 294; Eroğul, A.g.e., s. 121.

43 Turhan Feyzioğlu, “Prof. Dr. Turhan Feyzioğlu'nun 1956-57 Ders Yılı Açış Nutku”, **Forum Dergisi**, Sayı: 66, 15 Aralık 1956, Ankara, s. 11.

44 Feyzioğlu, a.g.m., s. 13.



*deki bir tahavvül, koca bir müesseseyi tanınmıyacak hale getirebilir.”<sup>45</sup> “Maarif Vekili senatonun mütalâsını kaale almaksızın bir dekanı dahi üç gün içinde vazifesinden atabilir. O halde vekilin görüşlerine iştirak etmeyen, ona menfi mütalâa veren senato azalarının da (...) beğenilmeyen mütalâalarından dolayı tecziye edilmesi daima imkân dâhilindedir.”<sup>46</sup>*

DP iktidarı ile üniversiteler ve CHP arasındaki gerginlik 1957 yılında hız kesmek bir yana artarak devam eder. Eski Başbakanlardan Prof. Dr. Şemsettin Günaltay’ın “Demokrasi Hareketleri” başlıklı konferansı, 15 Şubat 1957’de, yasaklanır. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Anayasa Hukuku Profesörü Hüseyin Nail Kubalı, basına verdiği bir demeç dolayısıyla (Şubat 1958) açığa alınır. DP hükümeti, Kubalı’yı açığa almak için İstanbul Üniversitesi Senatosu’ndan mütalaa istemiş, İstanbul Üniversitesi Senatosu 21 üyesi ile Kubalı’nın beyanlarının siyasi sayılamayacağına karar vermesine rağmen bu karar bir işe yaramamıştır. Muhalefet partilerinin tümü Kubalı’nın Bakanlık emrine alınışını üniversite özerkliğine müdahale olarak yorumlar. İstanbul Üniversitesi Hukuk ve Tıp Fakülteleri öğrencileri de Milli Eğitim Bakanlığı’na gönderdikleri telgraflarla bu olay karşısında üzüntü duyduklarını bildirmişlerdir. Pek çok öğretim üyesi de Kubalı olayını, üniversite özerkliğine aykırı bulduğunu açıklamıştır.<sup>47</sup>

DP iktidarı, öğretim üyelerinin demokrasi, özgürlük, üniversite özerkliği, yönetim uygulamaları, idari tasarruflar, ekonomik göstergeler ve benzeri konulardaki eleştirel açıklamalarından rahatsızlık duymakta ve getirdiği yasaklarla hükümetin başarısız icraatlarının kamuoyu ile paylaşılarak geniş kesimlere duyurulmasını önlemeye çalışmakta; buna karşın aynı konularda yapılan övgülerden memnun olmaktadır. Bir başka anlatımla, iktidar üniversiteleri kendisine karşıymış gibi görmektedir. Diğer yandan yönetim, hukuk, ekonomi, toplumsal değişme göstergeleri ve benzeri konular sosyal bilimlerin çalışma alanını oluşturmaktadır. Ve alanları gereği bu yasaklamalar karşısında bazı sosyal bilimciler haklı sorular sormaktadır. Örneğin Doç. Dr. İsmet Giritli şu kaygısını dile getirmektedir: Üniversite mensuplarına ülke sorunları üzerinde düşünmek

45 “Onbeş Günün Notları: Üniversitedeki Hadiselerin Öğrettikleri”, **Forum Dergisi**, Sayı: 66, 15 Aralık 1956, Ankara, s. 3.

46 “Onbeş Günün Notları: Üniversitedeki Hadiselerin Öğrettikleri”, s. 4.

47 Arslan, a.g.e., s. 264-265.

ve düşündüklerini serbestçe ifade etme özgürlüğü tanınmazsa, sosyal ve siyasal bilimlerle uğraşan dallar tamamen felce uğrayacaktır.<sup>48</sup>

Kısaca, iktidar-üniversite gerginliği sırasında, 27 Mayıs 1960 askeri müdahalesine kadar çok sayıda üniversite öğretim üyesi, bakanlık emrine alınmıştır. İçlerinden kimileri üniversitedeki görevlerine dönmüşlerse de, bazıları yurt dışına gitmek zorunda kalmıştır. Kimileri de emekli edilmiştir. İdari kararlara yargı yolunun kapalı olması nedeniyle emekli edilenler, 27 Mayıs öncesi bir daha üniversiteye dönememiştir.<sup>49</sup>

### İktidar-Üniversite Çatışmasında Öğrencilerin Tutumu

Öğrenci dernekleri ve üniversite öğrencileri, üniversite özerkliği ve öğretim üyelerinin Bakanlık emrine alınması gibi tartışmalarda çoğunlukla iktidarı eleştiren hocalarının ve CHP'nin yanında yer almışlardır. DP çizgisine yakın olan öğrenci sayısı ise genel kitle içerisinde daha az ve sessizdir. Üniversite öğrencileri, hocalarının açığa alındığı 1956 yılından itibaren eylem ve gösterileri ile 27 Mayıs 1960 darbesine kadar büyük bir kararlılıkla DP iktidarına karşı mücadele etmişlerdir. Öğrencilerin Demokrat Parti iktidarının politikalarına karşıtlığı onların siyasal duruşlarını, genel eğilimlerini ortaya koymaktadır. Atatürk tarafından "Cumhuriyeti koruma ve kollama görevi" verilen gençlik, bu söylemi, Atatürk devrimlerinin karşısında olmakla suçladıkları DP iktidarına karşı yürüttükleri mücadele sırasında kullanmışlardır. Üniversite öğrencilerinin en gelişkin eylem dalgası 28 Nisan 1960 tarihinde İstanbul'da başlamış ve 27 Mayıs'a kadar sürmüştür. Aynı amaca hizmet eden eylemler Ankara'da da gerçekleştirilmiştir. Eylemlerde öncülüğü İstanbul'da Hukuk ve Edebiyat, Ankara'da Siyasal Bilgiler ve Hukuk Fakültelerinin öğrencileri yapmıştır. Öğrenci eylemleri; CHP, ordu ve basından sonra, DP iktidarına karşı yürütülen mücadelenin dördüncü önemli bileşenidir.<sup>50</sup>

DP ile üniversiteler arasındaki gerginlik, özellikle 18 Nisan 1960'da, Hükümetin Meclis Tahkikat Komisyonu kurdurarak ülke genelinde üniversiteler dâhil geniş bir alanda inceleme başlatması ile doruk noktaya

48 Arslan, a.g.e., s. 283.

49 Diren Çakmak, **Forum Dergisi 1954-1960**, Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 473.

50 Toktamış Ateş, **Üniversiteler: Bitmeyen Şarkı**, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1999, s. 22.

ulaşır. Özgürlük ve demokrasi isteğiyle, İstanbul Üniversitesi bahçesinde toplanan öğrenciler, “Menderes istifa” sloganları ile hükümetin icraatlarını protesto etmeye başlarlar. Genişleyen öğrenci olaylarına polis müdahale eder. Bu arada Rektör Sıddık Sami Onar’a bir polisin yumruk atması infiale neden olur. Olaylar ancak sıkıyönetim ilanı ve askeri müdahale ile kontrol altına alınır. 29 Nisan’da İstanbul Üniversitesi öğrencilerinin gösterileri, Beyazıt ve Taksim’de devam eder. Aynı gün İTÜ’de de olaylar başlar. 30 Nisan’da lise öğrencileri de gösterilere katılır. Olayları bastırmak için İstanbul’da 24 saat sokağa çıkma yasağı getirilirken, Ankara’daki üniversite ve yüksekokullar 29 Nisan’dan itibaren bir aylığına tatil edilir ve öğrenci yurtları kapatılır. Ege Üniversitesi ise, kendi üniversitesindeki olaylar ve gelişmeler üzerine, senato kararı ile 1959-1960 öğretim yılına son verir.<sup>51</sup>

## **27 Mayıs Darbesinde Üniversitenin Meşrulaştırıcı Rolü**

27 Mayıs 1960 Darbesi, üniversiteler, muhalefet partileri, ordu, basın ve öğrencilerin DP iktidarına karşı yürüttükleri bileşik mücadele sonucu gerçekleşir. Bir başka anlatımla, ordu, CHP’nin önderliğindeki muhalefet, öğretim üyeleri, üniversite öğrencileri ve basın hep birlikte, rejimin koruculuğu söylemi eşliğinde, 27 Mayıs 1960 Darbesi ile DP’yi iktidardan uzaklaştırmışlardır.

Öğretim üyelerinin, 27 Mayıs öncesinde olduğu gibi sonrasında da takındıkları tavırlar, yaptıkları görevler, askerlere verdikleri hukuksal destek göz önünde bulundurulduğunda sosyal-sınıfsal konumlarının hangi bloğa, takıma yakın; hangi bloğa, takıma karşı oldukları görülür. 27 Mayıs 1960 Darbesi, DP karşıtlığı üzerinden bir aydın-seçkin hareketi olarak şekillenmiştir. Üniversitelerin DP iktidarına karşı olduğu, 27 Mayıs 1960 Darbesinin hemen sonrasında tüm açıklığı ile ortaya çıkmıştır. 27 Mayıs 1960 darbesine giden süreçte, CHP ile birlikte iktidarı değiştirmeyi amaçlayan askeriye, mülkiye, ilmiye ve üniversite öğrencileri bir bütün olarak hareket etmiş, iktidara karşı birlikte mücadele yürütmüşlerdir. Hocaların 27 Mayıs sonrasında darbeye onay veren açıklamaları da durdukları yeri göstermektedir. Bunun en önemli kanıtı, “ülke sorunlarını görüşmek üzere” darbeden hemen sonra, İstanbul Üniversitesi Rektörü Ord. Prof. Dr. Sıddık Sami

51 Arslan, a.g.e., s. 309-311.

Onar başkanlığı'ndaki bir grup hocanın,<sup>52</sup> Milli Birlik Komitesi ve Cemal Gürsel göreve başlamadan, darbenin ertesi günü, Ankara'ya gitmeleridir.<sup>53</sup> Tümgeneral Cemal Madanoğlu'nun çağrısı üzerine Ankara'ya giden bu heyetin darbe sırasında askerlerle birlikte hareket etme yeteneği, aralarındaki işbirliğinin, görüş alış verişinin, dayanışmanın göstergeleri arasındadır. Cemal Gürsel'in, "biz üniversiteye inanıyoruz. Sizi davet etmemizin sebebi budur," sözleri de iki kesim arasındaki dayanışmanın bir başka göstergesidir. Ankara'daki ilk toplantıda geleceğin nasıl planlanacağı, yola nasıl ve hangi esaslara göre devam edileceği konuları görüşülür. Bu toplantıdan çıkan en önemli karar, yeni bir anayasanın hazırlanması için İstanbul Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Sıddık Sami Onar başkanlığı'ndaki bir heyetin görevlendirilmesidir.<sup>54</sup> "İlim Heyeti"nin hazırladığı 28 Mayıs tarihli raporu da öğretim üyelerinin askeri darbeyi haklı bulduklarını gösteren bir belgedir.<sup>55</sup>

52 Ankara giden grupta yer alan hocalar şunlardır: Sıddık Sami Onar, Ragıp Sarıca, Hüseyin Nail Kubalı, Tahir Taner, Tarık Zafer Tunaya, Vasfi Raşit Seviğ ve İsmet Giritli.

53 Göney, a.g.m., s. 289-290.

54 Osman Doğru, **27 Mayıs Rejimi**, İmge Yayınları, Ankara, 1998, s. 25.

55 Seçil Karal Akgün, **27 Mayıs Bir İhtilal Bir Devrim Bir Anayasa**, ODTÜ Yayıncılık, Ankara, 2009, 110.

## Sonuç

Üniversite özerkliği üzerinden 1950’li yıllarda iktidar ile öğretim üyeleri arasında yaşanan çatışmayı, DP ve CHP’nin temsil ettiği sosyal-sınıfsal yapı üzerinden okumak gerekir. 1946 yılında çıkarılan özerklik yasası tam anlamıyla bir özerk üniversite anlayışına dayanmıyordu. 1946 yılında kabul edilen üniversite özerkliğine rağmen CHP iktidarı tarafından, Üniversitelerarası Kurul’un karşı görüşüne, mahkemelerin beraat kararlarına rağmen, 1948 yılında, bir grup öğretim üyesi üniversiteden atılmıştır. O yıllarda, DP üniversite özerkliğinin geliştirilmesini savunmaktadır. 1950-1960 döneminde ise roller tamamen değişmiştir. Bu sefer DP iktidarı, CHP’ye yakın gördüğü öğretim üyelerini tamamen kontrol altına almak için 1940’lı yıllarda yetersiz bulduğu özerkliği tamamen ortadan kaldıracak adımlar atıyor, CHP ise alabildiğince özerklikten yana tavır alıyordu. İki partinin özerklik konusunda iktidarda başka, muhalefette başka olan tutumları, onların gerçekte demokrasi anlayışını tam olarak içselleştiremediklerinin de bir göstergesiydi. Üniversite özerkliği konusundaki tartışmalar, tutumlar takım anlayışı üzerinden yürütülüyor ve takımların yaptıklarına bakılarak tepki geliştiriliyor veya sessiz kalınıyordu.

1940’lı ve 1950’li yıllarda üniversitelerde yapılan tasfiye girişimlerinin amacı, iktidarda olan partinin benimsediği ideolojiye yakın olmayan veya iktidarın icraatlarını eleştiren öğretim üyelerinin tamamen pasifize edilerek kontrol altında tutulmasıdır. Bu bağlamda, bilimselliğin, üniversite özerkliğinin, özgür düşüncenin, eleştirel tavrın hiçbir önemi ve değeri yoktur. Bu genel çerçevenin 1950-1960 dönemine yansıyan şekli milliyetçi-muhafazakâr kanada mensup olmayan bilim insanlarının, liberal eğilimli ve Anglo-Sakson bilim anlayışına mensup olsalar bile, makul karşılanmaları mümkün değildir.

1950’li yıllarda DP-CHP arasındaki çatışma; genellikle rejim, Atatürk devrimleri, hukuksal yapı, din ve laiklik gibi üst yapı kurumları üzerinden gerçekleşmekteydi. Bu mücadelede aydınların, akademisyenlerin, basının büyük kalemlerinin çoğunluğu CHP’nin yanında yer alıyordu. Seçkin öğretim üyelerinin Cumhuriyet’in bürokratik kadrolarına mensup olmaları, sosyal-sınıfsal kökenleri, onların “cahil” kitlelere dayanan iktidarı küçümsemelerine neden oluyordu. Diğer yandan yapılanlar karşısında sessiz kalmak mümkün değildi. DP iktidarı “kendine yakın görmediği” üst düzey bürokratları, ordu mensuplarını ve öğretim üyelerini tasfiye etmek için her

türlü yola başvuruyor, alanlarını daraltmak adına yeni yasal düzenlemeler gerçekleştiriyordu.

On yıllık DP döneminde üniversite-iktidar ilişkileri, 1954 yılından itibaren gerginlik ve kavga ile geçmiş, hükümette öğretim üyelerinin özerkliği iktidara karşı kullandıkları kanaati gelişmiştir. İktidara ve Başbakan'a göre, öğretim üyeleri, CHP ile birlikte hareket ediyor ve birlikte, sürekli hükümete "kumpas" kuruyorlardı. Başbakan, zaman zaman profesörlere ağır ithamlarda bulunuyor, onları "kara cüppeliler" tabiriyle tahkir ediyor, bu durum tarafların çatışmasını gün geçtikçe şiddetlendiriyordu. Sonuç olarak, ilmiye, askeriye ve mülkiyeden oluşan seçkinci bürokrasi sınıfı ve bu sınıfın bir bileşeni olan öğretim üyeleri, DP iktidarına karşı yürütülen her türlü mücadelenin yanında yer almış, 27 Mayıs 1960 tarihinde gerçekleştirilen darbenin ve daha sonra oluşturulan siyasi sistemin başarıya ulaşması için çalışmışlardır.

## Kaynakça

- “İlim Adamının Hürriyeti Davası”, **Forum Dergisi**, Sayı: 16, 15 Kasım 1954, s.3-4.
- “Onbeş Günün Notları: Üniversitedeki Hadiselerin Öğrettikleri”, **Forum Dergisi**, Sayı: 66, 15 Aralık 1956, s. 3-4.
- “Üniversite ve Fonksiyonu”, **Forum Dergisi**, Sayı: 12, 15 Eylül 1954, s.1-2.
- “Yurtta Olup Bitenler”, **Akis Haftalık Aktüalite Mecmuası**, 26 Haziran 1954, s. 5-6.
- AHMAD, Feroz, **Demokrasi Sürecinde Türkiye: 1945-1980**, Hil Yayınları, İstanbul, 1994.
- AKSOY, Muammer, “6435 Sayılı Kanun Karşısında Üniversite Muhtariyeti”, **Forum Dergisi**, Sayı: 46, 15 Şubat 1956, s. 14-16.
- AKSOY, Muammer, “Fikir, İlim ve Öğretim Hürriyeti Üniversite Muhtariyeti”, **Forum Dergisi**, Sayı: 37, 1 Ekim 1955, s. 7-10.
- AKSOY, Muammer, “İlim Hürriyetini Zedeleyen 6185 Sayılı Kanun Hakkında”, **Forum Dergisi**, Sayı: 38, 15 Ekim 1955, s. 10-11.
- AKSOY, Muammer, “Profesörlerin Siyasî Yayınları Memnu Mudur?”, **Forum Dergisi**, Sayı: 39, 1 Kasım 1955, s. 11-13.
- AKSOY, Muammer, “Vekâlet Emrine Almanın Hakiki Sebebi”, **Forum Dergisi**, Sayı: 69, 1 Şubat 1957, s. 12-13.
- ARSLAN, Ali, **Kısrı Döngü Türkiye’de Üniversite ve siyaset**, Truva Yayınları, İstanbul, 2004.
- ATEŞ, Toktamış, **Üniversiteler: Bitmeyen Şarkı**, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1999.
- AVCIOĞLU, Doğan, **Türkiye’nin Düzeni: Dün-Bugün-Yarın**, Birinci Kitap, Tekin Yayınları, İstanbul, 1987.
- BAŞYİĞİT, Türkan, “Adnan Menderes’in Köylünün Sempatisini Kazanmasındaki Etken: İki Mükellefiyetin Kaldırılması – Yol ve Maarif Vergisi”, **Türk Tarihinde Adnan Menderes**, Cilt II, Aydın, 2012, s. 785-804.
- Cumhuriyet Ansiklopedisi: 1941-1960**, 4. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.
- ÇAKMAK, Diren, **Forum Dergisi 1954-1960**, Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- DEMİREL, Tanel, **Türkiye’nin Uzun On Yılı Demokrat Parti İktidarı ve 27 Mayıs Darbesi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.

- Demokrat Parti: Tüzük ve Program**, Ankara, 1946.
- DOĞRU, Osman, **27 Mayıs Rejimi**, İmge Yayınları, Ankara, 1998.
- DÖLEN, Emre, **Türkiye Üniversite Tarihi 5: Özerk Üniversite Dönemi 1946-1981**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- EROĞUL, Cem, **Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi**, İmge Kitabevi, Ankara, 1990.
- FEYZİOĞLU, Feyzi Necmeddin, “Üniversite Muhtariyeti ve Tasfiye Kanunu”, **Forum Dergisi**, Sayı: 9, 1 Ağustos 1954, s. 10-11.
- FEYZİOĞLU, Turhan, “Prof. Dr. Turhan Feyzioğlu’nun 1956-57 Ders Yılıını Açış Nutku”, **Forum Dergisi**, Sayı: 66, 15 Aralık 1956, s. 11-13.
- GÖNEY, Süha, “Üniversite Tarihinde Ellili Yıllar ve 27 Mayıs İhtilâlinin Etkileri”, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi**, 3. Dizi – 23. Sayı, 2011/1, s. 259-324.
- HATİBOĞLU, M. Tahir, **Türkiye Üniversite Tarihi**, Selvi Yayınları, Ankara, 2000.
- KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, **Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmaları**, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2012.
- KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, **Türk Sosyolojisinde Temalar 1: Türkçülük İslamcılık Muhafazakârlık**, 2. Baskı, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2016.
- KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, **Türk Sosyolojisinde Temalar 3: Doğu-Batı Çatışması**, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2012.
- KARAL AKGÜN, Seçil, **27 Mayıs Bir İhtilal Bir Devrim Bir Anayasa**, ODTÜ Yayıncılık, Ankara, 2009.
- KARPAT, Kemal H., **Türk Demokrasi Tarihi**, 2. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.
- KARPAT, Kemal H., **Türkiye’de Siyasal Sistemin Evrimi: 1876-1980**, İmge Kitabevi, Ankara, 2007.
- L. P. S., “Ortadoğu Teknik Üniversitesi Kanunu”, **Dünya ve Türkiye Dergisi**, Sayı: 115, 20 Mart 1960.
- SAVCI, Bahri, “Tasfiye Kanunu ve Üniversite”, **Forum Dergisi**, Sayı: 24, 15 Mart 1955, s. 9-10.



## ZENGİNLİKLER ÜLKESİ HİNDİSTAN VE KÜLTÜRÜNDE ÖRNEKLER

*Prof. Dr. Neslihan DURAK\**

Dünyanın en mistik, cezbedici ve büyüleyici ülkelerinden biri olan Hindistan, doğuda Bengal Körfezi güneyde Hint Okyanusu batıda Umman Denizi kuzeyde Himalaya Dağları ile çevrilmiş, Asya'nın üçgen şeklindeki büyük bir yarımadasıdır. 3.287.263 kilometrekarelik yüzölçümüyle dünya sıralamasında altıncı sırada yer alan bu geniş ülke, nüfus bakımından 2020 yılı tahminlerine göre 1.4 milyar nüfusuyla dünyanın Çin'den sonraki en kalabalık ülkesidir. Hatta merkezden uzak yaşayan çok sayıda kabilenin genel nüfus sayımlarına katılmadığı göz önünde bulundurulduğunda sayının Çin'den çok daha fazla olması kuvvetle muhtemeldir. Ülkenin büyük bir düzlüğe sahip olan kuzeyi ile Dekken bölgesi olarak adlandırılan güneyi Vindhya Sıradağları ile birbirinden ayrılmakta olup kuzeybatıda Pakistan, kuzeyde Çin, Tibet, Nepal, Butan ve doğuda Bangladeş güneyde ise Palk Boğazı ve Mannar Körfezi'ne kadar uzanmaktadır.<sup>1</sup>

Hindistan'ı doğudan batıya doğru kuşatan Hindukuş, Karakurum ve Himalaya sıra dağları kuzeyden yarımadaya yönelen istilacılara karşı adeta doğal bir set görevi üstlenirken Kuzeybatı Kabil, Kandehar ve Mekran şehirleri kuzey-güney hattını sağlayan önemli güzergâh noktalarıdır. O sebeple tarih boyunca kuzeyden Hindistan içlerine doğru geçişlerde çoğunlukla bu güzergâhlar tercih edilmiştir.<sup>2</sup> Ülkenin kuzeyi zengin su yataklarına sahip olup pek çok kolla beslenirken Ganj, İndus ve Brahmaputra nehirleri geniş Ganj ovasına doğru akmaktadır.<sup>3</sup> Bu özelliğin-

\* *İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, neslihan.durak@inonu.edu.tr*

1 T. Keightley, *A History of India*, London, s. 1vd.

2 F. Grenard, *Asya'nın Yükselişi ve Düşüşü*, (nşr. O.Yüksel), İstanbul 1992, s. 116.

3 İndus'u besleyen Celum, Cenab, Ravi, Beas ve Sutlej nehirleri sayesinde geniş ve çok verimli tarım alanlarına sahiptir. Yine Yamuna, Sarda, Gandak ve Kosi Nehirleri, Ganj Nehri ile birleşerek Bengal Körfezine dökülürken geniş tarım ovalarının oluşmasına imkân sağlamaktadır. Ganj Nehrinden nispeten daha dar olan Brahmaputra

den dolayı pek çok verimli ovayla birlikte sulak araziye sahip olan ve üzerinde bulunan nehirler dolayısıyla Pencab olarak adlandırılan Kuzey Hindistan'da tarımsal açıdan bol ürün elde edilmektedir.<sup>4</sup> Hindistan yarımadası, kuzeyden güneye deniz seviyesine inildikçe yükselti açısından azalırken nispeten daha düz bir araziye sahip olup özellikle Lahor'dan Bengal Körfezine kadar uzanan bölge, tarım ürünleri elde etme bakımından oldukça verimlidir.<sup>5</sup>

Üzerinde kurulmuş olan medeniyetler ile imparatorlukların kalıntılarına ve hatta hazinelerine sahip olması bakımından son derece önemli olan Hindistan, tarih boyunca pek çok yerel hanedanlık, krallık, sultanlık ve son olarak da İngiliz genel valilerine ev sahipliği yapmış zengin bir geçmişe sahiptir. Hintçe "Bhârat Varşa" şeklinde adlandırılan Hindistan'ın bilinen en eski adı Sanskritçede "nehirler bölgesi" manasına gelen "Sindhu" dur. Nehir manasına gelen Sind, yaklaşık 1600 km uzunluğunda olup V. Yüzyıl Darius Anıtlarında Hindus, Herodot'da ise Hindu şeklinde anılmaktadır. Müslümanların Hindistan'ı fethinden sonra "Hinduların toprağı" manasına gelen Vindhya sıradağlarını hatta daha da ötesi tüm Hindistan'ı ihtiva eden "Hindustan",<sup>6</sup> İngilizler bölgeye geldikten sonra ise nehrin adı Indus, ülkenin adı ise "India" şeklinde telaffuz edilmeye başlanmıştır. Günümüzde ise Birleşmiş Milletler tarafından Republic of India olarak adlandırılmakta olup yirmi iki eyalet ve dokuz birlikten müteşekkil federal bir cumhuriyet ile yönetilen Hindistan'ın başkenti Delhi'dir.<sup>7</sup> Delhi, tarih boyunca ülkede kurulan pek çok hâkimiyete başkentlik yapmış stratejik bir merkez olup bu şehirle birlikte Multan, Nirun, Kannauç, Patna, Agra, Benares ve Somnath gibi şehirler de ülkenin en eski ve önemli yerleşim yerleri olarak Hindistan tarihine tanıklık etmişlerdir. Bugün de Delhi başta olmak üzere Bombay, Kalküta, Ahmedabad, Kanpur, Bengalur gibi şehirler, Hindistan'ın nüfus bakımından en yoğun ve en önemli şehirlerindendir.

---

Vadisi ise Tista, Manas ve Lahit Nehirlerinin yatağı konumunda olup bu bölge de ülke tarımı açısından son derece önemli bir yerdir. Bkz., K. J. Schmidt, *An Atlas and Survey of South Asian History*, 1963, s. 2.

4 C. H. Oldfather, *Diodorus of Sicily II*, London, s. 5.

5 Y. H. Bayur, *Hindistan Tarihi I*, Ankara 1987, s. 2.

6 W. H. Gilbert, *Peoples of India*, Washington, s. 2; T. Keightley, *A History of India*, London, s. 1.

7 S.Erinç, "Hindistan, *DİA XVIII*, s.69; S.M. Ahamad, "Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarına Göre Hindistan", *DİA*, s.73.

Dünyanın ilk ve büyük medeniyetlerinin kurulduğu coğrafyalardan biri olan Hindistan, tarihin her devrinde sahip olduğu zenginlik ve ihtişamıyla istilacı grupların adeta cazibe merkezi olurken tabii olarak bölgeye dair bilgi veren seyyah, müellif ve âlimlerin de övgü dolu cümlelerine mazhar olmuş zenginlikler ülkesidir.<sup>8</sup> Öyle ki bu coğrafyaya dair bilgi veren kaynaklarda bölgenin bitki örtüsü bakımından çok çeşitli, fauna bakımından ise geniş bir yelpazeye sahip olması konu edilirken özellikle karabiber, karanfil, zencefil ve kakule gibi çok çeşitli baharat türleri, kıymetli ağaçlarla birlikte gergedan, fil, misk kedisi gibi çeşitli hayvanların çok sayıda olduğu kaydedilmektedir.<sup>9</sup> Nitekim günümüzde de bu özelliğini muhafaza etmektedir. Yeraltı zenginliği bakımından ülkenin enerji sarfiyatını büyük ölçüde karşılayan zengin kömür yatakları ile birlikte kıymetli taş, çinko, kurşun, demir, bakır, krom, elmas başta olmak üzere çok çeşitli maden yataklarının yanı sıra pek çok türde orman ağaçları ve verimli tarım alanlarıyla da öne çıkan ülkelerdendir.<sup>10</sup>

İşte Hindistan, sahip olduğu bu yer altı ve yer üstü zenginlikleriyle tarihin her devrinde, coğrafi olarak son derece uzakta yer alan güçlerin bile cazibe merkezi olmuştur. Bu manada tarih boyunca sayısız işgal ve istilalara maruz kalmıştır. Coğrafyaya yönelik işgal ve istilalar incelendiğinde bu eylemlerin iki yönden düzenlendiği görülmektedir. Milattan önceki yüzyıllardan başlayıp XVI. Yüzyıla kadar çeşitli aralıklarla devam eden işgal ve istilaların tamamı bölgenin kuzey sınırları üzerinden gerçekleşirken Baburlulardan sonra Hindistan'a yönelik işgallerin hem yönü, hem de yolu değişmiştir. Diğer bir deyişle söz konusu döneme kadar sadece kuzeyden ve ekseriyetle karadan dış tehditlerle karşı karşıya gelen Hindistan, bu dönemden itibaren güneyden ve deniz yolu üzerinden yapılan işgallere maruz kalmıştır. Bölgeye yönelik bu işgal ve istilalar incelendiğinde kuzeyden gerçekleştirilen bu eylemlerin Makedonyalı İskender dışında ilk dönem Hindistan'a yönelenlerin tamamı kuzeyde ikamet eden Asyalı topluluklardır.<sup>11</sup> Bu bakımdan değerlendirildiğinde günümüz Hindistan'ının siyasi,

8 H.R. Küçüköner, "Hint Alt-Kıtasının Dini ve Kültürel Yapısının Şekillenmesinde Arilerin Rolü", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (Josr)* X/2, Mayıs 2018, s.610.

9 S. Maqbul Ahmad, "Ortaçağ Müslüman Coğrafyacılarına Göre Hindistan", *DİA XVIII*, s.73vd.

10 S. Erinç, s.69.

11 Makedonyalı İskender'in göçü hakkında bkz., A. Belenitsky, *Central Asia*, London 1969, s.58vd.

iktisadi, sosyal ve kültürel manada şekillenmesinde öncelikle Ari göçleri etkin bir rol oynamıştır.<sup>12</sup> Akabinde çeşitli aralıklarla gerçekleştirilen Türk göçleri ile de özellikle Kuzey Hindistan, yoğun bir şekilde Türkistan kültürünün tesiri altında kalırken bölgede kurulan önemli devletlere ve onların tesis ettiği medeniyetlere ev sahipliği yapmıştır.

Asya kıtasının farklı coğrafyalarında, çeşitli zaman ve sebeplerle huzuru kaybeden Türk grupları ile belli bir dönem de Moğolların yeni yurt arayışlarının onları güneye doğru sürüklediği görülmektedir. Türklerin bu coğrafyadaki siyasi ve kültürel varlığını İslam öncesi, İslam hâkimiyetleri ve Baburlular dönemi olarak üç devreye ayırmak mümkündür.

İslam öncesi evrede Sakalar ile başlayan bu süreci Yüeci, Kuşan, Akhun ve Türkşâhilerin bölgede tesis ettiği devletlerin varlığı takip etmiştir. Hindistan'ın kuzeyinde siyasi varlıklarını sürdüren bahse konu bu devletler, kuruldukları devirlerde ülkeyi her bakımdan şekillendirdikleri gibi kuzeyden getirdikleri kültürel birikimlerini de yerli kültürle çatıştırmaktan ziyade kaynaştırmak suretiyle büyük bir kültürel zenginliğe kapı aralamışlardır.

X. Yüzyılın başlarında bölgede gelişen yeni hadiselerle bağlı olarak Hindistan da siyasi ve dini bakımdan yeni bir döneme girilmiştir. Gazneli hâkimiyetinin tesisi ve özellikle Sultan Mahmud'un başlattığı akınlarla birlikte bölgedeki siyasi dengelerde önemli değişimler yaşanırken bu gelişmeler beraberinde İslam dininin de tanınıp yayılmasına imkân sağlamıştır. Gaznelilerin başlattığı akınlarla birlikte Hindistan'da İslam dini hızla yayılırken onların akabinde kurulan Gurlular döneminde de bu yayılım devam ettiği gibi yoğun bir şekilde müesseseseleşmeye doğru ciddi adımlar da atılmıştır. Akabinde Dehli Türk Sultanlığının kurulmasıyla birlikte Hindistan'da yeni bir İslam hâkimiyetinin tesiri kısa sürede kendini göstermiş ve özellikle kuzeydeki şehirlerin neredeyse tamamında İslam dini taraftar bulmanın ötesinde bölgede mevcut olan inanışlar üzerinde de etkili olmuştur. Öyle ki bahse konu ülke açısından yepyeni bir din, bu geniş coğrafyayı etkisi altına alırken Hindistan'ın en önemli ve köklü inanışlarından Hinduizm ve Cainizm başta olmak üzere bölgedeki pek çok inanış kısmen de olsa etkilenmiştir. Elbette İslam dininin yerli ahali arasında yayılmasında Dehli Türk Sultanlarının İslami müesseselere ve din âlimlerine verdikleri değer ve önem son derece etkili olmuştur.

12 R.K. Mookerji, *Hindu Civilization*, Delhi 1950, s.64vd.

Türklerin Hindistan'daki varlığının üçüncü evresi olarak nitelendirilebileceğimiz Baburlular dönemi ise Hindistan'ın tarihi, kültür ve medeniyeti bakımından adeta bir dönüm noktasıdır. Nitekim XVI. Yüzyılın başlarından itibaren siyasi, sosyal ve kültürel olarak Hindistan'ı etkisi altına alan Baburluların bölgedeki hâkimiyeti XIX. Yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. İlim, kültür, sanat, din, dil, edebiyat, ziraat gibi pek çok alanda adeta bir çığır açan Baburlu imparatorları, bahse konu dönemde Hindistan'ı büyük bir kültür ve medeniyet merkezi haline getirmiştir. Her alanda yetişmiş ulemaya ev sahipliği yapan Baburlu sarayı, Hindistan'ın ve dünyanın çeşitli yerlerinden gelen, farklı din ve inanışa mensup kişilerin bir araya toplanıp ilmi mülahazalar yaptıkları merkezlere dönüşmüştür. Nitekim Baburlu hükümdarlarının entelektüel birikimlerinin ileri seviyede olması sanata, mimariye, dil ve edebiyata yeni boyutlar kazandırırken Hindistan medeniyetini de ileri seviyeye taşımıştır. Farklı inançlara mensup kişilerin dini vecibelerini yerine getirebilecekleri ibadethanelerin yapılması konusunda büyük hoşgörüyü sahip olan Baburlu hükümdarları, İslam dininin gelişmesi için de ülkenin hemen her şehrinde camilerle birlikte türbeler, hanlar, hamamlar ile tabiatı zenginleştirmek adına pek çok çeşide sahip bağ ve bahçeler tesis ederken yoğun olarak Türkistan'dan etkilenmişlerdir.

Yenilikçi ve ileri görüşlü politikalarıyla Hindistan'ı devrin en gözde ülkelerinden birisi haline getiren Baburlular, kuzeyden güneye doğru istikrarlı bir şekilde yayılmışlarsa da bir süre sonra tahtta yaşanan sıkıntılı süreçlerle birlikte güneyden gelen Avrupalıların Hindistan'daki faaliyetleri ülkeyi farklı bir serüvene sürüklemiştir. Hindistan'ın ve dahi dünyanın dengelerini değiştirecek olan bu işgalcilerin öncüleri Portekizlilerdir. 1498'de Vasco da Gama'nın Kaliküt'e ulaşmasından kısa bir süre sonra 1500'den itibaren bölgede ticaret yapmaya başladıkları gibi 1510'da da Goa Limanı'nı alarak bir koloni kurmuşlardır. Kısa sürede bölgenin baharat ticaretine hâkim olan Portekizlileri XVII. Yüzyıldan itibaren Hollandalı, Fransız ve İngiliz tüccarları takip etmiştir. Ancak Hindistan'ın zenginliklerini paylaşmak istemeyen Avrupalı rakipler arasında İngilizler baskın çıkarak Doğu Hindistan Şirketini kurduktan kısa bir süre sonra bölgenin tamamının kontrolünü ele geçirmişlerdir. İngilizlerin kısa vadedeki hedefleri Hindistan'ın ticari zenginliklerini ele geçirmek olmakla birlikte Asya'nın özellikle bazı kilit merkezlerinde söz sahibi olup bölgeyi kontrol altına almaktı. Nitekim Hindistan'da büyük emeller peşinde olan İngilizler, bölgeyi daha iyi tanıyabilmek ve ideallerine uygun politikalar geliştire-

rebilmek için 1824 yılında “Royal Asiatic Society” adlı bir enstitü kurmak suretiyle Asya’ya dair bilimden sanata her tür siyasi, sosyal ve kültürel konularda araştırmalar başlatmışlardır.<sup>13</sup> Bu politikanın bir ürünü olarak özellikle XIX. Yüzyılda çok sayıda batılı oryantalist yetişirken edebiyat, sanat, coğrafya, siyaset, din ve felsefe konularında batı düşüncesi eksikli pek çok araştırma ve çalışma yapılmıştır.

İşte tarih boyunca pek çok farklı kültüre ev sahipliği yapan Hindistan, bünyesinde muhafaza ettiği özellikleriyle adeta bir ekol olarak çok çeşitli etnik dini ve inancı bünyesinde barındıran bir kültür cennetine dönüşmüştür. Pek çok bakımdan sıra dışı kültürel normlara sahip olan Hindistan, din ve inanış bakımından da son derece farklı ibadet mekânları ile dini ayinlerin yapıldığı en ilginç coğrafyalardandır.<sup>14</sup> Nitekim günümüzde inanç çeşitliliği bakımından dünyanın en önde gelen ülkesidir. Ülke nüfusunun dini dağılımına baktığımızda ortalama %80 civarında yüksek bir oranla Hinduizm öne çıkarken, %13 Müslüman, %2 Sihizm, %2 Hıristiyan, %1 Budizm, %0.4 Cainizm, %1.6 bir grubun ise Musevilik, Zerdüştlük ile birlikte bir kısım kabile inanışları coğrafyanın dini yapılanmasını şekillendirmektedir.

M.Ö. 2500-2000 yıllarında ortaya çıkan ve Sanskritçe’de “soylu yol” manasına gelen Hinduizm, ülkede sanattan edebiyata kişisel temizlikten sosyal hayata kadar hemen hemen her alanda kültürel normları belirleyen ana unsurdur. Ortaya çıktığı dönemden günümüze kadar Hindistan’ın siyasi, sosyal, dini ve kültürel dokusuna büyük tesiri olan kast sistemi de bu inancın bir ürünü olarak ortaya çıkmış olup toplumu düzenleyen önemli bir yapıdır.<sup>15</sup> Bu arada günümüz Hinduizm’i zaman içinde tanıştığı Paganizm, Budizm, Cainizm, İslamiyet gibi farklı din ve inanışlardan kısmen de olsa

13 İngilizlerin kısa vadedeki hedefleri Hindistan’ın ticari zenginliklerini ele geçirmek olmakla birlikte Asya’nın özellikle bazı kilit merkezlerinde söz sahibi olup bölgeyi kontrol altına almaktı.

14 W. Ruben, *Eski Hint Tarihi*, Ankara 1944, s.1vd.; Kürşat Demirci, “Hindistan”, *DI-AXVIII*, İstanbul 1998, s.92.

15 Halkı kendi içinde sosyal tabakalara ayıran bu sisteme göre insanlar beş gruba ayrılmaktadır. Bunlar: Rahip ve ilim adamları Brahmanlar, hükümdar sülalesi ve askerleri Kşatriyalar, tüccar, esnaf ve çiftçileri Vaişyalar, işçi ve sanatkârları Şudralar, insanlığın en aşağı tabakası olarak gördükleri grubu ise Paryalar temsil etmektedir. E. Büyükbahçeci, “Hint’te Kast Sisteminin İlk İzleri ve Hint Edebiyatındaki Yeri”, *DTCF Dergisi* 56/2, Ankara 2016, s.238; A.İ. Yitik, s.164; A.R. Mohapatra, “Hinduizm”, (nşr. H. Işık), *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2003, s.213.

etkilenecek kendini yenilemiştir. Hinduizm'in kutsal lideri ve kitabı olmakla birlikte tanrılarının sözü olduğuna inandıkları çok sayıda ve farklı amaçlarla yazılmış kitapları mevcuttur. Vedalar, Brahmanalar, Upanişadlar, Mahabharata ve Ramayana Destanları bu inanışın öne çıkan kitaplarıdır.

Hinduizm'de her şeyin ondan geldiğine ve tekrar ona döneceğine inandıkları ve Brahman denilen yüce yaratıcıları tek olmakla birlikte onun yeryüzündeki üç yüz milyondan çok tezahürü olan tanrı ve tanrıçaları vardır. O sebeple her köy ve kasabanın kendine ait bir tanrısının olması bu inanışa göre son derece olağandır. Üstelik tanrıların her biri kendi fikir ve felsefesine sahip olup her tanrının bir görevi ve sahip olduğu mitleri bulunmaktadır. Pek çok kutsala sahip olan bu inanışa göre çiçeklerden kadife çiçeği kutsallarındandır. Yine inanışa göre Tanrıça Ganga, büyük bir kibir ve güçle dünyaya inerken Tanrı Şiva onun öfkesini alarak nehir olarak akmasını sağlamıştır. Nitekim adını Tanrıça Ganga'dan alan Ganj Nehrinin suyunun cennetten geldiği<sup>16</sup>, günümüzde bile asla kirlenmeyeceği kanaati hâkim olup nehirden yakanların da bütün günahlarından arınacağına, suyundan içen hastaların şifa bulacağına inanılmaktadır. Kutsal şehri ise Varanasi olup burada ölen kişinin reen-karnasyondan kurtulup Brahman ile birlikte olacağına inanılır. O sebeple farklı şehirlerde hayatlarını sürdüren insanlar yaşlandıklarında kutsallara karışmak adına genellikle bu şehre gelerek Ganj'in kıyısında ölümü beklemektedir. Kutsal kitaplarda yer alan ayinlerini yerine getirmek<sup>17</sup> ve ömürlerinin geri kalanını burada geçirmeye karar veren Hindular, burada hayatın değersizliği konusuyla alakalı sohbetlere katılırken vücutlarına demirle işkence etmek, yüksek tepelere çıkarak kendilerini nehre atmak gibi bir kısım eylemlerde bulunmak suretiyle ibadetlerini tamamladıkları kaynaklara dahi yansımıştır.<sup>18</sup> Bu inanışa göre on yaşından küçük çocukların yanı sıra hamile kadınlar ile yılandan zehirlenerek ölenler farklı sınıflandırılmakta olup bu şekilde hayatını kaybedenler ayaklarına taş bağlanarak geriye kalanların ise cesetleri yakılarak külleri Ganj'a atılmaktadır.<sup>19</sup>

16 İbn Battuta, s. 395.

17 Birûni, *Tahkîku Mâli'l-Hind*, (nşr. K. Burslan), Ankara 2018, s. 133.

18 Mesûdi, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, (nşr. A. Batur), İstanbul 2004, s. 104.

19 H. Zimmer, *Hint Sanatı ve Uygarlığında Mitler ve Simgeler*, (nşr. G.Ç. Güven), İstanbul 2001, s. 125vd.

Yine Hindistan'ın en ilgi çekici sembollerinden olan ve sokaklarda özgürce dolaşan inekler de Hinduizm'in en önemli kutsalları arasında yer almaktadır. İnanişa göre "Krişna" adlı tanrı, dünyaya gelirken inek bedeninde gelmiştir. Bu kutsiyetinden dolayı ineğin eti asla yenmezken<sup>20</sup> at, katır, eşek, deve ve daha pek çok büyükbaş hayvan ile birlikte kümes hayvanları ve bir kısım kuş türlerinin de tüketilmesi yasak olup koyun, keçi, geyik, tavşan gibi hayvanların ise ancak boğularak öldürülmesi suretiyle tüketilmesine izin verilmektedir.<sup>21</sup>

Mensubu olmayanlara son derece enteresan gelen Hinduizm'de yemeğin koyulduğu alana pislik yaydığına inanıldığı için yemek yerken muhakkak bir mendil üzerinde yenmesi gerekir. Yemekten sonra ise mendilin kapladığı alan ya su ya da inek tezeğiyle bir nevi temizlenmek suretiyle kirinden arındırılır. Bu arada soğan, sarımsak, kabak, havuç gibi köklü yiyeceklerle birlikte su kenarlarında yetişen sebzeler de kutsal metinlerce Brahmanlara haram kılınmıştır.<sup>22</sup>

Hinduizm'de iki üç hafta devam eden evlilik törenleri çok önemlidir. Bir erkeğin dört kadınla evlenmesine izin verilmekle birlikte kocası ölen kadının başka biriyle evlenmesi yasaktır. Ayrıca Hindistan'a damgasını vuran ve sati adı verilen geleneğe göre kocasının cesedinin yakılması için hazırlanan ateşe karısının da kendisini atması beklenirken karşı koyan kadın toplum tarafından dışlanmaktadır. Yöneticiler öldüğünde ise hanımlarının fikri dahi alınmadan kocalarıyla birlikte yakılarak hayatına son verilmesi bu geleneğin kutsalıydı. Neticede tarih boyunca binlerce kadının hayatını feda ettiği bu gelenek, 1829 yılında İngiliz yönetimi tarafından yasaklanmış olmakla birlikte günümüzde dahi Hindistan'ın geri kalmış bazı bölgelerinde istisnalarına rastlanılmaktadır.<sup>23</sup>

Geniş bir kültürel yelpazeye sahip olan Hinduizm'in düşünce sistemi elbette sanat ve mimariye de yansımış olup özellikle tapınak ve tapınaklardaki heykellerde bu alandaki başarısını zirveye taşımıştır. Eşsiz görselliğe sahip olan bu tapınaklar inşa edilirken heykeller ve süsleme unsurları genel mimari planın bir parçası olarak tasarlanmıştır. Hindu tapınakları avlu içe-

20 H.L. Friess-H.W. Schneider, *Religion in Various Cultures*, New York 1965, s.57vd.

21 Birûni, s.389; A.İ. Yitik, s.184.

22 A. İ. Yitik, "Bîrûnî'nin Kaleminden Hinduizm", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi X*, S.3, (Eylül-Aralık 2013), s.178

23 Y. Kayalı, "Eski Bir Hint Geleneği: Sati", *DTCF Dergisi 53/1*, Ankara 2013, s.365.



risinde tek bir tapınak ya da avlu içerisinde bir ana tapınak ile birden fazla küçük tapınaktan oluşmaktadır.<sup>24</sup> Bu tapınakların özellikle M.Ö. 2000’li yıllardan itibaren inşa edildiği tahmin edilmektedir. Bunların bir kısmı zaman içinde çeşitli sebeplerle yok olsa da Angkor Wat, Meenakshi Am-manda, Virupaksha, Sri Ranganathaswamy, Khajuraho gibi bir kısım tapınaklar, sanat ve estetik açıdan dünyanın en önemli mimari eserleri olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Dolayısıyla Hinduizm’in bu kutsal mekânları, aynı zamanda dünyanın her yerinden gelen ziyaretçilerin ilgisini çeken cazibe merkezleri olarak varlığını devam ettirmektedir.

Hindistan’ın en ilgi çekici inançlarından olan Sihizm de ülkenin kültürel dokusunun şekillenmesinde önemli bir semboldür. Hinduizm ile İslamiyet’in adeta bir sentezi formundaki bu inancın öğreticisi Guru Nanak’tır.<sup>25</sup> Hinduizm’deki putperestlik, kast sistemi ve tek tanrı anlayışı reddedilirken reenkarnasyona inanılmaktadır. Sihizm’de herkes tanrının çocuğu olarak kabul edilip kurban kesmek, sigara ve alkol tüketmek yasaklananlar arasındadır. Kendine ait mabetleri olan Sihizm’in en önemli sembollerinden Amritsar şehrindeki altın tapınak Ekber döneminde inşa edilmiş olup bugün Hindistan’ın en önemli sanat eserlerindedir.

Hindistan’ın kültürel zenginliğine katkısı olan inançlardan biri de Budizm’dir.<sup>26</sup> Genel olarak söz, davranış, hayat, muhakeme, meditasyon, anlayış ve düşüncede doğru olmak bu inancın temel felsefesini teşkil eder. Dolayısıyla canlıya zarar vermek, içki içmek, zina yapmak, yalan söylemek, hırsızlık yapmak gibi bir kısım hususlar yasaklanmıştır.<sup>27</sup>

Yine ülkenin kültürüne zenginlik katan ve en eski inançlardan biri de Cainizm’dir.<sup>28</sup> Bir yaratıcının varlığına inanılmayan Cainizm’de büyük çoğunluk vejetaryen olup soğan, sarımsak gibi köklü sebzelerin tutku, öfke, nefret ve kıskançlığı artırdığına inanılmaktadır. O sebeple köklü yiyeceklerin yenmesi yasaklandığı gibi canlıya zarar vermek, hırsızlık, yalan söylemek, gün batımından sonra herhangi bir şeyin yenilip içilmesi, seyahat

24 K. Uludağ-G.Ö.Eröz, “Hinduizm ve Terakota Tapınaklar”, *Sanat&Tasarım Dergisi*, s.214vd. Erişim Tarihi 16.09.2020.

25 Aziz Ahmed, *Hindistan’da İslam Kültürü Çalışmaları*, İstanbul 1995, s.214.

26 Tanrısı olmayan bu inancın kurucusu Nepal’de doğduğuna inanılan Buda’dır. Aydınlanmış anlamına gelen Buda, M.Ö. VI. Yüzyılda ortaya çıkmıştır.

27 Y. H. Bayur, *Hindistan Tarihi I*, s.46

28 Yaklaşık M.Ö. IV. Yüzyılda ortaya çıkmış bir inanç sistemi olup kurucusu Mahavira (M.Ö. 599-527) olup onun hiç evlenmediğine inanılır.

edilmesi de yasaklar arasında yer almakta olup dürüst ve sade bir hayat sürmek temel prensiptir. Ayrıca bu inanışta kadınlar için kurtuluşun mümkün olmadığına inanılır. Elbise dâhil maddi hiçbir şeye sahip olmamak bu inanışın temel prensiplerinden olduğu için Cain rahipleri belden altı kapatan kıyafetleriyle farklı bir kültürün sembolü olarak adeta Hindistan sokaklarına farklılık katmaktadır.<sup>29</sup>

Yukarıda da belirtildiği üzere Hindistan nüfusunun %13'ü Müslüman olup yaklaşık üç yüz milyon kişiye tekabül eden bu gurup da kültürün önemli parçasıdır.<sup>30</sup> Gazneli Mahmud döneminde başlatılan medrese, imarethane, han, hamam ve camilerin inşası Gurlu, Dehli Türk Sultanlığı ve Baburlu Devleti hükümdarları tarafından da büyük bir gayret ile devam ettirilmiştir. Bölgede özellikle Baburlular döneminde çok sayıda eserin inşa edildiği görülmektedir. Dehli Türk Sultanlığı döneminde Delhi ve çevresi ön plana çıkarken Baburlular döneminde Agra şehri sanat ve mimarinin en önemli merkezlerinden olmuştur. Günümüzde bile dünyanın gözde şehirlerinden biri olup Şah Cihan'ın karısı Mümtaz Mahal için yaptırdığı Taç Mahal ve karşısındaki kale bu şehirde yer almakta olup ülkenin en önemli tarihi zenginliklerindedir. En eski dönemlerden günümüze kadar kesintisiz ülkenin başkenti olan Dehli, kültürel zenginliğinin yanı sıra sahip olduğu mimari eserleriyle çok sayıda ziyaretçiye ev sahipliği yapmaktadır. Özellikle Baburlu hükümdarı Şah Cihan tarafından yaptırılan Lal Kale/Kırmızı Kale, kırmızı duvarlarıyla dikkatleri çekerken etrafında kurulan panayırılar şehre ayrı bir canlılık katmaktadır.<sup>31</sup> Yine Türk hükümdarların yaptırdığı Cuma Mescidi, Hindistan'ın en büyük camisi olarak çok sayıda Müslümanın ibadet etmesine imkân sunmaktadır. "Tapınaklar şehri" olarak bilinen bir diğer önemli şehir de Khajuraho'dur. Esasen küçük bir kasaba büyüklüğünde olan bu şehirde IX. Yüzyıllarda yapıldığı tahmin edilen seksen beş tane tapınak olduğu kaynaklarda yer almakta olup bunlardan günümüze ancak yirmi beş tanesi sağlam olarak gelebilmiştir.

29 M. Hussain vd., *A Short History of Hindu-Pakistan*, Karachi 1955, s.36vd.

30 Hindistan'a daha önceki dönemlerde Müslüman Arap akınları gerçekleşmişti. Ancak Hindistan ahalisinin İslamiyet'i tanınması Gazneli Mahmud'un gayret ve hizmetleriyle başlamıştır. Onun başlattığı fetihleriyle beraber iki köklü kültür karşı karşıya gelmiştir. Türklerin bu coğrafyadaki hâkimiyetleri yüzlerce yıl süreceği için tabiidir ki bu iki köklü medeniyet, zaman içinde birbirinden din, dil, edebiyat gibi pek çok kültürel alanda etkileşim yaşamışlardır. Nitekim Türk kültür çevresi içinde yaşama imkânı bulan pek çok Hindu, Müslüman olacaktır.

31 Sanat ve edebiyata düşkünlüğünden dolayı "estetik lideri" şeklinde anılmaktadır. Bkz., M. Hussain, s.237.

Devlet hazinesinden tahsis ettikleri özel bütçelerle ilim adamlarını himaye eden Türk hükümdarları, Türk İslam mimarisinin en seçkin örneklerinin tesis edilmesi hususunda büyük gayret sarf ettikleri gibi âlim ve mutasavvıfların yetişmesinde de önemli roller üstlenmişlerdir. Dolayısıyla onların bu gayretleriyle ülkedeki Müslüman nüfusun sayısı gün geçtikçe artarken bizzat Hindular tarafından da Hintçe yazılmış dini eserler kaleme alınarak İslam Dininin yerelleştirilmesine ve kültürler arası kaynaşmanın artması yönünde ciddi adımlar atılmıştır.

Hindistan'da dini hayattaki çeşitlilik dile de yansımış olup günümüz Hindistan'ında yaygın olarak İngilizce ve Hintçe dâhil yirmi iki resmi dilin yanı sıra bin beş yüz dil ve lehçe kullanılmaktadır. Bu dillerin en köklü ve en eskisi olan Sanskritçe, 37'si ünsüz, 15'i ünlü olmak üzere 52 harften müteşekkildir. Bu dilin ilk izlerine M.Ö. 2000 yıllarında Pencab bölgesinde rastlanmıştır. Dil bilimcilere göre dünyanın en eski dili olan Sanskritçe aynı zamanda dünyanın en mükemmel dilidir. Dil özellikleriyle Yunan'dan daha mükemmel, Latince'den daha zengin ve her ikisinden de daha saf olduğu iddia edilir. Günümüzde çok az sayıda insan bu dili konuşmakla birlikte daha çok Hind dini ve tarihi üzerine yapılan çalışmalarda bu dile ihtiyaç duyulmaktadır. Yalnız bahse konu dönemde kast dışında kalan kişilerin kutsal metinlere teması yasaklandığı için metin dili olan Sanskritçe, ahalinin ortak dili olamamıştı. Bu duruma bir de coğrafi ve kültürel farklılıklar da eklenince ortaya pek çok dil ve lehçenin çıkmasına yol açmıştır.

Günümüzde ülkede en yaygın kullanılan dillerden olan Hintçe ise soldan sağa doğru yazılan yirmi sekiz harften müteşekkil olup alfabesinde noktalama işaretleri, küçük ve temel harfler bulunmamaktadır. Harfler ortada ve sonda farklı şekillerde yazılırken bazı harfler kendinden sonra gelen harfle birleşmez. Bu dilin Türk İslam hâkimiyetleri döneminde en parlak devrini yaşadığı görülmektedir. Özellikle sufiler tarafından kaleme alınan Hintçe eserler Hint dili ve edebiyatının gelişimine, ortak bir dil paydasında buluşmalarına büyük katkı sağlamıştır. Türk hükümdarlarının Hint kültürüne kucak açar tavrı Hintçenin gelişip zenginleşmesine imkân sağladığı gibi yönettikleri bu topraklarda ortak bir dil tesis edebilmek için Hintçe'nin de kökenini oluşturan Khariboli, Brachhaşa ve Avadhi gibi lehçelerin gelişip yayılması için gayret sarf etmişlerdir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse Hint alt kıtasında insanları ortak bir dil paydasında buluşturan, pek çok kişinin okuyup anlayabileceği bir literatürün ortaya çıkmasına katkı su-

nan ve bu şekilde onların kaynaşmasına imkân tanıyan şüphesiz Türk-İslam liderleri ile âlimler olmuştur. Nitekim pek çok İslam âlimi tarafından kaleme alınan ilmi ve edebi eserler aynı zamanda Hint dil ve edebiyatının gelişmesine de katkıda bulunmuştur. Bu gelişmelerin neticesinde çoğunluğunu Türklerin teşkil ettiği ilim adamları ve mutasavvıflar vasıtasıyla Farsça, Arapça ve Türkçe'den çok sayıda kelime Hintçe'ye geçmiştir.<sup>32</sup>

Hindistan'da en yaygın olan dillerden biri de ordunun kullandığı dil manasına gelen Urduca, Pakistan'ın yanı sıra Hindistan'da da yayılmıştır. Bu dilin ilk kez Gazneli Mahmud ile birlikte bölgeye gelen Türkler tarafından kullanıldığı görülür. Arap harfleriyle Urduca'da Türkçe kelimeler ağırlıkta olmakla birlikte Farsça, Arapça ve Pencabi kelimeler de yer almaktadır. Yukarıda belirtilen bu dillerin yanı sıra Hindistan'da kullanım bakımından yaygın olan diğer diller Hindustani, Sindhi, Gücerati, Oriya, Marathi, Bengali, Santhali, Dogri, Pencabi, Assam, Bodo, Manipuri, Nepalce, Maithili, Keşmiri, Malayalam, Kankabi, Kannada, Tamil ve Telegu dilleridir.

Ülkedeki dil, inanç ve etnik farklılıklar tabii ki kutlamaların da çok çeşitli olmasına imkân sağlamaktadır. Bu bakımdan sayısız milli, bölgesel, yerel, dini ve sosyal festivaller ve bayramlar Hindistan kültürünü zenginleştirmektedir. Festival ve bayramlarda çok sayıda tanrı, tanrıça, guru ve dini liderlerin ön plana çıkarılması bu merasimlere ayrı bir kutsiyet, anlam ve renk katmaktadır. Bunlardan en meşhuru Holi Bayramı olup bu bayram dünyada eşine az rastlanır büyük bir coşkuyla kutlanmaktadır. İlkbaharın başlangıcı vesilesiyle kutlanan bu bayrama katılan insanlar kendileriyle birlikte etraf-taki her şeyi sulu ve toz boyalarla boyarken ortaya çıkan bu renk cümbüşü adeta Hindistan'ı renkler cennetine dönüştürmektedir. Yine eski kültürlerin pek çoğunda dini anlam ifade eden kına özellikle Hindistan Müslümanları arasında da çok yaygın olarak kullanılmaktadır. Düğünlerde, özel zamanlarda saçlarının yanı sıra el, kol ve ayaklarına bordo, kırmızı, siyah, kahvenin farklı tonlarının yer aldığı çok çeşitli renk ve desenlerle yakılan kınalar adeta Hindistan kültürünü temsil eden önemli sembollerdendir.

Hindistan'ı en farklı kılan kültürel zenginliklerinden biri de kadınların giydiği çok renkli ve farklı kıyafetlerdir. Özellikle alışılmış elbiselerin dışında büyük bir kumaş parçasının bedene sarılmasından oluşan "sari" adı

32 C. Kutlutürk, "Müslüman Türklerin Hint Dili ve Literatürüne Katkısı: Hint-Sufi Metinleri" **Bilgi-Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi** 87, Sonbahar/2018, s. 33-58. (baskı yerini bulamadım)

verilen elbiseler Hintli kadınların milli kıyafetleri haline dönüşmüştür. Bu kumaşın rengi, giyim şekli, dokusu giyen kişinin sosyal statüsünü, mesleğini, bölgesini ve dinini de simgelemektedir. Sarinin iç kısmına ise “coli” adı verilen dar ve kısa bir bluz giyilir. Hindistan kadınlarının giydiği bir başka kıyafet ise şalvar olup daha çok Keşmir ve Pencab bölgelerinde yaygın olarak kullanılmaktadır. Şalvarın üzerine ise “kamiz” adı verilen uzun ve bol ceket giyilir. Kadınlar çoğunlukla bu geleneksel kıyafetlerini giyerken erkekler ise genel olarak gömlek ve pantolon giymektedirler. Yalnız köylerde yaşayan erkekler tarafından “kurta, lungi, dhoti” adı verilen geleneksel giysiler hala giyilmektedir. Renk, doku ve stil bakımından büyük bir kültürel zenginliğe sahip olan bu kıyafetler de yine dini ve bölgesel kültürleri temsil etmektedir.

Dünyanın en eski müzik kültüründen biri olan ve dünya müzik medeniyetinde önemli yer tutun Hint müziği, ilahi buyruğun bir parçası olup kökeni dini ayinlere dayanmaktadır. Hint müziğinin tarihteki en gelişmiş melodik müzik sistemlerinden birine sahip olduğu ve günümüze kadar bu özelliğini muhafaza ettiği bilinmektedir. Kökeni iki bin yıl öncesinde Hint tapınaklarında söylenen Vedik ilahilerine dayanan Hint müziğinde ruhani ilkeler ile estetik ayrılmaz bir bütünlük teşkil eder.<sup>33</sup> Müzik yoluyla insan ruhunun dünya dışı yaşama yükseleceğine inanıldığı için müzisyenler kutsal kişi sayılırlar. Nitekim önce dini çevrede yayılan Hint müziği bir müddet sonra soylular ve hanedan mensupları arasında, akabinde ise toprak sahipleri ve tüccarlar vasıtasıyla halk arasında yayılmıştır. Dolayısıyla zaman içinde yayıldığı sosyal tabakaların kattıkları kültürel formlarla yeni halini almıştır.<sup>34</sup> Her kültürde olduğu gibi Hint kültüründe de en eski dönemlerden itibaren müzik ve dans, dini ve duygusal ifadenin en önemli dışı vurumu olmuştur. Bütün bunların yanı sıra müzik ve dans öğrenen insanın bu sanat sayesinde ruhsal ve fiziksel olarak evrenin yaratıcısı Vis’vakarman’a yakın olacağına inanıldığı gibi sanatın insanı kötü duygulardan arındırarak tanrılar seviyesine yükseltip bu vesileyle de özgürlüğe imkân sağladığı düşünülmektedir.<sup>35</sup>

Klasik Hint müziğinin kurucusu olarak kabul edilen Bharata, miladın başlarında yaşamış olup bu müzik adeta meditasyon, konsantrasyon ve bir ibadet şeklindedir. Hindistan’da Türk İslam etkisinin akabinde Türkistan ez-

33 R. Kerimov, “Geleneksel Hint Müziğinin Yapısı”, *Avrasya İncelemeleri Dergisi (AVİD)*, II/2 (2013), s. 305vd.

34 D.P. Mokerji, *Towards a Sociology of Culture in India*, New Delhi 1965, s.82.

35 R.Kerimov, “Geleneksel Hint Müziği Üzerine Bir Deneme”, *DOI: 10.7816/idil*, s.108 vd.

gileri, Hint müziğini tesiri altına almaya başlamıştır. Nitekim Türkistan esintisiyle birlikte ilerleyen yüzyıllarda Hint müziği ikiye ayrılırken Kuzey Hindistan'daki müziğe Hindustani, Güney Hindistan'dakine ise Karnataka adı verilir. Günümüzde bu ayırım hala devam etmekte olup kuzey ekolünde tabiidir ki Türkistan'ın etkisi yoğundur. Bu ekolün yayılması Müslüman Türk hâkimiyetinin tesis edildiği Dehli Türk Sultanlığı döneminde başlamış olup Baburlular döneminde en ileri seviyeye ulaşmıştır.

Yüzyıllar boyunca Hindistan'da tesis edilen Türk hâkimiyetlerinin ve hükümdarlarının Hint müziğinde bir kısım çalgıların geliştirilmesinde ve yeni üslupların ortaya çıkmasında rolü büyük olmuştur. Bu ekolün büyük isimleri arasında Dehli Türk Sultanlarından Alaaddin Muhammed Kalaç'ın himayesindeki Emir Hüsrev Dihlevi ile Baburlü hükümdarlarından Ekber'in sarayında sanatını icra eden Miyan Tansen bu manada öne çıkan önemli isimlerdendir.<sup>36</sup> Nitekim sitar ve tabla adı verilen çalgılarla birlikte sayısız ses ile yazılmış beste ve kavvali adı verilen bir müzik formunun mucidi olarak Emir Hüsrev Dihlevi, Hint müzik tarihine adını yazdırmış büyük bir sanatkârdır.<sup>37</sup> Babur başta olmak üzere Baburlü hükümdarlarının tamamı ilimle yakından ilgilendikleri gibi bütün ilim dallarının Hindistan'da yayılıp gelişmesi için büyük gayret sarf etmişlerdir. Binicilik, okçuluk, gürz, kopuz, cirit ve güreş gibi Türkistan'da yüzyıllardır var olan spor dalları bahse konu dönemlerde Hindistan'da yayılmıştır. Sanatın her dalında olduğu gibi müzik ve eğlencelere önem verilirken özellikle nehir kenarlarına kurulmuş olan saraylarda sık sık düzenlenen şöenlerle bölgeye Türk eğlence kültürü taşınmıştır. Nitekim bu kültür hala günümüz Pakistan ve Hindistan eğlencesinin temelini teşkil etmektedir. Ekber Şah döneminde ise bu müzik türü ihtişamın zirvesine ulaşır. Özellikle Baburlü hükümdarı Ekber'in sarayında düzenlenen müzik çalışmaları sırasında çok çeşitli müzik aletleri icat edilmiş olup sarod, tanpura, bansuri, shehnay, sarangi ve tabla gibi çalgılar Hindustani ekolünün en temel müzik aletlerindedir.<sup>38</sup> Hindustani tarzı çoğunlukla doğaçlama şeklinde, güneydeki eski Hint kültürünün temsilcisi olan Karnataka ise daha yerel bir müzik olup bu müzik dalları XVI. Yüzyılda bir ekole dönüşmüştür. Karnataka ekolün kurucusunun şair ve aynı za-

36 H.G. Rawlinson, A Concise History of the Indian People, Madras 1950, s.189.

37 M. Hussain, s.192vd.;Emir Hüsrev Dihlevi hakkında geniş bilgi için bkz. A. Ahmed, s. 162vd.

38 R. Kerimov, "Geleneksel Hint Müziği Üzerine Bir Derleme", *DOI: 10.7816/idil-02-08-07*, s.110 vd.

manda müzik kuramcısı, müzisyen olan Purandaradasa ile Venkatamakhi, Thyagaraja ve Shyama Shastri olduğu kabul edilir. Tabiidir ki günümüzde bu müzik ekolleri arasındaki etkileşim artmıştır.

Dünyanın en eski ve en kapsamlı danslarından olan Hint danslarının temeli M.Ö. 2000’li yıllara kadar uzanmaktadır.<sup>39</sup> Zaman içerisinde dansların adında ve kurallarında bir kısım değişiklikler olmuşsa da özü itibarıyla bozulmadan günümüze kadar ulaşmıştır. Tıpkı müzik gibi dansın da dini alt yapısının olduğu aşikâr olup figürlerin hepsi kutsal metinlerin betimlemeleridir. Elbette ki zaman içinde sanat, felsefe ve eğlencenin de harmanlandığı bu dansları yapan kişiler eğitimlerini tapınaklarda almaktadırlar. Kendilerini tanrılarına adayan bu dansçılar, meditasyon veya yoganın her aşamasından geçerken onları seyredenler de belli bir seviyede transa geçerler.<sup>40</sup> Dans sırasında gerçekleşen bu duygunun eğlencenin de ötesinde manevi bir haz olduğu tahmin edilmektedir.<sup>41</sup> Bu arada dansın da edebiyattan mimariye kadar pek çok alana yansıdığı görülmektedir. Bharatanatyam, kathak, kathakali, kuchipudi, manipuri sattriya gibi adlarla tanımlanan klasik danslar, inanışa göre cennette ortaya çıkmış ve daha sonra belli tekniklerle şekillenmiştir.<sup>42</sup> İçinde mutluluk, öfke, nefret, korku, acı gibi çok çeşitli duyguları yansıtan bu danslar da kültürün diğer alanlarında olduğu gibi bölgelere göre değişiklik göstermektedir.

Günümüz Hindistan’ı sanat ve mimari alanındaki en önemli gelişimini özellikle Baburlü döneminde gerçekleştirmiştir. Sanat ve mimarinin gelişmesi için özel çaba sarf eden Baburlü hükümdarları başta Osmanlı Devleti olmak üzere pek çok İslam ülkesinden mimar getirterek burada yeni bir mimari üslubun ortaya çıkmasını sağlamışlardır. Nitekim o dönemdeki sanatsal ve mimari faaliyetlerin yansımaları günümüze kadar ulaşmıştır. Delhi, Agra, Fetihpur Sikri, Biyane, Dipalpur, Gvalyor, Koil gibi şehirler-

39 Nandikeşvara, “*Abhinayadarpanam, a Manual of Gesture and Posture used in Hindu Dance and Drama*”, Calcutta 1957, s. 6; R. Devi, *Dance Dialects of India*, Delhi 2002, s. 25.

40 S. Narayan, *The Sterling Book of Indian Classical Dances*, New Dawn Press Group, India 2007, s. 9-10.

41 Fakhir Hussain, “Modifications of Indian Dance and Music Through Indian Cinema”, *United Nations Educational Scientific and Cultural Organization*, 1965, Paris s. 4.

42 P.B. Sharma, “Bharatanatyam: The Crescendo of Non Verbal Communication”, *International Journal of Research in Humanities, Arts and Literature*, Vol. 1, 2013, s.13vd.



de inşa edilen cami, medrese, türbe, hamam, köşkler ve su kanallarının izleri günümüze kadar ulaşmıştır. Babur Şah'ın başlattığı ve doğa ile içi içe, geniş oturma alanları ile pencereli mimari yapılar Ekber döneminde sanat ve estetik bakımdan daha da güzelleşmiştir. Baburlular döneminde ülkenin genelinde çok sayıda mimari eserin inşa edildiği görülmekte olup sadece Agra şehrinde bile Kale, Müsemmem Burç, Moti Mescit, Has Mahal, Cihangir Mahal, Cuma Mescit, Ekber, İmadüddeve türbeleri ile Taç Mahal eşine az rastlanır özellikleriyle sanata damgasını vurmuştur.

Bu eserlerden en öne çıkanlardan ve yaklaşık yirmi bin işçinin çalıştığı, inşası yirmi iki yıl süren Taç Mahal; sanat, mimari ve estetik bakımından görenleri hayran bırakacak son derece özel bir eserdir. Şah Cihan'ın hanımı için yaptırmış olduğu bu eserin projesi Osmanlı Devleti'nin mimarlarından Üstad Mehmet İsa Efendi tarafından çizilmiştir. Pek çok olağanüstü özelliği bir arada toplayan bu eserin kubbesi dünyanın en yüksek kubbelerinden biri olup yerden 82 metre, anıtın üzerinde bulunduğu mermer tepside ise 75 metre yüksektedir. Bu muazzam eserin içi ve dışı eşine az rastlanır bir ak mermerden yapılmıştır.

Her yönüyle göz kamaştıran bu eserin dış yüzeyi Türkistan üslubuna uygundur. Havadaki ışık derecesi, güneşin açısı, ay ışığındaki görünüşü şaşırtıcı ve hayret verici manzaraları ortaya çıkarır. Anıtın içinde bulunduğu muazzam bahçenin ağaç ve çiçekleri, anıtın Cemne ırmağına veya kendi bahçesindeki havuza aksetmiş olarak görülmesi de esere ayrı ayrı güzellikler katmaktadır. Baburlular sayesinde Hindistan'da gelişen sanatlardan biri de peyzaj ve bahçe sanatlarıdır. Hâkimiyeti aldığı her yere doğa sevgisini ve ona karşı duyduğu ilgiyi de beraberinde götüren Babur'dan itibaren imar işlerinin yanı sıra bahçe ve peyzaj işleri de önem kazanmıştır. Bahse konu dönemde genel olarak hükümdar, karısı veya devletin ileri gelen fertlerinin cenazeleri bu bahçelere defnedilerek türbeleri yapılmıştır. Güzellikleriyle ünlü olan bu bahçeler için genel olarak az meyilli araziler tercih edilirken bu şekilde havuzlarda ve suyollarındaki suyun boyuna akmasını ve şelaleler meydana getirmesini kolaylaştırması planlanmıştır. Bu bahçelerde, suyollarında, havuzlarda ve çiçek düzenlemesinde hiçbir şekilde eğri çizgiler kullanılmayıp şekiller daima dikdörtgendir. Nitekim Baburlular döneminde bu şekilde pek çok bahçe düzenlenmiş olup Heşt-Behişt, Nilüfer Bahçesi, Bağ-ı Sefa, Yeni Bağ ve Aram Bağ en meşhur olanlarındandır.



Küçük el sanatlarının pek çoğu bu dönemde ortaya çıkmaya başlayarak günümüze kadar ulaşır. Kuyumculuk, fildişi, ince tahta işleri, oymacılık sanatları ile birlikte özellikle pamuklu kumaş sanayi tüm ülkede yaygındır. Pamuklu muslin ve ince değerli kumaşlar kara ve deniz yoluyla ihraç edilmektedir. Sanatın bir başka kolu olan minyatür, Babur ile birlikte Türkistan'daki ünlü olan ressam ve resimler Hindistan'a getirilir. Onun beraberinde getirdiği minyatür örnekleri Hintli sanatkarların ilgi ve yetenekleriyle birleşerek günümüzde muhteşem kültürel zenginliklerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Sonuç olarak en erken devirlerden itibaren büyük medeniyetlere ev sahipliği yapmış olan Hindistan, üzerinde barındırdığı mucizevi hazineleriyle insanların arzu ve hırslarını coşturan bir coğrafya olduğu için tarih boyunca pek çok işgal ve istilaya maruz kalmıştır. Bu özelliğinden dolayı Hindistan'ın yerel kültürü, hemen hemen her devirde birbirine benzemeyen çok farklı kültürlerle karşı karşıya gelmiş ve zaman içinde bu kültürleri kendine benzetmiştir. Halen stratejik konumu, dünyayı etkisi altına alan felsefesi, nüfusu, ticari değere sahip kaynaklarıyla dünyanın önemli ülkelerinden biri olan Hindistan, mistik yapısı, dini, dili, müziği, giyim kuşama, festivalleri ve efsaneleriyle dünya kültüründe adından en çok söz ettiren coğrafyaların başında yer almaktadır.



## KİMLİK VE HALLERİ

*Prof. Dr. Taner TATAR \**

*Ezeli sırları ne sen bilirsin ne de ben  
Bu muammayı ne sen çözebilirsin ne de ben  
Perde arkasında bir sen-ben dedikodusu var amma  
Perde kalktı mı ne sen kalırsın ne de ben.  
Ömer Hayyam*

Kimlik, zahiren hüküm verilmesi kolay bir kavramsa da açıklanması zor muammalar bütünüdür. Ondan uzaklaştıkça hüküm vermek kolaylaşmakta, yaklaştıkça girift yapısını çözmek ve anlamak zorlaşmaktadır. Evvela bu muammayı çözmeye çalışan bir “ben” ve çözülmeye çalışılan bir “sen” vardır. Ben ve sen arasına bir perde gerilmiştir. Kimlik denilen muammayı perde arkasından çözmeye çalışmak sen-ben dedikodusu yapmaktır. Aradaki perde, önyargı, basmakalıp düşünceler, gerçekliğinin bulunup bulunmadığına ilişkin yüzleşmenin gereksiz görüldüğü birtakım kabuller, düşmanlıklar ve benzerlerinden müteşekkil iperle dokunmuştur. Perdeyi bütünüyle ortadan kaldırmak değilse de aralamak mümkündür. Ona bakmak için açılan aralık dar da olsa bir şeyleri görebiliyor olmak muammanın çözümüne dair gayreti arttıracaktır. Ümidimiz odur ki, perdeyi aralayalım derken dokusunu perçinlemeyelim, çekip açalım derken aksi istikamette zorlayıp gerginleştirmeyelim.

Perdenin arkasını görmeden verilen hükümler, anlamaya değil hükmetmeye matuftur. Görülemeyen, hafızadaki tortuların muhayyileye karışmasıyla tasvir edilirken nazar etmeden nazariye kurmaya çalışanlar kalemlerinin aykırılığı nispetinde şöhret bulmaktadır. Nazarsız kurulan nazariyeden hareket edenler de buna uygun olguları tespitte değil *inşaya* yönelik çaba sarf etmektedirler. Kavram, olguyu kavrayamayınca ona uyacak olgu yaratılmaya çalışılmaktadır. Bu durumda toplum, malzemesini bireylerden alan ve bitmek bilmeyen bir inşaat alanına dönmektedir. Müşterek bir projede birleşemeyen mühendislerin elindeki toplum, yap-boz tahtasına dönüşmekten muzdariptir.

\* *İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, taner.tatar@inonu.edu.tr*

## Kimliğin İnşası ve Keşfi

Kimliğin inşası, keşfi ve oluşumu bütünüyle ne dış etkilerin ne de kendi içinde kapalı ve kendinden doğan sürecin sonucunda gerçekleşir. Kimlik dışarıdan gelen etki ve nüfuzla ilişki içerisindedir ama aynı zamanda kültürel ve kişisel boyutta iç oluşumla da gelişir. Her kimlik az ya da çok kendi kültürel iklimiyle yetinip, dışarıdan gelecek esintilere kendisini kapatmak ister. Lakin karşılıklı etkileşim geçmişte nispeten daha az, şimdilerde ise daha yoğundur. Küresel ölçekli ideolojilerin estirdiği fırtınalar köksüz kimlikleri önüne katıp sürüklerken köklü kimlikleri sallayarak kendine getirmektedir.

Kimlik sadece toplumsal aktörlerin muhayyilesinin mahsülü değildir. Hiç şüphesiz toplumsal aktörler muhayyel bir kültür ve kimlik peşinde mücadeleye verirler ve az-çok başarılı olabilirler. Ancak verili olandan, ihtiyaçtan, etkileşim ve ilişkiler açısından, toplumsal ve bireysel muhayyileden bağımsız tayin edici bir aktör etkisi fazlasıyla abartılıdır. Kimlik; hayal, gerçek veya kısmen kurgusal bir demet içerisinden doğar. Geçmişin ısıtıları, coşkuları, mağlubiyet ve zaferleri ile şimdinin ihtiyaçları, geleceğin hayalini belirler. Hayal edilenin gerçek sonuçlarının bulunduğu da ihmal edilemez.

Kimlik, şahsa özgü kişilik ile toplumsalın genel özelliklerinin şahısta demetlenmiş halidir. Bir tarafta kişiliğin dışı yansıyan özellikleri diğer tarafta toplumsalın içselleştirilmiş boyutları vardır. Şahs-ı enfûsî ile şahs-ı afakînin kesişme alanında kimlik bulunur. Bu manada kimlik, enfûsî ve afakî seyrin sonucunda ulaşılan, birtakım farklılıklarla ayırt edilebilme özelliğini haiz, mensubiyet duygusuyla kaim göreceli bir hakikattir. Görecelidir, zira farklı kimlikler karşısında konumlanır. Bu manada her kimliğin hakikat boyutu kendisine özgüdür ve kendisinin hakkıdır.

Her bahçeden tek tek koparılan çiçekler bir vazoda toplandığında ve ona estetik bir şekil verildiğinde, ortaya konan demet, cezbedici bir güzellik ya da merak uyandıran bir çeşitlilik oluştursa da o seyirlik olmaktan öteye geçemez. Köksüz ve dalsız bırakılan her bir çiçek, can vermeye terk edilir. Köksüzlük öz suyundan, kapatılma ise güneş ışığından mahrum bırakır. Her ikisinin sonucu da bozulmaya yol açar. Bu sebeple hem içeriden hem de dışarıdan beslenmenin zarureti aşikârdır.

Sergilenen demeti melez desenler kategorisinde resmetmek mümkün değildir. Çünkü her bir parça başkasındandır, tek vazoda toplanmış olsa da parçalar kendisinden değildir ve kopartılarak ya da sökülerek bah-

çesinden ayrı düşmüştür. Onlar artık bir bahçede açan farklı çiçeklerin birliğine dahil değildir. Zira bahçedeki çiçekler farklılıklarıyla “bahçe” denilen bütünü oluştururken her birisi kendisi olarak ve kendisi kalarak bu birlikte yer alır. Köklerinden sökülmeden dal-budak salar ve kendisine ait bir yerde ikâmet eder. Vazo ne kadar güzel olsa da oraya toplananlar yersiz-yurtsuz ve köksüzdür. Köksüzlüğü dal-budak salmaya manidir ve onun kaderi kuruyup döküleceği zamanın gelmesini beklemektir. O, seyirlik, eğlencelik veya hediyeliktir, alınır ve satılır. Bu kapsamın dışında kaldığında ise yeri çöp kutusudur.

Kimlik kim olduğumuzu belirleyen nakışın ortaya çıkardığı nispeten tamamlanmış bir resimdir. Her zaman küçük-büyük dokunuşlarla işlenmesi devam edecek olan bu resmin nakkaşı kimdir? Hangi mahir dokunuşlarla kimliğimiz nişanlanmıştır? Kaç tane elin değdiği hesabının mümkün olmadığı bu resmin hikayesi kişinin doğumundan önce başlar. Kişi doğmadan evvel kaç neslin eli ne kadar da çok desen işlemiş ve dünyaya gözlerini açacaklara bu resmi miras olarak bırakmıştır. Bebeğin dinlediği ninni kaç bebeğin hafızasından süzülüp gelmiştir? Kaç tane annenin beşik başında uykusuz kalmış sesi bugüne ulaşmıştır? O kadar çok desen hazır bulunur ki bunların bir araya getirilmesi ve işlenmesi dünyaya gelişle birlikte içinde doğdukları aile, cemaat, toplum ve kendi tercihleriyle mensup oldukları diğerlerinin ellerinde işlenir. Elbetteki bu süreçte birey boş tuvalden ibaret bir nesne değildir. Birey hem nakışların işlendiği zemin hem de onları işleyen nakkaştır.

İnsan kendini hem içeriden hem de dışarıdan kavrayabilen bir varlıktır. Varlığının şuuruna ancak böyle varabilir. İç kavrama, kim olduğunun sorgulanmasıyla başlar ve bu süreç iç dünyasında kendi kendisinden sürgün olmazsa belki bir ömür boyu devam edecek bir seyahatle sürer. Her keşif diğerlerine birer davetiyedir. Her ne kadar çoğu düşünür kimliği sadece bir inşadan ibaret görüp keşfi ihmal veya inkâr etse de enfûsî yolculuk yoldan çıkmamışlar için bir gerçektir. Bu yolculukta keşfedilecekler kimliğin şahsa özgü bileşenleri olacaktır. Şahsiyetin teşekkülüyle inkişaf edecek her bileşen “ben kimim” sorusunun cevap hanesine yazılacaktır. Cevapları yazacak kişi bizatihi soruyu soran ise de bu süreçte bütünüyle yalnızlık yoktur. Birey inzivaya çekilse ve kendisinden başka kimse bulunmasa bile muhayyilede yalnız değildir. Üstelik bazı durumlarda hayalî birliktelikler gerçekte bir arada bulunmalardan daha etkilidir.

“Kim kime, dum duma” bir hayatın yaşandığı ortamda kimlik “ben bana, sen sana”dır. “Ben”in etrafı dikenli tellerle örüldüğünde akibetin yalnızlık olması hayrete şayan değildir. Bu, dalında dizili onlarca hâr tarafindan korunan gül misaline benzemez. Çünkü gülün dikenini kendindedir ve ona yaklaşılmaya mâni değildir. Dikenler, kendisine yaklaşanı nezakete zorlar. İnsanın etrafına ördüğü dikenli tel ise kendi eliyle çekilmiştir ama kendinden değildir ve kendisine yaklaşılmaya mânidir. Muhatabını şiddete sevk eder. Dalındaki diken gülü çirkinleştirmez ama dikenli teller diğerlerini kendisinden öter ve nihayetinde kendisi ötekileşir.

### **Öteki-Beriki: Kimliğin Mesafeleri**

Ötekileştirme ve öteleme ahlâkî ihlallerle gerçekleşir. Ötekini beriye çekecek olan güzel ahlâkın ilkeleridir. Bu ilkelerden hareketle ötekileştirmeyi insanın bizatihi kendisinden başlattığı görülür ve cevaben “hoşça bak zatına kim zübde-i âlemsin sen” denilir. Kendisini hoş görmekten aciz olanlar başkalarını hor görmekten imtina etmezler. Hâlbuki güzel ahlâk, “harabat ehline hor bakma zâkir, definelere malik viraneler var” der. Onlar, yaratılanı Yaradan’dan ötürü sever. Kalbini Allah’a açan kapısını yetmiş iki millete açar. O kapı ümitsizlik kapısı değildir. O kapı gönlü engin olanların hidayethanesine açılır. Ehli gönül için her insan bir ‘can’dır. Sevgi, insanı insan yapandır. Sevgi bulunmadığında insanın gönlü taşlaşır. Onlar konuştuklarında, ötekileştirmenin şedit sözleri ağızlarından dökülür, dillerinde ağu tüter. Gönlü aşk ile dolu olanlar ise gönüller yapmak için gayret sarfeder. Bir Molla Kasım’ın geleceğini, kendilerini sigaya çekeceğini bilirler de yine de gönüllerini karartmazlar. Bir damla kana bin endişe sığsa da her birini teker teker atıp yakacakları gönül ateşlerini harlayıp dururlar. Kendileri yanar belki ama gönülleri herkesi kuşatacak kadar engin olur. Bir gönlü incitmenin tüm ibadetlerini yakacağını bilirler ve bin Hacca varmaktansa bir gönüle girmeyi yeğ tutarlar. Amaç gönül yapmaktır, yıkmak değil. Ne kadar mesafeli dursa ve uzaklaşsa da hiçbir gönül diğerinden ayrı değil. Gönülsüz görünenlere bile gönüllü yaklaşmak beyhude değil. Zira kimin gönlünde can var belli değil. Sadece görünene bakıp hüküm vermek doğru değil. Görünen, gösterdiği kadar gizleyendir de. Güzel, çirkin; çirkin de güzeli gizleyebilir. Gülümseyen bir yüz nefreti, çatılmış kaşlar muhabbeti perdeleyebilir. Ayrıca güzellik veya çirkinlik, ona bakan gözden ayrı değildir. Bakanın bakılan hakkında verdiği hüküm o anla sınırlı değildir. Bakanın şöyle veya böyle teşekkül etmiş/etmekte olan bir zihniyeti vardır. Peşin

hükümler, basmakalıp yargılar, kategoriler vb. sebebiyle zihin görmeden önce verilmiş yargılarla doludur. Önceden verilmiş olumsuz yargılara dair alan ne kadar geniş ise ötekileştirilenler de o kadar çok demektir.

Bireyler ve gruplar kendileri ile başkaları arasına sınır çizer. Çizgi, efradını cami, ağyarını mâni içindir. Kendilerine yakın olan sınır çizgisi belli belirsizdir. Bu çizgi, içeri ile dışarıyı birbirinden ayırt etmekle birlikte geçişlere açıktır. Ancak çizgiler birey veya gruptan uzaklaştıkça hatları belirginleşir ve geçişkenliği azalır, en nihayetinde kalın duvarlar haline dönüşebilir. Duvarın arkasında kalanlar ötekilerdir. Ötekinin berriye çekilme ihtimali bulunmakla birlikte bu ihtimal nisbeten zayıftır. Ötekileştirilmemiş diğerleriyle olan psikolojik mesafe ise geçişkenliği engellemeyecek kadardır. Ötekileri ayıran kalın duvarlar, dilde ifadesini bulan kelimelerle ve gündelik hayat içerisinde yer alan çeşitli sembollerle örülüdür. Duvarı aşmak için kelimeleri ve sembolleri yıkmak gerekir ki bu hayli zordur. Batı toplumunda ırk önyargısı ve İslâmofobi ile inşa edilmiş duvarlar son derece ayırıcıdır. Birlikte yaşamamanın zorunluluğu tolerans (katlanma) göstermeyi gerektirse de dil, simge ve sembollerde gizli veya aşikâr var olan ötelemelerden dolayı hoşgörü ikliminin yeşermesi pek de mümkün değildir. Ayrıca müşterek geçmişin bugüne ulaşmış kültürel hafızası ve kodları buna mânidir. Bizim toplumsal hafızamızda ise hoşgörü kültürel kodlara ve simgelere sinmiştir. Yetmiş iki millete bir göz ile bakmak düsturu toplumsal ilişkilerde derin etkiye sahiptir. Yabandan gelen bir misafiri ağırlamak Dede Korkut geleneğidir. Köleleştirmemek ve köle olmayı kabullenmemek, köle yaratmayan Tanrı'ya iman gereğidir. Sözü yağa batırıp bala belemek Bizim Yunus'un ahlâkıdır. Gönül incitmek Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli'nin ibadetidir. Dost derdiyle yanmak Pir Sultan Abdal'ın yoludur. Had-di kenarı bulunmayan aşk ummanına dalmak Pir-i Türkistan'ın hikmetidir.

Berikine ötekini ayıran hükümler vermesini engelleyen kaynak kimliğe inen rahmettir. Rahmetin mahalli kalptir. Rahmete nail olmak için onu davet etmek gerekir. Davete icabetin müjdecisi Kur'an-ı Azîmüştân'dır. Kişi, kimliğine inen rahmeti keşfetmek, keşfettiğini de inkişaf ettirmekle mükelleftir. Rahmet lütfuna mazhar olmuş kimliği kendisinin şahsiyetine kalbetmiş kişinin tutum ve davranışlarında güzel ahlâk tezahür eder. Güzel ahlâkı haiz insan ötekileştirmeye isyan, yetmiş iki milleti birlemek için gayret eder.

## Kimlik ve Hatırlama

Kimliği sadece bireysel inşa sürecinin mahsülü olarak gören anlayış toplumsal hatırlama süreçlerini en azından ihmal, daha ziyade ise inkâr eder. Vurguyu uzun geçmişe değil şimdiki ve şimdinin dününe yapar. Toplum atomize bireylerden müteşekkil gören anlayışla desteklendiğinde inşa, bireyin bomboş olan alinyazısını kendi eli ve kendi kalemiyle yazdığı, bireyin ömrüyle sınırlı bir süreç olarak tasvir edilir. “Tabula rasa”, kendi yazıcısının marifetiyle dolar. Lakin toplum, birbirinden bağımsız adacıklar halinde yığılan bireylerden müteşekkil değildir.

Kimlik doğuştan gelen unsurlarla bezenmiş olsa da toplumsal ilişkiler yumağı içerisinde inkişaf ve inşa edilir. Başkalarıyla kurulan ilişkiler bireylerin bağ kurmalarıyla biçimlenir. Kurulan her bağ bir bağımlılığın sonucu olmadığı gibi her bağımlılık da bağlanmayı doğurmaz. Bağlılıktan söz edebilmek için mensubiyet duygusunun olması gerekir. Mensubiyet hem bireyin tercihiyle hem de doğal süreçlerle ilişkilidir. Belirli bir aileye mensubiyet bireysel tercihle belirlenmez. Bir gruba mensup olmak ise tercihen gerçekleşir. Mensubiyet, ister bir tercihin sonucunda isterse doğal süreç içerisinde gerçekleşsin gruplar veya cemaatler kimliğin yeşerdiği esas iklimlerdir. Kimlik hayat bulduğu bu iklimde hem inkişaf eder hem de inşa olunur. Hissiyatla başlayan mensubiyet bağı bir taraftan özgürleştirici diğer taraftan ise kısıtlayıcı ilişkiler ağı içerisinde kurulur. Hayatın manasına ve özüne dair sorular burada cevap bulur. Verilmiş bulunan her cevap yeni sorulara gebe olabilir. Yeni sorular, kimliğin değişmesinin ya da perçinlenmesinin birer vesilesi işlevini görebilir.

Verili olana itiraz mümkün müdür? Verili olana yönelik her itiraza ilişkin cevabı, yaşanmakta olunan hayatın bizatihi kendisi verir. Toplumsal ilişkiler ağı içerisinde nefes alan insan, kimliğin verili bileşenlerini solur. Alınan her nefes, itirazlara yönelik bir cevaptır. Cevaba edilecek her itiraz da hayatın bir parçasını yaşanmaz hale getirir. Yani bir anlamda nefesini tutmak gibidir yaşamak. Nefessiz yaşamak mümkün olmadığından, arzu edilen başka bir hayattır. Müstakil bir hayat inşa etmek için yalnız olmak gerekir. Lakin insan, yalnız yaşayan bir varlık değildir. Bu sebeple yeni ilişkiler kurulmaya çalışılır ve yaslanacak yeni değerler aranır. Kendi toplumsal ortamına reddiye yazıp nefessiz kalan yabancılaşmış garip için suni teneffüsten başka çare kalmaz. Başka bir ifadeyle kendisinden kaçan kişi yabancı bir hayata öykünür. Eline tutuşturulan kalem kiminse onun öy-



küsünü yazar ama yazdıklarını kendi öyküsü sanar. Öykünmekten dolayı kendi öz öyküsünden uzaklaşır ve nihayetinde öksüz kalır.

Toplumsal hafıza verili olmakla birlikte hatırlama süreçleriyle keşfedilmeye açıktır. Verili olan unutulduğunda hatırlatıcılar devreye girer. Birey, seçerek hatırlar ve seçerek unuttur. Hatırlama ve unutma sürecinde kısmen de olsa bireyin iradesi rol oynar. Ancak tabii ilişkiler ağı içerisinde yaşanan ortam hatırlatıcılarla doludur. Bu hatırlatıcılar, hayali veya gerçek müşterek geçmişin hatıralarıyla irtibat dahilinde toplumsal etkileşim ortamında rol ifa eder.

Diğer bireylerin tutum ve davranışlarına bigâne kalmak mümkün değildir. Karşılıklı iletişim ve etkileşim ağı içerisinde gerçekleşen toplumsal ilişkilerde birey, süreklilik arz eden mesajlara muhatap olur. Unutmak istese bile yerleşik normlar ve değerler başkaları tarafından bireye çeşitli yollarla aktarılır. Teşvik, tekfir, teşekkür, takdir, nasihat gibi yollarla bireyin hafızası kimi durumda ödüllendirilmek suretiyle kimi zaman da müeyyideye maruz tutularak işlenir ve canlı tutulur. Çeşitli anlatılar ve ritüeller yoluyla başkalarının hatıraları bireyin de hatırasına dönüşür.

Diğer taraftan birey, hafıza mekânlarının içinde yaşar. Mekân, fizikî yapılardan ibaret değildir. Uzun bir geçmişi bulunan nesnelere ruhu vardır ve mekân hatıralarla bezenmiştir. Değerler manzumesinin görünür mekânları, her köşe başını tutmuş gibidir. Mekânın hatırasını hatırında tutanlar, unutanlara sürekli hatırlatmalarda bulunur. Belirli zaman aralıklarında fasılalarla gerçekleşen ritüel, ibadet, ziyaret ve törenler sayesinde mekânın hafızası canlı tutulur ve bu hafıza toplumun mensuplarına aktarılır. Bir taraftan yeni nesil kadim değerleri, normları ve gelenekleri öğrenirken diğer yandan yetişkinler hafızalarını her seferinde tazeler.

Mekân ve onun içinde bulunan nesnelere bir hafızasının bulunduğu şuurunda olmayanlar neyi hatırlayacaklardır? Nesneye kendi kimliğinden bir mana katamayanlar kendi canlarının farkında olabilecekler midir? Kendi ruhunu nesnelere üfleyip her birine bir can veren insan ile nesnelere ruhsuz biçimlerini kendi ruhunun üstüne kafes gibi geçiren beşer arasında derin farklılıklar vardır. Nesneye dokunan el ya nesneye can verir ya da nesneye canını helak eder. Nesneye can veren ona kendi kimliğinden bir şahsiyet ve mana kazandırır. Canını helak eden ise kendi kimliğine perde üstüne perde örter ve nihayetinde kendisi nesneleşir. Lambada titreyen alevin üşüdüğünü gören Abdurrahim Karakoç, nesneye ruh vermektedir. “Bir

merhamettir yanan, daracık odaların, isli lambalarında” diyen Necip Fazıl, nesneye sinmiş ruhu görmektedir. En azından varsa bir ruhumuz ve onun farkındaysak nesnelerdeki yansımaları fark edebiliriz.

### Ötelenmiş Ben’ler, Ötekileştirilmiş Sen’ler

Ötekileştirme önce iç dünyamızda başlar sonra dışarıda akislerini bulur. İç dünyamızdaki ötekileştirme kendimizi tanımamıza engel teşkil eder. İçimizdeki kendi(ler)mizle tanış olmadığımızda başkalarıyla da tanışmak mümkün değildir. Tanış olmakla kişi kendini bilir. Kendini bilen başkasını da bilir.

Ben, içimizde kök salar. Ben içinde benler var. Her ben farklı gıdalarla beslenir. Kimi acıdan kimisi de hazdan can bulur. Kimi kendisinden beslenir kimisi de başkalarından. Her ben için ayrılmış mahal ayrıdır. Benler tanınıp, hadleri tayin edilmediğinde biri diğerlerini istila ve talan eder. Viran olmuş bir benliği tımar eylemek meşakkatli bir çileye dönüşebilir.

Hoşlanacağımız ve hoşlanmayacağımız benlerimiz vardır. Tanımaya engel teşkil edecek bir nefret duygusu kendimizden kaçmamıza yol açar. Başka bir ifadeyle ötelere sürgün ettiğimiz bizatihi kendimizdir. Esas bençillik burada kuluçkaya yatar. Öz yurdundan sürgüne mahkûm ettiğimiz her ben, toplumsal hayatta farklı ‘sen’lerle karşımıza çıkar. Nefret ettiğimiz ‘ben’in hatırlatıcıları tahammül sınırlarının ötesine doğru dışlanır. Nefret aynasında gördüğümüz benimize tahammül edemeyiz.

Her “sen” kapısına kös vurduğunda, her suret bir ceset! Her ben kendi benine yüz çevirdiğinde, her ben bir necaset! Ne sen senden içeri ne ben benden içeri. İçerdeki ben terbiye suyundan mahrum, içerdeki sen aydınlatıcı ışıktan perdelenmiş. Benden içerdeki beni tanımak marifet, senden içerideki sen’e ulaşmak zerafet.

Toplumsal hayatta tanıştığımız her sen’in ben’de bir karşılığı var. Aslında sen ile kurulan ilişki senli benli. Kendimizi tanıdığımız kadar başkalarını, başkalarını tanıdığımız kadar da kendimizi tanırız. Tanıma, ötekileştirmeksizin mesafe koyma imkânı sunar. Mesafeyi açmak ya da kapamak taniyanın ihtiyarındadır.

Gönül telleri kırıldığında hangi tele dokunup da inletecek yâr? Benlik senlik kemirirken ruhumu, ben ona, o bana ağyar! Benden, senden geçip de biz olamadığımız bu bağda, bağbozumu şenlik değil, üzerimize çöken

hasatsız çıplak bir dağ! Bir gönlü diğerine ne bağlar? Şu gamlı hazanda solan kim, ölen kim? Muhabbet ekip, aşk biçecek bahçıvanın tohumları talan edilmiş. Mahzende yılanmaya bırakılmış aşkları yudumlamak, mayalar mı çorak gönülleri? Hatırla! Hatırla ki bir zamanlar bizdik. Sen de vardın, ben de vardım ama sensiz ve bensiz bizdik. Bindik bir alamete, gittik bin kıyamete.

Şehirler harap olmuş, rüyalar kâbus. Akşamın gölgesi düşmeden perdeye, gece indiriyor hükmünü. Hatırlar mısın en son gördüğün rüyayı? Hatırladıkça imar edilir viraneler, hatırladıkça topraktan doğrulur hazineler. Ateşten soyunmuş kül kalsa avucumda ne gam! Açılmak için yalvaran gülün köküne savurur, bir kızıl goncanın yanmasını seyreylerim bir zaman. Ümit denilen başaklar biter mi iman tarlasında? Suyumu aşağıdan alır yüksekten dökerim. Seher yeli değer diye açarım kapıları her zaman.

### **Kimsesizleşme: Ben Kimliği**

Kimlik başkalarıyla olan ilişkide şekillenir. Bireyin şahsi iç dünyasının kemâl yolundaki inşasında tamamiyle bir yalnızlık yoktur. Fasilalarla girilen inziva vardır ama bu yalnızlık değildir. İnziva dışarıdan gelen etkilerin asgariye indirilip, o ana kadar gerçekleşen zahiri insanın içselleştirilmesi sürecidir. Günümüzde dışardan biteviye bombardıman halinde gelen etkiler bireyin zahirine rastgele yamanmakta ve hiçbir zaman tamama ermeyen bir kimlik inşası gerçekleşmektedir. Uyumlu-uyumsuz yamalar şatafatlı bir bina ortaya çıkarsa da iç mimari çıplaktır. Birey herhangi bir etkiyi içselleştiremeden bir başkasına maruz kalmaktadır. Diğer bireyler de bu girdabın içerisine düşmüş olduklarından maruzatı arz edecek bir kimse bulmak hayli müşkildir. Hemdert çoktur lakin dertleşecek zaman ve zemin yoktur. Kişi yalnızdır ama bu yalnız kalmak istediği için değil kimsesiz olduğu içindir. Kimi-kimsesi bulunmayan birinin kimli-kimseli bir kimliği de yoktur. Toplumsal süreç içerisinde gerçekleşen inşa söz konusu ise de neticede ulaşılan kimlik bireyseldir. Çünkü inşa, bireyciliğin tuğlaları ile döşelidir. Cemaatçi ötekileştirme sona ermiş gözükmemektedir -nihayetinde yeni cemaatler sınırlanacak bir liman olarak geri dönmektedir- ama bencil öteleme artmaktadır. Bu durumda bir araya gelişler 'birliktelik' kümelenmeleridir, birlik yuvaları değildir. Ayrık benlerinin talan ettiği bahçede bizlik başaklarına yer yoktur.

Bireyciliğin mahkûmu, çizilmiş sınırları esaret zinciri olarak gördü ve bağlarından koparak haddini aştı. Özünü gürleştirecek özgür olamadı ama

hadsizliğiyle serbest kaldı. Hiçbir ‘sen’in bulunmadığı ‘ben’ler kimsesiz kimliklerini sözde özgürlüklerinin bayrağı olarak sallayıp durdular. Fakat muhatap olunacak ‘sen’ bırakmadıkları için sallanan bayrakları kimse görmedi. Avazları çıktığı kadar bağırıldılar lakin her ben öyle sensiz sensiz konuşuyordu ki kendi seslerinden başka duyacakları bir seda yoktu. Aşılan her haddi bir yükseliş olarak gördüler ve nihayetinde kibir dağının zirvesindeyken uçurumun kenarında bulduklarını fahmedemediler.

‘Sen’siz bir hayatta kim kimin aynası olacak? İnsan insanın aynası olmaktan çıktıktan beri, sudaki aksine bakıp kendine aşık olan Narkissos gibi bizzat kendi yansımasına bakıp ne kadar ihtişamlı olduğunun seyriyle kendinden geçenlerin aynaya bakma sıklıkları gittikçe artıyor. Aynaya o kadar sık bakılıyor ki aynaların şöhretli yüzleri, unutulmadıklarını tekrar tekrar görmekle teselli buluyor. O kadar sık kendilerini gözetliyorlar ki ne kadar değiştiklerini fark edecek zamanı kendilerine tanımıyorlar. Ayna elden düşmeyince herkes gözden düşüyor. “Benden içeri bir ben”in varlığının şuuru aynanın parıltısında sönerken, kimsecikler kalmıyor ayna içindeki ‘ben’den gayri.

Günümüzde aynaya bakmaya akıllı telefonların kamerasından kendini izlemek de ilave edildi. Her bakış sürekli tekrar eden kısacık bir filmin seyri gibi. Her seyirde reyting artıyor! Üstelik en beğenilen kareler dondurulup kayda alınabiliyor. Kayda her bakış unutulmadığı hissini hormonluyor. ‘Sen’in olmadığı bir yerde ‘ben’i ‘ben’den başka hatırlayacak kimse var mı? Bu durumda “kendine iyi bak” sözü ne kadar da anlamlı bir temenni! Beni candan usandırdı cefadan yar usanmaz mı da ne demek? Ben, bana iyi bakıyorum ya!

### **Sırrı Dökülmüş Aynalar**

Ayna, arkasındaki sır sayesinde parlar. Onu gösterir kılan taşıdığı sırdır. Sır döküldüğünde ayna, şeffaf cama dönüşür. İçi görünür ama kendisi bir şey göstermez. Zira yansıması yoktur. Varlığı kendisinden ibarettir.

Panoptikon (gözetim) ile sinoptikon (teşhir) arasında kalmış çağın insanı! Her an göz hapsinde tutulmaktan muzdarip insan, mahremiyetini kaybediyor. Bütün dünya bir göz hapisanesine dönüşüyor. Gözetleyenler ise karanlıkta saklanmakla esrarengiz bir güç oluşturuyor. Panoptikon kurbanı, gözetlendiğini biliyor ama an itibarıyla görüldüğünden emin değil.

Bu belirsizliği aşmak isterken çözümü kendisini teşhir etmekte buluyor. Teşhir, gözetleyenlerin işini kolaylaştırıyor.

Her teşhir, bir sırrın ifşasıdır. Her ifşa, bir diğerini davet etmektedir. Nihayetinde gözetleme ve teşhir, sınırları aşındırmaktadır. Kimliğin bileşenleri ortalığa saçılınca bütüncül yapı bozulmaktadır. Yani sınırlar dökülmekte ve ayna, bakanı parçalı ve eksik olarak aksettirmektedir. Böyle bir yansımada bakanın da sırrının dökülmüş olması mümkündür. Karşı karşıya gelen çok sayıda ‘ben’dir. Bakan ‘ben’ bakılan ‘ben’in gösterdiklerine bağlı olarak değişmektedir. Bu durum dalgalı suda aksini seyretmeye benzer. Böyle bir kimliğin sabitesi yoktur. Buna karşılık her durum için gerekli görüldüğünde sergilenen kimlik çoktur. İfşa olmuş sınırlar dolayısıyla ‘ben’in kimliği çoktur ama hiç birisi ‘kendisi’ değildir. Kimlik, senli-benlidir. Karşılıklı olarak seni görüyorum-beni gör ilişkisi hakimdir. Böyle bir ilişkide mahremiyetin kapıları kırılıp atılmıştır. Özel hayat, bedestendeki tezgahlarda sergilenince birey özel olmaktan çıkmaktadır. Bir kere girdaba kapılınca kendisini özel hissetmek adına özel hayat daha çok sergilenmektedir. Ancak bedestende özel olmak bir bedel karşılığı pazarlanmak demektir. Pazarlanmanın sonu çığırtkanın sesine mahkûmiyet, alıcı gözlerle bakanlara kendini göstermektir. Mahremiyetin sergilenmesi, bireyi kendisi yapan kimliğini ortaya atıp, soyunup dökünmesi demektir. Burada kastedilen basit bir giyim-kuşam meselesi değildir. Zira kıyafet veya kıyafetsizlik sebep değil sonuçtur. Burada kastedilen bizatihi mahremiyettir, ancak ve ancak uzun soluklu ve meşakkatli gayretle keşfedilebilecek sınırlardır. Bireyler sergilenen değil keşfedilen sınırlarıyla, onu keşfedebilenler için özeldir, herkes için değil, kendisi de özel olanlar içindir. Herkesin pazarında pazarlananlar da pazarlayanlar da özel değildir.

### **Kırık Aynalar**

Birey hem bakan hem de bakılındır. Bir yönüyle kendisi aynadır, diğer yönüyle kendisini karşısındakinde seyredendir. Burada karşılıklı bir yansıma vardır. Kişi yansımasından memnun olmadığında yansıtanda kabahat bulur. Hiddetle taş atar ama taşıdığı kendisidir. Karşısındakini kırar belki ama kırık aynalar da gösterir. Bu defa yansıyan parçalıdır. Artık ayna kusurlu gösterir. Yaşanan cengin galibi aynayı kıran gibi görünse de gerçekte taşı atan daha çok zarar görendir. En azından artık şu hitapta bulunmak mümkün değildir: “Söyle! Söyle ayna, benden güzeli var mı bu dünyada?”.

Kimliklerin kırılğan bileşenleri vardır. Özellikle bireye can katan kimlik bileşenleri ya da unsurlarına yönelik müdahaleler, o kimliği taşıyan kişi tarafından canına kast etme olarak yorumlanır. Başkalarıyla girilen mücadeleye kimlikler üzerinden sürdürüldüğünde, çarpışanlar somut bireylerden evvel kimliklerdir. Farklı kimlikler savaş arenasının silahı ve kalkanı haline geldiğinde en hafifinden aynalar kırılmaktadır. Kırılmış aynalardan aksedecek kimlikler de kırık-döküktür. Bu durumda bir başkasının aynasında kendisine çeki düzen vermek artık mümkün değildir. Çünkü ayna bizatihi ona bakanlar tarafından kırılmıştır. Her bir kırık, bin kırgınlık yüküdür. Kırgınlıklar birbirine yapıştığında ise iflah olunmaz bir düşmanlığın ortaya çıkması kuvvetle muhtemeldir. Aynı mana ikliminde yeşermiş kimliklerin husumet yüklü olmaları, aynaların kırılmış olmalarından dolayıdır.

Kırık ya da kırılmış olan her zaman bakılan değildir. Kimi durumlarda kırıklık bakan gözün bizatihi kendisinden kaynaklanabilir. Öteki damgası bir kere vurulmaya görsün. Ötekileştirdiğimiz bir kişinin bizim hakkımızdaki düşünceleri bizim zannımızdan ibaret olabilir. Yani karşımızdakinin bizim hakkında ne düşündüğünden ziyade onun ne düşündüğünü sanamız ilişkilerimizde daha etkilidir. Aslında karşımızdaki ayna kısmen de olsa biz her ne isek onu yansıtabiliyordur ancak gözlerimizdeki bozukluk, yani suizanlarımız apaçık görüntüleri kırık dökük yansımalara dönüştürebilir. Karşımızdaki ayna ben sizi sizin gördüğünüz gibi yansıtmadım dese de bir mana ifade etmez. Bu durumda ayna ya gerçekten kırılır ya da kendisini karartmaktan başka bir yol bulamaz.

### **Tanınmamış ama Tanımlanmış Kimlikler**

Çok költürcülük politikaları farklı kimlikleri tanımlar ve tanıma politikası çerçevesinde onlara bir resmiyet kazandırır. Tanınma politikaları tanımlama çerçevesinde gerçekleştirilir. Her tanım bir taraftan içerme diğer taraftan da dışlamayı gerektirir. Söz konusu kimlik olunca dışlama ötekileştirici bir rol oynar. Ötekileştirilenlerin resmî tanımları mümkünse de üstünlük tanıyanlara aittir. Çünkü tanıma bir tolerans sonucudur ve bir tarafın diğer tarafa lütfudur. Lütufluk olanlar her zaman üstündür. Eşitlik, bu hakkı verenlerle değil hak verilenler arasındadır. Hakları dağıtan elin kimliği, hakları alan ellerden baskındır.

Tanıma bir başka boyutta tanımlandığın gibi kal demektir. Vele ki cemaatler kendi kimliklerini kendileri tanımlamış olsunlar farkedenden bir şey

yoktur. Her iki durumda da kaynaşma veya karışma endişesi hâkimdir. Bu sebeple tanıyanlar tanınanlarla aralarına hudutları çizilmiş kimlik duvarları inşa ederler. Her birey veya cemaat kendi kimliğinin sınırlarında kimliğiyle birlikte özgürdür. Mesela göçmenler kendi kimlikleriyle var olmalıdır ve çerçevesi çizilmiş olan hadlerini aşmamalıdır. Kimliklerini ifade ediyor olmalarının vermiş olduğu özgürlük duygusu, toplumsal dezavantajlardan kaynaklanan kayıplara değer!

Tanımlanmış kimlikler, tanım dışı bırakılmış kimlik özellikleri barındırdığından tanımlananın dışında beyan edilmiş kimlikler doğar. Altı çizilerek vurgulananlara karşılık törpülenmiş ya da fülulaştırılmış özellikler beyan edilmek suretiyle yeni tanınma talepleri yükselir. Siz busunuz ve sizi bu şekilde tanıyorum hükmü, hayır ben buyum karşı çıkışıyla yankısını bulur. Tanımlayarak tanıyanların çizdikleri çerçeve kendi değer hükümlerinden bağımsız değildir. Bu manada “ben”in hükmüyle tanımlanan “sen” gerçek değil, muhayyel “sen”dir. Üstelik bu hayal tanımlananın kendi kurucusu da değildir.

### **Tahayyülün Tuvaldeki Yansımaları**

Kendini bedenine hapsolmuş hissedene birey özgür kalmanın yolunu başka bir bedeni hayal ederek arar. Hayat tarzını hayal ettiği bedene kavuşmak için tanzim eder. Hayatına dair en önemli karar ve planları bile biçim vermek ya da biçimini korumak adına beden merkezli yapar. Zayıflamak ya da zayıf kalmak için ölümü göze alır, cildinde kırışıklık olmasın diye gülüşlerine zincir vurur, yüzünü gerdirmek durumunda kalmamak için yeterince gergin durmaya çabalar. Kendi kaderine hükmetmek adına hayatını bir “yaşam koçu”nun ellerine bırakır ve hayatı avuçlarının arasından kayıp gider.

Nice tahayyül vardır ki tuvalde renklenmiştir. Resim canlanmamıştır ama hayal yansımalarını bulmuştur. Çizimi yapan, yaratıcı bir edayla eserini seyretmekle mağrurdur. Şimdilerde birey yaratıcılık vehmiyle kendi vücudunu tuvale dönüştürmüştür. Lakin canlı olanın canını aldığı farkında değildir. Zira tahayyül ettiği ya da taklit ettiği kişiye benzemek için bedene yaptığı her müdahale onu nesneleştirmektedir.

Makyajın örten ya da açan sihri, tuval üzerinde resmedilen şaheserleri kışkandırırçasına görünüş benzerliği ve farklılığı yaratmaktadır. Makyaj, bireyin çehresinden akseden kimliği gizleyip, benzemek istenen kişinin kimliğine bürünmeye hizmet ediyor. Benzemeye çalışılanın da makyajla biçim

verilmiş bir tahayyül mahsulü olduğu dikkate alınırsa ilk ürünün çoğaltılma kolaylığı daha iyi anlaşılabilir. Kalıcı makyajın marifetiyle de her günün sonunda tekrar tekrar silinip boyanan ve yap-boza dönüşen çehresiyle birey, kendisiyle yüzleşmek zorunda kalmaktan kısmen kurtuldu. Buna bir de estetik cerrahinin yaratıcı eli eklenince saçından tırnağına tasarım mahsulü bir beden biçimlendi. Bürünmek istenen kimlik uğruna yüz­süz çehreler yapıldı. Kusursuz görünmek çabasıyla manasını kaybetmiş kısmen kalıcı maskeler takıldı. Böylece kusursuzluk en büyük kusura dönüştü. “Benzemez kimse sana, tavrına hayran olayım” şarkısının çalındığı taş plak, birilerine benzeme sevdasıyla tavrını kaybetmiş cesetler tarafından kırıldı.

Makyaj ve estetik cerrahi, sahte kimlikler inşa etmeyi kolaylaştırdı. Sahneye dönüşen hayatta yapay kimlikler sergilendi. Sahtenin peşine düşen insan ne olduğu gibi görünebildi ne de görüldüğü gibi olabildi. Hâl böyle olunca aslını hatırlatan ne varsa ona hasım oldu. Hısım olmaya çalıştıkları ise onlara içten içte hasım kalmaya devam etti. Sahte, asılın yanında zelil kaldı. İkrar edenler inkârcıların halini gördükçe tövbe istiğfar etti.

### **Parçalanmış Postmodern Kimlikler**

Modernizmin üretim esaslı rol dağılımıyla ilişkili kimliklerinin yerine postmodern kimliklerin tüketim esaslı belirlenmeye başladığı iddiası abartılı olsa da her şeyin pazarlandığı ilişkiler ağına kimliklerin düşmesini beklemek de tabiidir. Nitekim kimlikler piyasaya düşünce, ürün sergisinin parçası haline geldiler. Bireye de kimlik sergisi içinden beğendiğini ya da beğendirildiklerini tercih etmek kaldı. Tercihini sınırlayan cüzdanın ne kadar şişkin olduğudur. Arzulanan kimliğin elde edilmesinin yolunun cüzdanla sınırlandırıldığı bir ortamda gaye vasıtayı her zamankinden fazla meşru kılar. Din ve onun davranışa yansımış hali olan ahlâk vicdana hapsedilirken öteki olmamak için başkalarının ötekileştirilmesi pahasına piyasanın vahşi kurallarına boyun eğilir.

Kimlik, manasını ve ruhunu değerler manzumesinden alır. Kişinin kimliğini değerli kılan söz konusu manzumenin bağlarıdır. Kimliğin bileşenlerini birbirine bağlayan ahlâkî düğümler çözülüp, değerler mirasyediler tarafından talan edilince geriye kalan kırıntılardan bütünlüklü ve manalı kimlik inşa etmenin mümkünatı zorlaşır. Geriye kalan kırıntıları kimliğinin esası olarak vehmeden birey, gerçeklerle yüz yüze geldiğinde esas kimliğini fahmedebilecek yeterli esasları bulamamaktan muzdarip olur.



Bir taraftan verili olana itiraz eden diğer taraftan kendisinden sonra geleceklere bir miras bırakamayan nesil! Hazır bulduğu değerler birikimine burun kıvırmakla birlikte, onları ucundan bucağından didikleyerek parça parça tüketiyor. Yerine ikâme edilecek değerler inşa edemeyen şimdiki nesil, kendinden sonrakileri boşlukta asılı kalmaya mahkûm ediyor. Onlara, değersizliği değer kabul etmek kalıyor. Bir hatıra bile bırakamayanların hatırı kalmıyor. “Her şey gider” diyorlar ama gitmiyor!

Kimliğin verili olarak alınan bileşenlerine yapılan itirazla muhteva siliniyor. Boşalan her hane için yeni anlamlar yükleniyor. İğreti parçalardan müteşekkil bu kimlik farklı bedenlerden alınan parçalarla yapılmaya çalışılan insana benziyor. Tıpkı Frankenstein örneğinde olduğu gibi bir hilkat garibesi ortaya çıkıyor. Her uzvu bir başkasına ait olan bu canlı, evrensel/küresel bir tip olarak tasarlanırken yaratıcısına bağlanıyor. Tasarımcıların ilahlık iddiası ruhsuz bedenlere makul görünüyor. Lakin tasarımda kullanılan her parça aslını arıyor. Koparıldığı ruhu arayan kimlik, ilahlık iddiasındaki tasarımcısından intikam almanın fırsatını kolluyor. Zira her ‘ben’ kendisine eş olacak bir başkasının hasretini çekiyor. Nihayetinde sıcaklığını hissedebilecek ve kendisini sarıp sarmalayacak bir ‘biz’ arıyor.

Sökülmüş bir yapının parçaları hangi inşacının elinde, nasıl bir inşanın malzemesi olarak kullanılır? Yapıyı söken kim ise söküleni elinde tutan da odur. Parçacık haline getirileni tutan elin yapısı ne ise inşa edilecek yapının biçimi de öyle olur. Çünkü yeni bir tasarım ancak onu tasarlayanlar tarafından yapılır. Tasarımcısı kendisi ya da kendisinden değilse kişi sadece malzeme olarak kullanılır. Tasarıma yakıştırılmadığında ise çöplükteki ötekilerin arasına atılır.

Katı olan her şey değil ama birçok şey buharlaşmasına buharlaştı ise de buharlaşan birçok şey başımıza düşüyor. Buharlaşma süreci nasıl sağlıklı değilse buharın tekrar katılaşması da sağlıklı bir sürecin sonucunda gerçekleşmiyor. Bir taraftan kimlikler buharlaşırken diğer taraftan kimliklerini korumak isteyenler yanan ateşi söndürmeye çalışmanın beyhude bir çaba olduğu inancıyla kendi kimliklerini buzluklarda muhafaza etmeye çalışıyor. Kimlikler üzerinden yapılan mücadele ve savaşlar artıyor. Kendi kimliğine yönelik tehdit algısı arttıkça korumacı tutum ve davranışlar şiddetleniyor. Kimlik üzerinden yargılanıyor olmak karşı tarafı yargılamayı doğuruyor. Kimliğe yönelik hassasiyet birçok mücadelede onu araç veya bahaneye dönüştürüyor. Bir taraftan kimlik bileşenlerine ayrılıp parçalanırken diğer taraftan parçalar yok sayılıyor.

## **Parladıkça Solan Yıldızlar: Şöhret Kimliği**

Dışını parlatmakla meşgul olan birey içini ihmal etmekle karşı karşıya kalmaktadır. Dışı parladedikçe içi solmaktadır. Görünürlüğü sürekli kılma çabası, görüntüyü her daim parlak tutmayı gerektirmektedir. Hâlbuki yıldızların ışığı kendisinden doğar. İç aydınlığın dışa yansımaları uzun soluklu, sakin ve şatafatsız bir çabayı gerekli kılar. Sadece dışını parlatmak suretiyle görünürlük çabasına duçar olunduğunda içten içe çürüme yaşanır. Nihayetinde parladıkça solan bu yıldızlar, kararıp dökülür. Şöhretin afeti onları çabucak yakalar. Pırıl pırıl görünen şatafatlı hayatın görünüşte kahramanı esasta ise mağduru olan bu yıldızlar birer model şahsiyet statüsüyle yeni mağdurları peşlerinden sürükler. Gerçek hayatın içten içe solduran gizlenmiş acıları yıldızlara, çevreye akseden sahte parıltılar ise gözleri kamaşan hayranlara düşer. En çok görünenler en az dokunulabilenlerdir. Hatta onların büyüğü dokunulamaz ve ulaşılamaz olmalarından kaynaklanır. Onlar ulaşılamayacak kadar gerçektir! Gerçek gibi görünenler, gerçeklerden daha çok kıymet bulur. Görünen, gösterenden daha önce göze ulaşır. Göz kamaşınca ışığın arkası görülemez hale gelir. Görülemeyen nice şey, onu göremeyenin kimliğinin içine, kör edici ışığın arkasından sızar.

Gösteri dünyası “olmakla” ilgili değil “göstermekle” sınırlıdır. Hayallerin sınır tanımadığı bu dünyada sınırlılık her şeyin görüntüden ibaret kalmasıdır. Asıl ile temsil arasında uçurumlar vardır. Zira temsil aynadaki yansımadan ibaret değildir. Bu dünyada kurgu, aslından koştukça cazibe kazanır ve kendisine yönelik hayranlar türetir. Hayranlar kurgusal kimlikler üzerinden kendi kimliklerini inşa etmeye çalışır. Lakin hayata dair gerçeklerin naif ya da şiddetli dokunuşları düşler ülkesinde yaşamaya çalışan bireyi uyanmaya zorlar.

## **Doymucul Kimlikler: Ego Tatminine Yönelik Kimlikler**

Zihni haz ilkesi ile şekillenmiş bireyler arzularının tatmine yönelik gayretle yaşar. Ancak haz ilkesiyle sürüklenen bedeninin nihai bir tatmine ulaşması mümkün değildir. Her haz anlıktır ve kendisinden sonra gelecek daha büyük hazlara çıkarılmış davetiyeden ibarettir. Anlık hazlar asla tatmin olmayan daimî arzular tarafından yutkunulur. Hâlbuki arzuların devasa iştahında yutulan, tatmin arayışındaki bireydir.

Tüketim çarkının döndürülmesi için iştahın sürekli kabartılmasına ihtiyaç duyulur. Birey, tükettikçe arzu üretir, ürettikçe daha çok tüketir ve ni-

hayet tükettikçe tükenir. Bu basit bir nesnelere tüketimi değildir. Bu ego-nun beslenmesiyle kabaran egoist mezarlıkların inşasıyla ilgilidir. Mezarlık, şatafatlı mezar taşlarıyla bezenmiş görkemli şehirlerdir. Taşa kazınmış kimlikler gösterişlidir ama ruhsuzdur. Bedenini sarmaladığı markalı kefen solgun benzine ışık olur. Kimliğinin ışıltısı teknolojinin hilekârlığıyla mahir kılınmış tabutundan taşar ve şişmiş egosu mezarına sığmaz olur.

Ayrıcalıklı benlik her iyi şeyi hak ederken, diğerleri ise her kötü şeye müstahak görülür. Diğerlerinin varlığı kendisi içindir. Değerler kendisine hizmet ettiği sürece yüceltilir. Neyi ne kadar bildiğinin fiili bir yansıması yoksa da o her şeyi bilendir. Yüksek yere oturup büyük laflar etmenin ehli-dir. Herhangi bir eseri yoksa da ne gam! Zira en büyük eser bizatihi kendisidir. Cahil ve akli evvel kişiler tarafından kuşatılmış olmak acı verici olsa da onlara ayar vermek gurur vericidir! Gururlandıkça ne kadar şişe azdır. “Ben”, kibri nispetinde aç, doyumsuz ve tatminsizdir.

Rabbinin kudretinin faili olan Arabî gibi, fakirlik karargâhında, yokluk maddesiyle imkân sıfatında bulunanlar için yegâne gaye Allah'tır. Onlar Rablerinin ilmi karşısında ne kadar cahil olduklarını anlar ve konuşmalarında hakları olmayan şeyleri iddia etmekten sakınırlar. Onlar için doğru lisan hakkın müşahadesini ifade edendir. Bütün bunlar için basiret üzere olmak gerekir. İnsanı basiretli kılabacak olan kendisine bizatihi kendisini rab yapıp azametinin balonuna binmek değil, Rabbi karşısında acziyete düşmektir.

### **Tamamlanmamış Kimlikler**

Kemâl noktasına eremeyen, ergen döneme hapsolmuş kimliklerdir. Bu kimliklerin bir kısmı proje mahsulüdür. Diğer bir kısmı ise bireyin kendisinin içten dışa kuşatmadığı kimliklerdir. Proje kimlikler, tarihi derinlikleri olmadığı için kökleri bulunmayan ve satıhta yeşertilmeye çalışılan şablonlardır. Şablonu hazırlayanların seleflerinden devrıldıkları değerler ve gelenekler vardır belki ama muhatapları böyle bir imkândan mahrumdur. Projeye maruz kalanlar yollarını adeta talimnamelerle bulmaktadır. Desenler ve motifler sürece bağlı zaman ve emek alan bir işlemeye tabi olmaksızın yapııştırma yoluyla montajlanır. Evrensel ya da küresel kimlik tasarımları bu nevidendir.

Bir zamanlar evrensel şimdilerde küresel kavramlarının büyüünün içrisine gizlenmiş kimlik tasarımlarıyla tek dünya kimliği yaratılmaya çalışılmaktadır. Atfedilen kimliğe itirazı filizlendirmeye yönelik hormon des-

teğiyle beslenen zihinler kendi özlerine itiraz ederken kendi kaderlerini bizatihi kendi elleriyle çizdiklerini vehmederler. Fast food paketleri halinde hazırlanmış kimlikleri yediklerini fark edemezler. Marka seçerken tercihte bulduklarını sanarlar. Tercih bolluğu içerisine gizlenmiş tek tipleştirici tasarımı hissedemeyip zahiren yaşanan sürekli değişimin körüklediği tatmin arayışının girdabında deveren ederler. Bitmeyen sürecin tamamlanmayan kimlik inşasında değişimin baş döndüren hızı sürekli devam ettiğinden birey bir türlü kendine gelemmez. Önceden tanımlanmış-tasarlanmış kimlikler vardır ve bunlar tamamlanmamışlık üzerine kurguludur.

Kimlik, kişinin derunundan filizlenip zahirine taşmadığında birey başından ayağına kimlik üstüne kimlik giyinir. Giydiklerinin hiçbirisi kendisine ait değildir. Giyilenlerin her biri maskeden ibarettir. Her maske gerçeğin üzerine çekilmiş bir şaldır. Şalın desenlerinin bir önemi yoktur. Çünkü şal, çok çabuk eskimekte ve yerini farklı desenli bir başkası almaktadır. Tüketimin kitleleşmesi bu süreci kolaylaştırmakta ve hızlandırmaktadır. Birey bu süreçte o kadar çok kimlik tüketir ki bir gün “kendisi”ni aramaya kalkıştığında bulamaz hale gelir. Çünkü artık bir ‘kendi’ yoktur. Dışardan müdahaleyle kapatmaya çalışma sürecinde kemâle erme imkânından mahrum bırakıldığı için bireyin kendi öz kimliği tamamlanamamıştır.

Öz suyundan beslenemeyen nice meyve vardır ki hasat mevsiminden önce dalından düşer. Yer, bütün iştahıyla onu yer. Seyr-ü sefere çıkmadan menzile ulaşmak isteyen ‘yol’dan düşer. Yolun hakkını vermektan imtina eden, yedi tane vadiyi geçmeye gözü kesmeyen yola girmeden yoldan çıkar. Yoldan çıkan, yolsuzluğu yol edinir. Gelenlerin izini sürmeyenler için gidilecek yol da yoktur ama savrulacakları labirent hücreleri çoktur. Dirilmek için yanacak var mı? Simurg mu? O da kim?

### **Peşimizden Gelen ve Peşine Takıldığımız Kimlikler**

Bireyin doğuştan hazır bulduğu gelenek ve doğumuyla birlikte dahil olduğu toplumsal mensubiyet, kimliğin esas belirleyicisi olmaya devam etmektedir. Bireyin toplumsal tevarüs yoluyla elde ettiği ve aidiyetiyle içinde doğduğu toplumsal yapı onun kimlik inşasındaki tecrübelerinin damıtılmasında önemli rol oynamaktadır. Ancak yenilikler arttıkça gelenekten kaçış hızlanıyor. Kaçış hızı artsa, geride bırakılanlar dikiz aynasından an be an gözetlense, aheste çekilen küreklerle suyu dalgalandırmadan mesafe katetmek terk edilse de kimliğimiz peşimizden gelir. Bu arada bireyin pe-

şine düştüğü kimlikler ondan daha hızlı hareket eder. Konaklama mekânlarındaki geçici birliktelikler daimî olmayan kimlik kazanımları olarak değerlendirilir ve dinlenme hep yarım bırakılıp takibe devam edilir.

Peşine takılan kimliğin cazibesi ulaşılamazlığında gizlidir. Kendisine dokunulmasına müsaade etmez. Elde edildiğinde büyü su bozulacaktır. Gözden kaybolduğunda ise yok olacaktır. Bu sebeple her daim göz mesafesindedir. O, takipçinin gözdesidir ama gözünün içi değildir. Aradaki mesafe gözünden daha yakın olmaya manidir. Gözünün nuru değil, gözünden nuru çekip alandır.

Gelene ek yapmayınca gelenek bizden geride kalıyor. Yapacağımız her ek sayesinde ne kadar hızlı hareket etsek de gelenek bizimle birlikte yol alır. Bu sayede yolculukta yalnız kalmaz ve kendimizi boşlukta hissetmeyiz. Attığımız ve atacağımız adımlardan emin olur, güvensizliğin seline kapılmayız. Kökümüzün derinliğiyle semaya boy verirken tutunulacak dal biz oluruz.

### **Sanal Cemaatler ve Sanal Kimlikler**

Günümüzde sanal aleme giriş beşikteki bebeğe kadar inmiş durumda. Bebekler bir annenin sevgi dolu sesinden ninni dinleyemez hale geliyor. Akıllı telefonu açan anne bebeğinin başucuna bırakıp ona yabancı bir sesteki ninni dinletiyor. Beşikten doğrulduğunda çocuklar elini telefona atıyor ve bir daha da telefonu ellerinden bırakmıyor. Çocuklar sanal alemde doğuyor. Anneler ve babalar, çocuklarını sanal ebeveynlerin insafına terk ediyor.

Sanal âlemin sanal çocukları sanarak yaşamaktadır. Modernizmin inşa ettiği dünyayı şekillendiren gayri samimi, resmi, geçici ve ikincil ilişkiler ağı solup modernizmin postuna talip olanlar artarken beklenen samimiyet ağı kurulamamıştır. Aksine kurgu gittikçe artmış, sanal âleme taşınmıştır. Gerçeklerle yüz yüze yaşama kabiliyetinden mahrum kalan birey, sanal âlemin ütöpik hülyasına ya da dispotik heyulasına gölgesini feda etmiştir. Bu alemde birey kendi gölgesine hükmettiği -isteği zaman gölgesini büyütüp-küçültmekte, dalgalandırıp-durultmakta, bir başkasının gölgesine kendisinininkini bindirebilmekte- vehmiyle avunmaktadır. Aslında bu süreçte birey cisimsiz kaldığından gölgesini de yitirmektedir. Diğerleri de cisimsiz olduğu için “gölge etme başka ihsan istemem” ikazına ihtiyaç duymamaktan dolayı mutludur. Kaldı ki yakıcı güneş altında gölge edecek birinin olması ne büyük nimettir! Ama ne hazindir ki gölgeyi doğuracak güneşi

kendi eliyle kararttığından -aksi takdirde gerçek gölgesi belli olacaktır- bizatihi kendisi gölgesizdir. Karanlığın kara perdesi ise herkese hüznü bir gölgedir. Gölgelelerin gücü adına! Güç kimde artık?

Sanal alem, sanal bireylere öz kimliğini gizleyip farklı kimliklerle boy gösterme imkânı sunar. Öyle ki bu alemde başka bir cinsiyetle ve hatta yüzle boy gösterebilir. Makyajın ya da estetik cerrahinin bile başaramadığı başkası olma imkânını sanal da olsa elde eder.

Gizli tutulmuş ya da aşikâr etmekten korkulan kimlikler için sanal alem bir özgürlük alanıdır. Toplumsal baskıdan çekinen birey sosyal ağlarda kendi kimliğini taşıyan başka kişilerle bir arada bulunmaktan haz duyar.

Toplumsal hayatta arzuladığı kıymeti bulamayan birey sanal alemde beğenilme tutkusuyla hareket eder. Sanal sosyal ağlar vasıtasıyla an be an yapılan beğeni tıklamalarıyla sürekli iltifata tabi olduğu hissini yaşar. Hâl-buki parmak uçlarını dokundurarak tıklayıp geçtiği beğenilerinin samimi-yetsizliğini başkalarının da yaptığını düşünmez.

Sanal alem bireyi cesaretlendirir. Sorumlu tutulma korkusu yaşamayan birey, gerçek hayatta yapamayacağı itirazları ya da protestoları bütün şiddetiyle kelimelerin ya da resimlerin omuzlarına yükleyip dolaşıma dahil eder. Ama kendi omuzları yine de cılızdır.

Gam yükünün kervanı bu alemde geçmediği için çekemeyeceği derdini bölüşecek yaran bulunamıyor. Yoktur, ne gamlı yaslı bir gönüle degecek el, ne de dağ başındaki kara vurup eritecek yel ama kimi kimsesi olmayan bedbahtları dijital sel önüne katıp sürüklüyor. Parıltılı sel kıtalar dolaşıyor, destursuz girdiği her haneden kaptıklarını süpürüp götürüyor.

Sanal âlemde anlamlar üretiliyor. Her takipçi hem bir anlam tüketicisi hem de kopyalayıp paylaşınca üretici oluyor. Anlamı bir kez ürettikten sonra onu tasarlayana ürününün tekrar tekrar nasıl üretilip yayıldığını izlemek kalıyor. Gerçek dünyada paylaşım azaldıkça sanal alemde artıyor.

Kimlikler, dinmeyen propaganda yağmurunun altında sele dönüşüyor. Toprağın suyu sindirme kapasitesi çoktan dolmuş. Bendini aşan su, etrafını tahrir ederek akıyor. Sele kapılan her kimlik beraberindekilerle sürükleniyor. Tutunacağı kendine ait bir zeytin ağacı da bulamıyor. Her kimlik aynı selin içerisinde sürüklense de hayatta kalabilmek için birbirini boğuyor. Nefesler, feryat ediyor. Hava boğucu, sel boğucu.

## Uçuşan Moda Kimlikler

Sağlam ve sağlıklı bir kimlik muhtevada derinlik ve zenginlik ister. Bir bütün olarak kimlik, onu meydana getiren unsurların zenginliğiyle vücut bulur. Parça-bütün arasındaki ahenk, tecrübe süzgecinden geçen her bir unsurun manalı bileşiminin ona değen sayısız elin nakış nakış işlemesiyle kurulur. Parçaları manalı ve işlevli kılan onların tecrübe edilmişliğidir. İhtiyaca binaen oluşturulan yenilikler nakşedilme süreçlerinde ya silinirler ya da üzerinden tekrar geçilmek suretiyle belirginleşirler. Zaman içerisinde eski desenlerden aşınmalar da olabilir. Ancak aşınma, eski desenlerin yenilenmesiyle neticelenir. Büyük nakış içerisindeki bazı parçalar işlevsizleşerek müzeliğe değere dönüşüp kadim olduğu düşünülen haliyle muhafaza edilebilirler. Her halükârda kimlik, sağlam bir zemin, köklü bir geçmiş, birbirine sıkı sıkıya bağlanmış uyumlu desenler ve canlılık ister. Ancak yeniliklerle kuşatıldığımız bir çağda yaşıyoruz. Bu yeniliklerin bir kısmı hayatımızı kolaylaştırırken bir kısmı da göz alıcılığıyla bizleri cezbediyor ve hatta ayartıyor. Bir kısmı hayatımızda kalıcı bir yere konumlanırken diğer bir kısmı rüzgâr gibi geçip gidiyor.

Kimliği içselleştirme sürecinin erken döneminde bulunan ve cazibesinden başka bir özelliği bulunmayan yeniliklere karşı henüz mukavemet kazanamamış gençler, moda kimliklere kapılabilirler. Zemin, zaman ve ahenkten mahrum bulunan bu kimlikler, adeta uçuşup durmaktadır. Ömürleri çok kısa olan ve ergenlik dönemine dahi geçemeyen ya da bu dönemi tamamlayamayan bu uçuk-kaçık kimlikler, ergen bireylerin iltifatına mazhar olsa da havalanıp gitmektedir. Lakin minik hayal kırıklıkları halinde uçuşan bu kimlikler, çokluklarına nispetle ehabilin bıraktığı taşlar gibi başımıza düşmektedir. Hayata mana katamadığı gibi hayatı manalandıran bütüncül kimliğin üzerine parçacıklar halinde yığılmaktadır. Değişme arzusuyla beslenen moda kimlikler gücünü geçiciliklerinden almaktadır. Zira moda kendini yok ederken yerine ikâme ettikleriyle var olmaktadır. Sabitesini yitiren birey her seferinde en yeniye sarılmaktadır. Henüz bağ kurulup sarmaş dolaş olunmadan bir başkasına yönelmektedir.

Moda kimlikler gönül eğliyor ama gönül yapmıyor. Bir kararda duramayanlar için kararsızlığın kararı moda olana sarılmakla neticeleniyor. Değişmenin bir değer haline gelmesi ise modaya uymayı değerli kılıyor. Çünkü sürekli değişimin göstergesi moda oluyor. Sürekli aynı görünmek değişmemeyi, dolayısıyla da geri kalmayı işaretlediği için günceli takip

ederek bu yaftadan kurtulma yoluna gidiliyor. Kimliğin zahiri boyutu modanın ellerine bırakılıyor. Hüküm de zahire bakılarak veriliyor. Bu da kimliği hükümsüz kılıyor.

İnsanoğlu görünmezlik pelerinin hayalini ne zamandan beri kuruyor bilinmez ama şimdilerde görünmez oluşunun ıstırabını yaşıyor. Diğerleriyle birlikte bir insan selinin içinde akarken ne kendisi kimseyi ne de başkaları onu görebiliyor. Hayatın keşmekeşi içerisinde herkes birbirinin yanından süratle akıp gidiyor. Üstelik insanlar görünmez olduğu kadar geçirgen de. Zira sanki birbirlerinin içinden geçip gidiyorlar ve dokunma gerçekleşmiyor. Artık aranan tılsımlı giysi görünürlük pelerini! Kendisinin hayalden ibaret değil, etten ve kemikten bir can olduğunu gösterecek tılsım: marka! İyi de gözler markaya takılınca orada kalıyor. Markayı taşıyan yine görülmüyor. Tılsımlı pelerin gösteriyor belki ama kendisini taşıyan canı örtüyor. Bakışlar “kim”e değil “ne”ye yöneliyor. Kimlik değil nelik kıymet buluyor. Hal böyle olunca “ne oldum delisi” bireyler her yerlerine marka pullarını yapıştırıp arz-ı endam ediyor.

Taptığımız putları kendimiz yontmuyor, albenisi bol ambalajların mar-kalanmış isimleriyle hazır buluyoruz. Kendi putumuzu kendi ellerimizle yapmıyoruz ama Puthaneyi imar eden küffar olsa da ona tapan mümin! Biz putları gönlümüze aldıkça, ona şekil verenler muktedir oluyor. Dil ile damak arasında sese dönüştürdüğümüz ama gönlümüze indirmedığımız “la” sözüne ne kadar da muhtacız! İçimizden ve dışımızdan kuşatılmış olduğumuz putları kırmak için bu sözü ne kadar da çok zikretmeliyiz. Put yontan mahirler gâlip görünse de mağlubiyetten çıkacak zafer için “lâ”dan başlayıp illallah’ta tamamlanmak gerek. En nihayet: lâ galibe illallah.

### **Yapışan-Yapışılan Kimlikler: Başkası Olmak**

Kimlik inşasının toplumsal ve bireysel boyutları vardır ancak her ikisi de birbirinden tamamıyla ayrı değildir. Hiç şüphesiz kimliğin teşekkülü ve inşasında bireye özgü tutum, davranış ve tecrübeler vardır. Aynı anda ve aynı yerde müştereken yaşanan tecrübeler bile bireye özgü bir idrak süzgecinden geçer. Tecrübe birey tarafından damıtılır ve sadece ona özgü damlalar oluşur. Bu süreçte idrakin müşterek akışı da inkâr edilemez. Çünkü müşterek bir hayat aynı bakış açılarının oluşmasına yol açar. Değerde, normda, inançta, ihtiyaçta ve istekteki aynılık, tecrübenin içselleştirmesinde etkilidir. Netice itibarıyla birey, biçim verilmeyi bekleyen



hamur yumuşaklığında bir nesne olmadığı gibi tüm diğer bireylerden soyutlanmış ada bir varlık da değildir.

Kendisini kendisinden gayri gören kendisine düşmanlık eder. Başkası olmaya çalışırken azap çeken kendisidir. Feryada dönüşen iç itirazları dış sesiyle bastırma da boğulup giden kendisidir. Başkası olmak mümkün değildir. Bu sebeple de söz konusu beyhude çaba kendisine yönelmeyle neticelenir. Ancak her yöneliş sağlıklı netice vermeyebilir. Zira başkası olmanın kaçayım derken başkalarına sırt çevirme yoluna sapılabilmektedir. Bu durumda başkalarından ayrı bencil Ben adacıklarından müteşekkil bireyci bir toplum oluşabilir. Bu durumda adacıkların işgali kolaylaşır. Üstelik özgürlük yanılması altında esaret gerçekleşir. Hâlbuki aslolan başkalarıyla birlikte kendisi olmaktır.

Kimlik teşekkülü sürecinde beklenen, bireyin bir taraftan “kendisi”, diğer taraftan da içinde yaşadığı toplumun bir mensubu olmasıdır. Tabii süreçte birey öz kimliğiyle kendisidir. Toplumun diğer üyelerine benzerliğiyle de kolektif bir kimliği haizdir. Benzerlik hayatın tabii akışında gerçekleşir ama sürecin bir de iradî boyutu vardır. Birey toplumsal teşvik yanında kendi iradesi ve tercihiyle birilerini örnek almaya çalışabilir. Genellikle bu kişiler tarihî ya da güncel, örnek şahsiyetlerdir. Söz konusu şahsiyetler kolektif kimliğin inşasının yanında bireysel kimliğin teşekkülüne ve olgunlaşmasına vesile olurlar.

Günümüzde örnek şahsiyetlerin yerini popüler karakterler almaktadır. Bu kişilere benzeme gayreti bir adım öteye taşınmak suretiyle “onun gibi olmak” değil “o olmak” hedeflenir. Böyle bir etkileşim bireysel kimliğin oluşumuna sekte vurur. Çünkü birey, belli-belirsiz de olsa kendi kimliğinden kaçır ve hatta onu reddeder. Kaçışın adresi başkasıdır. Kaçışın sebebi kolektif kimliğin kişiye yüklediği unsurlar olabildiği gibi aynada gördüğü kendi yansıması da olabilir. Her iki durumda da başkası olmak arzu edilir. Bir kişinin bir başkasının kişisel kimliğini tamamıyla içselleştirmesi mümkün değildir. Bu sebeple başkasının kimliği kişinin zahirine yapışır. Görünüş ve davranış taklitten öteye geçmez. Başkasının kimliğinin toplumda bir yansıması veya kabulü yoksa yapıştırılan daha iğreti ve garip görünür. Kimliğin teşekkülündeki bu sapmayı veya yoldan çıkmayı tespit eden reklamcılar “başkası olma kendin ol” sloganını türetmişlerdir. Küresel tek dünya peşinde koşan kişisel gelişim uzmanları (!) ise bu sloganı nasihatlerinin önemli bir maddesi haline getirmişlerdir. Ancak söz konusu

slogan hiç de masum değildir ve bireyi tam da başkası olmaya iter. Zira birey tüm toplumsal bağlarından koparılır ve başkası olmaya açık hale getirilir. Toplumsal müşterekleri bulunmayan birey yalnız kalır. Bu aşamadan sonra birey kendisini medya aracılığıyla ardı arkası gelmeyen sunumların seline kaptırır. Böylece ya kendisine tasarlanmış kimlikler yapıştırılır ya da bizatihi kendisi, görünüşü yaldızlı bir kimliğe yapışır. Kendi kumaşından olmayan yamalık gibidir yapıştırılanlar. Kıyafet henüz eskimeden üzerine yapıştırılan armalar, pullar, albenili renklerle dolu yamalıklar aslı bozar. Maya ve asıl farklı olduğunda başkalaşma meydana gelir. Hâlbuki kimliğin gelişimi, kendisinden olanı kendisine mayalamakla gerçekleşir.

Kıyafet insanı sarıp sarmalayan yuva gibidir. Beklenen odur ki insan giydiklerinin içinde kendini evinde hissetsin. Zira ikinci kat deri gibi onu kuşatan, nereye gitse ve ne yapsa onunla beraber olan giysiler, giyenin bir parçasıdır. Kişinin dini, milliyeti, bulunduğu toplumsal sınıf, mensubu olduğu cemaat, mesleği, statüsü, toplumsal cinsiyeti vb. kıyafete bürünerek aşikâr olur. Birey, kimliğinin nişanesini taşımak istemediğinde giydiği kıyafet ona ateşten gömlek olur. Öz yurdunda bulunmakla birlikte, kendisini gurbette hisseder. Kimliğine yabancılaştığı için kendisine başka yuvalar arar ve başka kimliklerin nişanesini taşımak ister.

Yakılmadan yakıştırmaya mı çalışıyoruz? İçimizde yanan ile dışımıza giydirdiklerimiz birbiriyle mütenasip olduğunda esvabımız yakışır. Peki ya niçin başkasına yapıyoruz? Yapılma gayesi bulunmadan yapışacaklarımız elimizde kalır. Yapılmak için başkasına yapışanların hem diğeri sayesinde kendisi yapılır hem de kendisi yapıştığını yapar. Nihayetinde yapan da yapılan da hem kendisidir hem de diğeridir. Aslında her ikisi birdir. Aritmetiğin kuralları burada işlemez. İki tane bir vardır ama ikilik yoktur. Klasik mantığın kuralları da geçersizdir. Herkes kendisidir ama aynı zamanda ‘O’dur. ‘Ben’de âşikâr olan ‘sen’dir. ‘Sen’de tecessüm eden ‘ben’dir.

### **Bukalemun Kimlikler**

Her şeyin çok hızlı değiştiği, toplumsal ilişkilerin kısa süreliğine kurulduğu, ilişkilerin merkezine çıkarın yerleştiği bir ortamda kişiler uyum sağlamaya ve en kısa zamanda en çok faydayı temin etmeye yönelik tutum ve davranış içerisinde yer alır. Değişen duruma binaen kendilerini hızla farklı bir kimlikle ifade edebilirler. Diğer kişilerin de benzer bir tavır sergilediklerini düşündüğümüzde sabitesi bulunmayan veya arka plana atılmış

bir ilişkiler ağı ile karşı karşıya kalırız. Taşınan cüzdanda her durum için çıkarılmak üzere bir sürü kimlik bulunur.

Kimlikler “kazan kazan” ilkesiyle, daha veciz ifadesiyle “al gülüm, ver gülüm” anlayışıyla sergilenir. Kim daha kazançlı çıkacağını düşünüyorsa, o karşı tarafın kimliğine bürünür. “Küresel düşün, yerel davran” düsturuyla hareket eden şirket mantığı örnek alınır. Amaç kola satmaksa ramazan ayında dinî-geleneksel mesajlarla yüklü bir reklâmın hazırlanması mantıklı bulunur. Ya da küresel pazarda yer alıp çocuklar için bebek satmaya çalışan bir firmanın satışı kolaylaştırmak için bulunduğu pazarın millî kıyafetlerini kullanması sahtekârlık olarak görülmez. Bunun gibi bireylerin de girdikleri ortama uygun kıyafet ve takı seçmeleri, konuşmalarında kullanacakları kelimeleri orada bulunanların hassasiyetlerini dikkate alarak seçmeleri ve ortama göre poz takınmaları da bu minval üzere değerlendirilebilir. Bu tavrı kimliğin esnekliği ile açıklamak mümkün değildir. Zira esneklik bir ağacın rüzgârda eğilmesi gibidir. Rüzgâr gücünü kaybettiğinde ağaç eski haline geri döner. Çünkü kökleri sayesinde tutunduğu yerde kalır ve gücünü köklerinden alır. Hâlbuki bukalemun kimliklerin kökü yoktur ve dolayısıyla herhangi bir sabiteden mahrumdur.

Karşısındaki kişinin kimliğine göre kendisini tanımlayabilme maharetini (zafiyetini) gösterebilenler için kaygan zemin bir hayat alanıdır. Sabit ve sağlam zeminler onlar için uygun değildir. Değişimin çok hızlı olduğu bir toplumda anı yaşamaya odaklanmış bireylerin sabitesi yoktur. Anı yaşayanların, zamana meydan okuyan değerlerle yüklü kimliklerinin bulunmasını beklemek pek de mümkün değildir. Çünkü ‘an’ geçmiş ile geleceğin birleştiği bir zaman dilimi değildir artık. Tamamen müstakil görülür, tıpkı onu yaşayan bireyin kendisini de müstakil gördüğü gibi. Geçmiş yüküdür, gelecek ise şimdiden değişkendir. Hemen şimdi varılacak hazzı ne geçmişin değerleri engelleyebilir ne de doruğuna çıkılacak haz meçhul bir geleceğe ertelenebilir. Her şey zaten ansızın oluvermektedir. Güven, sadakat ve bağlılık, ister gerçek isterse hayali olsun müşterek bir geçmiş ve paylaşılan ülkülerle donatılmış bir gelecek idraki ister. Anın pençesi, geçmiş ve geleceğin yakasının düğmelerini kopardığında ‘an’a uyan bukalemun mahareti, kişiyi hayattan haz almanın ama asla tatmin olmamanın girdabına bırakacaktır. Birey kendisi gibi bu girdaba yakalanmış diğerleriyle kısa vadeli ve anlık ilişkiler kurar. Kendisini adayacağı diğer kişiler ve onların temsil ettiği değerler yoktur. Fedakârlığın getireceği yük yerine karşılıklılık ilke-

sine dayalı kısa vadeli işbirlikleri söz konusudur. İşbirliği sözleşmesinin süre hanesi maksimum faydayla sınırlanmıştır. Fayda eğrisi zirveden aşağıya doğru eğilmeye başladığında sözleşmenin zamanı dolmuş demektir.

### **Maskeli Balo: Gizemli Kimlikler**

“Dış görünüşe bakarak yargıda bulunmayanlar, sadece sığ kişilerdir. Dünyanın gerçek gizemi görünmeyende değil, görünür olandadır” diyor Oscar Wilde. Görünüş çok şey söylese de görünür olan kazındığında altından bambaşka şeyler çıkabilmektedir. Bu durumda görünüşe bakmayı bilmek gerekir denilebilir. Yani görünende görünmeyi görebilmek mümkündür. Hatta görünmeyenin en önemli ipuçlarını görünenden edinebiliriz. Fakat görüntü herkese aynı şeyi söylemez. Bu manada sır da burada olsa gerek. Maskeli baloya dönüşen bir toplumsal ilişkiler ağının kurulduğunu düşünecek olursak kimliğin gizemini keşfedebilmenin zorluğunu daha iyi görebiliriz. Maskenin kişiliği gizlemeye mi yoksa derinlerde yatan gerçek kimliği aşikâr eylemeye mi yaradığı sorusunun cevabı “ya-ya da” ile değil “hem-hem de” ile verilebilir. Nitekim kişi kelimesinin İngilizce karşılığı olan person, Latince ‘persona’ dan gelmektedir. Per sonare, sesin içeriden yankılanarak gelmesini sağlayan bir maskedir. Maske, bir taraftan kişinin görünen kimliğini gizlerken diğer taraftan da içindeki gizli kimliğin dışarıya yankılanarak çıkmasını sağlar. Maske örter ve gizlerken kendisini ifade edebilmenin de cesaret vesilesi olur. Farklı bir görünüş ve endişe duymaksızın söylenen sözlerin ikisi birleştiğinde ortaya yeni bir kimlik çıkmaktadır. Günümüzün maskeleri yüze takılmamakta, adeta yeni şekiller verilmek suretiyle kişinin çehresine işlenmektedir. Ancak bu maske, gerçek kimliği dışarı vurmak için değil gizlemek için de kullanılabilir. Kişi, ait olduğu toplumsal kökeni, grubu, sınıfı, cinsiyeti veya soy bağlarını gizlemek isteyebilir. Yine maske, gerçek kimliği sözle ifade etmek yerine ifrata kaçarak görünüşüyle anlatma isteğinin bir vasıtası da olabilir. “Yok sayılma” karşısında “varım” çığılığı! Ya da “ol” amamışlık duygu ve düşüncesini bastıran “oldum” gösterisi! Gösteri dünyasında gösterişin kendisi kimliğe dönüşürken “ol” an kim, görünen kim? Gösteriş aynada yansıyan “ben” için mi, görmesi istenen “sen” için mi?

Günümüzde kılık kıyafet, takılar, makyaj ve diğer simgeler maske olarak kullanılmaktadır. Bu çerçevede kılık kıyafetin neleri kapatmak ya da gizlemek için kullanıldığına dikkat etmek gerekir. Bedenin büyük bir kıs-

mını açıkta bırakan bir kıyafet, açıkta bıraktığı yerlerle neleri örtmektedir? İmajın sihirli gücünü kullanarak boy göstermek mi yoksa saklanmak mı istenir? İmaj gizleneni aşikâr mı eder yoksa açıkta bulunanı gizler mi? Fakir bir kişinin zengin görünmeye çalışırken fakirliğini örtmeye çalışması, zengininin fakir görünme gayreti, köylünün şehirli görünme arzusu, şehirlinin otantik görünme merakı, yaşlanmayı kabul etmeyen birinin genç görünme abartısı, kendisini zayıf hissedenden birinin güçlü görünme arzusu vs pek de az görülen örnekler değildir.

Kıyafet veya bütünüyle görünüş hem çok şey anlatır hem de hiçbir şey söylemez. Kıyafet kimlerden olduğunu belli ederek kim olduğunu göstermeye yarar. Bir taraftan kendisinden olanları yaklaştırır diğer taraftan da olmayanları uzaklaştırır ve hatta öteler. Bireyin üzerine giydikleri ve taktıkları kimilerine yeşil kimilerine de kırmızı ışıktır. Kıyafet efradını cami, ağyarını mâni içindir.

Simgelerle dşşeli anlamlar dizisinin içinde yaşıyoruz. Söz konusu simgelerden daha belirgin olanlarla belli belirsiz olanlar, değişimin hızlı olduğu dönemlerde sık sık yer değiştirir. Hatta unutulmuş bazı simgeler toplumsal hafızanın derinliğinden yeniden çekilip çıkarılır ve kimliğin nişanesi olarak sergilenir. Yaşanan yeni olayların toplumsal hassasiyetleri tahrik ettiği durumlarda kimlikler üzerinden yürütölen mücadelenin görünür semboller üzerinden gerçekleştirildiğine şahit oluruz. Hem bir araya gelme vesilesi hem de karşı tarafa meydan okumanın vasıtası simgelerdir. Yüzeye çıkan ve altı çizilerek vurgulanan simgeler taşıdıkları anlamlar sayesinde hem güç kaynağıdır hem de görünüşün içindekine ruh verir. Moda rüzgarının, simgeleri önüne kattığı durumlarda her işaretin çoklu anlamlar kazandığı ya da anlamları aşındırdığı görülür. Simge anlamdan daha değerli hale gelir ve anlam görünenin arkasında perdelenir. Simgenin belirginliğinin aksine anlam belli belirsizdir. Hatta simge onu taşıyana göre farklı anlamlara bürünebilir.

Kim ve ne olduğumuza ilişkin kendi kavrayışımızla mana ve biçim kazanan kimliğimiz ile bize dışarıdan biçilen kimlik arasında fark bulunabilir. Aradaki fark kendi kavrayışımızı besleyebileceği gibi, uzak mesafeler söz konusu olduğunda ciddi çelişkiler dolayısıyla uzlaşamaz çatışmalar da doğurabilir. Bireyin dışından kendisine biçilen kimliği yok saymak mümkün değildir. Zira Yaradan bile “ben kulumun zannına göreyim” diyor. Bu durumda ‘ben’in de başkasının zannına göreliği önem arz eder. Bu

durumda başkasının zannının farklılığının sayısı kadar ‘ben’ vardır. Çok sayıda farklı ‘ben’in bulunuşu ise gerçek ‘ben’in varlığını ortadan kaldırmaz. Âmaların dokundukları organa göre fili tanımlamaları fil gerçeğini ortadan kaldırmaz.

Kıyafet, takılar, makyaj vb. vasıtasıyla görünür hale gelen anlamlar muhabbet-nefret, imrenme-tiksinme, yüceltme-aşağılama, hıssım-hasım gibi duygu ve düşünceleri uyandırır. Bu zıt duygu ve düşünceler, sadece görünüş değıştikçe değil aynı görünüşe farklı kişilerin bakmasıyla da oluşur. Görünenin nasıl yansıdığı kadar bakanın kim olduğu da önemlidir. O halde kimlik ‘kim’lerle mana kazanır. Atfedilen ile hissedilenin müşterekliğı ise kimliğı kolektif renge boyar.

### **Söz Biterken: Kimliğin Dili**

Korumacılık zihniyetiyle katılaşan kimlikler taşlaşıyor ve şiddet nesnesine dönüşüyor. Kimlikler ötekine karşı öfkeyle, kendisine yönelik olarak da taassupla hareket ediyor. Bu durumda kimlik, başka kimliklerin başını yarmak için gittikçe sertleşiyor. Kimliğin söze dökülen ifadeleri “biz”i anlatmaktan ziyade “onlar”ı yaralamak için kullanılıyor. Kelimeler ve kavramlar slogan inşa etmek için sıraya diziliyor. Her slogan kendisine başka bir sloganı muhatap buluyor.

Söz, hep meclisten dışarı söyleniyor. Kendi meclisine yönelik dışarıdan gelen yıkıcı eleştiriler her meclisin kendisini sigaya çekmesine mâni oluyor. Kırılan kol yen içinde kalırken kırıkları saklama endişesi onu iyileştirmeyi bastırıyor ve kol hep kırık kalmaya ve daha fazla kırıklara yol açmaya devam ediyor. Kem sözler başkasına yönelirken kendisini yüceltmeye yönelik methiyeler havada uçuşuyor. “Methedeceksen Allah’ı, zemededeceksen nefsinin et” sözünün lafzı da manası da unutuluyor. Kendisini methiyelerle şişiren bireyler başkalarını hakir görüyor. Bireysel boyutta gözlemlenen bu tutum, içinde yer alınan cemaat ve gruplar için de söz konusu oluyor. Her cemaat kendisini mükemmel ve davasını kutsal adederken ötekini engel olarak görüyor. Kendilerine her iyi şeyi hak ama başkalarını her kötü şeye müstahak gören bu zihniyet dolayısıyla herkes herkese engel oluyor. Adacıklar halinde kümelenen “biz”ler “hepimiz” çatısı altında birleşemiyor. Dünya, “biz” ve “onlar” diye bölünüyor.

“Mâni oluyor halimi takrime hicabım” ifadesiyle sergilenen nezaket, hicap sözünün manası lügatten silindikçe yerini kabalığa bırakıyor. Üs-

telik bu kabalık bir özgüven ya da hak arayışı olarak nitelendiriliyor. Kimlikler konuşmuyor, kimlikler muhatabının kim olduğunu dikkate almaksızın saldırıyor ve uzlaşmaya matuf olmayan bu çatışma, salgın hastalık gibi yayılıyor.

Kalpleri yumuşatacak da taşlaştıracak da kelimelerdir. Kem göze ve kem söze muhatap olanlar, kendilerini korumak için kalplerinin üstüne, çifte su verilmiş çelikten zırh giyerler. Bir tebessüm ve bir çift hoş kelam, zırhlarını çıkarıp bir gül dalına asmalarına yeter. Hoş görü ve hoş söz muhabbet ateşinin kıvılcımlarıdır. Önyargıları yakacak ateş muhabbetidir.

Nice kıssalarımız vardır ki hoşgörü hisseleriyle doludur. Kıssalarımız susup da sanal alemde sanal sesler konuşmaya başladığından beri hissemize hep nefret düşmeye başladı. Duyduklarımız gönülden gelen sesler değil. Seyrine daldığımız güzel ahlâkın yüzü değil. Sanarak yaşadığımız hayat gerçek hayatımız hiç değil. Dünyayı güzelleştirme gayretini kaybettiğimizden beri kaderimiz mücadelemize aşık değil. Bu kadar ‘değil’ arasında hâlâ varlığımız boşuna değil. Yapılmayı bekleyen gönül her zamankinden daha çok. Bir çift tatlı söze hasret kalmış ya da diline bal olacak kelimelerin tadını unutmuş, ötelemekten ve ötelenmekten harap düşmüş niceleri, hissesine düşen payı almak için eski veya yeni kıssalar bekler.

Nice arı, en nadide çiçeklerin özünü içine çekip gönlünde bala kalbeyledi. Kimler döktü içini de petek petek lisan eyledi: Yesi’de Pir, hikmet söyleyip, dilimizi dinimizle birledi. Buhara’da İmam, gönlünü gönüllerin en yücesine açıp, Sözü’n şahını başımıza tac eyledi. Gülü aldı diline, gönlümüze ekti. Horasan’da kelimeler erenlerin dilinde erdi. Her bir kelime el ele verdi, el Hakk’ka erdi. Nice canlar Rumeli’nde ser verdi, gül derdi. Anadolu’da Yunus ballar balını bulup malını yağma eyledi. Sözü’n özüyle özümüzü demledi. İstanbul’da muzaffer kelimeler Ulubatlı Hasan’ın eliyle surlarda dalgalandı, sesimiz Roma’da yankılandı. Selanik’te Ömer Seyfeddin, kimliğin dilini, dilin kimliğiyle bütünledi. Kutlu kelimeler, beşerin diline değdi, tek tek insan eyledi. Her kelime kendisine kendisinden bir eş seçti, birini diğeriyle birleyip söz kesti. Her gönlü birbirine bağlayıp millet eyledi. Kırk mum bir şişede yandı, şulesi cihanın fanusundan taşı. Kimliğimin lezzetini dilime bal eyleyip, sözü gönlüme maya diye çalan canlar, Kehkeşanlara mı karıştı?

Bir hazan vaktinin hüzün yeli vurduğunda dalıma, benzi sarardı yapraklarımın, teker teker döküldü, toprağıma karıştı. Çiçek mi kalmadı bal alacak bahçemizde? Arılar mı terk etti gönül bağımızı? Batıl eller değdi dilimin mahremine. Yaban arıları dadandı peteğimin gözüne. Dilim dilim kesmek için kimliğimi, kelimelerimi hecelerine böldüler. Sıla-i rahîminden sürgüne gönderildiler hece hece. Anne sütünden kestiler kelimeleri vaktisizce. Soy soylayıp, boy boylamasın diye eşinden, aşıyanından ayırdılar. Ezansız isimler peydah oldu kulağıımıza. Dedem Korkut vermedi ki isimleri yaşını da Allah versin! Temizlemeliyim toprağıımı türkülerle, düştü düşecek cemre. Açın kelimelerin avuçlarını göğe, sağanak halinde rahmet insin. Külekte unutulmuş petekten süzülen bin yıllık bal! Bal bozulmaz derler, sürün ağzınıza dilimizin acısı dinsin. Lal deymiş dilimizin bağı çözülsün, geçmişin geçip gitmediğine şahitlik etsin. Hilal öksüz kalmasın, yıldız sönmesin.



## TEHCİR ÖNCESİNDE KİĞİ VE ÇEVRESİNDE YAŞANAN ERMENİ OLAYLARI\*

*Prof. Dr. Orhan YAZICI\*\**

### Özet

XX. yüzyılın başlarında Erzurum Vilayetine bağlı olan Kiğı kazası, Müslim ve Gayrimüslim ahalinin meskûn olduğu önemli yerleşim yerlerinden birisi olarak dikkati çekmektedir. Gayrimüslim ahali içerisinde ise Ermeniler yegâne unsurları oluşturmaktadır. Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte Doğu Anadolu Bölgesi'nde yaşanan olaylar Vilayet-i Sitte'de meskûn Ermenilerin tehcirini zorunlu kılmıştır. Bu dönemde çıkarılan Tehcir Kanunu mucibince Kiğı kazasında yaşayan Ermeniler de sürgüne tâbi tutulmuştur. Bu çalışmamızda tehcir öncesinde Kiğı ve çevresinde yaşanan olaylar ve tehcirin uygulanması ile ilgili bilgiler sunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kiğı Kazası, Ermeniler, Ermeni Olayları, Tehcir Kanunu.

Kiğı, günümüzde Bingöl iline bağlı bir ilçe ve ilçe merkezi kasabadır. Erzurum, Erzincan, Tunceli ve Elazığ vilayetlerinin ortasında yer alması ve yüksek dağlarla derin vadileri barındırması sebebiyle tarih boyunca önemli bir geçiş güzergâhı olmuştur. Kaza merkezinde Peri (Seleng/Salang) Suyu'na hâkim bir mevkide sarp kaya üzerine inşa edilmiş olan ve Urartular döneminden kaldığı tahmin edilen bir kalenin mevcudiyeti bölgenin oldukça eski zamanlardan beri iskân edildiğini göstermektedir.<sup>1</sup>

\* Bu makale, 16-18 Ekim 2019 tarihinde Iğdır Üniversitesi'nde düzenlenen "I. Uluslararası 20. Yüzyılın İlk Yarısında Türk-Ermeni İlişkileri Sempozyumu"nda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hâlidir.

\*\* *İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, orhan.yazici@inonu.edu.tr*

1 Afif Erzen, *Doğu Anadolu ve Urartular*, Ankara 1984, s.15 vd.

Kiğı ve çevresi, sırasıyla Pers, Selevkos ve Roma hâkimiyetlerinden sonra 395 yılında Bizans yönetimine girmiştir. Bizans döneminde “Koloberd” adıyla anılan Kiğı, Şebinkarahisar, Erzincan, Erzurum hattını Malatya ve Diyarbakır’a bağlayan yolların düğüm noktasında yer alması sebebiyle bir tahkim noktası olarak görülmüştür.<sup>2</sup> Hz. Ömer zamanında Anadolu’ya sevk edilen Halid b. Velid komutasındaki İslâm orduları tarafından 640 yılında fethedilen Kiğı<sup>3</sup>, bu tarihten itibaren Bizans ile Müslüman Araplar arasında bir sınır bölgesi ve mücadele alanı olmuştur.<sup>4</sup> Selçukluların Anadolu’ya girmesiyle birlikte Kiğı ilk defa Türk hâkimiyetiyle tanışmıştır. Erzincan, Kemah, Divriği ve Şebinkarahisar ile birlikte Mengücek beyliğinin sınırları içerisinde kalan ve bu beyliğe bağlı olan Kiğı, Alaeddin Keykubâd devrinde Anadolu Selçuklu Devleti topraklarına dâhil edilmiştir.<sup>5</sup>

Kösedağ savaşından sonra bir dönem Moğolların eline geçen Kiğı ve çevresinde XIV. yüzyılda Karakoyunlu hâkimiyeti görülmektedir. 1468 yılında ise Uzun Hasan tarafından zapt edilen bölgede Akkoyunlu hâkimiyetini görüyoruz.<sup>6</sup> Bu dönemde Kiğı’da Akkoyunlu beylerinden Pir Ali Bey’in yaptırdığı bir câmi mevcuttur. Aynı câminin tamir kitabesinde ise yine Akkoyunlu beylerinden Pilten Bey’in adı zikredilmektedir.<sup>7</sup>

XVI. yüzyılın hemen başlarında Tebriz’de kurulan Safevî Devleti’nin nüfûz sahası içerisine giren Kiğı ve çevresi, 1515 yılında Bayburd, Kemah ve Erzincan ile birlikte Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Bu tarihten itibaren sancak statüsüne kavuşan Kiğı, Diyarbekir Beylerbeyi Bıyıklı Mehmed Paşa’nın tasarrufuna verilmiştir.<sup>8</sup> Kiğı Sancağı ile ilgili ilk tah-

2 Ernst Honigman, *Bizans Devleti’nin Doğu Sınırı*, İstanbul 1970, s.17; Bilge Umar, Bizans döneminde “Koloberd” adıyla belgelerde geçen Kiğı’nın anlamını ve kökenini belirleyemediğini söylemektedir. Bkz. Bilge Umar, *Türkiye’deki Tarihsel Adlar*, İstanbul 1993, s.439.

3 Halid B. Velid, komutası altındaki 300 kişilik bir kuvvetle Maden ve Palu tarafını ele geçirdikten sonra Kiğı’nın 15 km. doğusunda bulunan Azakpert’i ele geçirmiş ardından da Kiğı üzerine yürüyüp kale komutanı Talon’u mağlup ederek şehri teslim almıştı. Bkz. Ali Kemali, *Erzincan*, İstanbul 2013, s. 384 vd.

4 M. Sadık Yiğitbaş, *Kiğı*, İstanbul 1950, s.32.

5 Ali Sevim, Yaşar Yücel, *Türkiye Tarihi I*, Ankara 1990, s.152.

6 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu-Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1984, s.191 vd.

7 M. Sadık Yiğitbaş, a.g.e., s.47.

8 İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi II*, Ankara 1988, s.271.

rir bütün Diyarbekir Eyaleti ile birlikte 1518 (h.924) yılında yapılmıştır.<sup>9</sup> Bu tahrire göre Kiğı sancağının batısında Çemişgezek Sancağı, kuzeyinde Erzurum Eyaleti, güneydoğusunda Çapakçur Sancağı, güneyinde ise Palu Sancağı bulunmaktaydı.<sup>10</sup> Bu dönemde Kiğı Sancağı, Kiğı, Küçük, Belde, Günlü, Andiris, Sancak, Karlık, Kurti ve Koçakmaz nahiyeleri olmak üzere 9 nahiyeye ve 144 köyden oluşmaktaydı.<sup>11</sup> Tahririn ekinde yer alan Kiğı Kanunnamesi Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan Bey tarafından bu bölgede vaz' olunan esasları teşkil etmekteydi.<sup>12</sup>

1518 yılı tahririne göre Kiğı sancağının tamamında; 907 hane Müslim ve 667 hane Gayrimüslim ikamet etmekteydi. Bu tahrire göre Kiğı kasabasında Gayrimüslim nüfus, Müslüman nüfusa göre fazlaydı. Ancak köylerde ve mezralarda Müslüman nüfus Gayrimüslimlere oranla oldukça yüksekti.<sup>13</sup> Aynı tahrir defterinde adı geçen Karavenk, Keçili (Kiçili), Kazı, Şamani, Danaboran, Ahmedbey, Akreis, Alagöz, Alakilise, Altun Hüseyin, Aliyar, Başaçuk, Başkend, Bardakçı, Çan, Çerme, Canik, Değirmenderesi, Demirtaş, Dinarbey, Elmalu, Ekberpınarı, Kara Hasan, Karapınar, Keklik, Kızıl Kilise, Kızıl Savak, Kuyucak, Şeyh Eba Bekr, Çavlu, İnak, Elbeyi, Akbinek, Temuran gibi Türkçe yer adları Kiğı ve çevresinde Türk iskânının oldukça yoğun ve eski olduğunu göstermektedir.<sup>14</sup>

Yine 1518 tarihli tahrir defterinde Gayrimüslim ahali için Erâmine tabirinin kullanılmış olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla bu dönemde Kiğı ve çevresinde meskûn Gayrimüslim ahalinin ekseriyetini, Ermenilerin oluşturduğu anlaşılmaktadır.<sup>15</sup> Bu tahrir defterinde ismi geçen Ermenilerin pek çoğunda; Bahadır, Murad, Budak, Bayram, Şah Emir ve Hızır gibi

9 Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde, Tapu-Tahrir Defterleri tasnifinde 64 numarada kayıtlı olan Mufassal Tahrir Defteri, bütün Diyarbekir eyaletini havidir. Bu defterin 715-754. sayfaları bütünüyle Kiğı Sancağı'na ait olup 715-716. sayfalarında ise Kiğı Sancağı Kanunnâmesi yer almaktadır. Bkz. Behset Karaca, *1518 (H.924) Tarihli Tahrir Defterine Göre Kiğı Sancağı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun 1991, s.9 vd.

10 Behset Karaca, a.g.e., s.19 vd.

11 Bkz. Behset Karaca, a.g.e., s.23 vd.

12 Nejat Göyünç, "Diyarbekir Beylerbeyliğinin İlk İdarî Taksimatı", *İ.Ü. Tarih Dergisi*, XXII, s.31.

13 Behset Karaca, a.g.e., s.29.

14 Behset Karaca, a.g.e., s.31 vd.

15 Behset Karaca, a.g.e., s.86 vd.

Türkçe adlar öne çıkmaktadır. Bu durum Kiğı ve çevresindeki Ermeni ahalinin uzunca bir zamandan beri Türk kültürünün tesirinde kaldıkları fikrini güçlendirmektedir.<sup>16</sup>

Osmanlı idaresi altında sancak statüsüyle yeniden yapılandırılan Kiğı ve çevresinde sağlanan huzurlu ortam sebebiyle 1530-1553 yılları arasında köy ve mezra sayısı birlikte nüfusun da hızla arttığını görüyoruz. 1553 yılı 126 numaralı Mufassal Defteri'ne göre bu dönemde Kiğı sancağında toplam köy sayısı 214'e ulaşmıştır. Bu köylerin 151'i Müslim, 27'si Gayrimüslim, 15'i ise karışıktır. 21 köyün nüfusunun dini durumu ise belirsizdir. Aynı dönemde başta Kiğı kasaba olmak üzere sancağın tamamında Müslüman nüfusla birlikte Gayrimüslim nüfusta da ciddi bir artış söz konusudur. 1518 tahririnde 667 hane olan Gayrimüslim nüfusu, 1553 tarihinde 2065 haneye ulaşmıştır. Bu artışta huzurlu ortam sebebiyle dışarıdan alınan göçün, önemli rolü görülmektedir.<sup>17</sup>

XVI. yüzyılın sonlarına kadar Osmanlı hâkimiyetinde oldukça sakin bir dönem geçiren Kiğı ve havalisinde özellikle Anadolu'da yaşanan Celâlî ayaklanmalarının yarattığı otorite boşluğu sebebiyle bir takım eşkıyalık hareketlerine şahit olunmaktadır.<sup>18</sup> Buna rağmen gerek kasabada ve gerekse nahiyelerde Gayrimüslim ahali ile Müslim ahali arasında bir çekişme bulunmamaktadır. XVIII. yüzyılın ilk yarısında yoğunlaşan İran seferleri, Kiğı ve havalisini de etkilemiştir. Bu dönemde sık sık sancak ve alay beylerinin değiştiğine şahit olduğumuz Kiğı bölgesinde ciddi otorite boşlukları oluşmuştur. Osmanlı kaynaklarına yansıdığı kadarıyla bölgede eşkıyalık hareketlerinin önemli ölçüde arttığını görüyoruz. Özellikle bu dönemde Yazıcıoğlu İbrahim Bey, oğulları ve kardeşleri hakkında oldukça fazla şikâyet mevcuttur. Bu hususta dikkati çeken olaylardan birisi Yazıcıoğlu Hasan Bey ve adamlarının 1747-48 yılında şekavette buldukları ve Kuzucan köylerinden birinde üç Ermeni'yi öldürüp mallarına el koydukları görülmektedir. Bu konuda Dersaadet'ten, Kiğı Sancak Beyi'ne gönderilen emirde; şâkîlerin cezalandırılması, el konulan malların iadesi ve bölgede huzurun sağlanması istenmiştir.<sup>19</sup> Görüldüğü üzere Osmanlı Devleti,

16 Bkz. Behset Karaca, a.g.e., s.34.

17 Bkz. Yunus Koç, "XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Kiğı Sancağı'nda İskân ve Toplumsal Yapı", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S.16, (2004), s.134,143.

18 Yaşar Baş, "Kiğı Sancak Beyleri, Eşkıyalık ve Sosyal Düzeni Sağlama Çabaları", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, C.102, S. 202, (2013), s.68 vd.

19 Yaşar Baş, a.g.m., s.78.

XVIII. yüzyılın ortalarında Kiğı ve çevresinde meydana gelen eşkıyalık olayları karşısında etnik ve dinî kimliğine bakılmaksızın suçluların cezalandırılması ve mağdurlara haklarının iadesine azami gayret göstermiştir.

XVIII ve XIX. yüzyılda Kiğı ve çevresinde dört Ermeni manastırının faal olduğu bilinmektedir. Bunlar; Haküstün Köyü'nde bulunan Surp Garabed, Hösnek Köyü'nde Surp Giragos, Arek köyünde Surp Asdvadzadzin ve Sivgelik Köyü'nde Surp Pırgıç manastırlarıydı. Ayrıca Kiğı kasaba merkezinde Ermeni cemaatinin ibadet ve ayinleri Surp Sarkis kilisesinde yapılıyordu. Öte yandan Ermenilerin meskûn oldukları köylerin neredeyse tamamına yakınında irili ufaklı kiliseler mevcuttu.<sup>20</sup> XIX. yüzyılın başlarından itibaren Gregoryan mezhebindeki Ermenilerin bir kısmı 1834 yılından itibaren Protestanlığı seçmiş ve kiliselerini ayırmışlardı.<sup>21</sup> Bu dönemde Kiğı kasaba ile Temuran Köyü'nde Ermeni cemaatinin 1/5 Protestanlığa geçmişti. Bunda en önemli etken özellikle Harput Misyoner okullarının temsilcilerinin Kiğı bölgesindeki Ermeni cemaati üzerindeki telkin ve teşvikleri olmuştu.<sup>22</sup>

Tanzimat'tan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun tamamında olduğu gibi Kiğı ve çevresinde de yeni eğitim kurumları tesis edilmiş, bu hususta Gayrimüslimlerin kurduğu okullar öne çıkmıştır. Misyonerlerin yoğun çalışmaları sonucunda Kiğı kasabada kız ve erkek mektepleri tesis edilmiş, ayrıca bir de yetimhane kurulmuştu.<sup>23</sup> Ayrıca Hupus ve Temuran gibi büyük köylerde Ermeni cemaati için okullar açılmıştı. Bu okulların giderleri bölge ahali ile İstanbul ve Amerika'ya göç eden Kiğılı Ermenilerin kurmuş oldukları derneklerden karşılanmaktaydı.<sup>24</sup> Ermeni cemaatinin bu faaliyetleriyle ilgili ne Osmanlı hükümetinin ne de bölgenin Müslüman Türk ahalesinin bir tepkisi olmamıştı.

20 Robert Tatoyan, [https://www.academia.edu/38243287/Kiğı\\_Manastır\\_ve\\_Kiliseler](https://www.academia.edu/38243287/Kiğı_Manastır_ve_Kiliseler), s.6 vd.

21 Ermenilerin Misyonerlerin faaliyetleri sonucunda Katolik ve Protestanlık mezhebine geçişleriyle ilgili Ermeni Patrikliği'nin şikâyetler üzerine Osmanlı Devleti mezhep değişikliğini 1834-1844 yılları arasında on yıl süre ile yasaklamıştır. Ancak daha sonra Avrupalı devletlerin baskısıyla bu yasak kaldırılmış, pek çok Ermeni, mezheplerini değiştirmişlerdir. Bkz. Abdullah Saydam, "Osmanlı Düzeninin Çökmesinin Ayrılıkçı Hareketlere Olan Etkisi: Ermeni Milleti Örneği", *Hoşgörüden Ayrılığa Ermeniler I*, (2009), s.70 vd.

22 Robert Tatoyan, [https://www.academia.edu/38243287/Kiğı\\_Manastır\\_ve\\_Kiliseler](https://www.academia.edu/38243287/Kiğı_Manastır_ve_Kiliseler), s.6.

23 Robert Tatoyan, [https://www.academia.edu/36799452/Kiğı\\_-\\_Okullar](https://www.academia.edu/36799452/Kiğı_-_Okullar), s.10.

24 Robert Tatoyan, [https://www.academia.edu/36799452/Kiğı\\_-\\_Okullar](https://www.academia.edu/36799452/Kiğı_-_Okullar), s.2.

Bütün bu olumlu ortama rağmen 1895 yılından itibaren Kiğı ve çevresinde Ermeni ahali arasında bir hareketlenmenin olduğu aşikârdır. Özellikle Harput misyoner okullarının gayr-i hukuki faaliyetleri, Kiğı'daki Ermenileri Osmanlı idaresine karşı harekete geçirdiği görülmektedir. 1895 yılından sonra Ermeniler arasında Osmanlı Devleti'ne karşı başlayan isyan hareketlerinde Ermenilerin dini müesseselerinden olan Murâhasa vekâletinin de etkili olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı belgelerine yansıdığına göre bu yıllarda Kiğı Murahasa vekilliği görevini yürüten Arastikis Efendi'nin Kudüs Murahasa vekili ile ciddi bağlantılarının olduğu, Kudüs'te basılan ve Ermeni ahaliyi isyana teşvik eden muzır neşriyatın bu şahıs tarafından dağıtıldığı tespit edilmiştir.<sup>25</sup> Kiğı'daki Ermeniler arasındaki hareketlenmelerden şüphelenen ahalinin şikâyetleri üzerine bölgeye askerî kuvvetler sevk edilmiş ve olayların büyümemesi için tedbirler alınmıştır.<sup>26</sup> Bu arada Ermenilerin taşkınlıklarına karşı harekete geçen Pülümür'deki aşiret reisleri tarafından toplanan 400 kişilik kuvvetin Kiğı'daki Ermeni mahallesini basmaya geldiği ve Osmanlı kolluk kuvvetlerinin Çalçesme mevkiinde bu kuvvetleri dağıttığına dair belge de oldukça dikkat çekicidir.<sup>27</sup> Bu belge bize Osmanlı idaresinin her şeye rağmen Ermeni ahaliyi korumak üzere canla başla mücadele ettiğini göstermektedir.

Aynı dönemde Kiğı ve çevresinde Ermenilerin hareketlendiğine dair istihbarat bilgileri de mevcuttur. Bu konuda Türkiye'nin Marsilya Başkonsolos Vekili Nissim Efendi'nin Paris Büyükelçisi Münir Bey'e gönderdiği 3 Şubat 1902 tarihli bir istihbarat raporu dikkat çekicidir. Bu rapora göre Nissim Efendi, *"Ermenilerle ilgili araştırmalarımın devamı niteliğinde olan sonuçları ekselansınıza ulaştırmaktan şeref duymaktayım. Güvenilir olduğuna inandığım kaynaklara göre, Sivas vilayetine bağlı Kiğı kazası ciddi olaylara sahne olacaktır. Bu kazada tertiplenen büyük ayaklanma, Erzurum'a kadar da yayılacaktır. İki yüz elli Batum ve Kars Ermeni militanı, büyük bir kısmı Bitlis'te saklanan yirmi bin bombanın hazırlanmasıyla bu harekete faal bir şekilde iştirak edeceklerdir. İsyanın tarihi kesinleşmemiştir; ancak bana teyit edildiğine göre; Ermeniler, bu projelerini, Kiğı kaymakamından hoşnut olmayan Ermenileri cesaretlendirerek içinde bu-*

25 Bkz. M. Mahfuz Söylemez, "Erzurum Vilayet Salnamelerine Göre Osmanlı'nın Son Döneminde Kiğı Kazası", *Bingöl Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1/1, (Eylül 2007), s.28 vd.

26 Bkz. BOA, Y.MTV.127-69.

27 BOA, Y.A.HUS, 338-72.

*lunduğumuz şubat ayının sonunu geçmeyecek bir sürede gerçekleştirmeyi hesaplamaktadır. Bana intikal eden, üzerinde durulmaya değer bütün bilgileri, ekselansınızın yüksek dikkatine sunacağımı ifade etmek isterim”* demektedir.<sup>28</sup> Paris Büyükelçisi Münir Bey, bu raporu 8 Şubat 1902 tarihinde Hariciye Nâzırı Tevfik Paşa’ya göndermiş ve bu hususta tedbir alınmasını istemiştir.<sup>29</sup> Bu olay Kiğı ve çevresinde yaşayan Ermeni ahaliyi Osmanlı Devleti aleyhinde kışkırtanların dış bağlantılı olduklarını göstermektedir. Ancak alınan tedbirlerle büyük olayların önüne geçilmiştir.

XX. yüzyılın başlarında Kiğı ve çevresinde yaşayan Ermenilerin sosyal ve dinî durumlarını açıklayan ve resmî kayıtlara yansıyan birkaç olay da mevcuttur. Bunlardan ilki 18 Kanûn-ı Sâni 1326 (31 Ocak 1911) tarihli Dâhiliye Nezareti tarafından Meclis-i Mebusan’a gönderilen açıklamadır. Bu yazıdan anlaşıldığına göre İstanbul’da yayımlanan Azadamard Gazetesi’nde çıkan habere göre Kiğı’lı Ermeni bir kadının İslâm dinini kabule zorlandığı ve hükümetin buna göz yumduğu ifade edilmiştir. Erzurum Vilayeti nezdinde yapılan tahkikat neticesinde Ayşe adındaki kadın, gönül rızasıyla bir Müslüman ile evlenip İslâm dinini kabul ettiğini söylemiştir. Ancak Ermeni cemaatinin baskıları sebebiyle korktuğunu beyan etmiş, bunun üzerine kocasına teslim edilerek emniyet ve iâşe konusunda zorluk çekmemesi için Kiğı Kaymakamlığı’na yardımda bulunulması hususunda emir verildiği beyan edilmiştir.<sup>30</sup> Bu belgeden Kiğı’da kendi rızasıyla Müslüman bir erkekle evlenen Ermeni asıllı bir kadının Ermeni cemaatinden baskı gördüğü, olayın ise İstanbul’daki Ermeni basınına tam aksiyle yansıtıldığı anlaşılmaktadır.

1 Temmuz 1326 (14 Temmuz 1910) tarihli Dâhiliye Nezareti’ne, Kiğı Hınçakyan Cemiyeti adına çekilen bir telgrafnâmede, Kiğı Kaymakamı ve Mahkeme Reisi Vekili’nin, Paravon Efendi adındaki Ermeni’ye zulmettikleri şikâyeti yer almaktadır.<sup>31</sup> Dâhiliye Nezareti tarafından Erzurum Vilayeti Tahrirât Kalemi’nden olayın soruşturulması istenmiştir. Erzurum Valisi adına Maarif Müdürü tarafından yaptırılan soruşturma sonucunda Amerikyan Paravon Efendi’nin Kiğı ahalisini birbirine karşı kışkırttığı ve büyük bir isyan tertibi içerisinde olduğu o sebeple dava vekilliğinden men edildiği söylenmektedir.<sup>32</sup> Görüldüğü üzere 1910 yılında Kiğı’da Hınçakyan Cemiyeti faal olup,

28 BOA, HR. SYS. 2794/6.

29 BOA, HR.SYS.2794/6.

30 Bkz. BOA, DH.İD.116/7-4, Evrak 1057.

31 BOA, DH.MUİ. 113/69-3.

32 BOA, DH.MUİ.113/69-4.



üyelerinden Dava vekili Amerikyan Paravon'un bir takım menfi faaliyetler içerisinde olması sebebiyle vekâletten men edildiği belgelere yansımıştır.

Bu olumsuz faaliyetlere rağmen aynı yıllarda 30 Teşrin-i evvel 1328 (13 Kasım 1912) tarihinde Dâhiliye Nezaretine gönderilen bir dilekçede; Kiği'nin Abvank (Çiçektepe) Köyü'nde Ermeni cemaatinin hizmetine sunulmak üzere ahşap bir kilise inşâsı için izin istenmiş, 4 Teşrin-i Sâni 1328 (17 Kasım 1912) tarihli İrâde-i Seniyye ile adı geçen köyde evsaffarı belirlenmiş bir kilisenin inşasına izin verilmiştir.<sup>33</sup> Bu belgeden anlaşıldığı üzere Kiği'nin Abvank köyünde meskûn Ermeni cemaatinin kilise inşası için yaptığı başvuruya Osmanlı hükümeti olumlu cevap vererek Erzurum vilayetine bu işin tamamlanması için emir göndermiştir. Görüldüğü üzere Tehcir'den kısa bir süre önce yani 1912 yılında dâhi Osmanlı Devleti'nin Ermeni cemaatine bakışında bir problem bulunmamaktadır. XX. yüzyılın hemen başlarında Osmanlı Arşivi'ne giren yukarıdaki örnek belgelerden anlaşıldığı üzere Kiği'da her vilayette ve kaza merkezinde olduğu gibi bir takım şikâyetler, izin müracaatları vb. olaylar meydana gelmiş, devlete intikal eden müracaatlar kovuşturmaya mevzu edilmiş ve olayların halli için gerekli olan her türlü çaba sarf edilmiştir.

1914 yılında Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'na girmesiyle birlikte Doğu Anadolu Bölgesi'nde Ermeniler arasında başlayan hareketlenmelerden Kiği ve havalisi de etkilenmiştir. Yaklaşık kırk yıldan beri Rusların işgalinde olan Kars ve Ardahan'a sınır vilayetlerde yaşayan Ermenilerin tıpkı Balkan halkları gibi bağımsız bir devlet kurma yolundaki hedeflerine ulaşmak için bu savaş büyük bir fırsat olarak görülmüştür. Milliyetçilik akımlarından etkilenen ve İttihat ve Terakki iktidarının sağlamış olduğu ılımlı ortamdan istifade eden Ermeniler, Ruslar ve diğer Avrupalı devletlerin de teşvikiyle harekete geçmiş ve pek çok yerde milis gücü oluşturma yoluna gitmişlerdir. Bu hususta özellikle Taşnak ve Hınçak partilerinin öncülüğünde başlayan Ermenilerin teşkilatlanması ve silahlanmasıyla ilgili şikâyetlerden birisi 21 Haziran 1915 tarihinde Dâhiliye Nezâreti'ne yazılan bir şifrede Erzincan, Kiği ve Tercan'da kilise ve bazı Ermenilerin evlerinde bombalar bulunduğuyla ilgilidir. Kiği Kaymakamlığı'nın Kiği'da yapılan aramalar sonucunda mayınların ele geçirildiği bildirilmiştir.<sup>34</sup>

33 BOA, DH.İD.162-1/43-3; BOA, DH.İD.162-1/43-2; BOA, DH.İD. 162-1/43-1.

34 *Osmanlı Belgelerinde Ermenilerin Sevk ve İskânı (1878-1921)*, Ankara 2007, s.171 vd'dan naklen DH. ŞFR, 54/84.



Bu dönemde Kiğı'da bulunan Hınçak komitesi üyelerinden Başkâtip K. Postacıyan ve Reis Vahan Zeytunliyan namına İstanbul'daki Hınçak komitesine çekilen telgrafta ise; “*Silah meselesi bizi en ziyade işgal eden bir meseledir. Bütün daire-i idaremizde bulunan Hınçak çetesi etrafından pek cüzî miktarı silahlıdır. Bana kalırsa yalnız fikren komitacılık fîliyat olmadıkça hiçbir işe yaramaz*” diyerek Kiğı ve havalisindeki Ermeni komitacıların silahlanıp mücadeleye girişmeleri istenmiştir.<sup>35</sup> Aynı dönemde Osmanlı belgelerine yansıyan şu bilgi oldukça önemlidir; Kirkor adındaki bir Ermeni çeteci, Kiğı Kaymakam vekili ile ihale memuruna suikast için gelmiş, ancak alınan tedbirlerle yakalanmıştır.<sup>36</sup>

Birinci Dünya Savaşı ile birlikte Rusların Doğu Anadolu istikametinde Ermeni çetelerinin de desteğiyle ilerlemeleri ve pek çok yerde katliamlar yapmaları, Osmanlı hükümetini harekete geçirmiştir. Osmanlı Devleti, 24 Nisan 1915 tarihinde çıkardığı bir genelgeyle Ermeni komite merkezlerini kapatarak elebaşlarını tutuklamıştır. Osmanlı Hükümeti'nin Ermeni komitelerini kapatması ve bir kısım komitacıyı tutuklaması olayları önlemeye yetmemiştir. Ermeni terör olayları ve isyanlarına bağlı olarak alınan tedbirler giderek artırılmış, isyana kalkışan ve Ruslarla iş birliği yapan bölgeler başta olmak üzere “sevk” ve “iskân” uygulaması başlatılmıştır.<sup>37</sup>

Tehcir Kanunu ile Vilâyet-i Sitte adıyla meşhur Erzurum, Erzincan, Sivas, Elazığ, Van ve Diyarbakır vilayetlerinde yaşayan Ermenilerin güney vilayetlerine sevkini esas alan bu kanun derhal uygulamaya konulmuştur. Erzurum vilayetine bağlı Kiğı ve havalisinde yaşayan Ermenilerin tehciri de bu kanun çerçevesinde olmuştur.<sup>38</sup> Ermenilerin savaşın ikinci yılında önemli bir kargaşa çıkaracakları ve isyan hareketini bütün vilayet ve kazalara yayacakları bilgisi sebebiyle her yerde tedbirler artırılmıştır. Bu hususta İttihat ve Terakki Partisi adına Erzurum'da faaliyette bulunan ve aslen Kiğı'lı olan Mithat Turanlı'nın girişimleriyle Kiğı'da bir milis gücü oluşturulmuş, milis gücü komutanlığına ise Ziya Bey getirilmiştir. Bu sırada Erzurum'dan da yüz kişilik bir askerî kuvvet Kiğı'ya ulaşmış, tehcir emri uygulamaya konulmuştur. Kaymakam vekili Mithat Bey tarafından

35 *Ermeni Komitelerinin Amâl ve Harekâtı İhtilâliyesi*, İstanbul 1332, s.28.

36 BOA, Y.PRK.ASK, 129/23.

37 Osmanlı Belgelerinde Ermeniler, s. 6 vd.

38 Geniş bilgi için bkz. M. Hakkı Ertan, “19. YY.da Kiğı ve (Göynük) Karlıova Havzasında Ermeni Meselesi ve Bu Meselenin Tehcir ve Soykırım Kavramları Açısından Değerlendirilmesi”, *II. Bingöl Sempozyumu (Bingöl-2008)*, Ekim 2014, s.283.

Ermenilerin ileri gelenlerinden Rahip Bisak hükümet konağına çağrılarak 24 saat zarfında Kiğı'daki Ermenilerin toplanarak Palu'ya nakledilecekleri bildirilmiştir. Ertesi gün belirlenen saatte toplanan Ermeni kafilesi, Ziya Bey'in komutasındaki askerî birliğin muhafazasında Palu'ya hareket etmiştir. Peri Suyu üzerinde yer alan Selenk Köprüsü civarındaki birkaç elim hadise dışında toplanan Kiğı'lı Ermenilerin Palu'ya sevki gerçekleştirilmiştir. Böylece Kiğı ve çevresinde büyük olaylar yaşanmadan tehcir işlemi tamamlanmıştır.<sup>39</sup>

Birinci Dünya Savaşı esnasında Ermeni çetecilerin giriştikleri faaliyetler karşısında çıkarılan tehcir kanunu ile sevk ve iskâna tabii tutulan Ermenilerin can güvenliği ile her türlü iâşe ve ibâdelerinin karşılanıp mallarının korunması için mümkün olan bütün önlemler alınmış, bu kurallara uymayan veya ihmalleri görülen resmî görevliler sıkıyönetim mahkemelerinde yargılanarak çeşitli cezalara çarptırılmışlardır. Vilâyet-i Sitte içerisinde yer alan Erzurum vilayetine bağlı Kiğı kazası ve çevresinde yaşayan Ermeniler de sevke tâbi tutulmuş, Ziya Bey komutasındaki jandarmanın refakatinde toplanan Ermeniler sâlimen Palu'ya sevk edilmişlerdir.

Ermeni tehcirinin hemen akabinde Rusların 18 Şubat 1916 tarihinde Erzurum'u işgal etmeleri neticesinde Kiğı ve çevresi de Ermeni çetelerin destekledikleri Rus ordusu tarafından tehdit edilmeye başlamıştır. Bu tarihten itibaren Kiğı ve çevresinde Kuvâ-yı Millîye ruhuyla bir milis teşkilatı kurulmuştur. Kiğı eşrafından Musurum'lu Yazıcıoğlu Kahraman Sabri Bey'in komutasında, 1916-1917 yılları boyunca Ruslara ve Ermeni çetecilere karşı büyük bir mukavemet gösteren Kiğı milis teşkilatı, kasaba ve havalisinin düşman işgaline düşmesini engellemiştir.<sup>40</sup> Mondros Mütârekesi'nden sonra bütün Anadolu'da olduğu gibi Kiğı'da da Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti oluşturulmuş ve bu cemiyette başta; Zeynelzade Mustafa Efendi, Küçük Ağa, Yazıcıoğlu İbrahim Bey ve Osman Beyler olmak üzere Kiğı eşrafından pek çok zât yer almak suretiyle Kiğı'nın müdafaasında önemli roller üstlenmişlerdir.<sup>41</sup>

39 M. Sadık Yiğitbaş, a.g.e., s.150.

40 Ruslara karşı giriştiği harpte bir gözünü kaybeden Kahraman Sabri Bey'e Harbiye Nazırı Enver Paşa tarafından takdirname gönderilmiştir. Bkz. M. Sadık Yiğitbaş, a.g.e., s.168 vd.

41 Nuri Köstüklü, Kiğı Müdafaası Hukuk Cemiyetine Ait Bazı Belgeler, <https://www.atam.gov.tr/wp-content/uploads/004-Nuri-Kostuklu.pdf>, s. 144.

Sonuç olarak; Kiğı ve çevresinde eski dönemlerden beri meskûn olan Ermeniler ile XI. yüzyıldan itibaren bölgeye gelen Türkler arasında birlikte yaşama kültürü gelişmiş, bu durum XX. yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir. Özellikle Osmanlı arşiv belgelerine yansıyan birkaç istisna hariç Kiğı ve çevresinde Türkler ile Ermeniler arasında büyük anlaşmazlıkların yaşandığına dair bir bilgi mevcut değildir. Aksine Osmanlı Devleti'nin emniyetli hayatı içerisinde Ermenilerin gayet huzurlu bir dönem geçirdiklerine dair belgeler oldukça fazladır. Ancak I. Dünya Savaşı'nın başlamasını müteakip Doğu Anadolu'nun diğer vilayetlerinde olduğu gibi Kiğı ve çevresinde de huzursuzluklar artmış ve nihayetinde çıkarılan Tehcir Kanunu ile bölgede yaşayan Ermeniler tehcire tabi tutulmuşlardır.

## Bibliyografya

Ali Kemali, *Erzincan*, İstanbul 2013.

Baş, Yaşar, “Kiğı Sancak Beyleri, Eşkiyalık ve Sosyal Düzeni Sağlama Çabaları”, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, C.102, S. 202, (2013), s.55-88.

BOA, DH.İD.116/7-4, Evrak 1057.

BOA, DH.İD.162-1/43-3.

BOA, DH.İD.162-1/43-2

BOA, DH.İD, 162-1/43-1.

BOA, DH.MUİ. 113/69-3.

BOA, DH.MUİ.113/69-4.

BOA, HR.SYS.2794/6.

BOA, Y.A.HUS, 338-72.

BOA, Y.MTV.127-69.

BOA, Y.PRK.ASK, 129/23.

BOA. HR. SYS. 2794/6.

*Ermeni Komitelerinin Amal ve Harekâtı İhtilâliyesi*, İstanbul 1332.

Ertan, M. Hakkı, “19. YY.da Kiğı ve (Göynük) Karlıova Havzasında Ermeni Me-selesi ve Bu Meselenin Tehcir ve Soykırım Kavramları Açısından De-ğerlendirilmesi”, *II. Bingöl Sempozyumu (Bingöl-2008)*, Ekim 2014, s.277-289.

Erzen, Afif, *Doğu Anadolu ve Urartular*, Ankara 1984.

Göyünç, Nejat, “Diyarbakir Beylerbeyliğinin İlk İdarî Taksimatı”, *İ.Ü. Tarih Der-gisi*, XXII, s.23-34.

Honigman, Ernst, *Bizans Devleti'nin Doğu Sınırı*, İstanbul 1970.

Karaca, Behset, *1518 (H.924) Tarihli Tahrir Defterine Göre Kiğı Sancağı*, (Basıl-mamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun 1991.

Koç, Yunus, “XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Kiğı Sancağı'nda İskân ve Toplum-sal Yapı”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S.16, (2004), s.129-156.

Köstüklü, Nuri, “Kiğı Müdafaa-i Hukuk Cemiyetine Ait Bazı Belgeler”, <https://www.atam.gov.tr/wp-content/uploads/004-Nuri-Kostuklu.pdf>, s.142-197.

*Osmanlı Belgelerinde Ermenilerin Sevk ve İskânı (1878-1921)*, Ankara 2007.

Saydam, Abdullah, “Osmanlı Düzeninin Çökmesinin Ayrılıkçı Hareketlere Olan

Etkisi: Ermeni Milleti Örneği”, *Hoşgörüden Ayrılığa Ermeniler I*, (2009), s.59-97.

Sevim, Ali-Yücel, Yaşar, *Türkiye Tarihi I*, Ankara 1990.

Söylemez, M. Mahfuz, “Erzurum Vilayet Salnamelerine Göre Osmanlı’nın Son Döneminde Kiğı Kazası”, *Bingöl Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 1/1, (Eylül 2007), s.21-39.

Tatoyan, Robert, <https://www.academia.edu/36799452/Kigi-Okullar>, s.1-48.

Tatoyan, Robert, [https://www.academia.edu/38243287/Kigi Manastır ve Kiliseler](https://www.academia.edu/38243287/Kigi_Manastir_ve_Kiliseler), s.1-36.

Umar, Bilge, *Türkiye’deki Tarihsel Adlar*, İstanbul 1993

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu-Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1984.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi II*, Ankara 1988.

Yiğitbaş, M. Sadık, *Kiğı*, İstanbul 1950.



## YAŞLILIĞI TOPLUMSAL KILAN UNSURLAR

*Prof. Dr. Ünal ŞENTÜRK \**

### Giriş

Dünyada yakın bir tarihten beri bir demografik dönüşüm yaşanmaktadır. Dünya nüfusunun yaklaşık dörtte biri, yaşlı olarak kabul edilen altmış beş yaş üstü kişilerden oluşmaktadır. Tarihte ilk kez yeryüzünde yaşayan nüfus içerisinde yaşlı nüfus oranı, çocuk ve gençlerinkine yaklaştığı bulunmaktadır. Bu demografik dönüşüm toplumların yaşlanması olarak okunmaktadır. Ancak, tüm toplumlar aynı hız ve oranda yaşlanmadığı gibi her toplum kendi yapısal özelliklerine göre farklı bir yaşlı yaşam standardı oluşturmakta, farklı bir yaşlılık sürecini yapılandırmaktadır. Farklı toplumlar kadar aynı toplum içinde de kişilerin sahip oldukları ekonomik, sosyal ve kültürel koşullar onların yaşam niteliklerini doğrudan etkileyerek farklı bir yaşlanma süreci hazırlamaktadır. Kişinin uzun süredir yaşamını sürdürdüğü yerleşim yeri, eğitimi, mesleği, aile yapısı, sosyal ilişki ağı ve bunlarla yakından ilişkili gündelik yaşam pratikleri onun nasıl yaşlanacağı ve yaşlandığında nasıl bir yaşam sürdüreceğini belirleyebilmektedir. Bu nedenle yaşlılığın evrensel olarak tek ve düz bir çizgi şeklinde gelişip yaşanmadığı, aksine toplumsal bir arka plana sahip olduğu düşünülmektedir. Evrensel bir olgu olarak düşünülen yaşlılığın toplumsallıkla ilişkilendirildiği/toplumsal yanı öne çıkarıldığı bu çalışmada, farklılaşan yaşlılık tanımları ve yaşlılık algılarından, değişen yaşlı yaşam koşullarına olmak üzere yaşlılığın tarihsel ve toplumsal olarak geçirdiği dönüşümlere yer verilmektedir. Başka bir ifadeyle çalışmada “*yaşlılık toplumsal bir olgudur*” önermesi çözümlenmektedir.

\* İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, unsenturk44@gmail.com

## **İnsan Yaşam Döngüsünde Bir Evre: Yaşlılık Süreci**

Dünyaya gelen bir insan kaza veya hastalık gibi herhangi bir olumsuzlukla karşılaşmadığı sürece bebeklik ve çocukluktan başlayıp, ergenlik, gençlik ve yetişkinlik gibi yaşam evrelerinden sonra, yaşlılık evresinde kendini bulmaktadır. Yetişkinlik döneminin bir devamı olan bu aşamaya geçen kişi, bu sürecin tüm özelliğiyle karşılaşmakta; kayıp ve kazanımlarını bir arada deneyimlemektedir.

Yaş sınırı kesin olmamakla birlikte 40-45 ile 60-65 yaş aralığı, sosyal bilim literatüründe yetişkinlik diye ifade edilmektedir. Birçok insan için bu yaş dönemi, fiziksel yeteneklerin azaldığı ve sorumluluğun arttığı bir süreye karşılık gelmektedir. Büyük olasılıkla hayatın bu evresinde formal eğitim tamamlanmış, meslek edinilmiş, evlenilerek ebeveyn olunmuş ve hayat belli bir düzene kavuşmuştur. Eski hareketlilik yerini, daha sakin ve yavaş bir yaşam ritmine bırakmış; fiziksel bir takım gerilemeler baş göstermeye başlamış ve yaşamsal önceliklerin yeri değişmiştir. Hayatın kalan zaman dilimine yönelik farkındalığın arttığı bu yaş diliminde, gelecek nesillere anlamlı şeylerin aktarımının yapılma sorumluluğu hissedilmekte ve çevre daha gerçekçi bir şekilde gözlemlenirken, dingin bir yaşantının yolları aranmaktadır. Bu yaşlardaki bireyler, diğer yaşlarda olduğu gibi seçim yapmakta; ne yapması gerektiği, zamanı ve kaynakları nasıl değerlendireceğini ve yaşamını hangi yönde geliştireceğini düşünmektedirler. Değişen önceliklerinde ailesi, yakın çevresi ve toplum daha merkezi olmaya başlamaktadır.

Yetişkinliğin devamı olan bu evrede kişi, kayıplarla kazanımların birlikteliğini yaşamaktadır. Zira, yetişkinlik, biyolojik ve sosyokültürel faktörlerde olduğu gibi kazançların ve kayıpların birbirini dengelediği bir dönemdir. Biyolojik durma ve gerilemeler yanında bir takım eylem fonksiyonlarında düşüşler yaşayan yetişkin, bunu, eğitim, kariyer ve sosyal ilişki ağındaki gelişmeler ve kazanımlar ile dengelenmektedir belki de telafi etmektedir (Santrock, 2012: 477). Fiziksel olarak hissedilecek duraklama ve geri sayıma, genişleyen ve çeşitlenen sosyal çevre, güçlenen statü ve saygınlık, bilişsel yetkinlik eşlik etmektedir.

Orta yaşın sonları, başlarına kıyasla; “ebeveyn ölümü, en son çocuğun evden ayrılışı, büyükanne büyükbaba olma, emekliliğe hazırlanma ve emek-



liliğe ayrılma” gibi yaşamsal evrelerden geçmeyle nitelendirilmektedir. Bu yaş aralığındaki insan, sağlık sorunlarıyla tanışmakta ve yaşlanmaya başladığını hissetmektedir. Bu dönemin en belirgin özelliği, fiziksel görünümde meydana gelen değişimlerdir. 40 ve 50’li yaşlarda doku altındaki kolajen ve yağ kayıpları yüzünden cilt kırışıklıkları ve sarkmaları yavaş yavaş görülmeye başlanır. Derideki küçük ve bölgesel pigmentleşme alanları, özellikle de güneş ışığına maruz kalan el ve yüz gibi alanlarda yaşlılık lekeleri üretir. Melanin üretimindeki azalma yüzünden saçlar incelik ve grileşir. El ve ayak tırnaklarında çizgisel değişimler belirir ve çabuk kırılmalar görülür. Boy kısaltmaları başlar. Yakın görmeye başlayan zorlanmalar, gözlük kullanımını gündeme getirir. Duyma kaybının başladığı bu dönemde radyo, televizyon ve telefon gibi aletlerin ses ayarlamalarında yükseltilmelere ihtiyaç duyulur. Kemik hareketleri için olan koruyucular/tendon ve bağlar, yetişkinlik yıllarında daha az etkin olarak, birçok kişinin eklem sertleşmesi ve hareket güçlüğü yaşamasına neden olur. Bu değişim, hatta bu gerilemelere bağlı olarak yaşanan birey, gündelik yaşamını sürdürebilmek için bir kişinin yardımına gereksinim duymaktadır (Şentürk, 2016: 199). Bu fizyolojik gerilemelere sosyal yaşamdaki kazanımlar eşlik etmektedir.

Birçok insan için orta yaş, yaptıkları işi ve gelecekte yapmak istediklerini değerlendirme, ölçme ve düşünerek realiteye göre davranma, topluma daha uygun davranmanın en sık olduğu dönemdir. Bu yaş dilimindeki her iki cinsiyet için üretkenlik farklı şekil ve alanlarda kendini göstermektedir. Biyolojik üretkenlik yoluyla yetişkinler, çoluk çocuk sahibi olurlar. Ebeveyn olanlar, üretkenliği sayesinde çocuklara rehberlik yapar ve kendinden küçük yaştakileri topluma uygun hale getirmeye yönelirler. İş üretkenliği yoluyla, astlarına, göreve yeni başlamış personellere beceri ve deneyimlerini aktarırlar. Yetişkinler, kültürel üretim yoluyla da yaratıcı, yenilikçi ve var olan kültürün bazı yönlerini taşıma rolünü üstlenirler. Bunun bir devamı olarak hem kadın hem de erkek yetişkin, kendini, toplumu, gelecek nesillere savunurken bulmaktadır. Mevcut koşulların farkında olarak, gelenek, görenek, adet gibi kültür alanındaki direnç noktalarının en ciddi savunucusu olma durumu, bu dönemde başlamaktadır. Yaşantı ve deneyimlerden elde edilen bilgi havuzundan gençler için bir dizi örnekler vermek, gündelik hayatın bir rutini olmaktadır. Sabır, sükûnet, daha gerçekçi düşünüp karar verme ile ilişkilendirilen bu dönemde, geçmişte yaşanmış veya gelecekte yaşanacak olası krizlerle daha güçlü baş etme olanakları bulunmaktadır. Evlilik problemleri üzerinde daha çok konuşarak gideril-

mekte; giderilemeyen sorunlar sonucunda boşanma az zararlar sonuca bağlanmaktadır. Eşlerin birbirlerini en iyi tanıdıkları evre olan bu yaş diliminde evlilikten tatmin oldukça yüksektir. Hayatın diğer alanlarından elde edilen kazanımlar, aile ve evlilikte de yansımaları bulmuştur ve yetişkinler evli olmaktan mutludurlar (Santrock, 2012: 510-515).

## **Demografik Kavramlar Olarak**

### **Yaşlı ve Yaşlılık**

Biyolojik, kronolojik, psikolojik ve sosyolojik boyutları bulunan yaşlılığın başlangıcı olarak bir yaş sınırı belirlemek oldukça güçtür. Bu güçlüğü arkasında dönemden döneme, toplumdaki topluma, kültürden kültüre değişen yaşlı tanımı, algısı ve yaşantısının farklı olması etkilidir. Ancak bu noktada, Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ)'nün yaptığı yaşlı tanımı, üzerinde büyük bir fikir birliğinin olması nedeniyle kronolojik yaş değişkeniyle yapılan tanımlama esas alınmaktadır. Dünya Sağlık Örgütü, 1963 yılında yaşlıların sağlık konusunda düzenlediği toplantıda yaşlıları kronolojik olarak üçe ayırmaktadır (I) Orta yaşlılar (45-59 yaş), (II) yaşlılar (60-74 yaş) ve (III) ileri yaşlılar (75 yaş ve üzeri). Birleşmiş Milletler ise 60 yaş ve üzerini yaşlı olarak tanımlarken, birçok gelişmiş ülke 65 yaş, özellikle sosyal güvenlik sisteminden yararlanmak için yaşlılığın başlangıcı olarak referans almaktadır (Yaşlanma Özel İhtisas Komisyonu, 2014). Dolayısıyla, yaşlı tanımında göz önüne alınan ilk kriter, kronoloji veya takvim yılıdır. Bu bağlamda, 65 yaş geride bırakan kimsenin yaşlı olarak tanımlanması genel bir kabuldür. Ancak, her dönem ve toplumda “yaşlı” sayılma yaşının farklılaştığı görülmektedir. Evlenme yaşı, nasıl ki geçmişle günümüz arasında değişmekte; daha önce evlenme yaşı ergenlikle ilişkilendiriliyorken, günümüzde yirmi beş yaş gibi eğitimin tamamlanması ve iş hayatına atılma yaşıyla belirleniyorsa yaşlı tanımı da zamana ve topluma göre farklılık gösterebilmektedir. Her toplum, farklı nedenlerden dolayı üzerinde uzlaştığı ve kişilerin artık “yaşlı” olarak görülmesini sağlayan bir yaş, kriter almaktadır. Ancak, bu “yaşın”, hangi yaş olduğu, toplumdan topluma ve zaman içinde değişmektedir. Bu da yaşın sadece kronolojik bir sıralama değil; aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir olgu olduğunu işaret etmektedir (Baran vd.; 2005: 24). Yaşama şekli, içinde yaşanılan koşullar ve süreç bu anlamda belirleyici olmaktadır. Yaşam koşullarının oldukça zor olduğu, üretimin sınırlı ve besinin kıt olduğu tarihin eski dönemlerinde, insan yaşamının kısa olmasına neden olarak 20’li ve 30’lu yaşları geçen kimseler, yaşlı olarak tanımlanmasını beraberinde getirmiştir.

Ancak, burada da yaşlı, sadece belirli bir takvim süresini geçirmiş kişiden ziyade, bu süreçle ortaya çıkan bazı fiziksel ve ruhsal değişimleri, ekonomik ve sosyal durumları elde eden kimsedir. Nitekim, ünlü tarihçi Homeros, gençlerin yaşlıların yetenek ve deneyimlerinden yararlanmaya hazır olduklarını ifade ederken, belli bir yaşa gelmiş kişilerin çevrelerinde bilgili ve donanımlı olarak görüldüklerini anlatmaya çalışmaktadır. Tevrat'ta yine yaşlıların, deneyim ve bilgeliğini anlatan görüşlere yer verilmektedir. İlerleyen süreçlerde Eflatun "Politika" adlı eserinde, yaşlanmanın bireysel yönünü işlemiş ve yaşlılık döneminin şekillenmesinde ergenlik ve yetişkinlik yaşantılarının etkilerine vurgu yapmıştır (Kalınkara, 2016: 4-5). Hipokrat yaşlılığı, bireyde meydana gelen fiziksel değişimlerle ilişkilendirerek 56 olarak belirlemiştir. Ona göre yaşlıların özellikleri: "yaşlılar gençlerden daha az besine ihtiyaç duyarlar. Yaşlı solunum güçlükleri, öksürük nöbetleri, sidiklerde zorlanma, eklemelerinde ağrılar, böbrek hastalıkları, baş dönmeleri, beyin kanamaları, kilo kaybetme, uykusuzluk ve yaygın kaşıntıyla hayatı ıstıraplı olan kimselerdir. Onların bağırsaklarından, gözlerinden ve burun deliklerinden sular sızar. Genellikle gözlerine inen perdeyle görme zorluğu yaşayan yaşlı, aynı zamanda duyma yeteneğini de yitirmiştir." İnsan yaşamını birbirinden farklı yedi dönemden oluştuğunu söyleyen Shakspeare, yaşlılığı, fiziksel değişimlerin ve bedensel özürlerin sıklaştığı son iki dönem içinde değerlendirmektedir. Goethe, diğerlerinden ayrı düşünerek, yaşlılığın davranışları sınırladığı düşüncesine karşı çıkmış ve yaşlı üzerindeki algıların değiştirilerek onların yeni duruma kolay uyum sağlayabilmeleri için cesaretlendirmiştir (<http://www.bilgiustam.com/yasli-insanlarin-toplumdaki-yeri/2017>).

Yaşam süresinde gelişme ve olgunlaşmayı izleyen, genetik yapı ve çevre arasındaki etkileşimin en üst düzeyde görüldüğü, fizyolojik ve ruhsal değişimlerin yoğun yaşandığı insani bir süreç olarak tanımlanan yaşlılık (Pekcan, 2000: 51), canlı bir varlık olan insanın yaşamının ileri dönemindeki biyolojik, psikolojik ve sosyal durumunu nitelendirmek için kullanılır. "Yaşlanma", "yaşlılık" ve "ihtiyarlık" yaşlılık bilimi olan gerontoloji ve geriatri alanlarında birbirinin yerine sıkça kullanılan kavramlardır. Bu kavramlar irdelendiğinde birbirleri arasındaki farkın net olmadığı ve çoğu zaman birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir.

Genel anlamda durağan bir yaşam evresi için kullanılan yaşlılık, bireylerin fiziksel, psikolojik ve sosyal açılardan bağımsızlıklarını yitirdikleri, yaşam alanlarında yaygın kayıplar yaşadığı dönemi (İçli, 2016: 41) ifade etmektedir. Yaşlanma, bireysel ve biyolojik duruma işaret ederken, yaşlılık

denildiğinde daha çok toplumsal olgudan bahsedilmekte olduğu ve genel eğilim olarak toplumda yaşlı sayısının artması ve bunun sonucunda oluşan bir toplumsal durum anlaşılmaktadır (Tuna, 2017: 5). Yaşlılık konusundaki önemli tartışmalardan birisi, yaşamın bu son döneminin başlangıç noktasıdır. Bu nokta, sadece biyolojik, psikolojik, fiziksel ve toplumsal değil, bu etkenlerinin tümünün kesişimidir. Yaşlanma ve yaşlılık kavramlarının birbirlerinden ayrıldıkları en önemli nokta, iki sürecin başlangıçlarıdır. Yaşlanma sürecinin başlangıcı, yaşlılığınkinden çok önce başlar. Yaşlılık döneminin belirtileri olarak gösterilen fiziksel ve zihinsel yeterlilik ve yetenek kayıpları, yaşlılık dönemi olarak kabul edilen dönemden daha önce de görülmeye başlarlar. Vücudun normal fonksiyonlarının yavaşlaması, fiziksel gücün azalması, literatürde yaşlılık döneminin başlangıcı olarak kabul edilen 60'lı yaşlardan çok önce başlayabilir (Akçay, 2011: 11). Kişinin yaşama standartları, onun fiziksel ve zihinsel sağlığını doğrudan etkileyerek, bu sürecin önce başlamasını ya da gecikmesini sağlayabilmektedir. Bu bağlamda belirleyici olan değişken, toplumsal olmaktadır.

Yaşlı, yaşlanma ve yaşlılıkla ilgili tanımlama ve değerlendirmeler, onun belli bir takvim yılıyla açıklanamayacak kadar geniş ve çok yönlü bir olgu olduğunu; biyolojik ve psikolojik yönü yanı sıra toplumsal bir yönünün bulunduğu gerçeğini genel hatlarıyla ortaya çıkarmaktadır. Nitekim, nedenleri, koşulları ve etkileri bağlamında çözümlendiğinde yaşlılık biyolojik, psikolojik yönlerinin de toplumsal olarak belirlendiği çok yönlü ve katmanlı bir olgudur. Bu bağlamda, standart özellikleri bulunan tek bir yaşlılıktan ziyade, toplumsal olarak inşa edilip üretilen çok yönlü bir yaşlılıktan bahsetmek gerekmektedir.

### **Yaşlılık: Çok Yönlü Bir Toplumsal Olgu**

Belli bir kronik takvimi geride bırakmış fiziksel ve ruhsal değişimler yaşayan kişi olarak tanımlanan yaşlı ve yaşlılık, dünyada tek bir çizgi şeklinde yaşanmamaktadır. Değişen ve dönüşen toplumsal yapı koşulları yanı sıra bu koşulların biçimlendirdiği toplumsal süreçler, doğrudan veya dolaylı olarak insan yaşamına sinmektedir. İnsan yaşamı ve ilişkilerinde varlık bulan etkileşimin sonuçları yaşlılıkta da yansımaları bulmaktadır. Bunu en iyi değişen dönemlerdeki yaşlı tanımı ve yaşantısında görmek mümkündür.

İnsanın yaşlı, yaşlanma ve yaşlılığa ilişkin ilgisi çok eskiye dayanmaktadır. Dinler, felsefeler, efsaneler, masallar, romanlar yaşlılık ve yaşlanma

üzerine görüşler ve tanımlarla doludur (Tufan, 2016: 39). Yazının bulunmasından önceki dönem için her şeyde olduğu gibi yaşlılık hakkındaki bilgilerin de çok sağlıklı olduğunu söylemek güçtür. Bu nedenle yazının bulunması ve toplumsal yaşamın kaydedilmeye başlamasından sonraki döneme ait bilgi ve düşüncelerin esas alınması gerekmektedir. Yaklaşık 5500 yıl önce yazının bulunmasıyla başlayan mitolojik, felsefi ve inançla ilgili tartışmalar içinde yaşlı insanlara ilişkin düşüncelere rastlamak mümkün olmaktadır. Bu bilgilere bağlı olarak bir takım çıkarımlar yapılmaktadır. Ancak ilkel yaşama şartlarının sürdürüldüğü dönemde yaşam süresinin kısalığına bağlı olarak yaşlı insanların toplum içinde çok büyük bir orana sahip olmadığı yaşlılarla ilgili ilk bilgi olduğu kabul edilmektedir (Kalınkara, 2016: 50). Bugünkü anlamda ve nitelikte konuşmanın bilinmediği, daha araç yapma deneyiminin aktarılmasının söz konusu olmadığı, dolaşısıyla bilgi birikimi sürecine girilmemiş olan, sadece kaba gücün egemen olduğu en eski dönemlerde, topluluk içinde genç ve yaşlı arasında bir statü farkı bulunmadığı söylenebilmektedir. Avcılıkla ve toplayıcılıkla geçimin sağlandığı bu dönemde, avdan elde edilenler kadın erkek, çocuk, genç ve yaşlı arasında ayırım yapılmaksızın eşit dağıtımı söz konusudur. Avcı ve toplayıcılıkla birlikte besin temini konusundaki ilerlemeler, grup içerisinde bazı üyelerin uzun yaşamasına yardımcı olmuştur. Topluluğun gençleri avlanmaya giderken yaşlılar evde kalarak çocukların bakım görevlerini almaları ve araç gereçlerin onarımını üstlenmeleri, yaş bağlamında bir işbölümünün şekillenmesi durumunu doğmuştur. Bu durum, yaşlılar meclisinin kurulmasına kadar sürmüştür, ancak daha sonra değişikliğe uğramıştır. Yaşlananlar, bazı üretim işlerinden uzaklaşırken statülerinde belli bir miktar kayıp ortaya çıkmıştır. Bilgi birikimini sağlayan araçların ve olanakların gelişmediği bu çağda ve avcılığın gençliğe prim verildiği bu ortamda yaşlıların statüleri gençlerinkinden üstün değildir (Şenel, 1982: 46, 56, 60). Bir yerde uzun süreli yaşam sürdürmekten ziyade besin ve avlanacak hayvan arayışına bağlı olarak göçebe yaşam sürdüren, doğal koşullara karşı bir savunma mekanizması olarak 30 veya 40 kişiden oluşan gruplar halinde yaşayan, akrabalık bağları güçlü, dayanışma duyguları yüksek avcı ve toplayıcı toplumlarda yaş ve cinsiyete bağlı bir iş bölümü vardır. Avlanmanın erkek; ev işleri, çocuk bakımı ve besin toplama işlerinin kadınlar tarafından yürütüldüğü bu toplumsal aşamada liderlik, becerikli ve güçlü olmakla sağlanmaktadır. Doğanın meydan okumalarına karşı, direnci her geçen süre düşen yaşlı, ölümle yüzleşeceği günü beklemektedir (Akın,

2006: 31-34). Biyolojik gerilemeler, yaşlının gücüyle birlikte etkisinin de azalmasına neden olmaktadır. Eskisi gibi, avlanamayan, av için uzun mesafe kat edemeyen yaşlı, yaşamının son dönemini evde kendisine verilen basit ev işleriyle meşgul olarak geçirmektedir.

İlkel toplumların avcılıkla geçinen ya da sürekli göç hayatını sürdürenlerinde yaşam, bir av mevsiminden ötekine, bir yerleşim yerinden diğerine etkili ve yoğun bir hareket etme sistemine bağlı olarak sağlanmaktadır. Bu aşamada kendi başının çaresine bakmak durumunda olan yaşlılar, ya topluma ayak uydurmak ya da topluma yük olmak arasında kalmaktadır. Belli bir süreden sonra toplumun hareketine uyum sağlamakta zorlanan yaşlı, kaderine boyun eğmek zorunda kalmıştır. Örneğin Japonya’da ilkel topluluk olan Ainu’larda yaşlı kadınlar, değersiz yaratıklar olarak görülmüş; Güney Amerika’da Arawaks’larda çok yaşlı kişiler, çevrelerindeki toplum üyeleri tarafından terk edilmiştir. Yine Hopi gibi göçebe gruplarda ve Kuzey Avrupa’daki Lapps’lerde de durum farklı değildir. Buralarda da yaşlıları ölüme terk edilmişlerdir. Ulaşım için köpeklerin kullanıldığı Eskimoların ilkel kesimlerinde, gruba katkısı olmayan yaşlı kadınlar çevresindeki insanlara uyum sağlayamadığı için bir miktar yiyecek bulduğu yerde bırakılmıştır (Tezcan, 1990: 238). Yiyecek kıtlığından ve göçün zorluğundan dolayı Eskimolar’ın Amazon ırmağı yerlilerinin yeni bir yere göçerken yaşlılarını orada ölüme tek etmelerine rağmen Şanider’de bulunan Neanderthal kemiklerinin incelenmesi, genç yaşta çolak kalmış bir gencin kırk yaşlarında ölmesine kadar beslendiğini ortaya çıkarmıştır (Şenel, 1982: 60). Dolayısıyla üretimin sınırlı, yiyecek ve içecek gibi besin kaynaklarının kıt olduğu dönemlerde yaşlılar, toplumun geri kalanlarının hayatta kalabilmesi için görmezden gelinmiş, horlanmış ve besinsiz bırakılmıştır. Ancak, bu döneme yakın bir tarihte başka topluluklarda, yaşlıların farklı bir tutumla karşılandığı ve yaşlılığın önemsendiği kültürlerin de var olduğu bilinmektedir. Nitekim, Magellan takımadası sahil şeridinde yaşayan yerli ve bilinen ilkel topluluklar arasında yer alan Yaghanlar, yerleşim yerlerinin etkisine bağlı olarak devamlı balık tutarak geçimlerini sağladıkları ve gıda temin edebilmek için sık göç ettikleri bilgisi mevcuttur. Zamanlarının önemli bir kısmını yiyecek arayan bu topluluk içinde yönetici ve üst yetkili kimse yoktur. Çok çocuğun olduğu bu topluluk içinde, çocuklar kendi büyüklere karşı tapma noktasına varan büyük bir saygı söz konusudur. Çocuk sevginin yaşam içinde dikkat çektiği bu dönem ve toplulukta evin en güzel yerleri çocuklara verilirken yaşlıların da yalnız kalmamasına büyük özen

gösterilmektedir. Aile reisi olarak kabul edilen yaşlı dul kadınlara büyük bir itaat gösterilir. Yaşlılar, yiyeceklerin nasıl sağlanacağı ve korunacağı başta olmak üzere ev idaresi konusunda her türlü söz söyleme hakkına sahiptirler. Bu hak, onların deneyimli kişiler olmasından kaynaklandığına ait bilgiler bulunmaktadır (De Beauvoir, 1970: 87). İri hayvanların avlanmaya başladığı dönemlerden itibaren sihirle uğraşan yaşlılar, uzman kişiler arasına sağaltım becerileriyle katılmışlar; bu yetenekleri yanı sıra artan tecrübe ve avları yönetme bilgileriyle saygınlıklarını artırmışlardır. Konuşmanın ve düşünmenin gelişmesiyle topluluklarda yaşlı bilgi birikimine bağlı olarak bu saygınlıklarını pekiştirmişlerdir (Şenel, 1982: 69,71,105). Yaşlının elde ettiği bu kazanım ilerleyen dönemlerde farklı bir boyut kazanmıştır.

Üretim modellerinde meydana gelen değişim, yaşlılığın toplumsal yaşamdaki pozisyonu değişme uğratmıştır. Özellikle yerleşik hayata geçildikten sonra yaşlı, artan deneyimi, hayat tecrübesi ve yeteneklerine bağlı olarak toplumda saygınlık ve saygı ile karşılık bulan konum edinmiştir. Yaşlı, yaşam ve deneyim birikimine bağlı olarak elde ettiği saygınlığıyla aileden başlamak üzere toplumsal yaşamın hemen her aşaması ve yönünde, yetki kullanan ve yönetimi elinde bulunduran kişi pozisyonunu elde etmiştir. Dünyanın farklı coğrafya, toplum ve kültürlerinde yaşlı, bulunduğu ortamda yöneticisi fonksiyonu üstlenerek aktif ve bir o kadar da sorumluluk içeren bir yaşam sürdürmüştür. Bu beraberinde Gerontokrasi diye ifade edilen bir yönetim biçiminin şekillenmesine neden olmuştur. Yönetimin içinde yaşanan topluluk üyelerden en yaşlının elinde bulunduğu bir toplumsal düzen (Hançerlioğlu, 2007: 29) ya da siyasal sistem olarak tanımlanan Gerontokrasi, Eski Yunan başta olmak üzere birçok toplumda uygulamaya konulmuştur. Yaşlının yaşadığı toplumda yönetimi elinde bulundurduğu yönetim biçimi olan Gerontokrasiyi, insanlık tarihi kadar eskiye götürmek mümkün olsa da kavram ve uygulama yaygınlığı açısından (Önder, 2016: 4) modern öncesi zamanlara denk gelen bir sistemdir. Weber, gerontokrasiyi yaşlıların yönetimde etkin rol aldığı geleneksel otorite biçimleri arasında patriyarkal, patrimonyal ve feodalizm uygulamaları içinde değerlendirir. Weber, otorite tipleri içerisinde yer verdiği “geleneksel otorite” tipini açıklarken yaşlıların bahseder. Geleneksel otoritenin saf biçimlerinden bir örnek olarak gördüğü yaşlıların yönetimini ayrı bir başlık altında inceleyen Weber, bunu ataerkilliğin bir uygulanma biçimi olarak değerlendirir. Üyelerinin rızasına bağlı ve gelenekle meşruluk kazanan bu otorite türü (2012: 350-351), sanayileşme devrimi öncesi toplumsal aşama



oldukça yaygın ve etkilidir. Aileden başlamak üzere hemen her alanda yaşının elinde bulundurduğu bir otorite söz konusudur. Yaşlı, bu pozisyonunu yaşamsal birikimi ve deneyimiyle elde etmektedir.

Modernleşme, sanayileşme ve kentleşme süreçlerinin somut sonuçlarının yaşandığı günümüzde ise yaşlılık farklı bir görünüm kazanmaktadır. Bilimsel bilginin arttığı, teknolojik gelişimin akıl almaz oranda sağlandığı, okuma yazma oranının yükseldiği, konforlu kent hayatının yaşandığı, artan toplumsal hareketliliğe bağlı olarak mesleki çeşitliğin gözlemlendiği günümüzde bir taraftan uzun yaşama olanağı belirlemekte, daha sağlıklı ve aktif bir yaşlılık gündeme gelmekteyken diğer taraftan da yaşlılara yönelik bazı ayrımcılıklar ve kötü muameleler görülebilmektedir. Kadının çalışmaya hayatına katılması ve ailelerin küçülmeye başlamasıyla yaşlı bakımı sorun olmaya başlamaktadır. Toplumsal süreçler bir taraftan doğurganlığı düşürüp diğer taraftan yaşam standardını geliştirerek toplumdaki yaşlı oranını yükseltmektedir. Giderek her toplum, farklı hız ve oranda bir yaşlanma eğitimine girmektedir.

### **Küresel Bir Görünüm: Toplumlar Yaşanıyor**

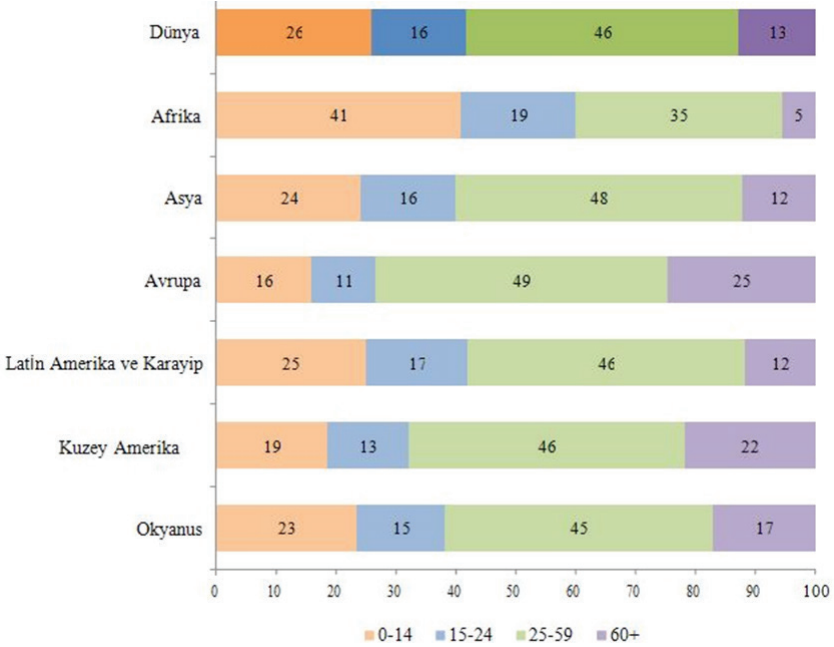
Modernleşme, sanayileşme ve kentleşme süreçlerinin ekonomik, sosyal ve kültürel alanda meydana getirdiği değişimlerin somutlaştığı içinde olduğumuz dönemde koşullar, düşük doğum ve ölüm oranlarını yaratmaktadır. Demografik bu iki düşük oran, 65 yaş üstü nüfusun toplam nüfus içinde her geçen süre artmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla, demografik dönüşümün geldiği nokta, yaşlılığın artmasıdır. Artan yaşlılık, dünya toplumlarının yaşlanması şeklinde okunacak bir miktara ulaşmaktadır. Gelişmişlik düzeyi ve coğrafik bölge farkı göz etmeksizin toplumların tümü, yakın tarihten beridir yaşlanmaktadır. Bununla birlikte, yaşlı nüfus hâlen gelişmiş ve refah düzeyi yüksek olan toplumlarda daha fazla miktarda bulunmakla birlikte, gelişmekte olan toplumlarda daha hızlı oranlarda artmaktadır. Bu bağlamda, yaşlılıkla ilgili olarak dünyadaki genel görünüm hızla değişmekte; yaşlılık gelişmiş batılı toplumlar için öncelikli bir sorun iken giderek artan ölçüde batı dışı ve gelişmekte olan ülkeler için de öncelikli bir sorun haline gelme eğilimindedir (Tuna, 2017: 4). Demografik bu değişim, hemen her toplumda ilgiyle yakından izlenmektedir.

Dünya nüfusunun yaş değişkenine göre dağılımın verildiği tabloda da görüldüğü gibi dünya nüfusunun % 26'sını 0-14 yaş aralığı, % 16'sını 15-24 yaş aralığı, % 46'sını 25-59 yaş aralığı ve % 13'ünü 60 yaş üstü



oluşturmaktadır. % 13'lük 60 yaş üstü dünya ortalaması bölgeden bölgeye farklılık göstermektedir. Bu oran Afrika'da % 5, Asya'da % 12, Avrupa'da % 25, Latin Amerika ve Karayiplerde % 12, Kuzey Amerika'da % 22 ve Okyanus'ta % 17 şeklindedir.

### Dünya Nüfusunun Yaşa Göre Dağılımı



(United Nation Department of Economic and Social Affairs, Population (2017))

Birleşmiş Milletler (UN)'in "Dünya nüfusu yaşılanıyor" adlı raporunda (2017) dünyanın yaşlılıkla ilgili başka verileri de, bulunmaktadır. Rapora göre 2017 yılında dünya nüfusu içerisinde 60 yaş ve üzerinde 962 milyon insan yaşamaktadır ki bu sayı 1980 yılında 382 milyondur. Dolayısıyla, bugün dünya 1980 yılındaki yaşlı nüfusun yaklaşık iki katından daha bir nüfusa ev sahipliği yapmaktadır. Rapora göre 2030 yılına gelindiğinde yaşlı sayısının (1.41 milyar) 10 yaşının altındaki çocukların sayısından (1.35 milyar) fazla olacağı tahmin edilmektedir. Tahminler 2050 yılında 60 yaş ve üzerindeki nüfusun (2.1 milyar), 10-24 yaş grubundaki genç sayısından (2 milyar) daha fazla olacağını göstermektedir. Küresel olarak 80 yaş ve üzerindeki nüfusun 2017-2050 yılları arasında 3 kat artışla 137 milyondan 425 milyona çıkması beklenmektedir. Rapora göre, dünyada yaşayan yaşlı

insanların üçte ikisi gelişmekte olan bölgelerde yaşıyor ve gelişmekte olan bölgelerdeki yaşlı sayısı, gelişmiş bölgelerdekinden daha hızlı artmaktadır. 2050 yılında dünyanın yaşlı insanların 10 tanesinin 8'i gelişmekte olan bölgelerde yaşayacağı beklenmektedir.

2008 yılında en gelişmiş ülkelerdeki 65 yaş ve üzerindeki bireylerin toplam nüfusundaki oranı % 13'ten % 21'e yükselmiştir. Uzun yıllar İsveç ve İtalya en yüksek yaşlı nüfusa sahipken 2010 yılından sonra Japonya demografik olarak dünyanın en fazla yaşlı (% 21'den fazla) nüfusuna sahip olmaya başlamaktadır. Japonya'yı Almanya, Yunanistan, İtalya ve İsveç yaklaşık olarak % 18'lik bir yaşlı nüfusla izlemektedir. Amerika Birleşmiş Devletleri % 13 yaşlı oranıyla gelişmiş ülke standartlarına göre genç bir nüfusa sahiptir. Ancak, 1946-1964 yılları arasında doğan "Baby Boomer" kuşağındaki bireyler, 2010 yılından sonra 65 yaşına ulaşmaya başlamıştır. Böylece 2030 yılına gelindiğinde Amerika'daki yaşlı nüfusunun % 20'lere ulaşacağı tahmini yapılmaktadır. Yine de Amerika'daki yaşlı nüfusun bu yıllarda Batı Avrupa ülkelerindekinin gerisinde kalacağı anlaşılmaktadır. Kuzey Amerika ve Pasifik Adaları bugün yüksek yaşlı nüfusuna sahiptir ve Kuzey Amerika'daki her 5 kişiden biri 2040 yılına kadar 65 yaşında olacağı tahmin edilmektedir (Yaşlılık Özel İhtisas Raporu, 2014). Mevcut bu sayısal veriler ve tahmin günümüzde ve gelecekte yaşlılığın artma eğilimine girdiği, yaşlılık bağlamında bir demografik dönüşümü gözlemlediğimizi işaret etmektedir.

Dünyanın farklı ülkelerine ait bu yaşlı oranları, konunun toplumsallığını ortaya çıkarmaktadır. Yaşlılığın artmasını mümkün kılan ya da uzun yaşam süresini ortaya çıkaran koşulların her toplumda eşit olmaması, ülkelerin birbirinden farklı oranda ve hızda yaşlanmasına neden olmaktadır. Başta coğrafya ya da coğrafik koşullar olmak üzere ülkelerin sahip oldukları demografik özellikler, kurumlar ve değerler sisteminin karşılıklı etkileşimden varlık bulan toplumsal yapı, ülkeden ülkeye olduğu kadar zamandan zamana da değişiklik gösterebilmektedir. Bir yönüyle statik, diğer yönüyle dinamik bir niteliğe sahip olan toplumsal yapı, insanların öğrenme, tutum ve davranış geliştirme süreçlerini, dolayısıyla yaşamlarını etkilemektedir. İnsan tutum ve davranışlarının kümülatif toplamı olan yaşam standardı ile toplumsal yapı arasında bir ilişki bulunmektedir. Coğrafik koşulların insan yaşamını güçlendirdiği, uzun süren kuraklık ve sarp kayalıklı bir fiziki çevrede üretim kadar yaşam da zor olmaktadır. Okuma yazma oranının sınırlı, işsizliğin yüksek olduğu bir kalabalık nüfus beraberinde kişi başına

düşen düşük gelir getirebilmektedir. Geçim sıkıntısının kronikleştiği, ağır çalışma şartların arttığı, sağlık ve eğitim hizmetlerinin yeterli verilemediği bir ülkede yaşam her geçen süre zor olmakta bu da yaşlılığı yakından etkilemektedir. Dolayısıyla, elverişsiz bir fiziki çevre, nicelik ve nitelik açısından görece sorunların olduğu bir toplumsal yapı yaşam süresini olumsuz olarak etkilemektedir. Bunun tersi de doğrudur. Verimli tarım arazisi, eğitilmiş ve donanımlı seyrek nüfusu, eğitim ve sağlık gibi hizmetlerin daha tatmin edici şekilde verilmesini ve konforlu bir yaşamı olası kılan ekonomik koşullara sahip bir ülke, doğal olarak insan yaşam süresini uzatabilmektedir. Toplamda ise bunlar toplumsallıkla açıklanmaktadır.

Niceliksel ve niteliksel boyutlarıyla toplumdan topluma farklılık gösteren yaşlılık ve yaşlanma olguları, aynı toplum içinde de farklılık gösterebilmektedir. Mevcut bu farklılığı P. Bourdieu, sosyoloji literatürüne kazandırdığı “*sermaye türleri*” ve “*habitus*” kavramlarıyla oldukça kapsamlı açıklamaktadır.

### **Sermaye Türleri ve Habitus’a Bağlı Farklı Yaşlanma Pratikleri**

Bireyin farklı yaşam deneyimleri ve standartlarını, ünlü Fransız sosyolog P. Bourdieu, “*sermaye türleri*” ve bu sermaye türlerinin kümülatif birleşiminden doğan yaşama alışkanlıklarını nitelemek için türettiği “*habitus*” kavramıyla açıklamaktadır. Bourdieu, birey ve aktörlerin düşünce ve davranışlarını dayandırdıkları, mantıksal pratikler ve “toplumun biriktirilmiş tarihi” olarak tanımladığı sermayeyi, üç ana başlıkta inceler. Bunlar ekonomik, kültürel ve sosyal sermayedir. Toplumda eşit miktarda dağıtılmamış olan bu üç sermaye türü aslında birbiriyle çok yakın bir şekilde birbirlerine bağlıdır. Sermaye türleri arasındaki söz konusu bu yakın ilişki, her bir sermaye türünün diğeriyle arasında ayrılmaz bir işbirliği olduğu anlamına gelir. Bahsi geçen sermayeler ise, şu şekildedir: anında ve doğrudan paraya çevrilebilir ve mülkiyet hakları biçiminde kurumsallaştırılabilir ekonomik sermaye; belirli şartlar içinde ekonomik sermayeye çevrilebilir olan ve eğitim vasıfları biçiminde kurumsallaştırılabilir olan kültürel sermaye ve son olarak toplumsal yükümlülüklerden oluşan, belirli şartlar içinde ekonomik sermayeye çevrilebilir ve bir soyluluk unvanı gibi biçimlerde kurumsallaştırılabilir sosyal sermaye (Yarç, 2011: 130-131). Toplumlarda, bu sermaye türlerinin eşit dağıtılmadığını ve sosyal ilişkilerle sürekli yeniden üretildiğini

savunan Bourdieu, çözümlemelerinde kültürel sermayeye büyük yer verir. O, eğitim yoluyla edinilmiş olan tüm davranış kalıplarını ve bilgi birikimini, birey yaşantısında önemli bir yer olarak gördüğü “*kültürel sermaye*” kavramıyla açıklar. Kişi, içine doğduğu aile başta olmak üzere toplumsal çevre içinde eğitim kurumları tarafından bu sermaye türünü bir taraftan edinirken diğer taraftan yeni kuşaklara aktararak yeniden üretir. Ancak, ona göre kültürel sermaye, toplumda eşit dağıtılmadığından bireysel yetenek ve akademik meritokrazi (yönetim gücünün yetenek ve kişilerin bireysel üstünlüğüne dayandığı yönetim biçimi) ile toplumsal eşitsizlik gizlenmekte, korunmakta ve yeniden üretilmektedir. Bourdieu, mevcut toplumsal sistemdeki eğitim işleyişinde ağırlıklı olarak seçkinlerin başarısı ön plana çıkartılıp değerlendirilmeye alındığını ve yeteneği olmayanların da bu eleme veya geride bırakılmayı kabul etmelerine bağlı olarak eşitsizliğin eğitim yoluyla sürekli yeniden üretime girdiğini ileri sürer. Bunun çağdaş sosyologdaki karşılığı “*kültürel miras*”tır. (Bourdieu, 2012) Ona göre kültürel sermaye, eğitim yoluyla öğrenilmiş tüm kabulleri, davranış kalıplarını kısacası toplumun özünü oluşturur. Toplumda gücü elinde bulunduranların, eğitim yoluyla yeni kuşaklara aktarılan/aşılana toplumsal yapının kendisidir. Eğitim sistemi, çoğunlukla seçkinlerin başarılı olduğu bir düzen dayatır, seçkin olmayan aileler ise bu eğitim sisteminde başarının şart olduğuna inanmış olarak (yani habitus edinmiş olarak) süreçte yer alır ve sistemin yeniden üretimine katkı sağlarlar. Ailelerin çocuklarına miras bıraktığı (habitusunu şekillendiren) kabuller, davranış ve düşünme biçimleri, birlikte kültürel sermayeyi oluşturur (2006: 40-44). Sermaye türleri içinde kültürel sermaye ile çok yakın ilişkili olan “*habitus*” ise kelimenin tam anlamıyla ne tam bireyseldir, ne de davranışları tek başına belirleyendir; buna karşın eyleyiciler için işleyen yapılandırıcı mekanizmalardır. Bourdieu’ya göre habitus, eyleyicilerin birbirinden farklı durumlarla başa çıkmak için geliştirdikleri bir strateji üretme ilkesidir. Dış yapıların içselleştirilmesinin ürünü olan habitus, alanın taleplerine aşağı yukarı tutarlı ve sistematik bir biçimde cevap verir. Toplumsal ilişki ve etkileşimlerle üretilmiş bir akılsallık olan habitus, yapı içerisinde duruma uygunluk ve yaratıcılık gibi özellikleri içerir. Geçmiş, şimdi ve geleceğin birleştiği; birbiri içine girdiği habitus, beden en derinine yerleşmiş, yeniden harekete geçmeyi bekleyen “*tortulaşmış bir durumdur*”. Bu niteliği habitusu içinde biçimlendiği toplumsal “*alan*” ile ilişkisini ortaya çıkarır. Bu ikili (habitus ile alan) arasındaki ilişkiyle Bourdieu, kendiliğindenlik ile toplumsal zorlama; özgürlük ile zorunluluk; seçim ile yükümlülük şeklindeki sahte/yapay

ikiliklerden kurtulmayı başarır. Bunun yanı sıra birey-yapı, mikro- makro çözümlene şeklindeki alternatifleri devre dışı bırakır. Bunlar arasında bir seçim yapmanın gereksizliğinin anlamını öne çıkarır bu gerçekten hareketle habitus, bireysel olanın, hatta öznel olanın dahi toplumsal ve kolektif olması halidir. Habitus, toplumsal öznelliklerdir. “Alan” yani bireyin yaşadığı ve eylemlerini gerçekleştirmekte olduğu bağlam, *habitusu* yapılandırır. Herhangi bir alan ya da kesişen alanların içkin zorunluğunun ürünü olan habitus, şekillendiği toplumsal dünyayla ilişkiye girdiğinde sudaki balık gibidir: suyun ağırlığını hissetmez ve etrafındaki dünyayı çok doğal olarak sayar (Bourdieu ve Wacquant, 2014: 27-29; 116-118). *Habitus*, eylemi yapan kişinin hesaplama yaptığı ve özünde toplum tarafından kabul görmek, onaylanmak için uygulamaya koyduğu düşünsel ve fiziksel eylem gerçekleştirme dizisidir. Birey, içinde yaşadığı toplum tarafından onaylanan ve kabul görenlerin dışına çıkmadan düşünmek ve yaşamak için bir dizi hesap yapmaya yönelmektedir. Bu, bireyin ait olduğu ve kendini içinde bularak edindiği yatkınlık olarak da ifade edilen habitustur. Yani Calhoun’un deyimiyle bireylerin hem psikolojik hem de biyolojik olarak oyuna hazır olma, katılma halidir (2010: 104). Toplumdaki verili durumda yaşayan kişinin, sosyal ilişki ve etkileşimle girdiği sosyalleşme süreci ve bu süreçte elde ettiği ekonomik, sosyal ve kültürel kazanımlarının toplamı olan habitusu, onun yaşamında önemli bir belirleyici alan olmaktadır. Toplumla birey arasındaki ilişkilerin sürekliliğinden vücut bulan habitus, kişinin yaşantısına bir form vermektedir. Birey eğitimi, geliri, kültürü ve bunlarla yakından ilişkili yaşama biçimiyle elde ettiği sermaye türleri ve onların şekillendirdiği habitusla çocukluk, ergenlik, yetişkinlik ve yaşlılık şeklindeki yaşam döngüsünü deneyimlemektedir. Bu bağlamda, tek bir yaşlılıktan ziyade, toplumsal yörüngeleri olan çoklu bir yaşlılık vardır. Aşağıda bazı örnekleri verilen dünyanın çeşitli bölge ve toplumlarındaki farklı yaşlılık *yörüngelerinin* arkasında bu toplumsal gerçeklik bulunmaktadır.

Yaşlılık çalışmalarında odak nokta olan “yaşlı sorunları”, özellikle 1970’lerde bir emeklilik sorunu olarak görülmektedir. Başka bir ifadeyle, yaşlı sorunuyla emeklilik bir görünerek/değerlendirilerek, kadın yaşlı olayın dışında tutulmaktadır. 1990’lardan itibaren feminist hareket ve çalışmaların artması ya da kabul görmesiyle, yaşlı sorunları içerisinde yaşlı kadınların yaşadığı yoksulluk, dulluk ve kötü sağlık durumları üzerinde çalışmalar ve ilgilenmelerin başladığı görülmektedir. Yaşlı sorunları içinde “kadın sorunu” diye bir başlık oluşturma eğilimi ortaya çıkmaktadır (Russell, 2007: 174-

175). Bu gelişmeye bağlı olarak, yaşlılık olgusu içinde bir cinsiyet değişkeninin varlığı görülmeye; yaşlılığın erkek ve kadın bağlamında farklı deneyimlendiğine ilişkin bir bakış açısı değişikliği gündeme gelmektedir.

Yaşlanmadan önce kadının yaşantısı içinde yaşadığı sosyal ve kültürel koşullar tarafından belirlenmektedir. Erkeklerle kıyaslandığında bu koşulların eşit olduğunu söylemek fazla iyimserlik olarak değerlendirilmektedir. Çünkü, tarihsel olarak bir kadın yoksulluğu söz konusudur. Ortaçağdan beri toplumun en fakir kesimini cinsiyet bağlamında kadınlar oluşturmaktadır. Victor Böhmert'in verdiği ve 77 kentin incelendiği fakirlikle ilgili ilk istatistiklerde, sürekli yardım alanların % 76.71'ni kadınlar meydana getirmektedir. Dünya nüfusunun yaklaşık yarısını kadınlar oluşturuyorken, kadınların sahip olduğu mal varlığı kayıtlı mal varlıklarının ancak % 1'ne karşılık gelmektedir. Meslek sahibi olsun ya da olmasın kadınlar, karşılığında herhangi maddi ödenek almadığı ev işlerini yapmaktadır. Dünyaya getirdiği çocuğun bakım ve yetiştirme sorumluluğu nerdeyse tamamen kadın sorumluluğundadır. Erkeğin çalışmaktan yorgun vücudunu diğer güne hazırlamak ve iş gücünü yeniden kazanmasını sağlamak yine bir klasik kadın vazifesidir. Tüm bunları yerine getirerek aileyi ayakta tutmasına bir ekonomik değer biçilmediği gibi erkeğine bağımlılığı noktasında da bir ilerleme söz konusu değildir. Kadının bağımsızlığını kazandıracak çalışma hayatında da bir erkek egemenliği engeli vardır. Kadın, çalışma hayatında en çok kuaförlük, tezgâhtarlık, doktor yardımcılığı, sekreterlik gibi alanlarda daha çok kendisini gösterebilmektedir. Sanayileşme, kadının kaderinde arzu edilen gelişmeyi sağlayamamaktadır. Çalıştığı ve hak ettiği üretimden erkek kadar faydalanamamaktadır. Birçok Avrupa ülkesinde aylık gelir yanında emeklilik tazminatlarında kadının eline geçen miktar, erkeğinkinden geridedir (Tufan, 2002: 12-13). Ülkemizin de içinde olduğu geleneksel birçok toplumda kadının eğitiminden yeterince yararlandığı söylenememektedir. Yakın bir süreden beri Türkiye'de hayata geçirilmeye çalışılan "haydi kızlar okula", "anne kız el ele" gibi projeler, kadının eğitim açısından dezavantajlı pozisyonu yeterince açıklamaktadır. Dolayısıyla, kadın erkeklerle eşit olmayan bir geçmiş ve koşulla, yaşlılık evresine girmektedir. Bunu, ise sosyo kültürel yapı hazırlamaktadır. İnsan yaşamını belirleyen bu yapı, kültürlenme, kültürel miras, sosyalleşme, *habitus*, *sermaye türlerinin* aktarımı gibi mekanizmalarla yeniden üretmektedir.

Bekâr/dul kadınların, bekar/dul erkeklere oranla yaşlılık döneminde kullanacakları birikimleri, varlıkları ve emeklilik gelirlerinin az olması kuvvetle muhtemeldir. Kadınlar, erkeklerle kıyaslandığında geçmişten günümüze

kadar eğitim ve çalışma olanakları açısından bir dezavantajlı cinsiyettir. Bu bağlamda, kadınlar eğitim ve ekonomik kazanımları erkeklerden daha sınırlı bir yaşlılıkla karşılaşmaktadırlar. Erkekler ise kadınlara oranla daha az destekleyici sosyal ilişki sürdürebilmektedir. Erkekler, ekonomik kazanımlarına rağmen, yaşlandıktan sonra arkadaşlık, komşuluk ve akrabalık gibi destekleyici sosyal ağlardan daha az faydalanabilmektedirler. Toplumsal cinsiyet olgusu, bu durumu ortaya çıkarmaktadır. Toplum, doğum anından itibaren cinsiyetlere sadece farklı rol değil, bunun yanında farklı imkân ve koşul sağlamaktadır (Powell, 2014:141). Bu gerçekten hareketle, cinsiyete özgü bir yaşlılık yaşantısı bulunmaktadır. Erkek, yaşlanıncaya kadarki elde ettiği ekonomik kazanımlarından dolayı maddi bir sıkıntı yaşamazken; kadın tam aksine çalışma yaşamının dışında kalması, emeğinin ücretlendirilmemesi ya da az ücretle çalışmasından dolayı yaşlılığında ekonomik bir sıkıntıyla karşı karşıya kalmaktadır. Ancak kadın bunu, toplumsal cinsiyet rol ve olanaklarının hazırladığı sosyal destek sağlayıcı ilişkileriyle telafi etmektedir. Yaşlı erkek, bu noktada sorunla karşılaşmaktadır. Bu açıdan, erkek ile kadının yaşaması muhtemel yaşlılık, farklı olabilmektedir. Erkek, gençliğinden beri sürekli dışarı hayatı ve çalışma yaşamının içinde aktif rol üstlendiği için emekli olarak ya da yaşlılığına bağlı olarak, çalışma yaşamından uzaklaştığında, bu yeni duruma çabuk alışmamaktadır. Aktif bir yaşamdan ve dışarı hayatından uzaklaşma, erkek bir yaşlı için kabul edilmesi güç bir psikoloji yaratabilmektedir. Erkek, alışkın olmadığı ev ortamı ve yaşantısından çabuk sıkılıp stres yaşayabilmektedir. Bunlar, yaşlı kadın için geçerli değildir. Kadın, hemen her dönem ve toplumda, yaygın olarak yaşamını eviyle ilişkilendirmekte veya ev yaşantısına daha alışkın olarak yaşam sürdürmektedir. Onun yaşlılığa bağlı olarak dışarı yaşamından uzak kalması, emekli olup ev hayatına zorlanması durumu söz konusu olmadığı için yaşlılığın beraberinde getireceği olası olumsuz psikolojinin altından daha çabuk kalkabilmektedir. Ev, kadın için yaşamının her döneminde bildiği, alışkın olduğu ve hâkim olduğu bir yaşam ortamıdır. Yaşlı bir kadının evde temizlik, yemek, ütü, el işi gibi yapabileceği uğraş alanı oldukça geniş ve zengindir. Buna karşın erkek yaşlının evde yapabileceği ve vakit geçireceği iş alanı dardır. Bu bağlamda erkek, toplumdaki yerleşik “yaşlı” algısına, kadından daha çok ve çabuk kapılabilmektedir. Kaybolan eski otoritesi ve statüsüyle erkek yaşlılığı problemli hâle getirirken kadın, yaşlılığı doğallaştırmaktadır.

Yaşlı bakımında kadın büyük rol ve sorumluluk almaktadır. Evdeki yaşlının bakımı ve evin genel işleri evin yaşlı bayanına ait olmaktadır. Erkek



yaşlı, bakım konularında en çok eşlerine güvenmektedir. Kadınlar ise daha çok çocukları tarafından bakım konusunda destek almaktadırlar (Russell, 2007: 175). Kadın, yaşlı bakımında merkezi konumdadır. Onların fedakârlığı, “doğal” kabul edilmekte; yaşam koşullarına bağlı olarak ortaya çıkabilecek sorunları görmezden gelinmektedir (Güven, 2000: 97). Toplumsal cinsiyet rol dağılımını sonucu olarak evdeki yaşlının bakımı, hemen her toplum ve kültürde yaşlı veya genç kadın tarafından karşılanmaktadır. İçinde yaşanan kültürün kadına biçtiği roller yanında kadının doğal becerileri, evdeki hasta ve yaşlının ihtiyaç duyduğu destek ve bakımın onun tarafından karşılanmasına neden olmaktadır.

Yaşlının toplumdaki yaşam standardını belirleyen önemli faktörlerden biri, medeni durumdur. Yaşlılık dönemindeki medeni durumu, onun geride kalan yaşamını yakından etkilemektedir. Yaşlılığını eşiyile dolayısıyla evli olarak sürdüren bir kimseyle, yaşlığında dul kalan ve evlenmeyen kimsenin yaşam koşulları bir farklılık yaratmaktadır. Dünyada, kadınların daha uzun yaşadığı gerçeği göz önüne alındığında, dulluk olgusu ve sorunuyla daha çok kadınların yüzleştiği doğru bir çıkarımdır. Bu açıdan bakıldığında dulluğun yarattığı ekonomik, sosyal ve ruhsal sorunlar, daha çok kadını yakından ilgilendirmektedir. Dolayısıyla, dulluk bir yaşlı kadın sorunsalı olmaktadır. Arun ve arkadaşının Türkiye özelinde yaptıkları çalışmada (2011: 1515-1527) bunu bir eşitsizlik durumu olarak nitelendirmektedirler. Dullukla beliren gelir kaybı, özgürlük alanlarının daralması, yalnızlık, bakım, yaşamın geri kalan kısmını yeniden organize etme ve uyum sağlama sorunlarını, kadın cinsiyeti deneyimlemektedir. Toplumsal cinsiyet durumuna bağlı olarak, dul kalan kadın çalışma güç ve isteğine sahip olsa da çalışmamakta, tek başına çalışmanın her türlü zorluğunu yaşamakta, ev dışı zaman kullanma özgürlüğü daralmakta, olası çocuğunu kontrol etme gücü zayıflamakta, tekrar evlenme güçlüğü yaşamakta özetle sıkıntılı bir yaşlılık süreci geçirmektedir. Yaşlı erkek, eşi ölünce hem kendi başına yaşama becerisi sınırlı olması hem de sosyalleşme sürecine dayalı yetişme ve yaşama şekli, ona en kısa zamanda evlenme hakkını vermektedir. Dul kalınca, sosyal yaşantı seçenekleri kadına göre daha çok daralan, çocuklarıyla olan iletişimi azalan, günlük ihtiyaçlarını kendi kendine karşılaması güçleşen erkek yaşlı için tekrar evlenmek en doğal ve tek seçenek olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla, dul kalmanın yarattığı olumsuzlukların büyük bölümünü kadın yaşamaktadır.

Yaşlılık dönemini evli olarak eşiyile birlikte geçirmek, kişinin bu sürecin yarattığı sorunları çözmesinde ona büyük kolaylık tanımaktadır. Genel



olarak değerlendirildiğinde öncelikle evli ve eşleriyle birlikte yaşayan ileri yaştaki bireylerin, dul, boşanmış ya da hiç evlenmemiş bireylere göre daha avantajlı bir durumda olduğu söylenebilir. Kalaycıoğlu vd.(2003)'nin yaptıkları araştırmada, ileri yaşlarını evli olarak geçiren kişilerin maddi ve manevi açıdan birbirlerine destek oldukları; başkalarının yardımına daha az ihtiyaç duydukları; dul, boşanmış veya yalnız yaşayan diğer yaşlılara nazaran daha az yalnızlık hissi yaşadıkları şeklinde sonuçlar elde edilmiştir.

Yaşlılığı bekâr olarak karşılayıp yaşamak, yaşlılıkla birlikte ortaya çıkacak bazı güçlüklerin oranını artırmaktadır. Yalnız/bekâr yaşlının her şeyden önce, sosyal ilişki ağının, evli olanlardan daha dar olma olasılığı bulunur. Daha dar bir sosyal çevre, her yaştaki insanda olduğu gibi yaşlı kişi için de çok önem arz eden sosyal destek kaynağını ortadan kaldırarak yalnızlık duygusuna daha sık ve kolay kapılmaya neden olmaktadır. Bunun yanı sıra, yaşlılığında yalnız kalan erkek için durum daha zordur. Çoğu erkek, kendi ihtiyacını kendi görmekte zorlanmaktadır. İnsana, paylaşım, yardım ve ilgiye en çok ihtiyaç duyulduğu bir dönemde erkek yaşlının yalnız kalması, yaşlılığın beraberinde getirdiği olumsuz psiko-sosyal duyguların kişiyi daha çabuk etkiye almasına neden olmaktadır. Evli ve çocuklarıyla yakın ilişkiye sahip bir yaşlı, yardıma ihtiyacı olduğu durum ve dönemlerde kendisine ulaşacak ya da yardım edecek kimselere sahip olurken, yalnız yaşamak zorundaki bir yaşlının böyle bir olanağı yoktur. Yaşlı kimse erkek ise durum daha da sıkıntılı olabilmektedir.

Kişinin yaşadığı yerleşim yeri, onun yaşlanma sürecini daha doğrusu, yaşlılık dönemindeki yaşantısını doğrudan etkileyebilmektedir. Kırsal bölgede yaşayan yaşlılar, kentte yaşayan yaşlılardan daha güçlü bir arkadaşlık bağına sahiptirler. Onları evlerinde ziyaret edecek ve onlarla bazı sırlarını paylaşacak kadar yakın ilişkilerde bulunduğu arkadaşlık ve komşuluk ilişkileri kır yaşamında daha fazladır. Bu yakın ilişki ve diyalog mekanizması, kırsal alanda yaşayan yaşlının, kendisi hakkında olumlu düşünmesine doğrudan etki etmektedir (Stoller, 1984: 263). Kırsal alanda ailesiyle birlikte yaşam sürdüren yaşlılar, hâlâ birçok yönden kentlerde yaşayanlara göre daha avantajlıdır ve aileleri tarafından daha çok desteklenmektedirler. Çevrelerinden daha çok saygı gördükleri gibi, uzun yıllar aile içindeki üst konumlarını sürdürme şansına da sahiptirler. Geleneksel yapı içinde geniş aile, yaşlının ruhsal ve fizyolojik gereksinimlerini daha istikrarlı karşılamaya elverişli olmaktadır (Güven, 2000: 94). Küçük yerleşim yerlerinde

geçerli olan samimi ve yakın ilişki ağı, kişiler arasında paylaşımı koruyup artırarak, onların daha tatmin edici bir hayat sürdürmelerine katkı yapmaktadır. Kırsal köy yaşamındaki “biz” duygusu, kişilerin dayanışmacı bir yapı içinde daha güvenli bir yaşlılık sürdürmelerini sağlamaktadır. Aynı şey, kent yaşantısı için geçerli değildir. Kentteki resmi ve ikincil ilişkilerin yoğunluğu, bireysellik ve rasyonellik gibi değerlerin ilişkilere egemen olması, kişilerin sorunlarıyla mücadelede yalnız kalmaları sonucunu doğurmaktadır. Kentte çekirdek aile özelliklerinin daha sık gözlemlenmesi ve kadının çalışma hayatına katılımı, yaşlının ya evde yalnız kalması ya da kurumlardan yardım almasına neden olmaktadır. Kentte her ne kadar sağlık hizmetlerinin yaygın, kurum bakımlarının gelişmiş ve zaman geçirme olanaklarının kırsal alana göre daha fazla olsa da yaşlılık döneminde en çok ihtiyaç duyulan sosyal destek ağlarının geliştirilip sürdürülmesi oldukça güçtür. Kentteki her yaşlı, yaşlanmayla ortaya çıkan fiziksel ve ruhsal sorunlarını kurumları kullanarak çözmektedir. Yaşlının sağlık ve sosyal hizmetler gibi kurumlardan faydalanması için bile ona bu konularda istediğinde yardım edecek insan gücüne gereksinimi vardır. Çoğu yaşlı, ilaçlarını yazdırmak, hastaneye gidip doktora muayene olmak için bile bir yakının desteğine ihtiyaç duymaktadır. Tüm üyelerinin yoğun bir tempolu hayat sürdürdüğü kentte, bu yardım her zaman mümkün olmamaktadır. Bu bağlamda, yerleşim yeri, kişinin yaşlılığını bir şekilde etkileyebilmektedir.

Eğitim kazanımları, yaşam biçimlerini ve en önemlisi yaşam süresini belirlemektedir. Özellikle, başarının ve sosyal hareketliliğin akademik ve formal eğitimle değerlendirildiği günümüzde, eğitim, kişinin istihdam edilmesi ve tatmin edici bir yaşam sürdürmesinde anahtar rol oynamaktadır. Aldığı eğitimle yüksek yaşam standardını yakalan; sağlık ve beslenme konusunda bilgi düzeyi yüksek; kriz anlarında çözüm üretebilme yeteneği gelişmiş; ekonomik, sosyal ve kültürel ihtiyacını gideren kimsenin, daha uzun ve sağlıklı bir yaşamı elde etme olasılığı artmaktadır. Dünyada bu doğrusal ilişkiyi ölçerek tahminler yapan kurum ve kuruluşlar bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi MacArthur Araştırma Ağı kuruluşudur. Kurum, uzun süredir elde ettiği bulgularını güncelleyerek Amerika'daki eğitimle, yaşam süresi arasındaki ilişkiyi değerlendiren sonuçlarını paylaşmaktadır. Kurum 1990 ile 2008 yılları arasındaki eşitsizlik eğilimlerini incelemiş ve hızla yaşlanan bir toplum bağlamında farklılıkları ortaya çıkarmıştır. Araştırma verilerine dayalı somut bir değerlendirme yapmak gerekirse, 16 yaş ve üstü eğitim görmüş beyaz erkek ve kadınların yaşam beklentileri, 12 yıldan az eğitim görmüş Afrikalı

Amerikalılara göre daha yüksektir. Daha açık bir ifadeyle beyaz erkekler siyah erkeklerden 14.2 yıl daha fazla, beyaz kadınlar siyah kadınlardan 10.3 yıl daha fazla yaşam beklentisine sahiptir. Burada eğitimin sosyal avantaja ilişkisini belirtmek gerekir. Sosyal avantajın sağlığa ve yaşam kalitesine bağlanmasından sorumlu faktörler karmaşıktır ve çoklu bir özellik taşır. Benzer ifadeyle, kişinin sağlıklı olması ve yüksek yaşam kalitesine etki eden faktörler birden fazladır ve kümülatiftir. Kişinin toksinlere, kanserojen atık maddelere ve şiddete maruz kalması; parklar, kütüphaneler ve aktivite sürdüreceği alanlardan mahrum olması; sağlık eğitimi ve hizmetlerine ulaşım sıkıntısı; alkol ve sigara bağımlılığı yanında egzersiz eksikliği bir sosyal dezavantaj olarak yaşamını olumsuz yönde etkileyerek yaşam süresini kısaltabilmektedir. Bunların birçoğu eğitim, iş yaşamı ve yaşama standardını belirlemede ilintili koşullardır. Eğitim, kişinin bu anlamda işini kolaylaştırmakta; daha sağlıklı ve kaliteli bir yaşama şekli sağlayarak ömrü uzatabilmektedir (Antonucci, et al., 2016: 48-5). Eğitimine bağlı olarak yaşının yaşamı üzerindeki kontrolü, sağlık konusundaki bilgisi, yaşantısının olumlu gelişmesine katkı yapmaktadır. Eğitimle yakından ilişkili olan meslek ve ekonomik gelir, kişinin yaşantısının seyrini yakından etkilemektedir. İyi bir geliri olan meslek yaşamı sürdürme olanağı yakalamış kimse, yaşlılığında bunun yansımalarını görebilmektedir. Aynı şeyi, eğitim olanakları sınırlı ve belirli bir seviyede olan yaşlı için söylemek zordur. Okuma yazması olmayan, eğitimi ilkökul düzeyinde olan bir yaşlının, günümüzde yaşantısı bir başka kişinin desteğine bağlıdır. Geliri yeterli olmayan bu yaşlı ekonomik açıdan desteğe ihtiyaç duyduğu gibi, gündelik yaşantısını sürdürürken de kişi ya da kişilerin yardımına muhtaç kalabilmektedir.

Ekonomik durum da yaşlının yaşam kalitesi ve yaşam memnuniyetinde oldukça belirleyici olmaktadır. Yaşlılık, gelir kaybının ve özellikle sağlık giderlerinin en yoğun olduğu bir yaşam dönemidir. Bu döneme hazırlık yapma olanağına sahip olamamış yaşlı için yaşam güçtür. Yaşlının yaşam kalitesinin sahip olduğu ekonomik, sosyal ve kültürel koşullarıyla ilişkilendiren “rezerv teorisi”, yaşlının statüsü elde ettiklerinde tuttıkları mal varlığına, iktidar güçlerine ve iktidarı etkileyebilme becerilerine, bilgi ve becerilene bağlamaktadır (Tufan, 2003: 26). Eğitim ile yakından ilişkili olan ve insan yaşamını sürdürmesinde doğrudan etkili olan önemli bir faktör kişinin gelir durumudur. Düzenli ve yüksek bir gelir, kişinin gereksinimlerini karşılamasını sağlayarak yaşam memnuniyetinin yükselmesine katkı yapmaktadır. Düzensiz bir gelir ve meslek yaşamı, kişin yaşamında

sıkıntılarla yüz yüze gelmesine neden olmaktadır. Gelirin varlığı yanında düzenli ve yüksek olması, yaşlı için daha büyük önem taşımaktadır. Bu yaşamsal dönemde çalışma gücü ve olanağı düşen yaşlı, bir taraftan gelir elde edemezken diğer taraftan da artan masraflarını karşılama gerçeğiyle mücadele etmektedir. Birine bağımlı yaşamanın en zor olduğu bu süreçte yaşlı, gerekli bir birikimi sağlayamamışsa yaşantısı ekonomik ve sosyal açıdan çıkmazdadır. Bu da onun yaşam memnuniyetini düşürmektedir. Alan araştırmalarında bunu, doğrulayan sonuçlar elde edilmektedir. Baran ve arkadaşların Ankara merkezinde yaptıkları araştırmaya (2005: 263, 267) göre sosyo ekonomik durum (SED), yaşlıların yaşam memnuniyeti ve birlikte yaşadığı aile üyeleriyle anlaşmalarında belirleyicidir. Çalışmada elde ettikleri bulgulara göre, kendini “genellikle mutlu hissetme durumu”, alt SED’deki yaşlılarda % 45.4, orta SED ‘daki yaşlılarda % 53.3 iken; bu oran, üst SED’deki yaşlılarda % 55’e yükselmektedir. Yaşlıların kendine ait duygularını anlatmada kullandığı “genellikle hayatımdan memnum” ifadesi de aynı şekilde sosyo ekonomik duruma (SED) göre farklılık göstermektedir. Her zaman kendini mutlu hissetme durumu alt SED’deki yaşlılarda % 21.9 ve orta SED’deki yaşlılarda % 23.2 iken bu oran, üst SED’deki yaşlılarda % 27.9’a yükselmektedir. Bu sonuçların çıkmasında sosyo ekonomik durumun yaşlı yaşam olanaklarının belirlenmesinde etkisinin önemi büyüktür. Üst sosyo ekonomik duruma sahip olan yaşlı, istediğini satın alabilme, harcama yapabilme ve ihtiyacını karşılayabilme olanağına sahipken; alt sosyo ekonomik durumdaki yaşlı, istediği bir şekilde yaşamadığı için yaşam memnuniyeti düşmektedir.

ABD yaşlanma Enstitüsü (NIA), tarafından desteklenen 2006 yılı analizi, Amerika ve İngiltere’de 55-64 yaşlarındaki hispanik olmayan beyazlar arasında şaşırtıcı sağlık farklılıkları tespit etmişlerdir. Genellikle yüksek SED’lara sahip bu yaş dilimindeki bireylerin daha alt SED’dakilerden daha sağlıklı olduklarını ortaya çıkaran çalışma, sağlıklı yaşlanmayla yaşam kalitesi arasında bir ilişkiye vurgu yapmaktadır. Analizde beyazlarla hispanik olmayan latin ve siyah ırktaki genç yaşlıların eşit olmayan sağlık durumlarına ilaveten eğitim ve davranışsal risk faktörlerine (obezite, sigara ve alkol kullanma sıklığı) sahip olma arasındaki korelasyon vurgulanmaktadır (WHO, 2011: 12). Sosyo ekonomik durumun, farklı bir sonucunu ortaya çıkaran çalışma, kişinin geliriyle sağlığı arasındaki yakın bağı ortaya çıkarmaktadır. Yüksek sosyo ekonomik koşul, kişinin yaşantısında hastalık gibi istenmeyen durumlar karşısında daha korunmalı olmasını sağlamak-

tadır. Sağlıklı olan ve istediği yaşama koşullarını elinde bulunduran veya bunları sağlamak için birikim yapmış bir yaşlı, doğal olarak yaşamından daha memnun olarak bahsedebilmektedir.

Yaşlının yaşam memnuniyeti öznel ve kişisel bir durum değildir. Yaşlı, sahip olduğu maddi ve manevi koşulların değerlendirmesini içinde yaşadığı sosyal çevreye göre değerlendirmekte ve anlamlandırmaktadır. İçinde yaşadığı yerleşim yeri, ilişkilerini sürdürdüğü kişilerin profili, yaygın olan yaşlılık algısı ve yaşlı öncelikleri, en elindeki ölçülebilir ve ölçülemeyen imkânlar kadar yaşlının yaşam memnuniyetini belirlemektedir (Arun, 2008: 315). Yaşantısını sürdürdüğü ortamda yaşlılara özgü yaşama şekilleri ve olanakları sınırlı olan bir yaşlı, kendi koşullarını diğerleriyle mukayese ettiğinde daha yüksek bir memnurluk düzeyi elde ederken, daha iyi yaşam standardının yaygınlık gösterdiği yaşlılık sürecinin yaşandığı bir ortamda bunu söylemek zorlaşır. Dolayısıyla, yaşam memnuniyeti kişisel bir değerlendirmeden ziyade içinde yaşanılan toplumla kurulan etkileşimle elde edilen bir duygu durumudur.

Dünyadaki bölgeler arasında da farklı bir yaşlı yaşantısıyla karşılaşmaktadır. Avrupa ülkelerinde sanayileşme ve beraberinde gelen ekonomik ve sosyal gelişmeler diğer yaş gruplarının yaşantısına yansıdığı gibi yaşlıların yaşantılarına da kazanımlar ve tatmin edici olanaklar şeklinde yansımaktadır. Emeklilik fonları, sosyal güvenlik sistemleri, göreceli yaşlı hizmetleri, yaygın bakım evleri Avrupa yaşlısı için birer kazanımdır. Ancak aynı şeyi geliştirmekte olan ve az gelişmemiş ülke yaşlısı için söylemek çok güç. Nitekim Afrika gibi bir ülkede yaşlı, kendi yaşamını sürdürmek bir yana salgın hastalıklardan ebeveynleri ölen torunlarına bakmak için çok ağır şartlarda çalışmak zorunda kalmaktadır (Powell, 2014: 145, 149). Başta HIV virüsü olmak üzere sıtma ve tüberküloz ile mücadele bu bölgelerde yeterince yapılamadığından ya da başarılı sonuçlar vermediğinden çok önemli bir yetişkinin ölmesine neden olmaktadır. Ailenin yaşlıları ise torunların bakımlarını üstelenerek onların ihtiyaçlarını gidermek için zor koşullarda çalışmak zorunda kalmaktadır. Dolayısıyla, dünyanın farklı bölgelerinde yaşlılar, farklı sosyoekonomik durumlarına bağlı olarak farklı bir yaşlı yaşantısını sürdürmektedir. Bunun yanı sıra, farklı bir gerçeğin daha vurgulanmasına ihtiyaç vardır. Gelişmiş ülkelerde daha fazla olmak üzere doğum oranlarında ciddi bir düşme yaşanmaktadır. Bugünkü yaşlı oranları dikkate alındığında yaşlıların azalan üreme güçlerinden dolayı yakın gelecekteki kuşağın yaşlılığında yanında destek olacağı kardeş ve çocuk sayısında ciddi bir sıkıntı yaşanması

kuvvetle muhtemeldir. Buna bağlı olarak yakın gelecekte gelişmiş ülke yaşlılarının bakım ihtiyacı daha maliyetli olurken; geleneksel doğu toplumlarındaki yerleşik değerler ve kültürel özellikler nedeniyle yaşlı bakım ihtiyaçları kendi imkânları ve aile gibi yakın sosyal destek ağları ile karşılanması beklenmektedir (Şentürk, 2018: 31-51).

Yaşlıların bölgesel durumlarına bakılmaya devam edildiğinde koşulların oldukça farklılık taşıdığı dikkatlerden kaçmamaktadır. Nitekim, Afrikalı-Amerikalıların yaşam beklentisi (73) Latin olmayan beyazların yaşam beklentisinden (78) beş yıl daha azdır. Latin olmayan beyaz kadınların yaşam beklentisi 81 iken bunu Afrikalı kadınlar (77), Latin olmayan beyaz erkekler (76) ve Afrikalı-Amerikalı erkekler (70) izlemektedir. Bugün genel olarak yaşam beklentisi kadınlar için 80.7, erkekler için ise 75.4'tür (Hablemitoğlu, 2016: 131). Geliri ve yaşam standardı beyazlara göre daha düşük olan Afrika kökenli zencilerin yaşam süresi, geliri ve yaşam standardı yüksek beyazlara göre düşüktür. Yapılan araştırma sonuçlarına göre yıllık geliri yaklaşık 35.000 doların üstünde olan yaşlıların % 80'i sağlık durumlarının "mükemmel" ve "iyi" olduğunu belirtmişlerdir. Ancak bu figür yıllık geliri 20.000 doların altında olanlarda yarısının da altına düşmektedir. Beyaz yaşlılarda (% 76) karşılaştırıldıklarında, yaşlı Afrika kökenli Amerikalıların sadece % 60'ının sağlıklarını olumlu terimlerle ifade ettikleri görülmektedir (Macionis, 2012: 387). Birleşmiş milletler Örgütünün verileri daha ayrıntılı bilgi vermektedir. 2010-2015 yılları arasında doğumda beklenen yaşam süresi dünya ortalaması 70.8 iken bu oran gelişmiş ülkelerde 78.4 ve daha az gelişmiş ülkelerde 69.1 ve en az gelişmiş ülkelerde 62.2'e düşmektedir. Gelecek yıllardaki tahmine bakıldığında 2025-2030 yılları arası beklenen yaşam süresi dünya ortalaması 73.8, 2045-2050 yılları arası 76.9 şeklindeyken bu oranlar gelişmiş ülkelerde sırasıyla 80.9 ve 83.8 iken az gelişmiş ülkelerde sırasıyla 72.4 ve 75.8 iken en az gelişmişlerde sırasıyla 67.5 ve 72.1 şeklindedir (UN, 2017). Ülkelere ait bu ve benzeri sayısal veriler, bir araya gelerek kişinin yaşadığı coğrafya, yerleşim yeri, cinsiyeti, medeni durumu, eğitimi ve geliri gibi içinde yaşadığı toplumsal katmanların/koşulların onun yaşantısının şekli ve niteliğinde belirleyiciliğini; özetle değişen sermaye türleriyle yapılandırılan bir yaşlı habitusunu ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla, yeryüzünde herkesin tahmin ettiği ve üzerinde uzlaştığı bir yaşlılıktan ziyade toplumsal koşullar tarafından belirlenen çok yönlü bir yaşlılık olgusu söz konusudur. Bu nedenle de yaşlılık, ancak

içinde şekil aldığı toplumsal yapı özellikleriyle birlikte ele alınmalıdır. Yaşlılıkla toplumsal yapı özellikleri arasındaki ilişkiyi ortaya çıkaran bir değerlendirme, hem onun tarihselliğini hem de çok yönlülüğünün ayrıntılarını ortaya çıkarmaya izin vermektedir.

### **Son Verirken...**

Farklı coğrafyalarda farklı dinamiklerle farklı oranlarda ortaya çıkıp tüm dünyayı etkisi altına alan modernleşme, sanayileşme ve kentleşme süreçleri toplumsal yapıda çok önemli değişimleri beraberinde getirmektedir. Üretim modelinden, aile tipine, yönetim şeklinden insan ilişkilerine değin hemen her alanda gözlemlenen bir değişim, yeryüzünü etkisi altına almaktadır. Gelenen noktada, dünya nüfusunun önemli bir bölümü kentlerde yaşamlarını sürdürmekte, sanayi dışı hizmetler sektörünün hacmi geçmişle kıyaslanmayacak şekilde artmakta, okuma yazma oranı yükselmekte, iletişim teknolojisi başta olmak üzere teknoloji akıl almaz bir ivmeyle büyümekte ve kendine etki alanı yaratmaktadır. Toplumlar, bu değişimlerden yapı özelliklerine göre etkilenmektedir. Toplumsal yapının her alanını etkisi altına alan değişimler dizisi, demografik yapılarda da değişimi beraberinde getirmektedir. Toplumlar farklı hız ve oranda yaşlanmaktadır.

Tıp ve kimya alanındaki büyük ilerlemeler, birçok salgın hastalığı tarihe gömdüğü gibi doğum anındaki bebek ölümlerini de en aza indirmektedir. Bilim ve teknolojideki güncel gelişmeleri yakından takip eden sağlık hizmetleri yaygınlaşmaktadır. Eğitim olanakları ve seviyesi her geçen gün artarak, insanlarda bilgi seviyesi yükselmektedir. Aldığı eğitimle birlikte kadın çalışma hayatına aktif bir şekilde katılmaktadır. Artan sanayi dışı istihdamla, fiziksel güç isteyen üretim azalmakta ve insanı daha az yıpratıcı ve konforlu bir çalışma düzeni mümkün olmaktadır. Geleneksel geniş aileden çekirdek aileye doğru geçiş yaşanmaktadır. Geniş aile, birçok işlevini başka kurumlara devretmektedir. Bunlar bir araya gelerek doğurganlığı ve ölüm oranları düşürmektedir. Ekonomik ve sosyal dönüşümlerin yansımasına bağlı olarak ortaya çıkan doğurganlığın ve ölümlerin azalması, yaşlı oranlarını yükselmesi sonucu ortaya çıkarmaktadır. Uluslararası örgütlerin verdiği verilere göre bugün dünyada 60 yaşını geçen nüfus bir milyarı geçmektedir. Yakın bir gelecekte çoğu toplumun yaşlı oranının yaşayan nüfus içinde ortalama % 20'ye yaklaşmış geleceğine ilişkin tahminler yapılmaktadır. Ancak, dünyadaki tüm toplumlar aynı hızda ve oranda yaşlanma-



maktadır. Farklı hız ve oranlarda yaşlanmanın arkasında toplumsal yapı özellikleri; kısaca toplum belirleyicidir.

Avcı ve toplayıcı aşamadan günümüz modern toplumsal aşamaya kadar geçen her dönemde toplumlar, kendi yapısal özelliklere bağlı olarak bir yaşama biçimini yapılandırmaktadır. Birbirleriyle sürekli etkileşim halinde olan coğrafya başta olmak üzere kurumlar, demografik yapı ve toplumsal değerler gibi bileşenler, birlikte özgün bir kültür ve yaşama biçimi yaratmaktadır. Her toplum mevcut koşullarından bir yaşam biçimi ve standardı üretmektedir. Yaşam süresi ve koşulları da bu gerçekten bağımsız değildir. Toplumsal yapı özellikleri yaşlı tanımı, yaşlı yaşantısı ve yaşam kalitesinde önemli bir değişken olmaktadır. İlk dönemlerde üretim azlığı ve besin darlığına bağlı olarak insan yaşam süresinin kısa olmasına neden olarak 30 yaş, yaşlı olarak kabul edilmişken bugün değişen toplumsal koşulların sonucunda yaşam süresi artmış ve 65 yaş üstü yaşlı olarak tanımlanmaktadır. Bir dönem ve kültürde yaşlı kaderine terk edilip ölmesi beklenirken başka bir dönem ve kültürde en büyük saygı duyulan bir toplumsal statü kazanmıştır. Yakın bir tarihe kadar söylediği mutlak doğru olarak kabul edilip sözünden çıkılmayan yaşlı, günümüzde yaş ayrımcılığına tabi tutulmaktadır.

Farklı dönem ve kültürlerdeki farklı yaşlı algısı, tanımı ve yaşam standardı kadar aynı toplum içinde de benzerlik söz konusudur. Nitekim, toplum birbirinden farklı cinsiyet, yaş, gelir, eğitim ve yaşama yerlerine sahip bireylerden meydana gelmektedir. Başka bir ifadeyle toplumlar yekpare veya homojen bir niteliğe sahip değildir. Kişinin içinde doğduğu başta kültür olmak üzere yaşama yeri, aile ve ailenin sosyal, ekonomik ve kültürel durumu onun yaşama şeklini doğrudan etkilemektedir. P. Bourdieu, bu durumu kendisine ait “*sermaye türleri*” ve “*habitus*” kavramlarıyla açıklamaktadır. Kişinin içinde doğduğu birbiriyle yakından ilişkili *ekonomik, sosyal ve kültürel sermayeleri* bir araya gelip bir *habitus* yaratmaktadır. Sermayelerin kümülatif toplamı olan *habitus*, kişinin nasıl yaşayacağı gibi nasıl yaşlanacağı, yaşlandığında ne şekilde bir yaşam sürdüreceğini etkilemektedir. Birbiriyle etkileşim içinde olan sermayelere bağlı şekil alan *habitus* insan için bir yaşam *yörüngesi* hazırlamaktadır. *Toplumsal yörünge* mekanizması yaşlı yaşantısında da kendini göstermektedir.



## Kaynakça

- Akçay, Cengiz (2011) Yaşlılık Kavramlar, Kuramlar ve Yaşlılığa Hazırlık, Kriter Yay.: İstanbul
- Akın, Galip (2006) Gerontoloji Her Yönüyle Yaşlılık, Palme Yay.: Ankara
- Antonucci, T; Berkman, L.; Suphan, A.B.; Carstensen, L.; Fried, P.; Goldman, D.; Jackson, J.; Kohli, M. Et al. (2016) Society and the individual at the Dawn of the Twenty first Century”, Handbook of the Psychology of Aging (In.), (Edit: Carstensen A.B.; Rando, T.), Elsevier Pub.: UK
- Arun, Özgür (2008) “Yaşlı Bireyin Türkiye Serüveni: Kaliteli Yaşlanma Üzerine Senaryolar”, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 7(2): Gaziantep
- Arun, Özgür; Arun, Banu Özdemir (2011) “Türkiye’de Yaşlı Kadının En Büyük Sorun: Dulluk”, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2011 10 (4) : Gaziantep
- Baran, Aylın Görgün; Kalınkara, Velittin; Aral, Neriman; Akın; Galip; Baran, Gülen; Özkan, Yasemin (2005) Yaşlı ve Aile İlişkileri Ankara Örneği, TC Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü: Ankara
- Bourdieu, Pierre (2006) Pratik Nedenler, 2. Baskı (Çev.: Hülya Uğur Tanrıöver), Hil Yay.: İstanbul
- Bourdieu, Pierre. (2012) Pratiklerin Mantığı Habitus ve Alan Teorisi, Güney Çeğin/blog
- Bourdieu, Pierre.; Wacquant Loic (2014) Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar, 7. Baskı, (Çev.: Nazlı Ökten), İletişim Yay.: İstanbul
- Calhoun, C (2010) “Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları”, Ocak ve Zanaat Pierre Bourdieu Derlemesi (İç.), 2. Baskı, (Der.: Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan), İletişim Yay.: İstanbul
- De Beauvoir, Simone (1970) Yaşlılık, (Çev.: Osman Canberk, Eray Canberk), Milliyet yay.: 3; İstanbul
- Güven, Semra (2000) “Yaşlılıkta Aile İlişkileri”, Toplum ve Sosyal Hizmet, Sayı: 1, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Hizmetler Yüksekokulu Yay.: Ankara
- Hablemitoğlu, Şengül (2016) “Yaşlılığın Kadınlaşması”, Yaşlılık Sosyolojisi (İç.), (Edit.: Haru Ceylan), Nobel Yay.: Ankara
- Hançerlioğlu, Orhan (2007) Toplumbilim Sözlüğü, Remzi Kitabevi: İstanbul
- İçli, Gönül (2016) “Sosyal Statü ve Rol Bağlamında Yaşlılık”, Yaşlılık Sosyolojisi (İç.), (Edit.: Haru Ceylan), Nobel Yay.: Ankara

- Kalaycıoğlu, Sibel; Tol, Uğraş Ulaş; K¼c¼kural nder; Cengiz, Kurtuluş (2003) Yaşlılar ve Yaşlı Yakınları Açısından Yaşam Biçimi Tercihleri, T¼rkiye Bilimler Akademisi(T¼BA) Raporları: Ankara
- Kalınkara, Velittin (2016) . Temel Gerontoloji Yaşlılık Bilimi, Nobel Yay.: Ankara
- Macionis, John J. (2012) Sosyoloji, (eviri editör¼: Vildan Akan), Nobel Yay.: Ankara
- nder, zg¼r (2016) “Gerontokrasi Yaşlılar Yönetimi”, Yaşlılık Disiplinlerarası Yaklaşım, Sorunlar, z¼mler 2 (İ.), (Edit.: Velittin Kalınkara), Nobel Yay.: Ankara
- Pekcan, H. (2000) Antropoloji ve Yaşlılık, (Edit.: G. Erkan, V. Işıkhan), H¼ Sosyal Hizmetler Y¼ksekokulu Yayını: Ankara
- Powell, Jason (2014) “K¼resel Yaşlanma: Eğilimler Sorunlar ve Karşılaştırmalar”, (ev.: Suzan Yazıcı), K¼reselleřme ve Yaşlılık Eleştirel Gerontolojiye Giriş (İ.) (Der.: Nil¼fer Korkmaz, Suzan Yazıcı), ¼topya Yay.: Ankara
- Russell, Cherry (2007) “What Do Older Women and Men Want? Gender Differences in The Lived Experience of Ageing”, Current Sociology, Vol: 55(2), Sage Pub.: London
- Santrock, John W. (2012) Yaşam Boyu Gelişim Gelişim Psikolojisi, (eviri Edit.: Galip Y¼ksel) 13. Basım, Nobel Yay.: Ankara
- Stoller, Elanor, P. (1984) “Self-Assessment of Healty by The Elderly: The Impact of Informal Assistance Author(s)”, American Sociology Association, Vol: 25, No: 3: USA
- şenel, Al¼eddin (1982) İlkel Topluluktan Uygar Topluma Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal D¼ř¼nsel Yapıların Etkileşimi, Ankara ¼niversitesi Siyasal Bilimler Fak¼ltesi Yayını: 504: Ankara
- řent¼rk, ¼nal (2016) “Yaşlılık: zellikler Davranışlar Sorunlar”, Davranış Bilimleri, (Edit.: Memet Zencirkıran), Dora Yay.: Bursa
- řent¼rk, ¼nal (2018) Yaşlılık Sosyolojisi: Yaşlılığın Toplumsal Yr¼ngeleri, Dora Yay.: Bursa
- Tezcan, Mahmut (1990) “Toplumsal Değişme ve Yaşlılık”, Aile Yazıları 2 (İ.), Der.: Beyl¼ Dikeçligil, Ahmet iğdem, TC. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yay.: Ankara
- Tufan, İsmail (2002) “Yaşlanan Kadınıımız Bağımsızlığa Nasıl Kavuşur? Yaşlanma: Kadının Değiştirilmesi M¼mk¼n Olmayan Yazgısı”, Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi, Cilt 13, Sayı: 2, Hacettepe ¼niversitesi Sosyal Hizmetler Y¼ksekokulu Yayını: Ankara
- Tufan, İsmail (2003) Modernleşen T¼rkiye’de Yaşlılık ve Yaşlanmak Yaşlanmanın

## Sosyolojisi, Anahtar Kitaplar: İstanbul

- Tufan, İsmail (2016) “Yaşlanan Toplumun Riskleri, Problemleri, İhtiyaçları”, Yaşlılık Sosyolojisi (İç.), (Edit.: Harun Ceylan), Nobel Yay.: Ankara
- Tuna, Muammer (2017) “Türkiye’de ve Dünyada Yaşlanma”, Gerontoloji Disiplinlerarası İşbirliği Cilt 1 (İç.), (Edit.: İsmail Tufan, Mithat Durak), Nobel Yay.: Ankara
- United Nations (2017) World Population Ageing Highlights: Departments of Economic and Social Affairs: New York
- United Nations (2017) World Population Prospects, 2017 Revision: New York
- United Nations (2017) Forthing, Database on The Living Arrangement of Older Person, 2017, New York
- Yarç, Selman (2011) “Pierre Bourdieu’da Sosyal Sermaye Kavramı”, Akademik İncelemeler Dergisi, Cilt: 6, Sayı: 1. Yalova
- Yaşlanma Özel İhtisas Raporu (2014) Onuncu Kalkınma Planı 2014-2018, Türkiye Cumhuriyeti Kalkınma Bakanlığı: Ankara
- Weber, Max (2012) Ekonomi ve Toplum, (Çev.: Latif Boyacı), Yarı Yay.: İstanbul
- World Health Organization (2015) World Report on Ageing and Health, WHO Library Cataloguing-Pub.: Luxembourg
- <http://www.bilgiustam.com/yasli-insanların-toplumdaki-yeri/2017>).



## AMERİKAN BAHARI MI? NEFES ALAMIYORUM” İSYANININ SOSYOLOJİSİ

*Doç. Dr. Vehbi BAYHAN \**

*“Başkalarının kalbini incitmekten kaçın. Çünkü başkasına verdiğin acının zehiri, er ya da geç sana geri döner.”*

*Kızılderili Atasözü*

### Giriş

25 Mayıs 2020 tarihinde ABD'nin Minneapolis eyaletinde 20 dolarlık sahte bir banknot verdiği için siyah ABD vatandaşı George Floyd'u, yerde elleri arkadan kelepçeli, yüz üstü yatıran polis memurlarından birisinin yaklaşık 9 dakika boyunca boğazına diziyle bastırarak öldürmesi, sosyal medyaya yansınca önce ABD'de sonra Avrupa kentlerinde isyanları ateşledi. Floyd'un “nefes alamıyorum” diye yalvarması, siyahlara uygulanan polis şiddetine karşı isyanın mottosu oldu. #BlackLivesMatter (Siyah Hayatlar Değerlidir) sloganı ile isyanlar her yere yayıldı.

ABD'nin sosyolojik yapısında siyah ve beyaz ırk ayrımcılığı zaten bilinen bir realite idi. Ancak, İkinci Dünya Savaşından sonra ABD, demokratik değerleri temsil ettiği ve Batı blokunun lideri konumunda olması ile güçlü ve model ülke misyonunu üstlenmişti. Hollywood sinema endüstrisi, hem ırk ayrımını hem de özgürlükler ve demokrasi ülkesi imgesi sunuyordu. Herkesin köşeyi döndüğü “Amerikan rüyası” bilinçaltlarına yerleşmişti. Öyle ki, Türkiye'den popüler sanatçılar doğumlarını ABD'de yaparak çocuklarının ABD vatandaşı olması için moda başlattılar. Varsıllar çocuklarının ABD'de üniversite öğrenimi görmesini, yoksullar ve tutunamayanlar ise yeşil kart veya göçmen olarak ABD'ye gidip orada yaşamak hayalleri kuruyordu.

\* İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, vehbi.bayhan@ino-nu.edu.tr

ABD'nin hayaldeki yaşanılacak bir ülke olduğu düşüncesinin bir illüzyon olduğu Covid-19 küresel salgınında ortaya çıktı. Bütünüyle özel sektörün hakimiyetinde olan sağlık sektörü, salgında kamusal sağlık hizmetinin yetersizliğini ortaya çıkarttı. Vatandaşlarına maske bile bulamayan, hastalananlara sosyal güvenceleri olmadığı için ölüme terk eden bir ülke gerçeği Amerikan hayallerini yıktı. Covid-19 pandemisinin oluşturduğu kaotik ortamda siyah bir vatandaşın polis tarafından öldürülmesi, sosyal sistemdeki sorunların da dışı vurumuyla isyana dönüştü. Binlerce kilometre uzaktaki Orta doğuda "Arap Baharı"nı destekleyen, "Turuncu ve Pembe Devrimleri" manipüle eden ABD'nin son yaşadığı isyanlar da "Amerikan Baharı" olarak ifade edilebilir.

Bu makalede, Amerikan kimliğinin bileşenleri betimlendikten sonra, ABD'deki son yaşanan isyanlar ve postmodern toplumsal hareketlerin sosyolojik arka planı irdelenecektir.

### **Amerikan Kimliğinin Bileşenleri**

ABD'de yaşanan isyanların sosyolojisini anlamak için öncelikle Amerikan kimliğinin bileşenlerini anlamak önem taşımaktadır. Dünyanın her yerinden gelen farklı kimlikteki bireylerin oluşturduğu bir ülke olan Amerika'nın kimliği, hem gelen bireylerin kimliğinin hem de Amerika'nın kurucu unsuru olan WASP (Beyaz, Anglosakson ve Protestan) kimliğinin kolajından meydana gelmektedir.

Amerikan kimliğini oluşturan iki unsur vardır: (1) pragmatizm, (2) şiddet (Eğribel,1994). Pragmatist mantığın, Amerika'da egemen düşünce ve eylem biçimi olmasının nedenleri şunlardır: Öncelikle, Amerika'nın tarihsiz bir toplum olması nedeniyle olayları gerçek, tarihi boyutları içinde anlaması, kurması, denetlemesi mümkün değildir. Olaylarla tek mümkün ilişki biçimi, "anında" ilişki biçimidir. Bütün toplumsal ilişkiler açısından "anında ilişki" ve "fayda" temel yapıdır. Pragmatist faaliyet, eylem ile Amerikan girişimciliği birbirini tanımlar ve belli bir kimliğe aracı olur. Farklı kökenlerden gelmiş (Alman, İngiliz, Fransız, Hollandalı) maceracı, sınır tanımayan insanlar farklı bir ilişki, çözüm geliştiremedikleri için, çözümsüzlükten doğan tutum benzerliği içinde olacaklardır. Bu (tutum benzerliği) ortak bir kimlik görüntüsü verecektir. Amerika'ya göç eden değişik kökenlerden gelmiş insanların çabaları ile kolonizasyon döneminden itibaren Amerika'nın Batı sınırı sürekli yer değiştirecek, Batı'ya doğru akın,

genişleme, sınır açıcılık en önemli işi olacaktır. “Amerikan ruhu”nu, kimliğini sanayicilerden, geleneksel tüccarlardan çok bu “sınır açıcı”, “haydut adamları” verir. Bu yüzden Amerikan tarihi olarak anlatılan hikayeler, efsaneler bu “öncülerin” yaşamları ile ilgilidir. Sürekli bir yerlerde yaşam savaşı veren azimli çiftçiler, ulaşım uğruna girilen zorluklar, sığır çobanlığı, haydutluk, göçler, birbirleri ile ve Kızılderililerle çatışma bu tarihin temaları olmuştur. Amerikan kimliği, soyguna katılma ve soygun çerçevesinde belli bir dayanışma ve ortaklıkla ilgilidir. Bir yanda askeri şiddet ve sınır açıcılık, diğer yanda Batı ile ticaret ilişkisi birbirine bağlıdır. Amerika’da girilen serüvenin Batı’ya da imkânlar sağlaması nedeni ile bu yeni girişim “Amerikan mucizesi”, “Amerikan rüyası” olarak benimsenecektir (Eğribel, 1994: 147-150).

Baudrillard da, Amerikan toplumu ve kültürünü şu şekilde analiz etmektedir: Amerika’nın Avrupa gibi köklü bir tarihi geçmişi bulunmadığı için sürekli bir güncellik sürecinde yaşamaktadır. ABD, gerçekleştirilmiş bir ütopyadır. Bir çokları için Amerikan hayat biçiminin niteliği bu pragmatik ve paradoksal mizah anlayışında yatmaktadır. Amerikan hayat biçimi, doğal bir kurgulanmış düşselliğe sahiptir. Amerikan gerçekliğinin şanlı görünümünü, kurumlardaki değişikliklerden çok teknik ve imgelerin özgürlüğünde, imgelerin ahlak dışı dinamizminde, mal ve hizmetin bolluğunda, güç ve gereksiz enerji bolluğunda, halk zekâsından çok reklama yönelik zekânın çığır açmasında aramak gerekir. Gelenekler, alışkanlıklar, vücut ve dil yetisi modanın hızı içinde özgürleşmektedir. Özgürleşen ideal gerçekliği, iç gerçekliği veya saydamlığı içindeki insan değildir. Özgürleşen insan, mekân değiştiren, hareket eden, ahlaka göre değil moda göre cinselliğini, giysilerini, geleneklerini değiştiren, bakış açısını vicdanından gelen sese göre değil, bakış açısı modellerine bakarak değiştiren insandır. Pratik özgürlük işte budur. Modayı, modelleri, imgeler oyununu, otomobile binmiş olmak için otomobile binmeyi, reklam çılgınlığını. Bu özgürleşme çılgınlığını, bu aldırmazlık çılgınlığını, bu ilgisizlik çılgınlığını, bu gösteriş meraklılığı ve arabaya binme çılgınlığını somut ve teknik bir şekilde gerçekleştiren ülke Amerika olmuştur. Ütopya gerçekleştirilmiştir. Şimdi de, anti-ütopya gerçekleştirilmektedir. Bu anti-ütopya; çılgınlığın, mekânsızlığın, kişinin ve dilinin belirsizliğinin, tüm değerlerin nötralizasyonunun, ölümün ve kültürün anti-ütopyasıdır. Amerika, düşlenebilecek her şeyden pragmatik ve mantıksal sonuçlar çıkartmaktadır (Baudrillard,1988:14-30).

Amerikan kimliğinin ikinci unsuru şiddettir. Şiddet, Amerikan bakış açısına bağlı çözüm olarak ortaya çıkar. Amerikan zihniyeti, Vietnam savaşında popüler olan deyişle “köyü, kurtarmak için yıkarak” sorunlarını en kaba biçimde çözecektir. Şiddet, temel ilişki olarak dayatılacak, insan, doğa, toplum ve toplumlar arası ilişkilerde denge ve uyum bozularak, zora, şiddete dayalı suni bir denge kurulacaktır. Bu ilişki ve değerler belli bir yapı, iktidar özelliği kazanarak giderek yayılcılık ve soygun dünya düzeni haline gelecektir.

Şiddet, Amerika’ya özel bir iş değildir. “Tarihin ana kaynağı”, “ebesi” olarak tanımlanan şiddet (Hegel, Engels) geleneksel Batı’yı da tanımlayan bir özelliktir. Gerçekten Batı, Haçlı Savaşlarında Amerika’da yaptığından farklı bir iş yapmamıştır. Ancak, karşılarında geleneksel Doğu toplumlarının direncini görecekler, başarılı olamayacaklardır. Geleneksel Doğu, Batı’nın saldırılarından, soygunundan kendini koruyabilecek örgütlenmeleri, düzenlemeleri ortaya çıkarabilmiştir (Eğribel, 1994: 151).

Amerika’da düzen doğrudan şiddetin sonuçlarına bağlıdır. Bu nedenle kendi insanına ve dışarıya karşı şiddet uygulanacaktır. İlk defa atom bombasını Amerika’nın atması ve binlerce kişiyi bir anda öldürmesi, Amerika tekniğinin ileri oluşu ile açıklanabilecek bir şey değildir.

Amerikan toplumunun kimliği gündelik yaşam, yeme-içme, giyim, eğlence temelinde kültür özellikleri ile tanımlanacaktır. Yaşam tarzı özellikleri kimlik sayılacaktır. Dolayısıyla Amerikan kimliği yerine, “Amerikan hayat tarzı” deyimini yaygın biçimde kullanılacaktır. Mesele çözümün tartışılması olmadığı için, şiddetin değil imkânların üzerinde durulacak, “tüketim” (refahın yaygınlaştırılması) sistemin işleyişini ve başarısını gösteren en önemli değer olacaktır.

Şiddetin sonucu olarak bir yanda kan, yıkım, açlık, güce baş eğme ve uyandırdığı korku, nefret gibi duygular; diğer tarafta ise şiddetin işleyişinin sonucunda tüketim, zenginlik ve refah ortaya çıkmaktadır. Şiddet gündelik ilişkilerin her alanında egemen ilişki haline gelir. Bu nedenle şiddet trafikten, karı-koca ilişkisine, tüketimden iş ilişkilerine kadar gündelik hayatın içine dahil olacak, belli bir yaşam tarzını, toplum kimliğini tanımlayacaktır. Şiddet kurulu düzenin doğal bir sonucudur. Amerikalının gündelik yaşamında cinayet, tecavüz, saldırı olağan işler arasındadır.

Toplum, çıkarlarını şiddete bağladığından artık meselesi kendi üstünlüğüne bağlı (şiddete dayalı) dengenin bozulmamasıdır. Bu yüzden genel



geçer, dünyanın her tarafında Amerika'nın vazgeçilmez çıkarlarından bahsedilecek, düzene içeriden ve dışarıdan gelebilecek her tehlike "Amerikan yaşam tarzına tehdit" olarak değerlendirilecektir (Eğribel, 1994: 152-153). Bu çerçevede, Pax Americana (Amerikan Barışı), Amerikan kimliğinin özünde bulunan pragmatizm ve şiddet bağlamında, küresel hale gelmektedir. Ancak, neoliberalizmin de özünde bulunan pragmatizm ve şiddet sarmalının toplumsal yapıda meydana getirdiği örselenme isyanlara neden olmaktadır.

### **"Nefes Alamıyorum" İsyanının Sosyolojik Temelleri**

25 Mayıs 2020 tarihinde ABD'de George Floyd adlı siyah vatandaşın polis tarafından boğularak öldürülmesi ile ortaya çıkan "Nefes alamıyorum" isyanlarının temelinde Amerika'daki ırk ayrımı ve şiddet bulunmaktadır.

ABD, İngilizlerden bağımsızlığını kazandığında laik ve demokratik bir cumhuriyet olarak doğdu. 1776 tarihli Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nde, "Tüm insanlar eşit yaratılmıştır. Yaradanları tarafından kendilerine devredilemez hakların verildiğini ve bu hakların yaşam, özgürlük ve mutluluğa erişme haklarının bulunduğu gerçeklerinin apaçık ortada olduğunu kabul ediyoruz" denilir. Ancak Amerika projesi ta başından bildirgenin üzerinde durduğu eşitlik ilkesini ihlal eden bir demokrasi olarak doğmuştur. Kölelik bir kurum olarak devam etmiştir ve ilk ABD başkanları arasında Washington ve Jefferson gibi köle sahibi olanlar vardır. Ayrıca beyazlar yerlileri hiç bir zaman bırakınız eşit görülmeyi, insan olarak bile görmemişlerdir. Hatta bu yeni "demokratik cumhuriyet"te beyazlar bile eşit değildir. Belli bir miktar mülkiyet ve servet sahibi olmayan beyaz erkekler uzun yıllar seçme ve seçilme hakkından mahrum kalmıştır. Kadınların oy kullanma hakkı elde etmeleri ancak 1920'lerde mümkün olmuştur (Özkan, 2020c).

İrk ve ırkçılık meselesi ABD açısından çok çok merkezi önemdedir. İrkçilik ya da siyah beden düşmanlığı bir yabancı/azınlık/ötekiye karşı bir düşmanlığın ötesinde ABD'nin dört yüz yıllık uzun tarihinde dünyanın en zengin ülkelerinden birine dönüşmesini sağlayan pamuk ticaretinin üzerine inşa edildiği bir düzendir. Bu ülke kimliğini, benliğini siyah düşmanlığı üzerine inşa etmiştir.

ABD 19'uncu yüzyılda eriştiği zenginliği ırk temelinde inşa edilmiş kölelik sistemine borçludur. Amerikan ekonomisinin tarihi de ırk ve sınıf

tahakkümünün tarihidir. ABD ilk ekonomik bunalımlarından birini 1839 yılında pamuk ticaretinin krize girmesiyle ve bankaların borç verdiği pamuk tüccarlarının borçlarını ödeyememesiyle yaşamıştır. Sonuçta, tıpkı 2008 mortgage krizinde olduğu gibi Federal Hükümet bankaların borçlarını üstlenerek bu iktisadi bunalım aşılabılmıştır. Sağlık ve eğitimin neredeyse tamamen piyasa koşullarına göre sunulduğu bu kapitalist düzen, üzerine inşa olduğu bu tarih yüzünden bu denli vahşidir (Acar, 2020).

Anglo-Sakson Protestan beyazların tarihsel ayrıcalıklarını yüzyıllar boyunca korumalarını sağlayan sistem, birçok göçmeni sisteme dahil edip “aynı potada eritme” iddiasında oldu. ABD’nin birçok farklı grubu “Amerikalı” üst kimliği etrafında motive edebildiği ve “Amerikan rüyasını” görmelerini sağladığı yadsınamaz. Ancak bununla birlikte göz ardı edilemeyecek sayıda kitle sistemin kenarında veya dışında kalmaya devam etti. Amerikan hapishanelerinin üçte ikisinin siyahi ve Hispaniklerden oluştuğunu, Amerikan ordusunda beyaz olmayan kitlelerin beyazlara göre daha büyük oranda temsil edildiğini hatırlarsak toplumun ekonomik ve siyasi fırsatlarını her etnik gruba aynı oranda arz etmediğini görebiliriz. Siyahlar, Amerikan toplumunun gelir adaletsizliği, uyuşturucu krizi, çete şiddeti, ayrımcılık, ırkçılık, evsizlik ve polis şiddeti gibi sorunlarından orantısız biçimde nasibini alan grupların başında yer alıyor. Amerikan rüyasını gerçekleştiren Michael Jackson ve Michael Jordan gibi bütün dünyaya mal olmuş kültürel ikonlarına karşın siyahi toplumun geneli bu rüyadan uzakta yaşıyor (Üstün, 2020).

ABD’de polis şiddeti sadece siyahlara yönelik bir durum değil. Bir yılda yaklaşık bin 100 civarında silahsız insan polis şiddeti sonucu hayatını kaybediyor. Ancak bir siyahın bir beyaza göre polis şiddetine maruz kalma ihtimali 2,5 misli daha fazla. Bu oran 15-25 yaş arası için çok daha yüksek. Nixon yıllarında başlayan uyuşturucuyla mücadele de yine Amerikan hapishanelerinin siyahlarla dolmasına sebep oldu. Beyazlar arasında uyuşturucu kullanma oranı daha yüksek olmasına rağmen bir siyahın bir beyaza göre uyuşturucu bulundurmaktan hapse girme ihtimali 600 misli daha yüksekti. Siyahların polis tarafından durdurulma ihtimali, durdurulduktan sonra tutuklanma ihtimali, tutuklandıktan sonra adil yargılama olmaksızın hapis cezası alma ve bu cezanın uzun olma ihtimali beyazlara göre daha yüksek. Tabii aynı durum farklı oranlarda Latinolar için de geçerli (Özkan, 2020c).

400 yıldır ABD toplumunun genetiğine işlemiş olan, siyah, kahverengi ve diğer renkteki bedenlerin bir tehdit, bir hastalık olarak görülmesi. Azınlıkların en ufak bir eşitlik talebinin haddinden fazla hak talep etmek, refah devletinin “üstüne yıkılmak” ve otlakçı olmak ve edepsiz bir başkaldırı olarak kodlandığı sistemik bir ırkçılık. Bu sistem, siyah bedene o kadar tahammülsüzdür ki, Jesse Owens’a 4 altın madalya kazandığı 1936 Berlin Olimpiyatlarının ardından ABD’ye döndüğünde, “Hitler bile bana bu kadar kaba davranmadı” dedirtmiştir. Owens’ın bahsettiği kaba kişi ise Amerikan refah devletini inşa eden, atan ve eşitlikçi iktisadı politikalarıyla bilinen Franklin Roosevelt’tir (Acar, 2020).

2020 yılında yaşanan pandemi nedeniyle işini ilk kaybedenler arasında siyahlar yer alıyor. İstihdam piyasası hareketlenince en son iş bulanlar da onlar oluyor. Siyahlar nüfusun yüzde 13’ünü oluşturmasına rağmen pandemi nedeniyle hayatını kaybedenlerin yüzde 23’ü siyah. Elbette bunda siyahların yoksulluk sebebiyle kötü beslenmeden kaynaklı kronik rahatsızlıklara beyazlardan daha fazla sahip olmasının da etkisi var. Ayrıca virüse maruz kalma ihtimali olan işlerde çalışan siyahların oranı beyazlardan fazla. Yine ABD’de sağlığın bir hak olarak görülmemesi ve sağlık hizmetlerinin kâr amaçlı sektörlerden biri olması ve sosyal eşitlikçi bir anlayışın olmaması da hastalığın daha çok siyahlarda ve diğer azınlık gruplarında daha fazla görülmesine sebep olmaktadır. Ayrıca siyahlar kentsel mekanlarda çevre ve hava kirliliğine en fazla maruz kalan bölgelerde yaşamaktalar. Temiz suya erişim hususunda da daha dezavantajlı durumdadır. Beyazlarla siyahlar arasındaki servet dağılımındaki uçurum korkunç. Ayrıca siyah nüfusun yaşadığı mahallelerdeki okulların eğitim seviyesi diğerlerine kıyasla çok daha kötü (Özkan, 2020c).

Amerikan toplumunun muzdarip olduğu sancı sadece ırkçılıktan ibaret değil. Paranoyak bir toplumsal yapının sürekli pompaladığı güvensizlik ortamı, bireysel silahlı saldırının vardığı boyutlar, liberal ekonomi politikalarının en küçük bir dayanışma ruhunu bile yok ettiği ekonomik bencillik, sistemin toplumu en küçük yapı taşına kadar kendisine benzetmesi, bunun uzantısı olarak en ufak bir toplumsal karışıklıkta patlak veren yağma hareketleri vs. kronik sorunlardan birkaçı. Virüsün giderek kıta içlerine doğru yayılmaya başladığı ve enfekte vaka sayısının anormal artış kaydettiği pandemi günlerinde, güvensizliğin tekinsiz bir evren algısını nasıl beslediğini ve sosyal atmosferi nasıl zehirlediğini gösteren bir örnek, bireysel si-

lahlanmada yaşanan patlamaydı. Dünyada salgın sürecinde toplumsal karışıklıklar bekleyen, bu kaosa karşı aklına ilk tedbir olarak silahlanma gelen tek ülke Amerikalılar olması, önemli bir göstereydi (Özkan, 2020a). Marketlerde tuvalet kağıdı ve mermi tüketiminin yağmaya dönüşmesi, Amerikalıların şiddet ruhunun dışa vurumu idi.

Sadece muazzam bir sayıya ulaşan ırkçılıkla ilgili Amerikan filmleri bile, aslında ABD’de siyahlara karşı ayrımcılığın toplumsal boyutlarını gözler önüne serer nitelikte. Linçten yakmaya kadar uzanan vahşetin izlerini George Floyd’a ya da son yıllardan ondan önce öldürülen insanlara yönelik polis tutumunda da sürmek mümkün (Özkan, 2020b). Son beş sene içerisinde çok korkunç başka ölümler de gerçekleşti. 2014 yılında Eric Garner da aynı şekilde cep telefonu kamerasının önünde boynunu sıkı bir polis tarafından nefesi kesilerek öldürülmüştü. Yine 2014’te polisin öldürdüğü Tamir Rice sadece 11 yaşındaydı ve üç metre mesafeden defalarca kurşunla vurulmuştu (Acar, 2020).

Polis şiddeti hiddet ve öfkeyi tetikledi, bu da şiddet ve yağmaya yol açtı. Covid-19, zaten hastalığa yakalanmak, hayatını ya da işini kaybetmek gibi salgından orantısız ölçüde etkilenen Afro-Amerikalılar üzerinde yıkıcı bir etkiye yol açmıştı. Bu yüzden, hemen hemen her şey sosyal patlamalara yol açan kıvılcım görevini yerine getirebilirdi. Her zaman Afro-Amerikalıların memnuniyetsizliklerinin temelinde, kökenleri linç edilmeye ve sıkıştırılmaya kadar inen mevcut polis vahşeti olduğu ortaya çıkıyor (Özkan, 2020b). George Floyd hadisesinin ABD’de Covid-19 salgını ve bunun yarattığı devasa işsizlik rakamlarıyla birleşen toplumsal karmaşa, sağlık ve sigorta uygulamalarından emeklilik sistemine, toplum yapısından neo-liberal politikalarına kadar devasa bir gözden geçirme operasyonunun gerekliliğini ortaya koymuş görünüyor (Özkan, 2020a). Ülkenin yaklaşık yarısı yoksulluk seviyesinde veya bu seviyeye yakın şartlarda yaşıyor. Sağlık sistemi imkanları çalışan kesim için her geçen gün daha da ulaşılması imkansız bir hal almakta. Kötü eğitim, sağlıksız beslenme, temiz su, insanın hayatını saygın bir şekilde devam ettirmesini sağlayacak iş imkanlarının azalması, giderek artan borçlanma ve pandemi sürecinde toplumun en alt katmanlarında olanlarının pandemiden an ağır şekilde etkilenmesi gibi hususların hepsine olan tepkiyi bu protestolarda görmek mümkündür (Özkan, 2020c).

ABD demokrasisi zaman içinde değişim geçirdi. Kölelik 1865’te kalktı; fakat bu siyahlara karşı ayrımcılığın sonu olmadı. Özellikle güney eya-

letlerinde bu defa segregation denilen ırk ayrımcılığı devam etti ve buna yüksek mahkeme tarafından da bir kılıf bulundu: Ayrı ama eşit doktrini. Amerikan Anayasa Mahkemesi bu doktrin gereğince siyahlarla beyazların sağlık, konut, eğitim, istihdam, ulaşım ve diğer kamu hizmetlerinden istifade etmelerinde ayrıma tabi tutulmalarını uzun süre Anayasa'ya uygun buldu. Anayasa Mahkemesi, bu doktrini 1954 yılında anayasaya aykırı buldu fakat bu doktrine göre yapılmış yasal düzenlemelerin ortadan kalkması 1970'lere kadar sürdü. Bu bağlamda özellikle 1964 tarihli Sivil Haklar Kanunu önemlidir (Özkan, 2020c).

ABD'de ırkçılığın uzun bir tarihi var. Ülkenin yüzyıllar süren kölelik tecrübesi, iç savaşın ana tetikleyicisi olmuştu. Güney eyaletlerinin kaybettiği iç savaştan 1960'lara kadar devam eden ve kurumsal ayrımcılığın resmen son bulması ırkçılık problemini bitirmedi. 1960'lardaki sivil haklar mücadelesi kurumsal ayrımcılığın federal suç hale gelmesini sağladı ancak değişen birçok yasaya rağmen fiili ırkçılık devam etti. Köleliğin yarattığı ve ayrımcılığın devam ettirdiği sosyo-ekonomik uçurum siyahi vatandaşlar açısından kapatılması zor bir fark yarattı. Siyahilerin birçoğu orta sınıfa ve elitler arasına girmeyi başarırken, orta ve alt sınıf siyahıların realitesi işsizlik, uyuşturucu, gelir adaletsizliği, parçalanmış aile yapısı, evsizlik ve sistematik ırkçılığın oluşturduğu sosyo-ekonomik gerçeklik oldu (Üstün, 2020).

Amerika tarihi, koloniler döneminden başlayarak ve bağımsızlık sonrası dönemde de artan hızla devam eden bir şiddet tarihi aslında. Bu şiddet kendisini sadece Kuzey Amerika kıtasına yayılma sürecinde göstermedi; inşa edilmiş sisteme her zaman içkin bir unsur olarak Amerikan dış politikasına da yansdı. Malcom X bunu açık olarak görmüş ve tahlil etmiş birisiydi. Dolayısıyla Amerikan toplumunun kendisiyle yüzleşmesi bir ideal ve proje olarak da kurucu liderlerinin ta baştan bir "imparatorluk" olarak gördüğü "Amerika" gerçeğiyle de yüzleşmeyi gerektiriyor (Özkan, 2020c).

ABD'nin Minneapolis kentinde gözaltına alınan George Floyd'un bir polis memuru tarafından boğularak öldürülmesinin ardından protestolar birçok kente yayılırken, aktivist Tamika Mallory'nin sosyal medyada paylaşılan şu sözleri, Amerika'daki ırk ayrımını ifade ediyordu: "Gençler karşılık veriyorlar, öfkeliler! Bunu durdurmanın kolay bir yolu var. Sadece Minneapolis'tekileri değil. İnsanlarımızı öldüren Amerika'nın her yerindeki tüm polisleri suçlayın. İşinizi yapın. Söylediğinizi yapın ve bu ülkeyi olması gerektiği gibi herkes için özgür hale getirin. Siyahi insanlar özgür değil ve bundan

yorulduk. Bize yağmalamadan bahsetmeyin. Yağmacı olan sizlersiniz. Amerika siyahi insanları yağmaladı. Buraya geldiklerinde Amerikan Yerlileri'ni yağmaladılar. Yağmacılığı sizden öğrendik. Şiddeti sizden öğrendik. Eğer bizden daha iyisini bekliyorsanız, önce siz bunu yapın!" ( T24, 2020).

Covid 19 pandemisi, artan polis şiddeti ve "Siyah Hayatlar Değerlidir" gösterileri, ABD'nin halkının temel ihtiyaçlarını karşılayan bir "güçlü devlet" olduğu görüntüsünü sunmuyordu. Aksine halkının en temel ihtiyacı olan sağlık ve güvenlik gibi konularda bile zafiyet yaşayan ve halkın genelinin refahı yerine belli bir kesimi ayrıcalıklı tutmaya yönelik bir yönetim sergileyen bir "zayıf devlet" resmi zihinlerde yer etti (Özkan, 2020c). Dolayısıyla, meydana gelen toplumsal hareketlerin nedeni salt yüzyıllardır süren siyahlara karşı ırk ayrımı değil, ırk ayrımı temelinde neoliberal ekonomi politik düzenin toplumsal yapıda meydana getirdiği güvensizlik, normsuzluk ve yabancılaşma bağlamında anomik durumdur.

### **Postmodern Toplumsal Hareketler Bağlamında İsyanların Sosyolojik Arka Planı**

Yaşanan ekonomik, sosyal ve kültürel krizler 2011 yılından başlayarak isyanlar ile sindirilmiş ve susturulmuş öznel figürlerin "yeni toplumsal hareketlerine" yol açmaktadır. "Arap Baharı", "Wall Street İşgalleri", İngiltere, İspanya ve Yunanistan'daki tepki ve isyanlar, Türkiye'de Haziran 2013'te yaşanan Gezi Parkı Eylemleri tarihte yerlerini almıştır. Dünyanın değişik ülkelerinde meydana gelen bu eylemler, anakronik bağlamda 1968 gençlik eylemleri gibi romantik ve taklit de olsa, "postmodern toplumsal hareketler" neoliberalizmin krizinin ürettiği eğretiliğe isyandır (Bayhan, 2014:130-131). 2020 yılında ABD'de yaşanan "Nefes Alamıyorum" isyanları da neoliberalizmin krizinin dışı vurumudur.

Postmodern toplumsal yapının temel sistemi neo-liberal ekonomi politikidir. Küresel neo-liberal sistemin toplumsal yapıdaki etkileri postmodern toplumsal hareketleri oluşturan temel saiktir. Bu bağlamda, Hardt ve Negri'nin (2012), analizlerine göre, neoliberalizmin zaferi ve krizi ekonomik ve politik hayatın koşullarını değiştirdi ancak aynı zamanda da, yeni "öznellik figürleri" oluşturarak, toplumsal, antropolojik bir dönüşümü başlattı. Hardt ve Negri krizin bu öznel figürlerini 4'e ayırmaktadır: Borçlandırılanlar, medyalastırılanlar, güvenikleştirilenler ve temsil edilenler.

a) *Borçlandırılanlar*: Finansın ve bankaların egemenliği borçlandırılanları yarattı. Borçlu olmak günümüzde toplumsal yaşamın genel koşulu haline geliyor. Borca girmeden yaşamak neredeyse imkânsız: öğrenciler burs alıyor, ev için uzun vadeli kredi, araba için kredi, doktor reçetesi için ise borç alınıyor ve liste böyle uzayıp gidiyor. Öznelliğimiz artık borç temelinde şekilleniyor. Borç alarak hayatta kalıyorsunuz ve bu borçlar karşısındaki sorumluluğunuzun ağırlığı altında hayatınızı sürdürüyorsunuz. Borç sizi kontrol ediyor. Borç tüketimimizi disipline sokuyor, sizi kemer sıkmaya zorluyor ve sıklıkla sizi hayatta kalma stratejilerine geriletiyor ama bunun ötesinde borç size çalışma ritmi ve birtakım tercihler dayatıyor. Eğer üniversiteyi borçlu bitirmişseniz, borcunuzu ödemek için size önerilen ilk ücretli işi kabul etmek zorunda kalıyorsunuz. Eğer uzun vadeli kredi alarak bir daire edinmişseniz, işinizi kaybetme, bir tatile çıkma veya kendinizi geliştirmeye zaman ayırma lüksünüz olmuyor. Siz borçlarınızdan sorumlu olursunuz ve hayatınızda yarattığı zorluklardan dolayı suçluluk duyarsınız. Borçlandırılan, suçluluğu yaşam biçimine dönüştüren mutsuz bir bilinçtir. Sömürü bugün asıl olarak mübadele değil borç temelinde, yani nüfusun yüzde 99'unun yüzde 1'e tabi oluşuna –iş borçlu, para borçlu, itaat borçlu oluşuna- dayanıyor. Yeni bir yoksul figürü doğuyor ve bu yalnızca işsizler ve düzensiz, güvensiz, güvencesiz ve yarım gün çalışanlardan oluşmuyor. Aynı zamanda, düzenli çalışan ücretlileri ve orta sınıfın yoksullaşan kesimini de kapsıyor. Onların yoksullukları asıl olarak borç zincirlerine dayanıyor. Esaret ilişkisi tekrar üretiliyor (Hardt ve Negri, 2012: 18-21). Bankaların sorumsuzca dağıttığı kredi kartlarıyla, tüketim tapınakları AVM'lerde alışveriş yaptığında mutlu olan / olduğunu zanneden, ancak geliri kredi kartı borcunu ödemeye yetmeyince, başka bankanın kredi kartından para çekerek borcunu ödeyen ve sürekli bir borç sarmalında yaşamaya alıştırmış “postmodern esir” bireyler (Bayhan, 2012:164).

b) *Medyalaştırılanlar*: Bilişim ve iletişim şebekeleri üzerindeki kontrol medyalaştırılanları yarattı. Günümüzün medyalaştırılan özneleri enformasyon, iletişim ve ifade fazlalığından muzdarip olmaktadır. Özellikle egemen ülkelerdeki birçok işçi için, sosyal medya onları aynı zamanda hem işlerinden özgür kılıyor hem de işlerine zincirliyor. Akıllı telefonunuz ve kablosuz bağlantınızla, her yere gidebiliyorken aynı zamanda



da işinizin başında kalabiliyorsunuz. Yani, nereye giderseniz gidin yine de çalışıyorsunuz! Medyalaştırılma, iş ile yaşam arasındaki ayrımın giderek belirsizleşmesinde ana etkidir. Bu yüzden, böylesi işçilerin yabancılaşmasından değil medyalaştırılmasından söz etmek daha doğrudur. Yabancılaşmış işçinin bilinci ayrılmış veya bölünmüşken, medyalaştırılan işçinin bilinci ağ ortamına tabi kılınmış veya özümsemiştir. Medyalaştırılanın bilinci gerçekte yarılmamış, parçalanmış ve dağılmıştır. Medyalaştırılanın özneliği bu yüzden paradoksal olarak ne aktif ne de pasiftir, sürekli olarak dikkat kesilmiş bir halde bekler. Nasıl ki insan üretkenliği borçlandırılan figüründe maskelenmişse, aynı şekilde medyalaştırılan figür de gizemleştirilen ve içi boşaltılmış insan zekâsı barındırmaktadır. Medya, her geçen gün hayatımızın daha derinlerine işlemektedir. Hayat deneyimlerimizin, özlem ve arzularımızın karmaşık anlatıları yerini sosyal medyadaki tipik sorulara bıraktı: Şimdi neredesin? Ne yapıyorsun? Dostluk alışkanlıkları ve pratikleri “online arkadaşlık” işlemlerine indirildi (Hardt ve Negri, 2012: 22-25). Gençler, sürekli cep telefonlarından veya sosyal medyadan gelen mesajları izleme ihtiyacındadır. Facebookta kendilerinin ne kadar takipçisi olduğu ve kendi sayfalarında paylaştıklarına ne kadar “like” (beğeni) aldıkları çerçevesinde “narsisist” kimliklerini tatmin ederler. Herkes Instagram, Youtube, Twitter ve Facebookda “micro celebrity” (küçük şöhret) olmayı hedeflemektedir. İnternet bağımlılığı, sosyal medyadaki paylaşımları beğenme, cep telefonunun titreşimini, e-posta ve mesajların sürekli kontrolü sendromu sonucunda gençlerde yaratıcılık ve empati düzeyleri düşmektedir (Stein ve Sanburn, 2013). Bütün mahremiyetini sosyal medya ile paylaşan, hem “teşhirci” hem de “röntgenci” konuma gelen “sanal nettaşlar” “pornografik” bir gösterinin özne ve nesnelere olarak “mahremiyetlerini tüketmektedir” (Bayhan, 2012:165).

- c) *Güvenikleştirilenler*: Güvenlik rejimi ve genelleştirilen istisnalar devleti korkunun pençesine düşmüş ve korunmak için yalvaran bir figürü, güvenikleştirilenleri yarattı. Havaalanı güvenliğinden geçerken bedeniniz ve eşyalarınız cihazlarla taranıyor. Belli ülkelere girerken parmak izi veriyorsunuz, göz retinanız taranıyor, işsiz kalıp sosyal güvenlik yardımı almaya başlayacak olursanız, farklı türden bir denetim zincirine tabi tutuluyorsunuz; çabalarınız, niyetleriniz ve gösterdiğiniz gelişmeler kayıt altına alınıyor. Hastane, hükümet dairesi, okul; hepsinin



kendi denetleme rejimi ve veri toplama sistemi mevcuttur. Ancak bütün bunlar başınıza yalnızca özel bir yere girdiğinizde gelmez. Sokakta yürüyüşünüz de büyük bir ihtimalle bir dizi güvenlik kamerası tarafından kaydedilmekte, kredi kartı harcamalarınız ve internette yaptığınız ara-malar takip edilmekte, cep telefonu aramalarınız kolaylıkla dinlemeye takılmaktadır. Güvenlik teknolojileri yakın tarihte büyük bir sıçrama yaparak toplumun, hayatımızın ve hatta bedenlerimizin derinlerine nü-fuz etti. Bir hapisane toplumunda yaşamayı kabul edersiniz çünkü dı-şarısı size daha tehlikeli görünür.

İnsan güvenliğinin nesnesi değil aynı zamanda öznesidir de. Gözünüzü dört açın çağrısına yanıt verirsiniz; metroda sürekli kuşkulu davranışla-rı gözlersiniz; uçakta yanınızda oturan adamın şeytani planları olduğunu, komşunuzun kötü niyetler beslediğini düşünürsünüz. Korku, görünüşte ev-rensel güvenlik aygıtına gözlerinizin gönüllü hizmet vermesinin ve kulak-larınızın sürekli tetikte oluşunun haklılık gerekçesidir. Güvenlikleştirilen toplumda hem mahpus hem de gardiyan rolünü oynarsınız (Hardt ve Negri, 2012: 26-27). Bu durum, bireyin kişiliğinde şizofrenik parçalanmalara ne-den olma riskini taşımaktadır. Postmodern birey “hem o hem de o” olma-nın getirdiği kaosu yaşamaktadır.

Güvenlik rejiminin gözetim, denetleme ve fişleme biçimleri aslında Marx’ın kapitalizm öncesi İngiltere’inde mülksüz ve aylak sınıflara yö-nelik “kanlı yasalar” a reva görüldüğü rolü yerine getirmektedir. Kırsal ke-simden kopup gelen nüfusu kent merkezlerinde yerleşik işleri kabul etmeye zorlamanın yanında, bu yasalar aynı zamanda bir disiplin de yaratıyordu; bu disiplin sayesinde geleceğin proleterleri sanki kendi istekleri ve kader-leriymiş gibi ücretli emekçi olmayı kabul edecekti. Aynı şekilde, güvenlik toplumuna katılımımız da arzularımızın ve umutlarımızın ama en önemlisi de korkularımızın bir tür talim veya terbiyecisi olarak işlev görmektedir. Hapishane artık nüfusun deposudur bir bakıma ama aynı zamanda da “öz-gür” nüfus için korkutucu bir derstir de. Dahası, mevcut ekonomik ve fi-nansal kriz başka korkular da doğurmaktadır. Ve birçok durumda en büyük korkulardan birisi işini kaybedip bu yüzden yaşamı sürdürme araçlarından yoksun kalma korkusudur. İyi işçi olmak, işverenine sadık olmak, greve gitmemek zorundasın; aksi halde işsiz kalır, borçlarını ödeyemezsin. Gü-venlikleştirilen birey bir dizi ceza ve dış tehlike korkusuyla yaşar (Hardt ve Negri, 2012: 29-30). Korku ve kaygı, paradoksal olarak gönüllü gözetlen-

meyi getirir. “Gözetim toplumu” bireyin özgürlüğünü, güvenlik adına terk etmesine veya ertelemesine yol açmaktadır. Gözetim aracıyla denetim, paranoid bir toplum yapısı üretmektedir (Bayhan, 2012:166).

*d) Temsil Edilenler:* Demokrasinin yozlaşması garip ve depolitize edilmiş temsil edilenler figürünü ortaya çıkardı. Temsil aslında demokrasinin bir aracı olmayıp, tersine demokrasinin gerçekleşmesi yönünde bir engeldir. Temsil edilen figür, borçlandırılan, medyalaştırılan ve güvenleştirilen figürleri bir araya getirip, onların tabi konumda kalıp çürüdüklerini göstermektedir. Çok zengin olanlar siyaset yapmaktadır. Hükümette olduklarında, seçilmiş temsilciler zenginliklerine zenginlik katar. Ayrıca, eğer güçlü bir medyayı kontrol etmiyorsanız, politik olarak hangi hakikati dile getirebilirsiniz? Lobiler ve kapitalistlerin finanse ettiği kampanyalar bizi yöneten politik zümreleri göreve getirme ve gütmeye konusunda son derece etkilidir.

Güvenlik toplumunda yaşayanların korkusu, egemen medyanın korkutma taktikleriyle sinsice ve acımasızca üretilmektedir. Akşam haberlerini izlemeniz bile dışarıya çıkmaktan korkmanız için yeterlidir; süpermarket reyolları arasından kaçırılan çocuklardan terörist bombalama planlarına, komşu semtteki psikopat katillere kadar her şey vardır. Hobbes’in söylemiyle “Homo homini lupus est (İnsan insanın kurdudur). Politik hayatın aktif bir katılanı olmayan temsil edilen kendini yoksulluk içinde yoksul olarak bulmuştur. Bu toplumsal hayat vahşi ormanında tek başına korku içindedir. Dolayısıyla, temsil edilen, öteki figürler gibi; tıpkı medyalaştırılanların zekâsına, duygulanımsal kapasitelerine ve dilsel keşif güçlerine ihanet etmesi gibi; tıpkı korku ve teröre indirgenmiş bir dünyada yaşayan güvenleştirilenlerin çağrışımı, adil ve sevgi dolu toplumsal mübadele imkânından yoksun bırakılması gibi, temsil edilen de etkili politik eyleme giremez. Çözüm, yoksullaştırılan ve içi boşaltılan öznel figürlere isyan etmekten geçiyor. Demokrasi ancak, onu kavrayıp hayata geçirmeye yetkin bir özne ortaya çıktığında gerçekleşecektir (Hardt ve Negri, 2012: 31-35). Chomsky’e göre, uzun zamandır seçimler, insanların dört yılda bir, bir tuşa basmak için heyecan duymaya çağrıldıkları, sonra da kendilerinden evlerine dönüp her şeyi unutmalarının istendiği halkla ilişkiler fantezilerinden ibarettir (Chomsky, 2013: 61). Ancak, demokrasi, salt çoğunluğun oyuyla iktidara gelen bir hükümeti içermez. Çoğunluğun oyuyla iktidara gelen eğer kendi tiranlığını kurup azınlıkların haklarını gasp ederse bu durum

Karl Popper'in söylemiyle "demokrasi paradoksu"na dönüşür. Alain Tourarine'nin tanımıyla demokrasi, azınlıkların haklarının da gözetildiği bir rejimdir. Demokrasi adına ne salt çoğunluk ne de salt azınlığın bir değerine tahakküm kurması kabul edilemez. Demokrasiyi fetişleştirmeden temel sorunsal, birbirinin hakkına saygı duyup, empatik düşünebilen ve hoşgörülü birey yetiştirebilmedir. İktidarı elinde bulunduranların "devlet benim" yanılısamasıyla, devletin bütün kaynaklarını kendi yandaşlarına paylaşması arkaik kültürün izdüşümüdür.

Harvey'e göre, asıl sorun, içinde yaşadığımız toplumun bizzat kapitalizmin vahşi hal almasıdır. Vahşi siyasetçiler harcamalarda usulsüzlük yapar, vahşi bankacılar hazine kasasında kalan ne varsa soyar; şirket yöneticileri dünyanın servetini yağma eder; telefon ve kredi kartı şirketleri hepimize ne idüğü belirsiz bir takım ücretler fatura eder; büyük şirketler ve zenginler vergi ödemediği gibi, bir yandan da kamu finansmanının merasında otlanır; esnaf herkesi kazıklar; dolandırıcılar ve göz boyama üstatları ise şirketler ve siyasiler âleminin en üst kademelerinde üç kağıt çevirmektedir. Dürüst bir sermayedar, bankacı, siyasetçi, esnaf veya dürüst bir polis amiri bulunabileceğine hâlâ inanan kaldı mı? Evet, böyle kişiler var. Fakat geri kalan herkesin aptal gözüyle baktığı bir azınlık durumundalar. Harvey'e göre, vahşi neo-liberalizmin mottoları şunlardır: "Kafanı kullan. Kolay yoldan para kazan. Dolandır, çal! Yakalanma ihtimalin düşük" Çoğumuz bunları görmüyor, çünkü görmek istemiyor. (Harvey, 2013: 218-219).

Siyaset Bilimci Robert Dahl Amerikan demokrasisini nominal demokrasi veya poliarşi olarak adlandırmakta. Poliarşi, şeklen demokrasi olarak görünen; ama aslında geniş halk kesimlerinin siyasette veya karar verme süreçlerini etkilemede etkin olmadığı bir rejimi ifade etmek için ileri sürülmüş bir kavramdır. ABD'de geniş halk kesimlerinden ziyade muhtelif elit gruplarının sözü geçmektedir. C. Wright Mills bu durumu iktidar seçkinleri kavramıyla izah etmeye çalışmıştır. Sıradan vatandaşlar ülke yönetiminde etkin değildir. Birkaç yılda bir yapılan seçimlerde, hepsi aslında aynı elit kesimlerden olan ve temsil ettikleri grupların çıkarlarını savunan adaylar arasından birini diğerine tercih etmenin ötesinde bir şey yapamazlar (Özkan, 2020c). Bu gerçeklikler, demokrasinin salt herkesin eşit seçme ve seçilme hakkı olduğu söyleminin bir illüzyon olduğunun göstergeleridir. Bunun farkına varan bireylerin sisteme güvensizliği bağlamında postmodern toplumsal hareketlere katılma oranı da artmaktadır.

## Sonuç

Covid-19 küresel salgını yaşadığımız 2020 yılında küreselleşmenin de etkisiyle Çin’de ortaya çıkan salgın bütün dünyayı kısa sürede etkilemiştir. Bütün ülkeler salgından korunmak için sınırlarını kapatmış, uçak seferlerini askıya almış ve eve kapanma sürecinden geçmiştir. Küresel salgın “ontolojik güvensizlik” bağlamında bireysel ve toplumsal açıdan depresyon ve travma yaratmıştır. Bu anomik ortamda ekonomiler durgunluğa ve bunalıma girmiştir. Her ülkede işsizlik oranları artarken ABD’de esnek çalışma ve sosyal güvencesiz işlerin yoğunluğu nedeniyle 40 milyon kişi işsiz kalmıştır.

Covid-19 salgını, ABD’nin sosyal güvenlik ve sağlık sisteminin ne kadar kırılgan ve yetersiz olduğunu ortaya çıkartmıştır. Dünyanın süper gücü imajı her gün medyaya yansıyan haberlerle sarsılmıştır. Özel sektöre bırakılan ve parası olanın hizmet aldığı sağlık sistemi toplumun çoğunluğunun salgından olumsuz etkilenmesine yol açmıştır. Kimliğinde pragmatist felsefe ve şiddet bulunan ABD’de siyah ırk başta olmak üzere ırk ayrımı realitesini korumaktadır. Siyah ırka karşı uygulanan polis şiddetinin son örneği olan George Floyd’un ölmesi ABD başta olmak üzere Avrupa ülkelerinde ayrımcılık karşıtı toplumsal hareketlere ve isyanlara neden olmuştur.

“Nefes alamıyorum” isyanları temelde ırk ayrımına karşı nümayişler olsa da, arka planında neoliberalizmin krizinin birey ve toplum hayatındaki olumsuz etkilerine bir tepkidir. Hardt ve Negri’nin analizi ile neoliberalizmin gündelik hayattaki uygulamalarındaki dört boyut “borçlandırılanlar, medyalaştırılanlar, güvenlikleştirilenler ve temsil edilenler” sistemin krizini ve kırılganlığını oluşturmaktadır. Bireylerin ve toplumun tüm hayatını kuşatan bu unsurlar postmodern toplumsal hareketlerin arka planında yer almaktadır. Bu çerçevede, yıllardır ABD’de süren siyah ırk karşı uygulanan polis şiddeti, son örnekte bir kıvılcım olmuş ve kırılgan toplumsal yapı imdat çığılığı olarak isyanları üretmiştir. Eğer bozulan ve yıpranan ekonomi politik sistem ıslah edilmezse sonuç sistemin iflasıdır. Anomik durum anarşiye evrilerek toplumsal kaos düzenin yıkılmasına yol açabilecektir.

## Kaynakça

- Acar, T. (2020). “ABD’de yükselen isyan dalgası”, 01.06.2020, <https://www.gazeteduvar.com.tr/konuk-yazar/2020/06/01/abdde-yukselen-isyan-dalgasi/>
- Baudrillard, J. (1988). *Metinler ve Söyleşiler*, (Çev: O. Adanır), İzmir.
- Bayhan, V. (2012). “İngiliz Baharı mı? Ağustos 2011’de İngiltere’de Yaşanan Ayaklanmaların Sosyolojik Nedenleri”, *Sosyoloji Konferansları*, Sayı:46, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayını, İstanbul.
- Bayhan, V. (2014). “Küresel Neoliberalizmin Krizi ve Eğreti Öznel Figürler”, *Sosyologca*, Sayı:7, Ocak-Haziran 2014, İstanbul.
- Chomsky, N. (2013). *Occupy / İşgal Et*, (Çeviren: O. Akınhay), Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Eğribel, E. (1994). “Amerikan Kimliği”, *500.Yılında Amerika* (Ed: R.Ertürk-H. Tüfekçioğlu), Bağlam Yay., İstanbul
- Hardt, M. & Negri, A. (2012). *Duyuru*, (Çev: Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Harvey, D. (2013). *Asi Şehirler. Şehir Hakkından Kentsel Devrime Doğru*, (Çev: A. D. Temiz), Metis Yayınları, İstanbul.
- Özkan, İ. (2020a). “#BlackLivesMatter”, 10 Haziran 2020, <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2020/06/10/blacklivesmatter/>
- Özkan, İ. (2020b). “Michael Buroway: Trump bilinçsizce sosyalist programa geçişi yönetiyor”, 20 Haziran 2020, <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2020/06/20/michael-buroway-trump-bilincsizce-sosyalist-programa-gecisi-yonetiyor/>
- Özkan, İ. (2020c). “Levent Baştürk: ABD’de polis işgal ordusu gibi davrandı”, 14 Haziran 2020, <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2020/06/14/levent-basturk-abdde-polis-ısgal-ordusu-gibi-davrandi/>
- Stein, J. & Josh S. (2013). “The New Greatest Generation”, *Time*, 5/20/2013, Vol. 181 Issue 19, p26-33.
- T24 (2020). “ABD’li aktivist Tamika Mallory’in protestolar sırasında yaptığı konuşma sosyal medyanın gündeminde”, 30.05.2020, <https://t24.com.tr/video/abd-li-aktivist-tamika-mallory-in-protestolar-sirasinda-yaptigi-konusma-sosyal-medyanin-gundeminde-tum-polisleri-tutuklayin,29232>
- Üstün, K. (2020). ““Nefes Alamıyorum” | Siyah Amerika’nın Feryadı”, 01.06.2020, <https://www.setav.org/odak-nefes-alamiyorum-siyah-amerikanin-feryadi/>



## HZ. MUHAMMED (S.A.V.)'İN DAVRANIŞLARINDA İTİDAL

Doç. Dr. Mustafa BOZKURT\*

### 1. Giriş

İnsanlar birbirleri ile iletişim içerisinde yaşarlar. Bu iletişimde birçok araç kullanılır. Bu araçların en önemlileri hitabet ve davranıştır. Hatta dilin kullanımı da davranışa göre farklı anlam ihtiva eder. Aynı lafızlar davranışa göre öfke, sevgi, kızgınlık, alay gibi farklı anlamlara gelebilir. İnsanları başarılı, başarısız kılan davranışlar olduğu gibi sevilme, seilmeme, nefret, kin gibi birçok duygunun da temelinde yine davranışlar yatmaktadır.

İlâhî dinin tebliğ edicisi olan Peygamberlerin iletişim için kullandığı en önemli araç şüphesiz davranış ve hitabettir. Hz. Muhammed (sav), birçok hususta olduğu gibi bu konuda da insanlara örnek olmuştur. “*Andolsun ki, Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah’ı çok zikredenler için Rasûlullah’ta çok güzel örnek (usve-i hasene) vardır.*”<sup>1</sup> Bu ayette de aynı şey ifade edilmektedir.

Hz. Muhammed, insanlığın kendisine en çok ihtiyaç duyduğu, toplum yapısının tamamen değiştiği, kanunların sadece fakir ve kimsesizlere uygulandığı, zengin ve güçlü olanların istedikleri gibi davrandıkları, zulme ve haksızlığa uğrayanların müracaat edebilecekleri bir merciin olmadığı, herkesin maddi çıkar peşinde koştuğu bir dönemde<sup>2</sup> insanları dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmak için gelmiştir.

\* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi. [mustafa.bozkurt@inonu.edu.tr](mailto:mustafa.bozkurt@inonu.edu.tr)

1 el-Ahzâb 33/21.

2 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 3/2060; Ali Himmet Berki - Osman Keskioglu, *Hazreti Muhammed* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 5 vd.; Mustafa Fayda, “Cahiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17 vd.; Ferihan Özmen, “İslam Öncesinde Arapların Ahlakî Yapısı ve Bunun Kur’an’daki Yansımaları”, *Geçmişten geleceğe ahlâk: (Uluslararası katılımlı sempozyum)*, ed. Asife Ünal (Bartın: Bartın Üniversitesi, 2015), 329 vd.

Tüm sıkıntılara katlanarak hak bildiği ve vazifelendirildiği görevini yapmış, hiç bir şey Hz. Peygamberi yıldırıp davasından vazgeçirtmemiştir. Mekke'nin müşrikleri önce bunun mal-mülk için olduğunu zannederek kendisine maddi birtakım şeyler teklif ederler, fakat Hz. Peygamber “Güneşi sağ elime ayı sol elime verseniz yine de bu davamdan vazgeçmem demiştir.”<sup>3</sup> Hz. Peygamberin niyetinin kişisel bir çıkar olmadığını gören o günün düzeninin sarmalına kapılan insanlar onunla mücadele etmişlerdir. Kurdukları sistemin değişmemesi için Hz. Peygamber ve ona inanan kimselere karşı çok acımasız davranmışlardır. Hatta işi daha da ileriye götürerek Hz. Peygamber ve ona inananlara topyekûn boykot ilan etmişlerdir. İman edenlerle, ticaret başta olmak üzere her türlü münasebeti yasaklamışlardır.<sup>4</sup> Bu sebeple, inananların zor durumda kalmaları, sıkıntı çekip dayanamayarak vazgeçmeleri için Hz. Peygamber ve kendisine inananlara aşırı baskı yapmışlardır. Onlar çok sıkıntılar çekmişler fakat yılmamışlar bu sıkıntılı dönem inananların birbirlerine daha sıkı bağlanmalarına vesile olmuştur. Hz. Peygamber de bu dönemi, kendisine inanan insanları dinen ve ahlaken olgunlaştırmak ve yetiştirmek için fırsat yılları olarak değerlendirmiştir. Böylece içerisinde bulunan her dönemin birtakım imkânsızlıklar getirmekle beraber bazı şeylerin yapılması için de birer fırsat olabileceğini bizlere göstermiş bulunmaktadır. “*Elbette zorluğun yanında bir kolaylık vardır. Gerçekten, zorlukla beraber bir kolaylık daha vardır.*”<sup>5</sup> Ayeti de bunu ifade etmektedir.

Hız. Muhammed bu tür sıkıntılı ve meşakkatli dönemlerde dahi hiçbir zaman temel ilkelerinden taviz vermemiştir. Bu temel ilkelerden birisi şüphesiz “itidalli davranış” tır. Hz. Peygamber gerek inananlara karşı gerekse inanmayan, kendisini yok etmek isteyen müşriklere karşı hep mutedil davranmıştır. Onun hayatında ifrat ve tefrit söz konusu olmamıştır.

Nitekim “*İşte böyle sizi ortada hareket eden bir ümmet kıldık ki...*”<sup>6</sup> ayeti de aslında mutedil bir ümmet oluşu ifade etmektedir. Burada geçen “vasata” kavramı merkez, her tarafı denk, mutedil, hayırlı gibi anlamlara gelmektedir.<sup>7</sup> Ümmet-i Muhammed ifrat ve tefrit noktaları gibi aşırılık-

3 Geniş bilgi için bk. İbn Esir, *el-Kâmil fi'l-Târih Tercümesi-İslam Tarihi*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 2/65.

4 Ayrıntılar için bk. İbn Esir, *el-Kâmil fi'l-Târih*, 2/88 vd.

5 İnşirah 94/5-6

6 Bakara 2/143.

7 Bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/523.



lardan uzak bir ümmettir. İşte bu ümmeti inşa eden Hz. Muhammed de tüm davranışlarında mutedil olmayı tavsiye etmiştir. Nitekim “*Aranızda adaletle hükmetmek ile emrolundum*”<sup>8</sup> ayetiyle “*Sevdiğini ölçülü sev, belki bir gün düşmanın olur. Kızdığına da ölçülü kız, belki bir gün dostun olur*”<sup>9</sup> hadisi bunu ifade etmektedir. Câbir b. Abdullah’ın rivayet ettiği bir hadiste “Bir gün Resulullah’ın huzurunda bulunuyorduk. Yere bir çizgi çizdiler. Bunun sağına ve soluna da ikişer çizgi daha çizdiler, sonra mübarek ellerini ortadaki çizginin üzerine koydular ve “İşte bu Allah’ın yoludur” buyurdular. Sonra da “*Şüphesiz üzerinde bulunmanızı emrettiğim dosdoğru yolum budur. O halde ona uyun. Sizi Allah yolundan ayrı düşürecek yollara uymayın*”<sup>10</sup> ayetini okudular.<sup>11</sup> Câbir’in naklettiği bu hâdisede Hz. Peygamber İslâm ve Müslümanların yolunun mütedit ve orta bir yol olduğunu belirtmektedirler. Orta yolun dışına her türlü çıkmanın ise hakikatten ayrılmak olduğunu ifade etmektedirler.

Biz bu çalışmada Hz. Muhammed’in davranışlarında itidâli nasıl kullandığını ve tüm insanlara nasıl örnek oluşturduğunu misallerle ele alıp incelemeye çalışacağız.

## 2. Hz. Muhammed (s.a.v.)’in İtidali

A.d.l. kökünden iftial kalıbında gelen “*itidal*” kelimesi lügatte hem kemiyet bakımından hem de keyfiyet bakımından ifrat ile tefrit arasında mutavassıt yani dengeli olandır. Kısa ve uzun olmayan orta olan, soğuk ve sıcak olmayıp orta sıcaklıkta olan anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>12</sup> Bu kavram Kur’an’da “*itidal*” şeklinde doğrudan geçmemektedir. Fakat a.d.l. kökünden türeyen birçok kavram Kur’an’da yer almaktadır.

8 eş-Şûrâ 42/15.

9 Tirmizî, “Birr ve’s-Sıla”, 60

10 Enam 6/153.

11 İbn Mace, “Mukaddime,” I/6 nr. 11.

12 Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, *Lisânü’l-‘Arab* (Kum: Edebü’l-Havze, 1405), 11/433; Asım Efendi, *el-Okyânûsu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît-Kâmûsu’l-Muhît Tercümesi*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 5/4632; Seyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü’l-Tarîfât* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-arabi, 2002), 122; Abdullah Yegin vd., *Osmanlıca -Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat* (İstanbul: Türdav Aş., 1990), 481.

Felsefe kültürünün İslâm dünyasında gelişmesiyle birlikte itidal kelimesi “mizaç, karakter ve ahlâkta aşırılıklardan uzaklık, ılımlılık, denge” mânasında ahlâk ve psikoloji terimi olarak kullanılmaya başlanmıştır.<sup>13</sup>

Kindî’den itibaren İslâm filozofları ahlâk ve davranışlarda aşırılıktan uzak durmayı, ılımlı ve dengeli olmayı öğütleyen âyet ve hadislerden de ilham alarak itidal kavramını “insan davranışlarının ifrat ve tefrit denilen iki aşırı uç arasında orta bir halde olması” şeklinde açıklamışlardır. Daha çok “vasat” kelimesiyle ifade edilen bu orta hal zamanla olgunlaşmış karakter durumuna gelince “fazilet” olarak adlandırılmıştır.<sup>14</sup>

Her fazilet bir denge (itidal) ve bir normal tavidir. Bu tavırdan fazlalık veya eksiklik yönünde her türlü sapmaya aşırılık denilir. Bu sapma eğer fazlalık yönünde olursa buna ifrat, eksiklik yönünde olursa tefrit denilmektedir. İster fazlalık isterse eksiklik şeklinde olsun her aşırılık faziletten ayrılmak olarak nitelendirilmektedir.<sup>15</sup>

Konunun ayrıntılarına girmeden önce dikkat çekmek istediğimiz bir husus vardır. İnsanlar arasında öyle kimseler vardır ki normal olanla yetinmeyip sürekli aşırılıkları öne çıkarırlar. Bu tip insanlar her dönemde olagelmışlerdir. Hz. Peygamber hakkında da bu şekilde mütedil olmayan ifadelere rastlamak mümkündür. Bu ifadelerden biri ifrat noktasında Hz. Peygamber tasavvuru ki onu bir insan olmaktan çıkarıp insanüstü bir varlıkmiş gibi gösterme çabasıdır. Diğeri ise onun nübüvvet ve risâlet yönlerini görmezden gelerek Hz. Peygamber’i sıradan bir insanmış gibi gösterme çabasıdır.

İfrat derecesinde meseleye yaklaşanlar, Hz. Peygamberi tamamen insanüstü bir varlıkmiş gibi göstermeye çalışmışlardır ki bu yanlıştır. Çünkü Kur’an-ı Keriminde “*Size kendi içinizden (kendi cinsinizden) bir resûl geldi*”<sup>16</sup> buyrulmak suretiyle peygamberin bir insan olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber, her vesile ile kendisinin bir “kul” olduğunu vurgulamıştır. İslâm’a girmek için bir kimsenin ilk olarak söyleyeceği “kelime-i şahadette de “abdühû ve resûlühû” diyerek onun kulluğu ön plana çıkartılmaktadır.

Tefrit noktasında meseleye yaklaşanların, Hz. Peygamberin alelâde bir insan olduğunu, diğer insanlardan bir farkının olmadığını söylemeleri sure-

13 Mustafa Çağırıcı, “İtidal”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/456.

14 Çağırıcı, “İtidal”, 23/456.

15 Bk. Çağırıcı, “İtidal”, 23/457.

16 Tevbe 9/128

tiyle, Allah tarafından “ *Ve sen elbette yüce bir ahlak üzeresin*”<sup>17</sup> şeklindeki övgüsü göz ardı edilmektedir. Hâlbuki Onda bulunan güzel vasıfların tamamının tek bir insanda bulunmasının imkânsız olduğu bilinen bir husustur.

Bu görüşlerin (ifrat-tefrit) her ikisi de yanlıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.)’in her iki anlayıştan da uzak olduğunu ve insan türünde bulunan tüm iyi huylarla donatıldığını ve yine insan türünde bulunabilen tüm kötü huylardan da uzak olduğunu görmekteyiz. Ebu’l-Mevâhib eş-Şâzeli’nin “*Muhammedün beşerun ve leyse kel beşeri. Bel hüve yakutetün ven-nasü kel haceri*” mısraları onu çok güzel tarif etmektedir. Burada tüm insanlar taşla benzetiliyor. Hz. Peygamber ise bu taşlar arsından yakut taşına benzetiliyor. Nasıl ki yakut da bir taş fakat diğer taşlardan ne kadar kıymetliyse Hz. Peygamber de insandır fakat diğer insanlardan o kadar değerlidir.

Burada her iki aşırı görüşün de Hz. Peygamber için yanlış kanaat olduğunu belirterek bizzat onun mütedil hayatından bazı modeller sunmak suretiyle onu anlamaya çalışacağız.

Hz. Peygamber’in hayatını iki kısımda değerlendirebiliriz. Bisetten önceki dönem ve bisetten sonraki dönem. Yani peygamberlik öncesi ve peygamberlik sonrası dönemler.

Kaynakların ifadesine göre, bisetten önce Allah Onu himaye edip birtakım kötülüklerden korumuştur.

***İbni Hişam “Siretü’n-Nebeviyye”sinde der ki: “İleride âlemlere rahmet olarak peygamberlik vazifesine başlayacağından dolayı, Allah Peygamber’ini himaye etti. Onu cahiliye devrinin kötülüklerine uymaktan korudu. Böylece Hz. Muhammed devrin yaygın olan kötülüklerine bulaşmadan, putlara tapmadan, putlar adına kesilen kurban etinden yemeden, içki-şarap içmeden rûhi temizlik ve esenlik içinde büyüdü.”***<sup>18</sup> ***Hz Peygamberin müşrik âdetlerine uymadığı ve şirk olan işleri yapmadığına, ilahî bir koruma altında olduğuna dâir birçok hâdise anlatılır.***<sup>19</sup>

O, milleti arasında en mert, en iyi huylu, soy bakımından en asil, komşuluk haklarını gözetme bakımından en iyi, en uysal, en doğru sözlü, insanlar içinde en güvenilir, kötülüklerden ve yüz kızartıcı huylardan en

17 Kalem 68/4

18 İbn Hişam, *es-Siretü’n-Nebevi*, thk. Mustafa es-Seka vd. (Beyrut: Darü’l-Marife, 2007), 1/194.

19 Örnekler ve ayrıntılar için bk. İbn Esir, *el-Kâmil fi’l-Târih*, 2/38 vd.; İbn Kesir, *el-Bidaye ve’n-Nihaye* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2018), 2/447 vd.

uzak bulunan bir kimseydi. Allah bütün bu üstün vasıfların hepsini onda bulundurduğu için, insanlar arasında en güvenilir ve emin olarak tanınırdı.<sup>20</sup> Bizim esas üzerinde duracağımız ana konu bisetten sonraki dönem olduğundan bu hususlarla ilgili örneklere girmeyeceğiz. Hz. Muhammed'in peygamberlikten sonraki hayatı hakkında birtakım modeller sunmak sûretiyle onu daha iyi anlamaya, onun ahlâkının ne olduğunu ortaya koymaya ve davranışlarındaki müteditliğe dikkat çekmeye çalışacağız.

Hz. Peygamber insanların içine, içiyle ve dışıyla temiz olarak çıkardı. İçerisi temiz ve dürüst olduğu gibi kıyafet konusunda da öyle idi. "Temizlik, tertiplilik, estetiği gözetme, sadelik ve ihtiyacı karşılama" giyim ve kuşamında onun temel ilkesiydi.<sup>21</sup> Bunların dışında kalan şekille ilgili olanlar örfidir. Hz. Peygamber yaşadığı toplumun giyim ve kuşam konusundaki 'adetlerine uygun giyinirdi. Şekle bağlı kalmak önemli olmayıp esas ilkelere ona uymak sünneti uygulamaktır. Bu ilkeleri terk etmek sünnete uymamaktır. Sünneti zevât olarak isimlendirilen şekle dâir şeylerin dînî bir bağlayıcılığı yoktur. Çünkü Hz. Peygamber başka bir kıtada dünyaya gelmiş olsaydı şüphesiz oranın örfüne göre giyinirdi. Hz. Peygamber giydi diye eğer bir kıyafet ısrarla giyiliyor fakat onun yukarıda ilke olarak verdiğimiz niteliklere uyulmuyorsa (temizlik, estetik, sadelik vs.) bu sünnete uyma anlamına gelmez. İkelere uyularak sırf Hz. Peygamber yaptı diye yapmanın ise tabi ki değeri vardır.

Hz. Peygamber, insanlarla olan münasebetlerinde eğer muhatap olduğu kimse Müslüman değilse öncelikle onun İslâm'a girmesini temel gaye olarak görürdü. Onu İslâm'a mutlaka davet ederdi. Bu gâye uğrunda pek çok zorluğa katlanırdı. Hatta dost olarak kendileriyle bir araya gelinmesi imkânsız gibi görünen kimselerle bile, Müslüman olurlar ümidiyle bir araya gelirdi. Hiçbir topluluğu veya bireyi bunlardan adam olmaz deyip de bırakmamıştır. Nitekim Mekke'nin fethi günü Kâbe ve civarındaki putları ashabıyla temizledikten sonra irat? ettiği hutbenin sonunda yakın zamana kadar Müslümanlara düşmanlık edenler hakkında bir genel af ilan etmiştir.<sup>22</sup> Çünkü O, fetih gününü, intikam günü değil, Kâbe'nin tevhitte ve tek-birle süsleneceği gün olarak görmüştür.

20 İbn Hişam, *es-Siretü'n-Nebevi*, 1/194.

21 Mustafa Çağrı, "Nebevî Öğretide İdeal Birey, Toplum ve Devlet", *Hz. Peygamberin Hayatından Davranış Modelleri*, ed. Recep Kılıç (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 61.

22 İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 4/503 vd; İbn Esir, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2/2/234.

H.z. Peygamber insanları fıkren kazanma ümit ve arzusunu taşır, bu mü-nasebetle suçluları hemen cezalandırma cihetine gitmezdi.

Beni Mustalık? savaşı dönüşünde Hz. Ömer, İbn Übey b. Selülün yaptığı işlerden dolayı idamını istemişti. Hz. Peygamber (sav) de bunu tas-dik etmemişti. Zaman geçti, Hz. Peygamber'in müsamahasına rağmen İbn Ubey aşırılıklarını sürdürünce kendi yakınları bile ondan soğumuşlardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hz. Ömer'e "Nasıl ya Ömer! Eğer sen öldür dediğinde idam etseydim o gün acıyıp kinleşecek olanlar, bugün, öldürün desem hemen yapmaya hazırlar".<sup>23</sup>

## 2.1. Toplumun Her Kesimiyle İlgilenmesi

H.z. Peygamber, toplumun hangi kesiminden olursa olsun, makam ve mevkiine bakmaksızın ayırım yapmadan herkesle onlarla ilgilenir adeta üzerlerine titrerdi. Bu hususla ilgili olarak kaynaklarımızda birçok hadise anlatılmaktadır.

Mescid-i Nebeviyi süpüren siyah bir kadın vardı. Hz. Peygamber onu bir ara göremeyince, sorar öldüğü haberi verilince, bana niçin haber vermediniz diyerek onun kabri başına gider, namaz kılar ve ona dua eder.<sup>24</sup>

Bu durum Münâfıklar için de geçerli idi. Abdullah İbn. Übey İbn Selül, Medine'de Münafıkların reisi idi. Uhut savaşında İslâm ordusunu bölüp Müslümanları zayıflatmayı amaçlamıştır. Muhâcirlere ekmek vermeyin dağılsınlar diye uğraşmış sahabe arasına fitne yaymak için çok uğraşmıştır. İfk hadisesinin baş tezgâhlayıcılarından. Münafık olduğu herkes tarafından bilinen bir adamdı.

Oğlu Abdullah ise samimî Müslümanlardan birisi idi, kendisi öldüğü zaman oğlu Hz. Peygamber'e gelerek "Ya Resulâllah gömleğinizi verseniz de üzerine koyup onunla kefenleşem, sonra da cenaze namazını kılsanız der. Hz. Peygamber de bunu yapar. Hz. Ömer karşı çıktığında da bu hususta muhayyer bırakıldığını söyler.<sup>25</sup> Bu ilgiyle Hz. Peygamber onun oğlu Abdullah'a verdiği kıymeti göstermiştir. Ayrıca diğer münâfıkların samimi olmalarına imkân sağlamıştır. Nitekim: Hazrec kabilesinden bin kişilik bir topluluğun Müslüman olması manidardır.

23 İbn Esir, *el-Kâmil fi'l-Târih*, 2/181.

24 Buhari, "Cenaiz", 66; Müslim, "Cenaiz", 629; İbn Hanbel, II/353,388.

25 Buhari, "Cenaiz", 23; Müslim, "Fedailü'l-Sahabe", 2. Bk. Talat Koçyiğit, "Abdullah b. Übey b. Selül" (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/140.

Toplumun belli bir kesiminin değil her yaşta insanların problemiyle de ilgileniyordu. Mesela: Kendisinden sadaka olarak para isteyen birine; senin mal olarak neyin var deyip, yayığını ve kırbasını sattırıp, bir kısmına evine erzak aldırması, diğer kısmına bir balta aldırıp sapını da bizzat kendisi takarak dağdan odun etmesini? istemesi ve o adamın bundan birçok para kazanması.<sup>26</sup>

Câbir ismindeki sahâbî ile bir yolculuk esnasında sohbet eden Hz. Peygamber onun çok borcunun olduğunu öğrenince ona, “Bu borçlardan kurtulmak ve hepsini ödemek ister misin?” der. Câbir de “Evet” deyince Hz. Peygamber, “Neyin var?” diye sorar. O da, “Üzerinde bindiğim şu devemden başka bir şeyim yok” der. Hz. Peygamber, “Bu deveyi bana sat” der. Câbir de, “Satayım” der. Hz. Peygamber kıymetini fazlasıyla verir. Deveyi yolculuk bitince teslim etmesini söyler. Medine’ye gelirler Câbir borçlarını öder. Deveyi de teslim etmek için Hz. Peygamber’e götürür. Hz. Peygamber de verdiği paralarla borcunu ödeyip ödemediğini sorar o da ödediğini söyleyince Hz. Peygamber, “Paralar da deve de senindir” diyerek deveyi tekrar kendisine hediye ettiğini söyler.<sup>27</sup> Hz Peygamberin cömertliğine dair birçok örnek vardır. Onun ashâbı da bu hususta Hz. Peygamber’i örnek almışlardır.<sup>28</sup>

Hz. Peygamber (s.a.v.) efendimiz etrafında bulunan yoksul, yetim, kimsesiz ve köle insanlarla maddi-manevi ilgilenmeyi, onları cemiyete yararlı hale getirmeyi bir görev ve ibadet kabul etmiştir. Bu hususta buyurmuşlardır ki: “*Cariyesi olan bir adam, ona en iyi şekilde yedirir, giydirir ve ona en iyi bir tahsil ve terbiyeyi sağlar, sonra da onu azat eder ve evlendirirse Allah bu kimseye çifte ecir verir*”<sup>29</sup>.

Bazı köleleri satın alıp hem ilim öğretmesi hem de serbest bırakmasıyla ilgili pek çok örnekler görüyoruz. Bu hususu ashâbına da tavsiye edip onları devamlı teşvik etmiştir. Birçok günahın karşılığı olarak köle azat etmek, Kur’an ve Sünnet’te yer alan şer‘î ahkâm İslam fıkhnın önemli kurallarındandır.<sup>30</sup>

26 Geniş bilgi için bk. Hüseyin Algül, “İnsânî İlişkier Açısından Hz. Muhammed (s.a.v.)”, *Hz. Muhammed ve Gençlik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 25.

27 Buhari, “Cihad”, 49.

28 Birçok önek için bk. Kandehlevî, *Hayâtü’s-Sahabe*, 3/129 vd; 2/191 vd.

29 Buhari, “ilim”, 31; Müslim, “İman” 70.

30 İslâm’ın ilk yüzyıllarındaki uygulama etrafında oluşan hukukî tefekkürü ve bunun normatif bir ilme dönüşümünü yansıtan klasik fıkıh literatürü, tedvin edildiği dö-

Başka dinden olması da onun kıymet vermesini değiştirmemiştir. Bir cenaze geçerken Hz. Peygamber ayağa kalkar cenazeye saygı gösterir. Kendisine bu cenazenin bir Yahudi'ye ait olduğu söylenince Hz. Peygamber, "Olsun o bir insan değil midir?" der.<sup>31</sup> İşte Peygamberin insanlara karşı genel bakışı bu idi. Yani insan olması başlı başına bir değer olarak görülmemektedir. Nitekim Yunus Emre de bu hususu "Yaratılanı severim, Yaratan-dan ötürü" diyerek ifade etmektedir.

Hz. Peygamber, ashabıyla birlikte birçok iş ve amelinde mûtedil davranıldığı gibi yapmış olduğu savaşlarda da mûtedil tutumunu terk etmemiştir. İslâm'da yapılan savaşların gayesi maddi kazanç ve yeni topraklar elde etmek, yağma ve talanda bulunmak kesinlikle değildir. Müslümanların, düşmanlara kaşı hak ve adaletten ayrılmamaları, onların yaptıklarına karşı misillemede bulunmamaları Kur'an'da öğütlenmektedir.<sup>32</sup> Hz. Peygamber gerek savaş esnasında olsun gerekse de barış yapıldıktan sonra olsun Müslüman askerlerin taşkınlık yapmalarını yasaklamıştır. Özellikle kadınların, çocukların ve yaşlıların güven içerisinde olmalarını istemiştir.<sup>33</sup> Cahiliye döneminde Arap orduları girdikleri yerleri yağmalar, ekili alanları tahrip eder, kadın çocuk demeden herkesi öldürürlerdi. Hz. Peygamber bu gele-neği tamamen kaldırmıştır.<sup>34</sup>

## 2.2. Çok Kolay Ulaşılabilir Oluşu

Hz. Peygamber'i (sav) insânî ilişkiler açısından düşündüğümüzde herkesin kendisine kolayca ulaşabilecek ve ihtiyaçlarını serbestçe arz edebilecek bir konumda olduğunu görüyoruz. Yani içerisinde bulunduğu toplumun fertlerinden uzak değildi. Onlarla iç içe yaşıyorlardı.

Meselâ, evlenip yeni bir yuva kurma konusunda zorlanan ve sıkıntısı olan gençler Hz. Peygamberi yanlarında bulabiliyorlardı.

---

nemin diğer sosyal olguları gibi kölelik konusunu da sosyal bir gerçeklik olarak ele almış, İslâmiyet'in köleliği ortadan kaldırma yönündeki köklü adımlarını da ihmal etmeksizin kölelerin tâbi olduğu hukukî ahkâmı ayrıntılı biçimde belirlemeye çalışmıştır. Köleliğin kaynağı, kölelerin tâbi olduğu hukukî statü, hak ve görevleri, köleliği sona erdiren sebepler olarak tarihe geçmiştir. İslam düşüncesinde kölelik le ilgili ayrıntılar için bk. Mehmet Akif Aydın - Muhammed Hamidullah, "Köle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/237-246.

31 Buhari, "Cenaiz", 50; Müslim, "Cenaiz", 24.

32 Maide 5/2-8

33 Bk. Ebu Davut, "Cihad", 82.

34 Bk. Ebu Davut, "Cihad", 128.

Kızı Fatma'yı istemekte tereddüt geçiren Hz. Ali'yi rahatlatarak bizzat düğününü yapıvermesi, kendisine hizmet eden Rabiâtü'l-Esleme'yi ensardan bir zata göndererek kızını istemesi, Büreydetü'l-Eslemi kanalıyla maddi destek sağlaması, kendi maddi yardımıyla da düğününü yapıp yuvalarını kurması, herkesin kız vermekten kaçındığı Cüleybib isimindeki sahâbîye bizzat dünürlük yaparak kız istemesi ve onu evlendirmesi gibi birçok uygulama örnekleri vermek mümkündür.<sup>35</sup>

O dönemde kadınlara hiçbir kıymet verilmez hiçbir problemiyle ilgilenilmezdi, tamamen erkeklerin egemen olduğu bir toplum vardı. Hz. Peygamber ise bu geleneğin aksine kadınların taleplerini de dinleyip onların problemleriyle ilgilenmişlerdir. Kadınların şikâyetçi olduğu birçok konuda erkek sahâbîleri uyarılmışlardır. İslâm kadınlara tarihte görülmemiş hak ve yetkiler vermiştir. Kadınlar, Hz. Peygamberin huzuruna çıkıp birçok konuyu ona arz edebiliyorlardı. Pek alışık olmadıkları için de bazen bu hususta daha maharetli olan kadınlar vasıtasıyla meselelerini Hz. Peygambere ulaştırıyorlardı. Esmâ b. Yezid isimli kadın sahâbî bunlardandı. Kaynaklarımızda Hz. Peygambere müteaddit defalar gelip kadınların meselelerini arz ettiği, Hz. Peygamberin verdiği cevapları da kadınlara ulaştırdığına dair birçok rivayet mevcuttur.<sup>36</sup>

Hz. Peygamber ilme çok önem verirdi. Bedir savaşında esir düşenlerden okuma yazma bilenleri on sahâbîye ilim öğretme karşılığında serbest bırakmıştır.<sup>37</sup> Kendisine gelen vahyi ezberleyen dinin hükümlerini bizzat kendisinden tâlim eden maddi bakımdan oldukça yoksun kendilerine Eshab-ı Sufe dediğimiz bir talebe topluluğu vardır ki Hz. Peygamber bu topluluğa bizzat hocalık yapmış, ganimetten elde edilen mallardan bir kısmıyla onların ihtiyaçlarını karşılamıştır. Hatta Hz. Peygamber'in kızı Fatma yoksul bir hayat sürüyordu, eliyle çektiği değirmenden yorgun düşer, su taşımaktan elleri yaralanırdı. Bir gün Medine'ye ganimet malları gelmişti. İçlerinde cariyelerde vardı, Hz. Peygamber'den kendisine yardımcı olması için cariyeye istedi Hz. Peygamber de “Sufe talebeleri

35 Daha çok örnek ve ayrıntılar için bk. Muhammed Yusuf Kandehevî, *Hayâtü's-Sahabe*, çev. Ali Arslan (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 3/222-234.

36 Rivayetlerin detayları için bk. Kadir Öztürk, *Esmâ bint Yezîd'in Hayatı ve Rivayetleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2010), 25-30; Ali Osman Ateş, “Esmâ bint Yezîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/423.

37 Ayrıntılar için bk. Mustafa Fayda, “Bedir Gazvesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 326.



böyle yoksul yaşarlarken size nasıl hizmetçi verebilirim” diyerek talebini geri çevirmiştir.<sup>38</sup>

### 2.3. Ashabıyla Şakalaşmaları

Hz. Peygamber, huzurunda faydasız söz söylenmesine müsaade etmezdi. O dışarıda ve içeride tevazuu elden bırakmaz, insanların içerisine girer, herkese güler yüzlü davranırdı. Bir süre göremediği birisini hemen sorar başına bir şey gelip gelmediğini öğrenirdi. Onlara devamlı tatlı dilli ve güler yüzlü davranır, hatta başta çocuklar olmak üzere onlarla bazen şakalaşırdı. Hz. Peygamber’in (sav) şakalarından bazıları.

Torunlarıyla oynar, onları güreştirir, onları sırtına bindirir ve “Deveniz ne güzel deve sizler de ne güzel binicilersiniz” derdi. Onlarla oynar ve vakit geçirirdi.<sup>39</sup> Bazen de onları “Luka” (yaramaz) diye çağırırdı.<sup>40</sup>

Hz. Enes’in küçük kardeşi Umeyr’in ağladığını gören Hz. Peygamber, onunla ilgilenir ağlama nedenini sorar o da Nugayır isimdeki kuşunun öldüğünü söyler. Hz. Peygamber onu teselli eder daha sonra Umeyr’i ne zaman görse onunla şakalaşırdı. Ona “Ya eba Umeyr! ma fuile’n-Nugayır” “Ey Umeyr Nugayra ne oldu” diyerek latife ederdi.<sup>41</sup>

Beş yaşında bir çocuk olan Mahmud b. Rebi’ye Hz. Peygamber’in (sav) kovadan ağzıyla su alıp üfleyerek şakalaşması<sup>42</sup> gibi buna benzer şakalarına birçok misal vermek mümkündür.

Yaşlı bir kadın Hz. Peygamber’e gelerek cennete girebilmesi için kendisine dua etmesini ister. Bunun üzerine Hz. Peygamber o kadın sahâbîye “Sen bilmiyor musun cennete yaşlı kimseler girmeyecektir” derler. Hz. Peygamber böyle deyince kadın çok üzülür. Onun üzüldüğünü gören Hz. Peygamber, “Çünkü cennete herkes gençleşmiş olarak girecektir” der. Bunun bir latife olduğunu anlayan kadın çok mutlu olur.<sup>43</sup>

Harp öncesinde, “Beni bir deveye bindiriniz” diyen bir sahâbîye Hz. Peygamber, “Seni bir deve yavrusuna bindireceğim” der. Sahâbî, “Ben

38 Buhârî, “Farzu’l-ħumus”, 6; Ayrıca bk. İbn Hişam, *es-Siretü’n-Nebevi*, 4/32-38.

39 Buhari, “Edebü’l-müfred”, 124; Tirmizi, “Menakıp” 50.

40 Buhari, “Buyu”, 49; Müsned II/3311.

41 Buhari, “Edeb”, 112.

42 Buhari, “İlim”, 18.

43 Kandehlevî, *Hayâtü’s-Sahabe*, 3/126.

deve yavrusunu ne yapayım? ey Allahın Resülü” dediğinde “Her deve bir anne devenin yavrusu değil midir?” diyerek latife etmişlerdir.<sup>44</sup>

Bir kadına sizin kocanız kimdi dediğinde kadın tarif eder. Bunun üzerine Hz. Peygamber, tamam hatırladım gözlerinde ak olan adam der. Kadın çok üzülür eve gelip kocasıyla karşılaştığında durumu anlatır. Kocasını da herkesin gözünde zaten ak vardır, hatta siyahından daha fazladır deyip Hz. Peygamber’in latife yaptığını anlamaları<sup>45</sup> gibi Hz. Peygamber ile alakalı olarak bunlara benzeyen daha birçok latife ve şakalaşma örnekleri vardır.

Hz. Peygamber zevceleriyle de şakalaşır latifeler yapar onların da gönüllerini devamlı hoş tutardı.<sup>46</sup> Özetle, Hz. Peygamber; başkalarına zarar vermemek, aşırılığa kaçmamak, karşıdakini mahcup etmemek ve yalan söylememek kaydıyla şakalaşmış ve şakayı sevmiştir. Hz. Peygamber bu yönüyle de insanlara örnek oluşturmuştur.

## 2.4. İbadet Hususundaki Tutumları

Bir gün Hz. Ayşe (r.a.)’ya üç kişi gelir ve Hz. Peygamber’in ibadet hayatından sorular sorarlar. Hz. Ayşe de anlatır. Bunun üzerine gelen bu üç kişi kendi aralarında “Hz. Peygamber ne kadarda az ibadet ediyormuş” diye konuşurlar. İçlerinden birisi: Her gün oruç tutacağımı söyler. Diğeri: Bütün gece ibadet edeceğini ifade eder. Bir diğeri: Hiç evlenmeyeceğini aile meşgalesiyle uğraşmayıp kendisini tamamen ibadete adayıp, İslâm’a hizmet etmeye vakfedeceğini söyler.

Hz. Peygamber gelince durumu öğrendiğinde “İçinizde Allah’tan en fazla korkanınız benim. Bazen oruç tutar, bazen yerim. Geceleri biraz ibadet eder biraz uyurum. Hanımlarla evlenirim. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir”<sup>47</sup> der.

Abdullah b. Amr: İlimle meşgul olan bir sahâbî, Hz. Peygamber’in kendisine hadis yazma izni verdiği sahâbî, “*es-Sadika*” isimli eserinde bin kadar hadis vardır. Bu sahâbînin hanımını ihmal ettiği Hz. Peygamber’e haber verilince “Unutma senin üzerinde nefsinin, hanımının hakkı var, bu

44 Tirmizi, *Birr* 57; Ebu Davut, *Edep* 92.

45 en-Nüveyri, *Nihayetü'l-Ereb*, III/3.

46 Örnekler için bk. Kandehlevî, *Hayâtü's-Sahabe*, 3/125 vd.; Adem Dölek, “Sünnet Işığında Aile İçi İletişimde Hz. Peygamber’in Örnekliliği (I)”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2008), 228 vd.

47 Buhari, “Nikâh”, 1; Müslim, “Nikâh” 1,2.

hakkı yerine getir. Bazen oruç tut bazen tutma, bazen gece ibadeti yap bazen yapma”<sup>48</sup> diyerek hem uyarılarda hem de tavsiyelerde bulunmuşlardır.

Hz. Peygamber, Hz. Ayşe'nin yanına gelen Havle b. Tuveyt'e, “Devamlı yapamayacağın ibadeti değil azda olsa sürekli olanı yap” diyerek tavsiyede bulunmuştur.

Hz. Peygamber, günlük hayatta olan olayların farklı birtakım yorumlarla değişik şekilde anlamlandırılmasını istemezdi. Oğlu İbrahim vefat ettiği gün güneş tutulması olur. Halk “İbrahim öldüğü için güneş tutuldu der. Hz. Peygamber hemen onları uyararak bunun onunla ilgisinin olmadığını, böyle durumlarda Allah'a dua etmeleri gerektiğini tavsiye etmiştir.<sup>49</sup>

## 2.5. Hatalar Karşısındaki Tutumları

Usame b. Zeyd, bir harp esnasındayken, kendisiyle mücadele eden düşman yere düşer. Tam onu öldürmek için hamle yaptığında yere düşen şahıs, “Lâ ilâhe ilallah” der. Üsâme bu sözlerin kılıçtan kurtulmak için söylendiğini düşünür ve o düşmanı öldürür. Hz. Peygamber durumu öğrendiğinde, Usame bu kişinin, kelime-i şehadeti korkudan söylediğini, aslında inanmadığını söyleyince Resulullah çok hiddetlenir “Hel şakakte kalbehu” “Onun kalbini yarıp da baktın mı?” der. “O ahirette bu kelime ile geldiğinde sen ne yapacaksın?” der. Usame Allah Resulünün bu sözünü o kadar tekrar eder ki, “Keşke bu günden önce Müslüman olmasaydım” der.<sup>50</sup>

Bir Mü'minin görevi, zâhire göre hüküm vermektir. Yoksa onun kalbinde ne olup olmadığını araştırmak değildir. Zâhire göre hüküm vermek hukukun da temel prensiplerindedir. Hukuk görünen delilleri esas alır.

Hz. Peygamber, Huneyn ganimetlerinin adaletli olmadığını söyleyen birisine “Eğer adil davranmamışsam ben bedbaht bir kimseyim demektir. Adaletten uzak birini takip ettiğin için sende bedbaht bir insansın” buyurdular. Halit b. Velid'in (r.a.), “İzin veriniz ya Resulallah şunun boynunu vurayım” sözüne karşılık Hz. Peygamber, “Belki namaz kılar” diye cevap verdi. Hz. Halit, “Nice namaz kılanlar var, içinden inanmıyor ve dilleriyle kalplerinde olmayan şeyi söylüyorlar” der demez Hz. Peygamber, “Ben insanların kalplerini yararak içinde ne olup olmadı-

48 Buhari, “Teheccüt”, 20; Müslim, “Sıyam”, 35.

49 Buhari, “Kusuf”, 15; Müslim, “Kusuf” 5.

50 Buhari, “Megazi”, 45; Müslim, “İman”, 41.

ğını araştırmakla görevli değilim”<sup>51</sup> diyerek niyet okumalarının önüne geçmek istemişlerdir.

Ebu Zerr bir gün Bilal-i Habeşi ile bir konu hakkında tartışır ve Bilal’e çok sinir ve ona “Siyah kadının çocuğu” der. Böyle söylediğini Hz. Peygamber duyduğunda “sSen hala cahiliye kabalıklarını gönlünden atamamışsın” diyerek onu ikaz etmişlerdir.<sup>52</sup>

Bu örneklere bakıldığında Hz. Peygamber’in kendisi yapmadığı gibi ashabından da mütedil davranmayıp yanlış yapanları hep uyarmıştır. Onların itidali bırakmalarını her vesileyle tavsiye etmişlerdir.

Şahsına ilişkin sıkıntıları büyük bir sabır, engin bir tevekkül ile karşılamışlardır. Hz. Peygamber, Taif’e giderek Sakif kabilesini İslâm’a davet eder. Onlar İslâm’ı kabul etmedikleri gibi Hz. Peygamber’i Taif’in ayak takımına taşlatmışlardır. Hz. Peygamber yara bere içerisinde bir bahçeye sığınarak kurtulmaya çalışır. Orada Allah’a dua eder kendisini yalnız bırakmamasını ister. Taif’liler için de “Allah’ım onlar bilmiyorlar, onlara hidayet et” diye dua eder.<sup>53</sup> Sonraki yıllarda Taif’liler gelerek topyekûn Müslüman olmuşlardır.

### 3. Sonuç

Hz. Muhammed şüphesiz insanlara doğru yolu göstermek ve onlara örnek olmak için gönderilmiş bir peygamberdir. Geldiği dönemde insanlar, haktan hukuktan uzak bir hayat yaşıyorlardı. Tamamen menfaat ve güç üzerine kurulan bir düzen hâkim idi. Din ve ahlak konularında ise birçok yanlışlık ve şirk gibi küfür anlayışları hâkim idi. Hz. Peygamber böylesi bir toplumda Allah’ın emrettiği şekilde hakkı, adaleti hâkim kılmak, her türlü dinî ve ahlâkî sapkınlığı gidermek için görevlendirilmiştir.

Böyle bir görevle gelen Hz. Muhammed, yeni bir toplum inşası için mücadele etmiştir. Azimle, gayretle, sabırla ve metanetle hareket etmiştir. Netice itibarıyla bu vazifesini, en güzel şekilde yerine getirmiştir. En son ve evrensel olan İslâm’ı bütün insanlara tebliğ etmiştir. Bu mücadelesinde birçok zorluk ve sıkıntılar yaşamıştır.

Hz Peygamber, bu görevi yaparken toplumun her kesiminden insanlarla muhatap olmuştur. İnsanlarla iletişiminde itidalli davranışından hiçbir za-

51 Buhari, “Magâzi”, 61; İbn Hanbel, III/4.

52 Buhari, “İtk”, 15

53 İbn Esir, *el-Kâmil fi’l-Târih*, 2/92 vd.

man vazgeçmemiştir. Hz. Muhammed'in hayatına baktığımız zaman onun bir Peygamber olarak bir insan olarak, bir aile reisi olarak, bir baba olarak, bir koca olarak, bir arkadaş, olarak savaş kazanan bir kumandan olarak gibi birçok pozisyonunu? görmekteyiz. Yukarıda kısmen örneklerle anlatmaya çalıştığımız bu konuların tamamında insanlara örnek olmuşlar onların hayatlarına yön veren bir önder olmuştur.

Her durum ve şartta mûtedil olmayı terk etmemiştir. Haksızlığa ve zulme uğramasına rağmen eline fırsat geçtiğinde bunu kullanmayıp hep orta yollu davranmayı şiar edinmiştir. Böyle davranışlarıyla kıyamete kadar gelecek olan ümmetine numune-i imtisal olmuşlardır. Onun böyle davranması birçok topluluğun İslâm'a girmesine vesile olmuştur.

Hz. Peygamber'in bu örnekliği gerek hadis kitaplarında gerek tarih kitaplarında gerekse birçok ilmin yazılı kaynaklarında her zaman anlatılmıştır. Fakat İslâm toplumlarında bu konularda birçok zaafın ve ihmalkârlıkların olduğu da bir gerçektir.

Bugün Müslüman toplumlara baktığımız zaman özellikle Hz. Peygamber'in bu mûtedil davranışlarından çok uzaklaşıldığı görülmektedir. Bu uzaklaşmanın birçok nedeni olabilir fakat nedeni ne olursa olsun İslâm'ı temsil edenlerin Hz. Peygamber'in bu örnekliğinden ayrılmamaları gerekir.

Müslümanların Hz. Peygamber'i kendilerine örnek alarak, öncelikle Müslüman kardeşleriyle ve diğer topluluklarla olan ilişkilerinde itidalli davranmayı esas almaları gerekir. Bu itidal hem Allah'ın emridir hem de Hz. Peygamber'in sünnetidir.

Bugün sünnet adına şekilsel gelenekleri taklit ederek sünnete tabi olmaktan bahsediyorlar. Hâlbuki sünnete tabi olmak Hz. Peygamber'in koyduğu temel ilkelere bağlı kalarak günün imkânlarını kullanmaktır.

Hz. Peygamber'in koyduğu bu ölçüler hiçbir gerekçeyle terkedilemez. Bu ilkeler terk edilerek hiçbir dinî görev yapılamaz. Bu ölçülerden uzak olarak yapılan çalışmalar İslâm'a hizmet değil tam tersine zarar verir. Hem inananların İslâm'dan uzaklaşmasına neden olur. Hem de inanmayanların İslâm'a girmelerine engel olur. Günümüzün inkâr problemlerinden olan ateizm ve deizm gibi anlayışların çoğalmasına zemin hazırlar.

Bu konuda aile, toplum ve bireylerin yanında Müslüman liderlere de çok büyük sorumluluklar düşmektedir. Temsil ettikleri topluluklara bu husus-

larda örnek olmaları gerekir. Eğer din temel olarak alınırsa bu hususta çok güzel gelişmelerin olacağı muhakkaktır. Fakat din yerine ideolojiler esas alınırsa Müslüman toplumların Hz. Peygamber'in itidalini uygulamaları ve sürdürebilmeleri mümkün değildir. Günümüz Müslüman toplumlarının en temel problemlerinin başında bunun geldiğini düşünüyoruz. Günümüz toplumlarında kitap, sünnet, din değil ideolojiler hâkim olmuştur. İdeolojiler hakikati görmemize en büyük engellerdir. Bu konuda ideolojilere tabi olma değil, Hz. Peygamber'e tabi olma tüm Müslüman toplumların hem dünyada hem de ahirette kurtuluşlarına vesile olacaktır.

## Kaynakça

- Algül, Hüseyin. “İnsânî İlişkier Açısından Hz. Muhammed (s.a.v.)”. *Hız Muhammed ve Gençlik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı., 1995.
- Asım Efendi. *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît-Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. ed. Mustafa Koç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1., 2014.
- Ateş, Ali Osman. “Esmâ bint Yezîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/423. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aydın, Mehmet Akif - Hamidullah, Muhammed. “Köle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/237-346. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Berki, Ali Himmet - Keskioglu, Osman. *Hazreti Muhammed*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Cürçânî, Seyid Şerif. *Kitâbü't-Tarifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-arabi, 2002.
- Çağırıcı, Mustafa. “İtidal”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/456-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çağırıcı, Mustafa. “Nebevî Öğretide İdeal Birey, Toplum ve Devlet”. *Hız Pegamberin Hayatından Davranış Modelleri*. ed. Recep Kılıç. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Dölek, Adem. “Sünnet Işığında Aile İçi İletişimde Hz. Peygamber’in Örnekliliği (I)”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2008), 201-232.
- Fayda, Mustafa. “Bedir Gazvesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 325-327. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Fayda, Mustafa. “Cahiliye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İbn Esir. *el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi-İslam Tarihi*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- İbn Hişam. *es-Siretü'n-Nebevi*. thk. Mustafa es-Seka vd. Beyrut: Darü'l-Marife, 2007.
- İbn Kesir. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2018.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. *Lisânü'l-'Arab*. Kum: Edebü'l-Havze, 1405.
- Kandehlevî, Muhammed Yusuf. *Hayâtü's-Sahabe*. çev. Ali Arslan. 4 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

Koçyiğit, Talat. “Abdullah b Übey b. Selûl”. 1/139-140. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Özmen, Ferihan. “İslam Öncesinde Arapların Ahlaki Yapısı ve Bunun Kur’an’daki Yansımaları”. *Geçmişten geleceğe ahlâk: (Uluslararası katılımlı sempozyum)*,. ed. Asife Ünal. 329-346. Bartın: Bartın Üniversitesi, 2015.

Öztürk, Kadir. *Esmâ bint Yezîd’in Hayatı ve Rivayetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 2010.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Yegin, Abdullah vd. *Osmanlıca -Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*. İstanbul: Türdav Aş., 1990.



## FETİH SONRASI OSMANLI ŞEHİRLEŞMESİ VE PROPLEMLERİNE BİR ÖRNEK: İZNİK(14. YÜZYIL)\*

*Doç. Dr. Yahya BAŞKAN\*\**

İznik, Bizans'ın önemli bir şehri olup Emevîler tarafından kuşatılmış alınamamış, ardından Türkiye Selçukluları tarafından Malazgirt savaşıdan yaklaşık dört yıl sonra ele geçirilip Oğuzların Anadolu'da kurmuş oldukları Devletin başşehri olmuş, 16 yıl kadar Selçuklularda kalmış daha sonra tekrar Bizans'ın eline geçmiştir. Osmanlıların Mart 1331 tarihinde burayı ele geçirmesine kadar Yazıcızâde'de verilen malumata istinaden Türkmen-Bizans veya Dâru'l Harb-Dâru'l İslâm sınırı olmuştur.<sup>1</sup> Osman Gazi döneminde başlayan İznik kuşatması özellikle Bapheus Savaşı'nın kazanılmasının ardından Pachymeres'in zikretmiş olduğu bilgilere göre daha da şiddetlenmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla kuşatma 30 yıl sürmüştür benzetilmektedir.<sup>2</sup>

İznik, Bizans ve Hıristiyanlık tarihi bakımından oldukça önemli, bir şehirdir. Hıristiyanlığın ilk konsilleri burada toplanmış, Nikaia kilisesi hırsırlı ya da işinin ehli bir kilise adamına hep çekici gelmiştir. Birçok seçkin kilise görevlisi burada görev almış, bu kentten gelip geçmiş, kimileri de ardında koca mektup koleksiyonları bırakmış ancak bunların çoğu Nikaia'ya değinmemiştir bile, çünkü bunlar ya zamanlarının tümünü başkente

\* Bilecik Valiliği tarafından, 14-15 Kasım 2019 tarihinde düzenlenen, “*Boydan Devlete Osmanlı-Söğüt'ten İstanbul'a*” başlıklı sempozyumda sunulmuş olan tebliğin, gözden geçirilerek tashih edilmiş halidir.

\*\* İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ybaskan@hotmail.com

1 “*Amid şehrini ki muazzamâtı bilâdı alem dendür ve Hartapert ve Çemişgezek ve Dîfriği ve Sivas şehrlerini ve anlara müteallık kal'alarını ta gelüb Gerede ve İznik hudûduna irişince muaf ve müsellema ana erzâni buyurdılar*”. “*Simre ve Katamonîyye ve Sinob ve Samsun etrafını ta İznik ve Karasi ve Saruhan hudûdına gelince Sultân Mes'ud'un oğlu Gazi Çelebi'ye mukarrer buyurdılar*”. Bkz. Yazıcızâde Ali, **Tevârîh-i Âl-i Selçûk**, (haz. A. Bakır), İstanbul 2017, s. 700, 713.

2 Feridun Emecen, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)**, İstanbul 2017, s. 44.

giderek ya da onu düşünerek geçirmiştir. Nikaia'nın Konstantinopolis ile sıkı bağının diğer bir sebebi İznik'in başkentin sebze bostanı olmasıdır.<sup>3</sup>

Çalışmamızda fetih sonrası şehirle alakalı bazı problemler hakkında değerlendirmeler de bulunmaya gayret edeceğiz.

İznik'le alakalı bilgi veren ilk kaynağımız fetih sonrası şehre gelen ve burada atının da rahatsızlığı sebebiyle 40 gün kalan İbn Battuta'dır. O; "*Şimdi bomboş olan şehirde saray hizmetkârlarından bir kaçı ve Sultan'ın hanımı Beylun Hatun oturuyor. Şehir ahalisine hükümler eden erdemli, iyi yürekli bir kadın*"<sup>4</sup> cümleleriyle İznik hakkında Osmanlı fethi sonrası ilk bilgiyi verir. Konuyla ilgili olarak kalem oynatan modern araştırmacılar genellikle bu durumu fetih sonrası şehrin terkedilmesine bağlarlar ve bunu İbn Battuta'nın yanında Âşıkpaşazâde'nin metninden nakillerle desteklemişlerdir. Bunun yanında bir de ilgili tartışmaya yine zikredilen kaynaklardan hareketle şehir ahalisinin Hıristiyanlaştırılması başlığı eklenmiştir.<sup>5</sup> Patrik Ioannes Kalekas, biri 1338 diğeri de 1340 senesinde İznik Hıristiyanlarına iki mektup yazıp iki günlük dünya için yeni gelen fatihlerin dinlerine girmemeleri noktasında onları ikaz etmiş, dinlerini ve kalbi imanlarını muhafaza için kriptolarını tavsiye ederek yol göstermiştir.<sup>6</sup>

3 Michael Angold, "*Nikaia Kenti 1000-1400*", (çev. A. N. Akbulut-G. Ezber), Tarih Boyunca İznik, (edit. H. İnalçık-H. Lowry-A. Altun), İstanbul 2004, s. 27.

4 **İbn Battuta Seyahatnamesi I**, (çev. A. S. Aykut), İstanbul 2004, s. 430, 431.

5 Fethi sonrası İznik'in durumu ve problemleri hakkında bir çalışma için bkz. Heath Lowry, "*Gezginlerin Gözünden ve İdari Kayıtlardaki Bilgilerin Işığında Osmanlı Döneminde İznik 1331-1923*", Tarih Boyunca İznik, (edit. H. İnalçık-H. Lowry-A. Altun), İstanbul 2004, s. 135-141.

6 Mektup metinlerinde genel olarak şu cümleler kayıtlıdır; "*Bütün ruhların şifahanesi olan Tanrı'nın Kilisesi, günahı ardında bırakan herkese selamet kapısını açar ve uygun şifayı sunarak herkesin selametini gözetir. Kimseyi men etmemek veya Tanrı'nın selametini inkâr eden (din değişimini) küçümsemek mühimdir çünkü ekseriyetle Tanrı'nın hayırseverliğini aşan hiçbir günah yoktur, olamaz. Ayrıca kutsal metinlerde, eski günahlarından kaçınan ve samimi bir inanca dönüşle pişmanlık gösteren pek çok örnek vardır; bu örnekler arasında bir hovarda, fahişe, hırsız, Ninovalılar; ya da Yaradan'a isyan edip halkı putlara tapmaları için hazırlayan Menaşeliler de vardır. O kimseyi reddetmez, Tanrı yüz çevirmez, çünkü O'nun hayırseverliği sınırsız bir denizdir; yeter ki samimi olarak tövbe edip önünde diz çökelim, ağlayalım ve merhameti için yalvaralım.*

*Tanrı, günahlarımızın sonucunda İsmaililerin saldırısına yenik düşmemize izin verdi, birçoğumuzu ele geçirip köleleri yaptılar ve şiddetle zorlayıp yanlarına sürüklediler. Ne yazık! Böylece İsmaililerin kötülüğünü, tanrı tanımazlığını benimsediler ve bu kötülüğün derinlerine düşenler kötülüklerini fark ettiler ve bu da onları yeniden Hıristiyanların öğretilerini aramaya teşvik etti. Fakat başka bir şey de düşündüler ve tereddüt ettiler; tamamen başarısız olup olmayacaklarını, selamete erip ermeye-*

Konumuz bakımından Âşıkpaşazâde'nin İznik'in Osmanlılar tarafından alınması ile alakalı kayıtlarının yol gösterici olacağı kanaatindeyiz. Âşıkpaşazâde, İznik kuşatması hakkında bilgi verirken Müslüman gaziler ve kafirler hakkında şu nakilde bulunur; “*Gaziler İznük'ün kapuların açdurmaz olmuşlarıdır. Zîrâ dâyiresinde olan vilâyetün köylerün zabt idüb tumâr erlerine virmişler idi. Bu köylerün kâfirleri bunlardan incinmezler idi, rahât olmuşlarıdır. İncinmedükleri ecilden hisâr halkına zevâde virmezlerdi. Vakt olurdu kim Müsülmânlarla gelüb bile hisâra cenk dahı iderler idi*”. Metinde dikkat çeken husus gazilere tımar verilmesi ile birlikte aynı paragrafta Hıristiyan ahali ile Müslümanların beraber cenk etmesi zikrolunmaktadır. Âşıkpaşazâde, İznik'in fethini anlatmış olduğu bu satırların hemen akabinde Orhan Gazi'nin ağzından şu malumatı nakleder; “*Orhan Gazi dahı bunların ahdlerini kabul itdi. Anun için mürüvvet efdâl gazâdur dir idi. Ve hem bu mürüvvet niçesine sebab olub İslâm dinine girürler*”.<sup>7</sup> Bu bilgiler muvacehesinde şu soruyu sorma imkanımız bulunmaktadır; Acaba Müslümanlarla birlikte gaza edecek kadar samimi olan Hıristiyanlar gaza mürüvvetini işlerken yine ilgili anlatım metninde sık sık zikredilen “*ol zamânda hod cemi'etrâfî Türk almış idi, tımar erleri elinde tasarruf olunurdu*” cümlesine kendilerine tımar verilmiş olan İznik'in yerli Hıristiyan ahalisi de dahil midir? Ve Onlar aynı zamanda gaza mürüvvetiyle İslâma girmişler midir?

Âşıkpaşazâde'de zikredilen hususlara benzer bir durum, Halil İnalıcık'ın neşretmiş olduğu *Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na* başlıklı makalesinde tahrir kayıtlarında Rumeli'de Hıristiyan tımarlı sipahilerinin yanında onların Müslüman olanlarının da zikredilmiş olması oldukça dik-

*ceğini kesin olarak öğrenmek istediler. Tanrı'nın Kilisesi, kendini herkese adar ve kesin bilgi verir; Hristiyanların yanında duran, Tanrı'ya gerçekten inanan ve içine düştükleri, Müslümanların kötülüğünden kendini ayıran herkesi, (Kilise) iyileştirecek, tedavi edecektir. Onlar düşündükleri gibi, hataları yüzünden ruhlarının kurtuluşunun önünde hiçbir engel bulmayacaklardır. Ancak tövbekarlığını açıkça gösteren ve Tanrı'ya inancı için acı çekmeyi özgürce kabul edenlerin birçoğu şehitlik tacını takacaktır (bunun kanıtı yüce şehit Mesih ve Persli Yakup'tur). Cezalandırılma korkusuyla, Hristiyanlığını kalbinde taşıyan ve gizlice ibadet ederek yaşamayı seçenler de selamete ereceklerdir. Ve onlar (Türkler) birçoğumuzu ele geçirip köleleri yaptılar ve şiddetle zorlayıp yanlarına sürüklediler. Ne yazık. Böylece (onların) kötülüğünü, tanrı tanımazlığını benimsediler. “Düşman size hükmediyorsa ruhunuz ile aklınızın ve iradenizin efendisi olun”. Bkz. Speros Vryonis, **The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century**, London 1971, s. 341-343.*

7 Âşık Paşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, (haz. K.Yavuz-Y.Saraç), İstanbul 2003, s. 312, 313.

kat çekicidir.<sup>8</sup> Acaba benzer bir durum Âşıkpaşazâde metninden hareketle İznik'te de yaşanmış mıdır? sorularını ilgili örnekten hareketle burada tekrar sormamız mümkündür.

Âşıkpaşazâde'ye göre İznik'in fethinden sonra şehre giren Orhan Gazi kendisine getirilen hatunları görünce; *"Bunların erleri kim?"* sorusunu sormuş ve kendisine; *"Kırıldı, kimi cenkte ve kimisi açlıktan"* cevabı verilmiştir. Bunun üzerine Orhan Gazi; *"Bu tul avratları halallığa Tanrı buyruğuyla alın"* demiş ve gaziler de Orhan Bey'in *buyurduğu gibi* etmişlerdir.<sup>9</sup> Bu cümlelerden hareketle İznik'in fethi sonrası İstanbul Patriğinin Müslüman olan Hıristiyan ahaliye seslendikleri arasında Âşıkpaşazâde'nin anlatımında geçen hanımlar da var mıdır?

İznik nüfusunun azalması hakkında fetih öncesi kuşatma ve fetih sonrasında şehrin boşaldığı ifade edilir. Biraz önce ifade etmiş olduğumuz üzere 30 yıl kadar süren kuşatma şehri bunaltırmıştır. Bu durum Âşıkpaşazâde metninde açıkça zikrolunmuştur. Dönemin kaynağı Pachymeres de bu durumu teyid etmektedir; *"Dehşet verici hücumlara devam ediyorlardı. Ünlü İznik ise daha dayanıklı olmasına rağmen açlıktan sıkıntıya düştü. Bu dönemde Belokomis, Angelokomis, Melangeia ve çevrelerinde yaşayan halk çekecekleri acıları bildiklerinden buralardan uzaklaşmışlardı. Herakleion ve Neankomis'ten İznik'e giden yol kapanmıştı ve diğer eski yollar da korkunç şekilde risk altındaydı. Kios'tan İznik'e giden yol da şans eseri açık kalmıştı, ancak oradan da şüphe duyuluyordu. Denizden gelip Kios'da (Gemlik) karaya çıkacaklar ise gündüzün geçmesini ve gecenin gelmesini bekliyorlardı. Askania Gölü üzerinden yolculuk yapanlar ise şehrin sahildeki kapısından karaya çıkıyor usulca İznik'e sokuluyorlardı. Çünkü düşmanın baskısı ense-mizdeydi. Ayrıca İznikliler büyük tehlikelerle yüzyüze gelmişlerdi". "İznik civarında durum dayanılmaz hale gelmişti. Osman bölgeye büyük bir korku salmıştı. Özellikle İmparator'un kız kardeşi Maria Osman'a çok sert davranıyordu. Bir keresinde İznik' gelerek büyük bir kibirle tehditler savurmuştu ki bu olay üzerine iç bölgelerden 30 bin kadar Türk battıya yollanmıştı. Haber İmparatora ulaştığında Osman'a çok kıymetli hediyeler yolladı. Ancak bu durum bile Osman'ı yavaşlatmaya yetmemiş o her durumda işe yarayan sağduyusunu kullanarak İznik'e saldırmıştı. Üzüm bağlarını söktü ve ekin-*

8 Halil İnalıcık, *"Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na-XV. Asırda Rumeli'de Hıristiyan Sipahiler ve Menşeleri"*, **Osmanlı İmparatorluğu-Toplum ve Ekonomi**, İstanbul 1996, s. 76-79.

9 Âşık Paşazâde, s. 313.

leri yok etti. Son olarak da İznik'i koruyan Karahisar'a saldırdı".<sup>10</sup> Yine devrin kaynaklarından Gregoras; "O sene (1330/1) barbarlar, aç bırakılan ve büyük bir ordu tarafından uzun bir süre kuşatılan, büyük ve ünlü şehir Nikaia'yı (İznik) da aldılar"<sup>11</sup> derken diğer kaynakları doğrulamaktadır.

Fetih sonrası şehrin terkedilip terkedilmediği noktasında net bir bilgimiz yok. Ancak şehrin terkedildiği durumlarda ne olduğuna dair iki örneğimiz var, ilki Selanik, ikincisi de İstanbul. II. Murad'ın Selanik'i fethi sonrası şehirde bulunan görgü tanığı yeni fatihlerin şehri yağmaladıklarını ve halkı esir alıp satmak üzere iken II. Murad'ın halkın ve şehrin binalarının kendisine ait olduğunu bildirip kendi hazinesinden esirlerin parasını ödediğini ve halkı evlerine dönmeleri için hür bıraktığını oldukça canlı cümlelerle anlatmaktadır. II. Murad Şehri terk edenleri ise eli uzanabildiklerini geri getirtmiştir. Çünkü şehre yerleşmeyi ve sahip olmayı düşünen Sultan, Selanik'in daha fazla tahrip olmasına ve insan kaynağının erimesine mani olmak istemiştir.<sup>12</sup> İlgili uygulamanın bir benzeri İstanbul'un fethi sonrasında da yaşanmış, şehirden kaçmış olanların verilen mühlet içinde geri dönmeleri halinde, evlerinin tamir edilip kendilerine verileceği bildirilmiştir.<sup>13</sup> Bu noktada İznik'te de aynı usul icra olunmuş mudur? Tam da bu noktada dönemin kaynağı Gregoras İznik'le alakalı fazla bilgi vermemesine rağmen nakletmiş olduğu şu malumat mühimdir; "Barbarlar köylere yerleştiler pervasızca vergi koydular. Fakat halkın ve kasabaların çöküntüye uğramaması için vergilerin tahsilini ertelediler. Halbuki bunu çok kısa bir süre içinde yapabileceklerken, halkı tamamen çöküşe sürüklediler". Gregoras ilgili satırların devamında; "Orada ki birçok tanrısal ikonları ve kitapları ve ayrıca iki azize kadının kutsal emanetleri Bizans'a getirildi ve para karşılığında satıldı" der.<sup>14</sup> Buradan anlaşıldığı kadarıyla

10 Georges Pachymeres, **Bizanslı Gözüyle Türkler**, (çev. İ. B. Barlas), İstanbul 2009, s. 81, 109; Maria, İmparator tarafından İznik'e gönderilmiş ve orada bulunan halkı Moğolların yardımı geleceği haberiyle canlandırmaya çalışmıştı Donald M. Nicol, **Bizans'ın Son Yüz Yılları (1261-1453)**, (çev. B. Umar), İstanbul 1999, s. 150, 151. Pachymeres'in fetih öncesi İznik tasviri Âşıkpaşazâde ve İbn Battuta ile benzerlik arz etmektedir. Bkz. Âşık Paşazâde, s. 311-313; İbn Battuta I, s. 430, 431.

11 Nikephoros Gregoras, **Rhomsche Geschichte Historia Rhomaike**, Kapitel VIII-XI, (Jan-Louis Van Dieten), Stuttgart 1979, s. 239.

12 Melek Delilbaşı, "Johannis Anagnostis-Selanik'in Son Zabıtı Hakkında Bir Tarih", **Tarih Araştırmaları Dergisi**, Cilt 8, Sayı 14, Ankara 1963, s. 44-47.

13 Halil İnalçık, "Fatih Sultan Mehmet Tarafından İstanbul'un Yeniden İnşası", (terc. F. Unan), **Ondokuzmayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi**, Sayı 3 (Aralık 1988), s. 216.

14 Gregoras, s. 239.

şehirden ayrılanlar yanlarında değerli ve para edecek kutsal eşyaları da İstanbul'a götürerek satmışa benzemektedir.

Orhan Gazi'nin, Âşıkpaşazâde'de nakledildiği üzere dul hanımlarla gazileri evlendirmesi İznik'te kalıcı olmayı düşündüğünü göstermektedir. Benzeri durum İznik'in ilk Türk fatihleri Selçuklular da benzeri bir uygulamayı yapmışlardır. Anna Komnenos; "*Kılıç Arslan Nikaia'yı ele geçirdiğinde "Nikaia'daki adamlarının (Türklerin) hanımlarını ve çocuklarını da çağırıp kente yerleşmelerini sağlayarak bu kenti sultanın yerleşim merkezi haline getiriyordu"* demektedir.<sup>15</sup>

İbn Battuta'nın şehri boş ve ıssız bulduğunu zikretmiştik. Battuta'nın gelmiş olduğu mevsimde ahali yaylakta mıydı? Çünkü seyyahımız Birgi'de Mehmed Bey'i yaylada ziyaret etmiş hatta atı soğuktan ölmüştür.<sup>16</sup> Sonra şehre inmiştir. Acaba İznik'te de benzer bir durum söz konusu mudur? Hıristiyan din adamı Palamas'ın mecburi İznik ikameti bu hususta bize bir fikir verebilir mi?

Palamas eserinde İznik'le alakalı şu malumatı vermektedir; "*(Bursa'dan çıktuktan) İki gün sonra. Koyu gölgeli ağaçların süslediği bir köye vardık. Kendisini çevreleyen dağlık tepelerden değişik yönden esen rüzgarlara karşı kurulmuş bu köyün buz gibi bir suyu, yazın bile çok serin bir iklimi var. Bu sebeple barbar şeflerinin en güçlüsü (Orhan) yazı burada geçiriyor. Burada büyük şefin torunu beni davet etti. (Temmuz ayı)"<sup>17</sup> Orhan Bey burada ciğerlerinden rahatsızlanmış ve doktor Taronites onu tedavi etmek için getirilmiştir. Bu esnada Orhan Bey'in huzurunda Palamas ve Müslüman alimler ilmi bir münazara yapmışlardır. Palamas'ta zikredilen bilgide Orhan Gazi ve etrafı yaylakta gözükmektedir. Hatta Palamas ve Müslüman alimlerin Orhan Bey'in huzurunda yapmış oldukları meşhur tartışma bu yazlıkta meydana gelmiştir. Buradaki bilgiden hareketle acaba İbn Battuta İznik'e geldiğinde aynı Birgi'de olduğu üzere ahali de Orhan Bey gibi yaylakta mıydı?*

İbn Battuta şehirde Orhan Bey'in eşi Beylun (Nilüfer) Hatun'u buluyor. İznik'in şehirleşmesinde Orhan Bey'in bu eşinin büyük katkısı bulunmaktadır. Bizans Nikaia'sının Osmanlı İznik'ine dönüşmesinde en etkin

15 Anna Komnena, **Alexiad**, (çev. B. Umar), İstanbul 1996, s. 206.

16 İbn Battuta, s. 421.

17 Hüsnü Demircan, **Orhan Gazi ve Gregory Palamas**, (basılmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1993, s. 49, 51, 52.

rol oynayan kişilerden birisi olmalıdır. Süleyman ve Murad'ın annesi olan Nilüfer adına oğlu Murad Hükümdarlığı esnasında İznik'te bir imaret inşa ettirmiştir. İznik'le alakalı yapılan tartışmalar çerçevesinde Hıristiyan bir beyin kızı olarak Orhan'la evlenip Müslüman olması bir ilginçlik arz etmektedir. Orhan Bey'in bu esnada başka eşi var mıydı bilemiyoruz. Türk tarihinde görmüş olduğumuz birden fazla evli olan Hükümdarların eşleri Hükümdara ait mühim merkezlerde ikamet etmişlerdir. Nilüfer Hatun da bu anlamda İznik'te mi ikamet etmiştir sualine olumlu cevap verebiliriz.

Âşıkpaşazâde ve dönemin diğer Osmanlı kaynakları fetihden sonra ilk medresenin 1337 senesinde İznik'te inşa edilip açıldığı hakkında bilgi verirler. Müderrisliğine Dâvûd-ı Kayserî, yardımcılığına da Tâceddin-i Kürdî getirilmiştir. İlk medresenin bu şekilde İznik'te açılmış olması dikkat çekicidir. Bursa değil de niçin İznik? Bu durumun söylendiği gibi İznik'in fetih sonrası başşehir yapılması ile bir ilgisi var mıdır? Ve yine dillendirildiği üzere, tam da o yıllarda İlhanlıların yıkılması ile bir irtibatı bulunmakta mıdır? İlginçtir aynı yıllarda (1341) Karamanoğulları da merkezleri Ermenek'te ilk medreselerini açmışlardır.<sup>18</sup> İznik medresesinin açılması kadar tercih edilen müderrislerin tercihi de dikkat çekicidir. Müderris Dâvûd-ı Kayserî, Tokat, Konya, Kahire ve Tebriz'de tahsil görmüştür. Konya, Kahire, Tebriz gibi dönemin üç büyük merkezinde tahsil gören Dâvûd-ı Kayserî şahsında ilgili siyasi merkezleri de temsil etmektedir. Tokat'taki hocası İbn Sartak el Varankînî ise Merağa'da tahsil görmüş olup Nâsireddin-i Tûsî'nin talebesidir. Ayıca Tebriz'de Anadolu şehirlerinde bulunmuş olan Kutbeddîn-i Şîrâzî'nin baş müderris olarak vazife yaptığı Şenb-i Gazân'da ders okumuştur. Aynı zamanda Sadreddin Konevî'nin halifelerinden Kemâleddin Kâşânî'ni vasıtasıyla tasavvufa intisâb etmiştir.<sup>19</sup> Osmanlılar kendisini İznik'e davet ettiği yıl olan 1337'de ise Tebriz'deydi. İznik medresesinin ikinci, Dâvûd-ı Kayserî'den sonra da baş müderrisi olan Tâceddîn-i Kürdî ise meşhur Konya Kadısı Sirâceddîn-i Urmevî'nin talebesidir. Bu noktada Orhan Bey'in açmış olduğu ilk medresede vazife vermiş olduğu alimler için Anadolu'dan ve zikredilen merkezlerden tercih edilmiş olması ve bir sürekliliğin sağlanması

18 İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi-Ermenek ve Mut Âbideleri*, İstanbul 1967, s. 716.

19 Ahmet Faruk Güney, "Gaza Devrinde Kur'an'ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri", *Divan İlmi Araştırmalar*, Sayı 18, (2005/1), s. 212.



oldukça dikkat çekicidir. Tâceddîn-i Kürdî aynı zamanda İznik kadısı Kara Halil ve Şeyh Edebâlî'nin de kayınpederidir.<sup>20</sup>

İznik'e gelen ve Müslüman alimlerle ilmi münakaşada bulunan Palamas'ın eserinde Tebriz merkezli alim gurubu hakkında ip uçları bulunmaktadır. Hz. Musa, Hz. Peygamberin Hıristiyanlarca niye kabul edilmediği ve sünnet gibi hususlar tartışılır. Bu tartışmayı yürütenleri Palamas, Chionai olarak adlandırır. Bu terim üzerine farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuya ilişkin son olarak kaleme alınan Ruth Miller'in çalışmasında Roma edebi ve tarih yazımında bu kelimenin Pers'li, doğulu anlamına geldiğini ifade eden Miller, Chionai'nin İlhanlı merkezi Tebriz'den gelen alimleri ifade edebileceğini söyler. Buna gerekçe olarak da yakın geçmişten 1300'lü yıllarda Tebriz'de tahsil gören Bizanslı alim Gregory Chionaides'i örnek gösterir. Aynı terime uzak geçmişten örnek olarak da Marcellianus'un yazdıklarını zikreder.<sup>21</sup>

Son araştırmalarda İznik'te Müslüman alimlerle Palamas'ın yapmış olduğu tartışmalar ve Palamas'ın Osmanlı siyasi merkezlerinde bulunmasının kültür etkileşimi ve değişmesine yol açtığı ve İstanbul'da Katolikliğe karşı Palamasizm hareketinin doğduğu söylenir. Ancak İstanbul'da Ortodoks ahalinin ve din adamlarının Katoliklerden nefretinin farklı saikleri bulunmaktadır. En temel sebep Türk tehdidi karşısında ittifak için Vatikan'la yakınlaşma sağlayan Bizans İmparatorlarına karşı oluşan bir tepkidir ki İstanbul'un fethi ve sonrasına kadar devam edecek olan sürecin içerisinde değerlendirilebilecek bir durumdur.

Ahmedî'nin manzum şu cümleleri dönem İznik'inin alim ve medresesi için daha da anlam kazanmaktadır; “*Gör ki nice dâr-ı İslâm oldu ol / Gör nice ilm ehliyle doldu ol/Pâk dîn idi Orhan, pâk i'tikâd / İlm ehli buldular andan murâd*”.<sup>22</sup>

El Edviyyetü'ş Şâfiye el Ed'iyetü'l Kâfiye adlı eserini İznik'te 1421'de tamamlayan dönemin tanınmış Hurûfî alimi Abdurrahman Bistâmî, İznik için, *Uşşu'l Ulemâ* (alimlerin yuvası) tabirini kullanmaktadır.<sup>23</sup>

20 Çalışmamızın bu bahsinde bilgi ve yorumlarımıza katkıda bulunan ayrıca alimler ve ilgili tartışmalar hakkında gnş. bilgi ve yorumlar için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “*İznik'te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayseri*”, **Nazarîyat, İslam, Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi** 4/1, (Ekim 2017), s. 2-8.

21 Ruth Miller, “*14. Yüzyılda Bitinya'da Dini ve Etnik Kimlik: Gregory Palamas ve Chionai Örneği*”, **Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu**, (derl. B. Tezcan-K. Barbr), İstanbul 2012, s. 35-53.

22 “*Ahmedî*”, **Osmanlı Tarihleri I**, (nşr. N. Atsız), İstanbul 1949, s. 10.

23 İ. Fazlıoğlu, s. 23.



İznik'te Orhan Bey'in oğlu Süleyman'ın ikamet ettiğini Dâvûd-ı Kayserî'nin İznik'te kaleme almış olduğu eserinden anlamaktayız. Kayserî, Süleyman Bey adına el İthâfû's Süleymânî fi'l Ahdi'l Urhânî adlı eserini telif etmiştir. Eserin dibâcesinde Süleyman Bey'in ismini Şücâeddin Süleyman Başah bin Orhan olarak verir. Kendisi için aynı zamanda *Sultânu'l muazzam, Şehinşâhu'l mufahham* ifadelerini kullanır. Orhan Gaziyi de zamanın *Enûşirvânı* olarak adlandırır.

Süleyman Paşa'nın kendisine bir kitap göndermesi üzerine o da şehzade adına bir eser telif etmek ister. Eserde meşhur Cibril hadisinden hareketle iman ve İslam nedir soruları sorulup cevaplandırılır. İbadetini yerine getirmeyen mü'minin Müslüman olup olmayacağı konusuna girilir. Bu noktada Kayserî, kâmil mü'min, kâmil Müslüman ayrımına gider. İbadetlerini terk edenlerin asli anlamıyla değil, kâmil anlamıyla Müslüman olmadıklarını yazar. Bu ayrımın da söz konusu sorunu ortadan kaldırdığını yazar. Bu konuyu anlatırken; "*Müslüman, Müslümanların elinden ve dilinden salim oldukları kişidir*" hadisini zikreder. İman ve İslam arasında bir fark olup olmadığını tartışır. Bu konuda da "*her mümin Müslüman olabilir ama her Müslüman mümin olamaz*" der. Kayserî'nin ifadeleri belki de yeni fethedilmiş, dâru'l harb'den dâr'ul İslâma yeni geçmiş, Ortodoks toplumun da yaşamış olduğu şehirde bir anlaşma zemini oluşturma gayreti bakımından önemlidir.<sup>24</sup>

Süleyman Paşa adına bu dönemde ithaf edilen diğer bir eder de Muhammed bin Mustafa tarafından kaleme alınan *Mülk Sûresi Tefsîridir*.<sup>25</sup>

Fetih sonrası bir süre Osmanlı başşehirliğini yapan İznik'in imarında ve şehir kimliğinde Kadı, Kazasker ve Vezir olarak uzun yıllar devlete hizmet eden önemli bir aile olan Çandarlıların da mühim katkıları bulunmaktadır. Ailenin ilk meşhur üyesi ve ilk İznik kadısı, Vezir Hayreddin Paşa'nın İznik'te inşa ettirmiş olduğu Yeşil Cami, Dâru'l Hadis Medresesi ve bir de imaret bulunmaktadır. Elimizde Osmanlı mimarisine ait en eski mabedin Yeşil Cami olduğu da söylenmektedir. Bursa'da yapılan Orhan Cami ve Şehâdet Camilerin bünyelerinden eser kalmadığı için bunun ilk Osmanlı mabedi olarak varlığını muhafaza ettiği beyan olunur. Ayrıca Halil Paşa, Serez'de vefat etmesine rağmen İznik'e defnolunmuştur. Yine oğlu İbrahim Paşa'nın da İznik'te bir imareti bulunmaktadır. İbrahim Paşa'ya ait bir sarayın oldu-

24 İlgili eser hakkında geniş bir malumat ve bizim de çalışmamızda istifade etmiş olduğumuz bilgi ve yorumlar için bkz. için bkz. İ. Fazlıoğlu, s. 26-39.

25 A. F. Güney, s. 211, 212.

ğu ve II. Murad'ın kardeşi Mustafa Çelebi'nin İznik'i ele geçirdiği zaman burada oturduğu kaynaklarda geçmektedir. Diğer oğlu İlyas Paşa, İznik'te bir hamam yaptırmıştır. Hayreddin Paşa'nın oğullarından Ali ve İbrahim Paşalar da vefat edince babalarının yanına defnolunmuştur. Meşhur Çandarlı Halil Paşa da İznik'e naklolunarak buraya defnolunmuştur. Halil Paşa'nın türbesinde kendisinden önce vefat eden oğlu Yusuf da bulunmaktadır. Türbesinin karşısında imareti ve mescidi bulunmaktadır. Hayreddin Paşa'nın oğlu Mahmud Çelebi de İznik'te bir cami yaptırmıştır.<sup>26</sup> Görüleceği üzere İznik aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda ve teşkilatlanmasında emeği geçen II. Bayezid dönemi de dahil Vezir ve Vezir-i A'zam çıkartan ailenin eserlerinin ve türbelerinin bulunduğu bir şehir hüviyetindedir.

İznik'in ilk dönem için mühim simaları ağırlayan ve göz hapsinde tutulduğu bir sürgün şehri olduğu da kaynaklarda geçmektedir. Oruç Beğ; *"Simavna kadısı oğlu Şeyh Bedreddin'i dahi oğlıyla kızıyla İznik'e gönderdiler. Ayda bin akça ulufe virdiler"* demektedir.<sup>27</sup> Bayezid dönemi olaylarını nakleden Dukas; *"Bayezid Denizli, Ayasuluğ taraflarına gitti, Aydınoğlu'nun torunu İsa'ya ele geçirip İznik şehrine sürgün etti. Bu İsa ömrünün sonuna kadar İznik'te kaldı"*<sup>28</sup> cümleleriyle İznik'e yapılmış olan diğer bir sürgün hakkında bilgi verir.

Sonuç olarak; İznik, Selçuklulardan sonra Orhan Bey tarafından 1331 senesinde Osmanlı sınırlarına dahil edilip, İslâmla ikinci kez tanışmış, dönemin kaynağı Ahmedî'nin ifadesiyle *Dâru'l İslâm olmuştur*. Hıristiyanlığın ve Roma'nın (Bizans) önemli merkezlerinden olan İznik'in ele geçirilişi Türk tarihi ve Osmanlılar bakımından mühim bir tarihi hadisedir. Çalışmamızda şehrin nüfusu, harap olması ve yerli halkın Müslümanlaştırılması gibi proplem başlıklarını ele alıp dönemin kaynaklarında mevcut metinleri çözümlemeye çalışarak ahalinin durumunun ne olduğu ve din değiştirme noktasında sorular sorarak üzerinde düşünülmesi gereken yeni başlıklar eklemeye gayret ettik. Bundan sonra aynı dönemlerde fethedilen Osmanlı şehirleri hakkında ilmi mesailer ve çalışmalar yaparak ilgili proplemlere ait başlıkların daha da berraklaşacağı aynı zamanda yeni suallerin ortaya çıkacağı kanaatindeyiz.

26 İlgili bahsin bilgileri ayrıca Çandarlı ailesi ve İznik için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Çandarlı Vezir Ailesi*, Ankara 1988, s. 3, 4, 16, 17, 19, 24, 29, 52-54, 84, 85.

27 **Oruç Beğ Tarihi**, (haz. N. Öztürk), İstanbul 2008, s. 48.

28 Dukas, **Bizans Tarihi**, (nşr. V. Mırmıroğlu), İstanbul 1956, s. 8.

## Kaynakça

- “*Ahmedî*”, **Osmanlı Tarihleri I**, (nşr. N. Atsız), İstanbul 1949.
- Angold, Michael, “*Nikaia Kenti 1000-1400*”, (çev. A. N. Akbulut-G. Ezber), Tarih Boyunca İznik, (edit. H. İncalcık-H. Lowry-A. Altun), İstanbul 2004.
- Anna Komnena, **Alexiad**, (çev. B. Umar), İstanbul 1996.
- Âşık Paşazâde, **Tevârih-i Âl-i Osmân**, (haz. K.Yavuz-Y.Saraç), İstanbul 2003.
- Delilbaşı, Melek, “*Johannis Anagnostis-Selanik’in Son Zabtu Hakkında Bir Tarih*”, **Tarih Araştırmaları Dergisi**, Cilt 8, Sayı 14, Ankara 1963.
- Demircan, Hüsnü, **Orhan Gazi ve Gregory Palamas**, (basılmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1993.
- Dukas, **Bizans Tarihi**, (nşr. V. Mırmıroğlu), İstanbul 1956.
- Emecen, Feridun, **Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluş ve Yükseliş Tarihi (1300-1600)**, İstanbul 2017.
- Fazlıoğlu, İhsan, “*İznik’te Ne Oldu? Osmanlı İlmî Hayatının Teşekkülü ve Dâvûd Kayserî*”, **Nazariyat, İslam, Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi 4/1**, (Ekim 2017).
- Georges Pachymeres, **Bizanslı Gözüyle Türkler**, (çev. İ. B. Barlas), İstanbul 2009.
- Güney, Ahmet Faruk, “*Gaza Devrinde Kur’an’ı Yorumlamak: Fetih Öncesi Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Eserleri*”, **Divan İlmî Araştırmalar**, Sayı 18, (2005/1).
- İbn Battuta Seyahatnamesi I**, (çev. A. S. Aykut), İstanbul 2004.
- İncalcık, Halil, “*Fatih Sultan Mehmet Tarafından İstanbul’un Yeniden İnşası*”, (terc. F. Unan), **Ondokuzmayıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Dergisi**, Sayı 3 (Aralık 1988).
- İncalcık, Halil, “*Stefan Duşan’dan Osmanlı İmparatorluğu’na-XV. Asırda Rumeli’de Hıristiyan Sipahiler ve Menşeleri*”, **Osmanlı İmparatorluğu-Toplum ve Ekonomi**, İstanbul 1996.
- Konyalı, İbrahim Hakkı, **Âbideleri ve Kitâbeleri ile Karaman Tarihi-Ermenek ve Mut Âbideleri**, İstanbul 1967.
- Lowry, Heath, “*Gezginlerin Gözünden ve İdari Kayıtlardaki Bilgilerin Işığında Osmanlı Döneminde İznik 1331-1923*”, Tarih Boyunca İznik, (edit. H. İncalcık-H. Lowry-A. Altun), İstanbul 2004.
- M. Nicol, Donald, **Bizans’ın Son Yüz Yılları (1261-1453)**, (çev. B. Umar), İstanbul 1999.

Miller, Ruth, “14. Yüzyılda Bitinya’da Dini ve Etnik Kimlik: Gregory Palamas ve Chionai Örneği”, **Osmanlı Dünyasında Kimlik ve Kimlik Oluşumu**, (derl. B. Tezcan-K. Barbır), İstanbul 2012.

Nıkephoros Gregoras, **Rhomsche Geschichte Historia Rhomaike**, Kapitel VIII-XI, (Jan-LouisVan Dieten), Stuttgart 1979.

**Oruç Beğ Tarihi**, (haz. N. Öztürk), İstanbul 2008.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, **Çandarlı Vezir Ailesi**, Ankara 1988.

Vryonis, Speros, **The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century**, London 1971.

Yazıcızâde Ali, **Tevârîh-i Âl-i Selçûk**, (haz. A. Bakır), İstanbul 2017.

## BİR XIX. YÜZYIL OSMANLI HANEDAN SEÇKİNİ HANESİNDE *İTİBAR*, *MAHREMİYET*, *TÖHMET*: KETHÜDASI, CEMİLE SULTAN'A KARŞI

Doç. Dr. Özlem BAŞARIR\*

### Giriş

II. Abdülhamid (1876-1909) saltanatının onüçüncü yılına denk gelen 1889 yılının yazına kadar, bir padişah kızı olan *Cemile Sultan dairesinde* neler yaşanmıştı da kethüdası Mehmed Ali Efendi'yi, *hanedana yakışmayacak* hareketleri dile getirmeye *cüret etmek* zorunda bırakmıştı<sup>1</sup>. Kendisini *sâye-i diyânet-vâye-i hazret-i pâdişâhîde* namusuyla yaşayan bir saltanat kulu sayan kethüdanın<sup>2</sup>, artık olanlar karşısında tahammülü kalmamasının ve düzeltmek için gösterdiği çabanın da faydasız olduğuna inanmasının ardından, on iki sayfalık iki kısımdan oluşan bir rapor (muhtemelen jurnal niteliğinde bir anlatı/risale) kaleme almasına, onu hangi olaylar yönlendirmiş olmalıdır? Tanık olduğu durumların yarattığı kederden iki aya yakın zaman hasta yatan ve artık taşan sabrıyla, yaşananları padişaha anlatmak-

\* *Malatya İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, ozlembasarir@hotmail.com*

- 1 BOA., Y.EE. 15/208. İki kısımdan oluşan anlatının ilk kısmı altı varak halinde olup 18 Mayıs 1305 (30 Mayıs 1889) tarihini taşımaktadır. İkinci kısım da altı varaklıdır ve 29 Haziran 1305 (11 Temmuz 1889) tarihli. Raporu padişahın görüp görmediğini ve herhangi bir işlem yapıp yapılmadığını bilemiyoruz. Ancak ilgili belgenin arkasında, II. Meşrutiyet'le birlikte jurnallerin tetkik ve tasnifi için kurulmuş olan Evrak Tetkik Komisyonu'nda 19 numara ile kaydedildiği bilgisi yer almaktadır. İla-veten -aynı komisyonda "merkez kumandanı muavini" sıfatıyla görevli- *Asaf Tu-gay'dan alınmıştır* 74/77 ibaresinin de eklenmesi, ilgili raporun/anlatının bir jurnal niteliğinde olduğunu düşündürmektedir. II. Abdülhamid dönemi jurnalleri ve tarihi bilgi kaynağı olarak kullanımına dair bkz. Emre Gör, *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı İstihbarat Ağı (1876-1909)*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2018; Asaf Tugay, *İbret, Abdülhamid'e Verilen Jurnaller ve Jurnalciler*, Okat Yayınevi, İstanbul, tarihsiz.
- 2 II. Abdülhamid döneminde oluşturulan jurnal/ihbar mekanizmasının amacının, padişahın ve saltanatın/hanedanın dolayısıyla devletin güvenliğinin temini olmasından, kethüdanın kendini neden böyle tanımladığını ve anlatısının arkasında hanedana sadakatle bağlı olduğu vurgusunu neden yaptığını daha iyi anlamamıza olanak vermektedir.

tan başka çare bulamayan, Cemile Sultan'ın en yakınındaki hizmetlilerden Kethüda Mehmed Ali Efendi, anlattıklarının hepsini görmüş müdür? Yoksa işittiklerini de gördüklerine eklemiştir? Yazdıkları onun hasta yatağında kurduğu bir tür sayıklamaları mıdır ya da gerçeğin tâ kendisi mi kabul edilmelidir? Aynı zamanda bir gözlemci olarak konumlandığı anlatısında, epeydir yanında görev yaptığı bir Osmanlı hanedan seçkininin etrafında birikmiş, hanedanın saygınlığına gölge düşürecek şekilde davranan güruhu teşhir etme refleksinde, dönemin yaygın eğilimlerinden biri olan jurnal sisteminin<sup>3</sup> bir boyutunu görmek de mümkün müdür?

Kethüdanın, yer alan verilerin bir bölümünü dönemin kaynaklarından teyit edebildiğimiz anlatısının, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren kaynaklarda daha görünür bulabildiğimiz hanedan kadınlarının yaşamlarına dair, arşiv kaynakları ile birlikte en çok başvurulan –çoğunluğu sonraki yıllarda hanedan ailesi mensuplarca yazılmış- hatıratların<sup>4</sup> yanında, içerden bir yo-

3 “II. Abdülhamid devrinde devlet, devlet yöneticileri ya da saray aleyhinde çalışan/ çalışması muhtemel kişiler veya devlete zarar verme ihtimali olan olaylar hakkında Yıldız Sarayı'na ve devletin ilgili birimlerine ulaştırılan resmî/resmî olmayan istihbarat raporları/raporlama işi”, jurnal sisteminin genel bir tanımı olarak zikredilebilir. Jurnaller hakkında yapılan incelemeler, onların büyük bir ciddiyetle hazırlandığını ve önemli delillere yer verildiğini ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım, jurnallerin ihbar, gammazlık ya da ispiyon raporlarından fazlasını ifade ettiğini düşündürmektedir. Bahsi geçen döneme ait jurnaller, Mekke'deki kolera salgını, Boğaz'da bekleyen İngiliz gemilerinin gözaltında tutulması ve Bakırköy ve Adalar'daki Müslüman kadınların İslami adaba uymayan hal ve hareketleri, Mısır Hidivi Abbas Hilmi Paşa'nın İstanbul ziyareti sırasında meydana gelen olayları da içeren bir çeşitliliğe sahipti. Ayrıca Zaptiye Nazırı'nın bile bulunabildiği yönetici elitler, evlerde yapılan toplantılar, tekke, zaviye, medrese gibi insanların biraraya geldiği mekânlar, toplumsal düzen için tehdit olarak algılanan nüfuzlu kimseler, misyonerler ve konsololar, Avrupa'da yürütülen Jön Türk hareketi, bir kısım eğitim, kültür ve sağlık konuları da jurnallerde yer bulunmaktadır. Emre Gör, *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı İstihbarat Ağı (1876-1909)*, s. 169-195. II. Abdülhamid devrinde Üsküdar mutasarrıflığı yapmış Süleyman Kâni İrtem'in anlattıklarına göre, hafiyeler/jurnalciler arasında “Osmanlı camiasına dâhil müslim ve gayrimüslim tebaa arasından seçilen ahlâksızlardan başka Lehliler, Almanlar, Ulahlar, Fransızlar, İngilizlerden de bu yolda hizmetler yapanlar vardı. Memurlar haricinde derviş, şair, dilenci, Afganlı, Buharalı, hacı, Kürt, Tatar hoca, Dağıstanlı yahut Kaşgarlı molla, falcı, oyuncu, ipnotizmacı, tallal, Sudanlı şeyh... hasılı müşir ve vezir rütbelilerden tutunuz da her cinsten, her sınıftan birçok insanlar Abdülhamid'in ibzal ettiği altınları kapışmakta birbirine rekabet ediyorlardı”. Ayrıca taşrada da pek çok vali ve memurlar ile elçi ve elçilik görevlileri de Yıldız Sarayı'nın haber alma ağında yer alırlardı. *Abdülhamid Devrinde Hafiyelik ve Sansür Abdülhamid'e Verilen Jurnaller*, haz. Osman Selim Kocahanoğlu, Temel Yayınları, İstanbul 1999, s. 23, 27. Faiz Demiroğlu, *Abdülhamide Verilen Jurnaller*, Tarih Kütüphanesi Yayınları, İstanbul 1955, s. 8.

4 Özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısında hanedan hayatını anlatırken araştırmacıların sıklıkla başvurduğu, bir kısmının hanedan ailesinin üyeleri ya da onların yaşamlarına

rum olarak değerini gözardı etmek mümkün gözükmemektedir. Bununla beraber kethüdanın kimi zaman olayları köpürterek olandan daha fazlasını dile getirmesi, ilgili kaynağa şüphesiz ki ihtiyatlı yaklaşmayı gerektirmektedir. Anlatının bir tahammülsüzlük/rahatsızlık neticesinde yazılmasının ve tasvir esnasında kişisel yorumlara yer verilmesinin kaçınılmazlığının, metnin açmazlarından biri olduğu da hatırdta tutulmalıdır. Herşeye rağmen hanedan üyeleri başta olmak üzere XVIII. yüzyıldan beri haklarında daha fazla şey bilinen Osmanlı seçkin zümresinin hayatına dair en yakından gelen bu şikâyetler manzumesi, tüm bilinmezliklerine rağmen özellikle hanedan kadınlarının hem kendilerine hem de hanehalklarına<sup>5</sup> ilişkin bir kesit sunması bakımından üzerinde durulmayı hak etmektedir.

Anlatısını ilginç anekdotlarla ve canlı bir üslupla süsleyen kethüdanın yazdıklarına geçmeden önce, olayların merkezine koyduğu Cemile Sultan'ın (1843-1915) kim olduğuna değinmek yerinde olacaktır. Sultan Abdülmecid'in (1839-1861) Düzdüdidil Kadınefendi'den doğan kızıydı. Daha üç yaşındayken annesini kaybetmiş ve Perestu Kadınefendi tarafından büyütülmüştü. 1854'te henüz 11 yaşında iken Damat Ahmed Fethi Paşa'nın oğlu Mahmud Celeleddin Bey'e<sup>6</sup> (1836?-1884) nişanlanmıştı. Kızkardeşi

tanıklık edenlerce kaleme alınmış bu hatırat türü eserlerden bazıları şunlardır: *Şair Leyla (Saz) Hanım, Anılar 19. Yüzyılda Saray Haremi*, çev. Şen Sahir Silan, 2. Bası, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 2000; Ayşe Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid (Hâtıralarım)*, Selçuk Yayınları, Üçüncü Baskı, İstanbul 1986; Sârâ Ertuğrul Korle, *Geçmiş Zaman Olur ki, Prenses Mevhibe Celelettin'in Anıları*, Çağdaş Yayınları, İstanbul 1987; Şadiye Osmanoğlu, *Hayatımın Acı ve Tatlı Günleri*, Bedir Yayınları, İstanbul 1966; Kenize Murat, *Saraydan Sürgüne*, İsis Yayımcılık, Dördüncü Baskı, İstanbul 1994; Şair Nigar, *Hayatımın Hikayesi*, Ekin Basımevi, İstanbul 1959; Nahid Sırrı Örik, *Bilinmeyen Yaşamlarıyla Saraylılar*, yay.haz. Alpay Kabacalı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2002; Semih Mümtaz S., *Tarihimizde Hayal Olmuş Hakikatler*, Hilmi Kitabevi, İstanbul 1948.

- 5 *Hanehalkı* ifadesi, Cemile Sultan'ın ailesi ve hizmetinde bulunan maiyeti anlamında kullanılmaktadır.
- 6 Mahmud Celeleddin Paşa'nın babası Ahmed Fethi Paşa da hanedan damadı idi ve II. Mahmud'un kızlarından Atiyye Sultan ile evlenmişti. Ancak Mahmud Celeleddin Paşa, onun ilk evliliğinden olan oğluydu. Sultan Abdülmecid'in kızı Cemile Sultan'la nişanlanmasının ardından vezirlik payesiyle Meclis-i Vâlâ azalığına atanmıştı. Tanzimat meclislerinde üyeliklerinin yanısıra Ticaret Nazırlığı görevinde bulunmuştu. Cemile Sultan'la birlikte II. Abdülhamid'in tahta çıkışını destekleyen bir tavır aldı. Bu desteğine karşılık yeni padişah, eniştesini Mâbeyn, ardından da Tophane Müşirliği'ne atayarak ödüllendirdi. Ancak Sultan Abdülaziz'in ölümündeki şüpheler üzerine Mahmud Celeleddin Paşa da, sorumlular arasında sayıldı. 1880'de görevinden azledilerek Çeşme'ye sürüldü. 1881'de Yıldız Mahkemesi'nde yargılandı. İdam cezasına çarptırıldıysa da daha sonra cezası kalebentliğe çevrildi. Tüm rütbe ve nişanları alınarak, Taif'e sürüldü. II. Abdülhamid'in tüm baskılarına karşın, Cemile



Münire Sultan ile aynı yıl -1858- görkemli bir törenle evlenmişti<sup>7</sup>. Cemile Sultan, yeğeni Ayşe Osmanoğlu'nun<sup>8</sup> ve torunu Mevhibe Celaleddin'in hatıralarında, son derece saygılı bir üslupla tasvir edilmektedir. Onun hanedandaki ağırlığı, giydiği kıyafetlerle, protokoldeki yeriyle, aile üyelerine davranışlarıyla ve duruşuyla ilişkilendirilerek dile getirilmektedir. Torununun tahayyülünde ise daha çok otoriter bir Cemile Sultan imajı canlanmaktaydı. Hanehalkının üzerinde yarattığı korku, saygıyla birleşmekte ve bir *hâkim-i mutlak* olarak yansıtılmaktaydı. Hatta hizmetindekiler, sonsuz hürmet ile bağlı buldukları sultan ile çoğu zaman göz göze gelmeye bile çekinirlerdi<sup>9</sup>.

Olayların anlatıcısı olan Mehmed Ali Efendi'ninse Cemile Sultan'ın maiyetinden olup<sup>10</sup>, hanedan kadınlarının daha çok mali işleriyle meşgul

Sultan eşinden boşanmayı kabul etmedi. Necdet Sakaoğlu, *Bu Mülkün Kadın Sultanları*, Alfa, İstanbul 2015, s. 618-621; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Midhat Paşa ve Tâif Mahkûmları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1950, s. 74, 129-130.

- 7 Cemile ve Münire Sultanların on beş gün süren düğününü konu edinen sûrnâme, Nâfi tarafından Sûrnâme-i Selâtin (Peyâm-ı Sûr) adıyla, mensur olarak 14 varak halinde hazırlanmıştır (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi TY. No: 2998). Mehmet Arslan, "Kültür Tarihimiz Açısından Zengin Bir Kaynak: Sûr-nâmeler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 5, Sayı 10, 2007, s. 229; Mehmet Arslan, "Mensur Sûrnâmelerin Son Örneği: Nâfi Sûrnâmesi (Peyâm-ı Sûr)", *Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri*, İstanbul 2000, ss. 463-490. Ayrıca sultanların düğünleri için bkz. *Şair Leyla (Saz) Hanım, Anılar 19. Yüzyılda Saray Haremi*, s. 179-201.
- 8 "Cemile Sultan merasimlerde bu üç kız kardeşin [Cemile, Seniha, Mediha] en büyüğü sıfatıyla en önde, daima babamın sağ tarafında bulunurdu. Oturduğu zaman sağ taraftaki büyük koltuk ona mahsustu. Merasimlerde Valide Sultan'ın yanında, en önde giderdi. Daima kahverengi elbise giyer, başına dantelden veya tül den yine o renkte hotoz koyardı. Elbiseleri alaturka tarzda, uzun etekliydi. Eteğini beline takardı. Giydiği muhtelif ağır kumaşların rengi hep kahverengi olduğundan bu renk âdeta ona mahsus gibiydi. Hiç mücevher takmazdı. Pek sade olmakla beraber şahane edası ile sultanlığını gösterirdi. Bilenler, büyükbabam Sultan Abdülmecid'e pek ziyade benzediğini söylerler. Hakikaten fotoğraflarına göre de sima ve gözler aynıdır. Sarayda herkes Cemile Sultan'a saygı ve sevgiyle bakar, onu takdirle severlerdi. Konuşması çok nazik ve akıllıydı. Boş yere gülmez, herkese layık olduğu muameleyi gösterirdi. Velhasıl mükemmel bir sultandı.", Ayşe Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid (Hâtıralarım)*, s. 48-49.
- 9 Sârâ Ertuğrul Korle, *Geçmiş Zaman Olur ki, Prenses Mevhibe Celalettin'in Anıları*, s. 6.
- 10 Cemile Sultan ile çağdaş hanedan kızlarının maiyetlerinin kimlerden oluştuğuna dair şu bir kaç çalışma, fikir verebilir. II. Abdülhamid'in kızı Zekiye Sultan'ın (1872-1950) sarayında baş ağa, baş kapı gulamı, üçüncü-dördüncü-beşinci ağalar, harem ağaları hocası, baş hademe, ikinci-üçüncü-dördüncü hademe, daire hademesi, kilerci-başı ve yardımcısı, arabacıbaşı ve yardımcısı, çinicibaşı, tablakâr, kandilci, aşçıbaşı, köşk bekçisi, külhancı ve yardımcısı, çöpçü, makaracı, seyis, kapıcı, bahçıvanbaşı ve bahçıvanlar, çamaşır ustası, çanşnigir usta, kahvecibaşı, vekilharç ve vekilharç kâtibi, kethüda ve kethüda kâtibi, imam, müezzin, eczacı ve doktor ile Zekiye Sultan'ın cari-



olmak üzere görevlendirilen kethüdalık hizmetinde bulunduğunu biliyoruz<sup>11</sup>. Genel olarak bu grup kethüdalar, merkezî bürokrasinin maliyeye ilgili bürolarından atanırlardı<sup>12</sup>. Hesap işlerinin yanısıra hizmetinde oldukları sultanın herhangi bir konudaki yazışmaları ve resmî makamlarla irtibatları da onlar tarafından sağlanırdı. Sultan için gerekli tüm masraflar, kethüdası tarafından tespit edilirdi<sup>13</sup>. Tanzimat sonrası hanedan kadınları-

yeleri ile eşi Nurettin Paşa'nın hizmetlileri de dâhil olmak üzere yaklaşık 100 kişilik bir ekip görev yapardı. Cevriye Uru, *Sultan II. Abdülhamid'in Kızı Zekiye Sultan'ın Hayatı (1872-1950)*, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010, s. 44, 47. Sultan Abdülmecid'in kızı Refia Sultan'ın (1842-1880) sarayında, bir kısmı ortak işlerde bir kısmı da kendisi ve eşi Edhem Paşa'nın özel hizmetinde olmak üzere şu görevliler bulunurdu: Hazine dar usta, çamaşırcı usta, kahveci usta, ibrikdar usta, kilerci usta, kutucu usta, çan-nigir usta, hoca hanım, baş ağa, başkapıgulamı ağa, lala, arabacıbaşı, kandilci, sultan tavlacıları, sultan kayıkçıları, sultan hademeleri, harem kapıcısı, matbah kapıcısı, kömürçüler, oduncular, tablakârlar, tamiratçı, bekçibaşı, harem çöpçüsü, kalfa (43), matbah çöpçüsü, tayın kayıkçısı. Ayrıca Farsça hocası, yazı hocası, imam, müezzin, hekimbaşı, hamlacılar, bağcı, bahçıvan, su yolcu, seyisler, nalbant, mirahur, ekmeği gibi vazifeliler de vardı. Ali Akyıldız, *Mümin ve Müsrif Bir Padişah Kızı Refia Sultan*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Genişletilmiş 3. Baskı, İstanbul 2003, s. 115-116.

- 11 Mahmud Celaleddin Paşa'nın Taif'e sürgüne gönderilmesi ve işletme şartlarını yerine getiremediği gerekçesiyle uhdesinde olan Haliç'te vapur işletme imtiyazı (Köprüci vapurlarının imtiyazı), 14 Kasım 1881 tarihiyle Cemile Sultan'a intikal etmişti. Ali Akyıldız, *Haliç'te Seyrüsefer Haliç Vapurları Şirketi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2007, s. 29. Bu vesileyle hem teşekkür etmek hem de Mahmud Celaleddin Paşa'nın vapurların işletilmesini altı yıllığına devrettiği Korci'yi şikâyet etmek üzere kaleme aldığı mektubun tarihi, 23 Teşrin-i sani 1297 (5 Aralık 1881)'dir ve Mehmed Ali Efendi'den, burada kethüda olarak bahsedilmektedir. BOA., Y.PRK. AZJ. 5/1. Dolayısıyla anlatının kaleme alındığı tarihe kadar, en azından yaklaşık yedi yıldır Cemile Sultan'ın kethüdalık hizmetinde bulunduğu tahmin edilebilir.
- 12 Tanzimat sonrası döneme dair tespit edilebilen şu örneklerle bakılabilir. Sultan Abdülmecid'in kızı Refia Sultan'ın kethüdalığına Meclis-i Vala üyesi Rıza Efendi, sonrasında da Hacı Hüsam Efendi getirilmişti. "De'âvi Nâzırı Muhtar Efendi, Adile Sultan'ın; Meclis-i Vala üyesi Ömer Cemal Efendi Fatma Sultan'ın, Dâr-ı Şûrâ üyesi Râsîh Efendi Cemile Sultan'ın ve Meclis-i Muhasebe-i Maliye Üyesi Şakir Efendi de Münire Sultan'ın kethüdalıklarına atandı." Ali Akyıldız, *Mümin ve Müsrif Bir Padişah Kızı Refia Sultan*, s. 73. II. Abdülhamid'in kızı Naime Sultan'ın (1876-1945) kethüdası Hafız Said Efendi, Umûr-ı Divân-ı Muhâsebât üyelerindendi. Daha sonra yerine gelen Emrullah Efendi, Şehremaneti Mektupçusu olarak görev yapıyordu. Betül Kübra Bağce, *II. Abdülhamid'in Kızı Naime Sultan'ın Hayatı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2008, s. 84. Yine II. Abdülhamid'in kızlarından Zekiye Sultan'ın kethüdalık hizmeti, bir dönem Naime Sultan'ın da kethüdası olan Hafız Said Efendi tarafından yürütülmüştü. Said Efendi vefat edince yerine Harem-i Hümâyûn Masraf Nazırı ve Şûrâ-yı Devlet Dahiliye Dairesi ikinci reisi Hacı Akif Efendi atanmıştı. Cevriye Uru, *Sultan II. Abdülhamid'in Kızı Zekiye Sultan'ın Hayatı (1872-1950)*, s. 45-46.
- 13 Cevriye Uru, *Sultan II. Abdülhamid'in Kızı Zekiye Sultan'ın Hayatı (1872-1950)*, s. 45-46.

nın kethüdalarının yaptıkları işlere bakılacak olursa<sup>14</sup> sultanın maaşının hazineden alınmasından aylık harcamalarına kadar hemen bütün hesaplarını görmek<sup>15</sup> ve mali işlerini yürütmek öncelikli olmak üzere görevlerine dair şu bir kaç ortak noktayı belirlemek mümkün gözüküyor: Sultanın hizmetlilerinden alışveriş işiyle görevli vekilharcın veya diğer görevlilerin aracılığıyla yapılmış alışverişlere dair defterleri incelemek ve doğruluğunu gösteren mührüyle mühürlemek<sup>16</sup> ile sultanların para sıkıntısının üstesinden gelme yöntemlerinden biri olan değerli madenlerden yapılmış eşyalarını darbhaneye götürmek ve elde edilen nakdi kendilerine ulaştırmak<sup>17</sup>, onlar arasında öne çıkanlardandı. Ayrıca sultanların vefatlarının ardından alacaklarının ve borçlarının tespiti sırasında, resmî makamlarca ilk sorguya alınanlar yine kethüda olurdu<sup>18</sup>. Böylece onların, sultanların gündelik ihtiyaçlarını karşılayan ve hanehalkı içinde yer alan diğer maiyetlerinden nispeten ayrı tutmak gerektiği açıktır<sup>19</sup>. Onlar kimi zaman kethüdalığı, bürokrasidedeki görevlerine ek olarak yürüten ya da hâlihazırda belirli bir

- 14 Kethüdaların yetki çerçevesinin, hizmetinde buldukları sultanların gelirleriyle ilişkilerine bağlı olarak şekillendiği düşünülmektedir. Örneğin vergi toplama yöntemi malikane sisteminin 1695'te uygulamaya başlamasıyla birlikte, merkezî hazinenin gelir kaynakları hanedan kadınlarına, has ya da malikane ile tevcih edilir olmuştu. Böylece görev fonksiyonları genişleyen XVIII. yüzyıl hanedan kadınları kethüdalarının, malikane piyasasını takip etmek, bunların yazışmalarını sürdürmek, gelir kaynaklarındaki muhtemel şikâyetler için yönetimle irtibat halinde olmak, gelir kaynaklarının hesaplarının işlenmesi ve düzenlenmesi, muhasebe kayıtlarının tutulması gibi birtakım idari-mali işleri yürüttükleri tespit edilebilmektedir. Özlem Başarır, *Osmanlı Hanedan Kızları ve Gelirleri (XVIII. Yüzyıl ve XIX. Yüzyılın İlk Çeyreği)*, Kriter Yayınevi, İstanbul 2018, s. 159-171.
- 15 Olağan masrafların karşılanmasının ardından maaştan kalan miktar, sultana kethüdası tarafından takdim edilirdi. Ali Akyıldız, *Mümin ve Müsrif Bir Padişah Kızı Refia Sultan*, s. 120.
- 16 Ali Akyıldız, *Mümin ve Müsrif Bir Padişah Kızı Refia Sultan*, s. 52.
- 17 Ali Akyıldız, *Mümin ve Müsrif Bir Padişah Kızı Refia Sultan*, s. 67.
- 18 Ali Akyıldız, *Mümin ve Müsrif Bir Padişah Kızı Refia Sultan*, s. 98. İstisnai görevlerden birini Refia Sultan'ın kethüdası Hüsam Efendi yerine getirmekteydi. Uzun züredir hasta olan sultan, şifa bulmak için bir duacı tutarak dua esnasında kendisine vekaleten kethüdası hazır bulunurdu. Ali Akyıldız, *Mümin ve Müsrif Bir Padişah Kızı Refia Sultan*, s. 93.
- 19 Refia Sultan'ın 25 Kânûnıevvel 1295 (6 Ocak 1880) tarihli tereke defterinde *sultân-ı müşârün-ileyhânın kethüdası efendi dairesinde bulunan* başlığı altında, kethüdanın eşyaları da kaydedilmişti. Ali Akyıldız, *Mümin ve Müsrif Bir Padişah Kızı Refia Sultan*, s. 179-180. Zira yine Refia Sultan'ın sarayındaki görevlilere tahsis edilen aylık tayinat ve saray görevlilerine günlük olarak mutfaktan verilen yemeğin çeşit ve miktarları için hazırlanan listede kendisini göremiyoruz. Ali Akyıldız, *Mümin ve Müsrif Bir Padişah Kızı Refia Sultan*, s. 117-118. Kethüda bu durumda hizmetinde bulunduğu sultanın dairesinde kalabiliyor ancak *hanehalkı* arasında sayılmıyordu.

temayül ile uzun yıllar bürokrasi içinden yetişmiş resmî birer devlet görevlisidiler ve bu sebepten onların, hanedanın menfaatini ve itibarını korumayı ve gözetmeyi, her şeyin üstünde tutmaları şaşkıncı addedilmemelidir. Bunun yanında yarattığı atmosferde anlattıklarının hepsi doğru olsa bile tüm olan bitenden kendini azade bırakması ve bu kadar cüretkâr bir üslup kullanması, kendisini sultanın hanehalkına ait hissetmediğini düşündürür. Dolayısıyla oluşturduğu kurguda belki de olaylara dışarıdan ve tarafsız baktığı izlenimini yaratmaya çalışmaktadır. Öyleki sultanla geçirdiği uzun yıllar boyunca aralarında yaşanmış herhangi bir olumsuzluğa değinmediği ve kendini tüm yaşananların sadece tanığı olduğuna dair muhatabı ikna etmeye yönelik bir tavırda olduğu ise gözlerden kaçmamaktadır.

Kethüdanın anlattıklarına bakılırsa, ortaya çıkan ve kendisinin asla onaylamadığı *hanedana yakışmadığını* iddia ettiği yaşam biçiminden Cemile Sultan da dâhil olmak üzere hanehalkının bazı üyeleri ve umarsızca *daire*sine girip çıkanlar sorumluydu. En başta da sihirbaz olarak nitelendirdiği hazinedar usta gelmekteydi. Her ne kadar sultanın hanehalkından baş ağanın deriş bir adam olduğunu söylese de hazinedar ustanın korkusundan *hırkasını başına çekmesini* ve olanları görmezden gelmesini doğru bulmamaktaydı. O yüzden dairede *baş kış belirsiz bir hale gelmişti*. Cemile Sultan'ın etrafında bulunanlarla ilgili kethüdanın verdiği detaylı bilgilerse, bir hanedan mensubunun itibar kaybındaki temel etkenler arasında öne çıkarılmaktadır. Örneğin arabacısının annesinin ünlü bir kârhaneci olduğu iddiası ve hazinedar ustasının pek çok kişiyle adının gayriahlaki şekilde anılması gibi ayrıntılar, bu fikrin dayanakları arasında sayılabilir. Kethüdanın sahip olduğu geleneksel düşünce yapısında, hanedana mensup bir Osmanlı seçkininin hanesinde, harem-i hümayûn kadar olmasa da yine mahremiyeti öncelemesi ve hanedanın itibarını yansıtan bir yaşam tarzının sürdürülmesi gerektiğine inancı muhtemelen canlılığını korumaktadır. Anlatısının cümleleriye, bu itibara hanel geldiğini her bir harfiyle açığa vurmaktadır.

Kethüdanın anlatısının merkezinde Cemile Sultan yer alırken etrafındaki diyalog ağını, iç ve dış çevre diye tanımlayabileceğimiz bir çevre oluşturmaktaydı. İç çevere, çocukları –oğulları Celaleddin Bey ve ailesi, Sakıb Bey ve ailesi ile kızı Ayşe Hanımsultan- ve hizmetlilerini –hazinedar usta, arabacıbaşı, baş ağa, harem ağaları- ; dış çevere eski damadı Hayri Bey'i, sarayda geçici sürelerle bulunan müzik ve yabancı dil hocalarını ve çeşitli vesilelerle saraya girip çıkanları yerleştirebiliriz. Bu çevrenin daha ge-

niş olduğu muhakkaktır. Ancak kethüdanın amacına uygun olarak Cemile Sultan'ı suçlamanın müsebbibleri, anlatısında bilinçli bir şekilde seçilmiş gibidir. Neredeyse sultana dair hiç bir olumlu yoruma yer vermemesi bile, cümlelerini yanlı bir hissiyatla kaleme aldığını düşündürmektedir. Vicdani bir yaklaşımın şekillendirdiği anlatının satırları, bir taraftan da padişaha *journal*llenme ihtimali çok yüksek olan yaşananlara suç ortağı olmadığını ispat etme kaygısıyla daha da dramatik yazılmakta, belki de bilerek köpürtülmektedir. Kendisiyle birlikte dışarıda bıraktığı baş ağa ve harem ağalarını da alttan alta koruyup gözetmekte ve onların da olanları engellemede çaresiz kaldıklarını anlatmaktadır. Böylece kethüdası tarafından yansıtılan Cemile Sultan imgesini, çocukları, hazinedar ustası, arabacıbaşısı, damadı Hayri Bey ile *daire*sine girip çıkan geçici figürlerin desteklediği söylenebilir.

### Çocukları<sup>20</sup>

Kethüda sultanın hayatta olan yetişkin iki oğlunu, babaları gibi yüzüstü ve namussuz olarak tanımlar. Celaleddin Bey'i ilk olarak –herhalde dönemin en renkli cemiyet faaliyeti olan- bir maskeli balo vesilesiyle anlatının sahnesinde görmekteyiz. Baloda kendisini aramakta olan hafiyelerin, bir kaç kişinin yüzünü açtırdılarsa da kendisini bulamadıklarını bir dostuna anlattığı olay esnasında, aslında bir hayli korktuğunu dile getirmişti. Arkadaşının, *ya senin de yüzünü açsalar idi, zât-ı şâhâne efendimize jurnal ederler idi. Aceb halin nasıl olur idi?*, sözleri üzerine; korkusuna rağmen *bana ne yapabilir; beni öldüremez, kesemez ya!* diyerek karşılık vermişti.

Celaleddin Bey'in yaptıkları bununla kalmamış, birtakım ipsiz sapsız adamları başına toplayarak av bahanesiyle çiftliklere<sup>21</sup> gidip türlü rezaletler çıkarması artık olağan bir hal almıştı. Ayrıca kardeşi Sakıb Bey ile de geçinemez, sürekli kavga ederlerdi. Sair zamanlar şöyle dursun Ramazan ayında bile ilaç niyetine şarap içerler, arasına revolver ile birbirlerini vurmaya kalkarlardı. Bunun yaşandığı bir olay şöyle gelişmişti: O kış, yine

20 Mahmud Celaleddin Paşa'nın vefatının ardından tekrar evlenmemiş Cemile Sultan'ın altı çocuğu vardı. Bunlardan ilki daha iki yaşındayken kaybettiği oğlu Besim'di. Kızı Fethiye Hanımsultan 28 (1887), diğer kızı Fatma Hanımsultan 11 (1890), oğlu Sakıb Bey 33 (1897) yaşlarında ölmüşlerdi. Diğer oğlu Mehmed Celaleddin Bey, 1916 yılında vefat etmişti. En küçük kızının adı ise Ayşe Hanımsultan'dı. Necdet Sakaoğlu, *Bu Mülkün Kadın Sultanları*, s. 621.

21 Babası Mahmud Celaleddin Paşa da ava meraklıydı ve Beykoz'da Elmalı Çiftliği'ne ya da İrva'da Yazla Çiftliği'ne giderdi. Sârâ Ertuğrul Korle, *Geçmiş Zaman Olur ki, Prenses Mevhibe Celalettin'in Anıları*, s. 13.

haremde –kethüdanın kim olduğunu bilmediği saraya girip çıkan taifeden-Kâtip Vehbi Efendi ile Sakıb Bey’in arabacısı, yüzlerine maske takarak balo kıyafeti giymişler, Sakıb Bey’in odasında ve harem ahali arasında dans ederlermiş. Celaleddin Bey, selamlıktan hareme geçip Sakıb Bey’in kapısından baktığında, kendi haremının de yanlarında olduğunu görünce kavga çıkarmış; birbirlerine giren iki kardeşi, valideleri zor ayırmıştı. Celaleddin Bey, hemen selamlığa çıkıp revolverini alıp Sakıb Bey’i vurmaya niyetlense de saray hizmetlileri zor bela ona engel olmuşlardı.

Celaleddin Bey’in bir diğer vukuatı da mehtap sefalrı sebebiyle yaşananlardaydı. Şirket-i Hayriye<sup>22</sup> vapurlarında görev yapan kaptanlarla kurduğu ahbaplıklarla, vapurlarda gecenin geç saatlerine kadar eğlenmesini kethüda özellikle eleştiriyordu. Anlattığına göre Celaleddin Bey, zaman zaman Sarıyer’de kalan son vapura Kandilli’den geçiyor, gece geç saatlere kadar vapurda eğlenmeler tertip ediyor ve sonra da sarhoş bir halde kayıkla, yeniden Kandilli Sarayı’na dönüyordu. Herkesçe bilinen rezaletlerinin artık haddi hududu kalmamıştı. Sarhoş olmasına ise bilhassa vurgu yapıyor ve biraderlerin sarhoş olduklarında ne dediklerini bilmediklerinden de yakınıyordu. Hatta böyle anlarda *babamızın kanını elbette alacağız*, diye konuştuklarını aktarmakla kethüda, belki Cemile Sultan ve hanesi hakkında çizdiği olumsuz algıyı daha da güçlendirmeyi planlamış oluyordu.

Kethüdanın Cemile Sultan’ın çocuklarına yönelik eleştirilerinden, kızı Ayşe Hanımsultan da nasibini almakta ve hem onu hem de onun üzerinden Cemile Sultan’ı yermekten geri durmamaktaydı. Zikrettiği ilk olay, Ayşe Hanımsultan’ın izdivacı vesilesiyleydi. Ayşe Hanımsultan bir ara, vefat etmiş kızkardeşi Fethiye Hanımsultan’ın eşi Hayri Bey’in<sup>23</sup>, saraya sürekli gelip gitmesinden kendisiyle evlenmek istediği vehmine kapılmış ve ortalığı birbirine katmıştı. Hayri Bey’i istemeyen Ayşe Hanımsultan, *bu herif buraya ne gelub gidiyor; eğer beni almak efkârıyla ise şimdi pence-reyi açar sana varmayacağım diye feryad ederim, validem isterse kendisi varsın*, diyerek hoşnutsuzluğunu tüm saray halkına ilan etmişti. Gelgör-

22 İstanbul’da Üsküdar ve Boğaziçi’nde yolcu taşımak amacıyla kurulan ilk yerli anonim şirkettir. 1851 yılının başlarında çıkarılan bir fermandan, gerektiğinde uzatılmak şartıyla, Üsküdar ve Boğaziçi’nde yolcu nakli ve iki boğaz arasında gemi çekme imtiyaz ve tekeli, yirmi beş sene süreyle Şirket-i Hayriye’ye verilmiştir. Ali Akyıldız, *Haliç’te Seyrüsefer Haliç Vapurları Şirketi*, s. 21; Ali Akyıldız, “Şirket-i Hayriye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 39, 2010, s. 201.

23 1887 yılında 28 yaşındayken kaybettiği kızı Fethiye Hanımsultan’ın eşi idi. Necdet Sakaoğlu, *Bu Mülkün Kadın Sultanları*, s. 621.

ki sarayın hizmetlileri –usta ve kalfalar- bu ifadelerinden dolayı kendisini uyarmaya kalktıysa da *evlâd validesinden gördüğünü yapar*, sözleriyle edep sınırlarını zorlamıştı.

Cemile Sultan, altı çocuğunun en küçüğü olan Ayşe Hanımsultan üzerine âdeta titrerdi. Onun bu hassasiyetini, kethüda pek fazla bulunmakta ve işi, sultanın *hafîfü'l-‘akl* olduğunu söyleyecek kadar ileriye götürmekteydi. Kethüda, Cemile Sultan’ın çocuklarını çeşitli hastalıklar vesilesiyle erken yaşta kaybetmiş bir anne<sup>24</sup> olduğunu unutmuş gözükmektedir. Ya da sultana dair çizdiği olumsuz havayı desteklemek adına, böylesi bir gerçeği bilinçli olarak gözardı etmektedir. O yüzden bir ara etrafında ne yaptığını bilmez kişilerin sözüne aldanarak *Ayşem hastadır*, diye bu kadar telaşa düşmesine anlam veremez. Sultan, hasta olduğuna inandığı kızını görmesi için hemen Gümüşsuyu doktorlarından Hacı Emin Bey’i getirtmiş, yapılan muayene neticesinde olumsuz bir durum olmadığı anlaşılmıştı. Ancak birkaç gün sonra doktoru yeniden çağırtan Cemile Sultan, kızının birşeyi olmadığına ikna olmamış ve doktorun her gün gelip kontrol etmesinde ısrarcı olmuştu. Doktor ise herhangi bir rahatsızlığının bulunmadığını düşündüğü için devamlı bir muayeneye sıcak bakmamış ve o yüzden sultanın üstelemelerine olumlu cevap vermek istememişti. Bunun üzerine Cemile Sultan, başvurduğu başka bir doktor –Zamakov-sayesinde emeline ulaşmış ve kızının hava değişimine ihtiyacı olduğunu öğrenmesiyle biraz sakinleşebilmişti. Doktorun tavsiyesini yerine getirmek üzere, Ayşe Hanımsultan’ın halası Yegâne Hanım’a haber göndererek, çarşnigir ustayla beraber kızının yanında adaya gidip gidemeyeceğini sormuştu. Hala Hanım, bunun için padişahın izninin gerektiğini, izni olmadan gidilemeyeceğini söyleyince Cemile Sultan, “bizim damad Hayri Bey’le” görüşüp düşünmeyi ve ona göre hareket etmeyi uygun bulmuştu. O yüzden kethüda anlatısını kaleme aldığı anda, Ayşe Hanımsultan’ın adaya gidip gidemeyeceği henüz belli olmamıştı.

24 Torunu Mevhibe Celaledin’in anlattıklarına bakılırsa, kızı Fethiye Hanımsultan, daha evleneli iki ay olmuşken vereme yakalanmış ve kısa bir süre sonra da vefat etmişti. Diğer kızı Fatma Hanımsultan da ablası gibi vereme yakalanmış ve annesini epey telaşlandırmıştı. Hatta doktorların Boğaz’ın havasının yaramadığı teşhisine dayanarak, yaşadığı Fındıklı Sarayı’ndan ayrılmış ve Göztepe’de kiralık bir eve taşınmıştı. Ancak bu hava değişimi, Fatma Sultan’ı hayatta tutmaya yetmemişti. Sârâ Ertuğrul Korle, *Geçmiş Zaman Olur ki, Prenses Mevhibe Celalettin’in Anıları*, s. 17, 29.

## Hazinedar Usta ve Arabacıbaşı

Hazinedar usta mevkisindeki görevliler, hanedan kadınlarının hususi kadın hizmetkârları arasında en nüfuzlu olanı ve ustalık seviyesine ulaşmış cariyelerinden biriydi<sup>25</sup>. Kethüdaya göre Cemile Sultan'ın hem kendisini hem de daire halkını dile düşüren hep bu sihirbaz kadın diye nitelediği hazinedar ustaydı. At nalınıyla sihir yapardı. Gürcü'ydü. Önceki çarşnigir ustaydı. Cemile Sultan'ın eski damadı Hayri Bey ile ne kadar müttefikse, o zamanki hazinedar ustayla da o kadar rakipti. Hatta onun birikmiş maaşını vererek, Mekteb-i Tıbbiye Nazırı Saib Paşa'nın hanesine gönderilmesini sağlamış ve ne yapıp edip kendisini hazinedar usta yaptırmıştı. Onu ve Hayri Bey'i, Cemile Sultan'ı padişaha karşı harekete geçmeye cesaretlendirmekle suçlamaktaydı. Hazinedar ustaya dair anlatımlarını daha çok gayriahlaki gerekçelere dayandırması, belki de artık kethüda için pek şaşırtıcı kabul edilmemelidir. Ona göre, yaşlı bir kadın olmasına rağmen hala gönlü geçmiş değildi. Hatta *pek ziyade açık bir kadındı*. Zamanında bir zaptiye binbaşısı ile yakınlaşmış, ona pek çok malını yedirmişti. Şimdi de adı – yine saraya girip çıkan- Kâtip Vehbi Efendi diye biriyle anılmaktaydı<sup>26</sup>.

Cemile Sultan'ın en çok vakit geçirdiği maiyetinden biri olan arabacıbaşısı da kethüdanın hedefindeydi. Anlatıda üç arabacının ismi geçmektedir. Bunlardan ilki olan İsmail Ağa, oldukça kanaatkârdı. Keyfine göre hareket etmemiş, yirmi sene boyunca ifa ettiği görevinde, aylığı 400 kuruşa çalış-

25 Aynı isimli görevlilerin aynı görev mahiyetine sahip olmalarından hareketle Valide Sultan'ın hazinedar ustasından bahsetmek bize bir fikir verebilir. Hazinedar usta, görevliler arasındaki en nüfuzlu kişiydi ve valideye ait hazinenin anahtarını taşırdı. Valide Sultan dairesinde cariyeler de dâhil olmak üzere görev yapanların tamamının idaresinden sorumluydu. Valide Sultan hizmetine alınmış yeni cariyelerin eğitilmesi ve yetiştirilmesi de onun göreviydi. Dolayısıyla diğer görevlilerden daha fazla maaş alırdı. Bu işlerin yürütülmesinde yardımcıları da bulunurdu. Valide Sultan hizmetindeki diğer kadın görevliler arasında çamaşırcı usta, çarşnigir usta, ibrikdar usta, kahveci usta, kutucu usta, kilerci usta, ikinci hazinedar, ikinci çamaşırcı, ikinci çarşnigir, ikinci ibrikdar, ikinci kahveci, ikinci kutucu, ikinci kilerci ile cariyeler de vardı. Arzu Terzi, *Bezmiâlem Valide Sultan*, Timaş Yayınları, İstanbul 2018, s. 158-165.

26 Mevhibe Celaledin'in hatıralarında bahsettiği, babasının da dâhil olduğu herkesin korktuğu hazinedar usta ile kethüdanın anlattığı hazinedar usta aynı kişi olmalıdır. Şöyle bahseder: *“Bütün kalfaların başı ve bir nevi vekilharç olan bu kadın, Cemile Sultan'ın adamı olduğu için, uygunsuz gördüğü hareketleri derhal büyükanneme haber verirdi. Kandilli'de birçok kimse onun yüzünden sebepsiz yere cezaya çarptılmıştı. Hazinedar usta, gizli gizli koridorlarda dolaşır, kapılara kulak verir, içeride konuşulanları dinler, en ufak bir kabahati bile affetmezdi. Zaten asabî olan bu kadının, açlıktan olacak, Ramazan'da bütün cinleri başına çıkardı. Kimseye itimadı yoktu. Kimse de onu sevmezdi.”*, Sârâ Ertuğrul Korle, *Geçmiş Zaman Ohur ki, Prenses Mevhibe Celalettin'in Anıları*, s. 27.



mişti. Hatta zaman zaman dört ayda bir, tek aylık almaktan da şikâyet etmemişti. Ondan sonra Yorgi isminde birisi, bu görevi sürdürmüştü. Kethüda her nedense onun *gayet yakışıklı* olduğu detayını da ekleyerek, Cemile Sultan'ın onu 50-60 liralık altın saatler hediye ederek, her ay birer kat elbise yaptırarak şımartmasını pek garip karşılamaktadır. Hatta Yorgi öyle yüz bulmuştu ki sultanın oğlu Celaleddin Bey'i öldürmeye teşebbüs etmeye kadar işi ileri götürmüştü. Bunun üzerine Cemile Sultan, durumun daha da vahim bir hal almasından endişe ederek, Yorgi'yi merhum Fethi Paşa konağına göndermiş ve aylığının da tarafından karşılanacağı teminatını vermişti. Ancak Yorgi, orada da rahat durmamış, Cemile Sultan'ın itibarını gölgeleyecek uygunsuzlukları yapmaktan geri kalmamıştı. Kethüdaya göre Yorgi, ahali arasında hala Cemile Sultan'ın arabacısı olarak tanınmakta ve yaptıkları hanedan ailesine teşmil edilmekteydi. O sıralardaki arabacısı Vasil'in annesine ise Şişli taraflarında ev yaptırdığı da kulağına gelmişti. Arabacısı, Cemile Sultan'ın dışarıda sürdürdüğü tüm görüşmelerinde, ona daimi eşlik edebilen belki tek kişiydi. Dolayısıyla sultanın, yaşantısının önemli bir kısmına tanıklık etmekteydi. O yüzden eğer kethüdanın iddiaları doğruysa, Cemile Sultan'ın maiyetindekilerin sadakatini sağlamak adına böyle birtakım lütuflarda bulunması, belki anlaşılabilir bir tavır kabul edilebilir.

### **Sabık Damat Miralay Hayri Bey**

Cemile Sultan'ın etrafında toplanan kalabalığın içinde bir kişi vardı ki kethüda anlatısında ona özel bir yer vermekte ve ona dair iddialarını anlatırken âdeta zevk almaktaydı. O kişi, Cemile Sultan'a dair söylenen olumsuzlukların ardındaki temel müsebbiblerden addettiği üç kişiden biri olan, sultanın vefat etmiş kızının kocası Hayri Bey'den başkası değildi. Öncelikle onun saraya çekincesizce girip çıkmasını, üstelik yanında birilerini de getirerek yiyip içmesini, eğlenmesini ve ardından rezaletler çıkarmasını eleştirmekteydi. Hatta bir seferinde Kudüs Mutasarrıfı Reşat Paşa'yla birlikte saraya gelmiş, kilerciye etler pişirtip kendilerine ziyafet çekmişlerdi.

Kethüdanın Hayri Bey'den kaynaklı esas sıkıntısı ise Mâbeyn-i Hümâyûn'da<sup>27</sup> yalan yanlış ne işitse, Cemile Sultan'a havadis diye getir-

27 Mâbeyn-i Hümâyûn dairesi mensupları, Sultan'la doğrudan görüşebilen Yıldız Sarayı'nın yegâne görevlileriydi. Onlar saraya gelen devlet adamlarının maruzatını padişaha iletir, aldıkları iradeleri de gerekli yerlere tebliğ ederlerdi. Osman Nuri, *Abdülhamid-i Sâni ve Devr-i Saltanatı, Hayat-ı Siyâsiye ve Husûsiyesi*, Cilt II, Kitabhâne-i İslâm ve Askerî, İstanbul 1911, s.497-527'den naklen Emre Gör, *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı İstihbarat Ağı (1876-1909)*, s. 175.



mesinden kaynaklanmaktaydı. Hatta onun “*Zât-ı Şâhâne sizden çekinur. Siz de Abdülmecid evladısınız ve sultansın[ız] korkak olma[yınız] cevrol[unuz]*” gibi padişaha yönelik olumsuz yönlendirmelerinin bulunduğunu iddia etmekteydi<sup>28</sup>. Ayrıca Hayri Bey’in beklediği görevlerin padişah tarafından kendisine tevcih edilmemesinden dolayı yaşadığı gücenkliği, Cemile Sultan’a sık sık anlatarak telafi edeceğine ve ona yakınlığı sayesinde hayalini kurduğu ikbale bir gün ulaşacağına inanmaktaydı.

Hayri Bey, kethüdaya göre aynı zamanda Cemile Sultan’ın yaptığı – içeriğini belirtmediği- birtakım gizli görüşmelerinin hazinedar usta ile birlikte baş tertipçisiydi. Bilindiğine göre Hayri Bey, Kızıl Toprak civarındaki Bademlik denilen sapa bir mevkide –yapımının Cemile Sultan tarafından karşılandığı- bir köşke sahipti. Bazen Cemile Sultan tebdil-i kıyafetle gelir ve burada akşama kadar görüşürlerdi. Hayri Bey’in köşküne çok yakın bir mesafede, sultanın dadısının da bir köşkü vardı. Hatta Mısır Prensesi Fatma Hanımefendi için buraya bir daire eklendiğini ve içinin teşrifatinin da yine sultan tarafından karşılandığını söylemekteydi. Hayri Bey’in de katılımıyla Cemile Sultan’la Fatma Hanımefendi bahsi geçen yerde sık sık biraraya gelirdiler<sup>29</sup>. Burada bir parantez açmak icabeder. Cemile Sultan’ın etrafındaki diyalog ağının figürlerinden biri olarak gördüğümüz Fatma Hanımefendi’nin –kethüdaya göre- Cemile Sultan’la yakınlaşma gayretinin altında, padişahla görüşebilme ümidi yatmaktaydı. Hatta buna aracılık edecek kimse için 25-30 bin lirayı gözden çıkartacağı söylenmekteydi. Fatma Hanımefendi’nin kocası Çerkes Mahmud Bey, bu minvalde Hayri Bey’le sürekli temas halindeydi. Devlet kademesinde arzu ettiği prestijli görevleri hakettiğini düşünen muhteris Hayri Bey için zikredilen bu meblağ,

28 Kethüdanın Cemile Sultan’ın saltanatın ve hanedanın güvenliğini ve geleceğini tehdit ettiğine ya da edebileceğine dair imaları, bundan öteye geçmemektedir. Kocasının ve çocuklarının vefatlarının ardından âdeta inzivaya çekilmiş ve hayatın zevklerinden elini eteğini çekmiş bir profil, kethüdanın yansıttığı imajla örtüşmemektedir. Torununun hatıralarında bahsedildiğine göre, kızı Ayşe Hanımsultan’ın düğün töreninde bile odasından çıkmamıştı. Sârâ Ertuğrul Korle, *Geçmiş Zaman Olur ki, Prenses Mevhibe Celalettin’in Anıları*, s. 54-58.

29 II. Abdülhamid’in “evlerde toplanmalara” pek de sıcak bakmadığını, kethüdanın bilmemesine herhalde olanak yoktu. Vakanüvis Abdurrahman Şeref Efendi’nin, “memur ve devlet adamlarına gösterilen emniyetsizlik, bütün halka gösterilmeye başlanmış; üç dört kişinin bir hanede ya da bir mesire yerinde toplanması su-i maksada hamlo-lunarak, esnaftan ve ahalden birçok kişi sürgün cezasına çarptırılmıştı”, şeklindeki değerlendirmesi kethüdanın, argümanlarından biri olarak tercih ettiği bu tip görüşmelere vurgu yapmasına meşru bir zemin sağlamış olmalıdır. *Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi-II. Meşrutiyet Olayları (1908-1909)*, haz. Bayram Kodaman-Mehmet Ali Ünal, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1996, s. 5-6.

iki taraf arasında kuracağı arabuluculukla belki temin edilebilirdi. Bunun sağlanması için de Ayşe Hanımsultan'la Fatma Hanımefendi'nin oğlunun izdivacı biçilmiş kaftandı. Konuyu Cemile Sultan'a çitlatırken, sultanın en yakınlarından olan çaşnigir ustanın da desteğini almıştı. Kethüda, Cemile Sultan'ın da bu fikre, Fatma Hanımefendi'nin zenginliği ve mal varlığı sebebiyle sıcak baktığını düşünmekteydi.

Ayşe Hanımsultan için kurulan bu izdivaç planının padişaha iletildiğinden haberdar olan kethüda, kesinlikle karşı olduğu bu evliliğin gerçekleşmemesi hususunda ona son derece güvenmekteydi. Hatta beklediği gibi de olmuş, padişah *Mısırlılara kız verilmez*<sup>30</sup> şeklinde bir emir vermişti. Nasıl olduysa bu haber, padişahın gözdelelerinden biri tarafından çaşnigir ustaya ulaştırılmıştı. Ancak Cemile Sultan'ın maiyetinin son derece kazançlı olacağına inandıkları bu plandan öyle kolay kolay vazgeçecekleri yoktu. Hatta çaşnigir usta, Cemile Sultan'ın hafiyesi olarak bilinen Zülfıyar Hanım'ın bu işi halledeceğine ve padişahın fikrini değiştirebileceğine dair ümidini korumaktaydı<sup>31</sup>. Zülfıyar Hanım bir gün sonra evinden gelmiş ve *her şeyin çaresi mümkündür, mâdâmki Ayşe Hanımsultan'ın Fatma Hanım'ın oğluna verilmesini arzu buyuruyorsunuz. Zâten kısmeti mi olduğunu kitâba bakdırub söylemiş idim. Elbette arzunuz üzere olur* şeklinde verdiği karşılıkla, imkansıza çanak tutmaktaydı. Buna karşılık eski saraylılardan birinin yaptığı yorum, sultanın maiyetindekilerin iyimserliğini yerle bir edecekti: *Padişahın olmaz dediği şeyi yapmağa kalkışmak büyük hatadır hem de yapılamaz ... Ayşe Hanımsultan, Hayri Beği istemiyormuş buyuruyorsunuz hakkı vardır. Kırk beş yaşındaki adama on beş yaşındaki civan verilmez. Fatma Hanım'ın oğluna verilmesini, padişah arzu etmez. Artık böyle şeyler ile uğraşmak kâr-ı 'akl değildir. Ayşe Hanımsultan[in] Erkân-ı Harbiye Re'isi Edhem Paşa'nın oğlunu istediği söyleniyor*<sup>32</sup>. *Genc*

30 Sarayla ilişkili bir aileden gelen Nahid Sırrı Örik (1894-1960), benzer konuda padişahın yaklaşımını şöyle ifade eder: "... Sultan Hamid, vükelasıyla Mısır prensleri arasında evlenmekle oluşan akrabalık bağları kurulmasını da, vükelanın ve önemli ricalin arasında aynı bağların bulunmasını da sevmezdi", *Bilinmeyen Yaşamlarıyla Saraylılar*, s. 14.

31 *Biz çaresini buluruz. Evelallah eşkâr-ı şâhâneyi tahvil etdiririz. Hele Zülfıyar Hanım gelsun bizler gayret ederiz.*

32 Kethüda anlatısını kaleme aldığımda, Ayşe Hanımsultan'ın evlilik hadisesi henüz gerçekleşmemişti. Ancak onun anlattıklarını, arşiv kaynakları da doğrulamakta ve Ayşe Hanımsultan'ın, Erkân-ı Harbiye Reisi Ferik Edhem Paşa'nın oğlu Hacı Beyefendi ile 18 Cemaziyelahir 1308/29 Ocak 1891 tarihinde evlilik prosedürü gerçekleşmekteydi. Serap Sunay, "Sür-ı Hümayun' Defterine Göre 19. Yüzyıl Saray Dügünlerine

*çocuk ve Mekteb-i Harbiye'den neş'et etmiş zâbit imiş. O da istiyormuş. Babası da paşadır. Cariyenize kalur ise zât-ı şahânedan istizân eylemeli. Mûsâ'ade etdikleri halde âna virilmelidir,* diyerek görüşünü ve girişimlerin beyhudeliğini, bir çırpıda özetlemişti.

Hayri Bey'le Cemile Sultan arasındaki ilişki, Valide Sultan'ın<sup>33</sup> da dikkatini çekmiş; *Hayri gelip gidiyormuş, ne münasebeti var ki gelip gide. Siz de kabul buyuruyorsunuz. Bana nispet midir nedir bilmem!* deyince, Cemile Sultan gözyaşları eşliğinde şöyle cevap vermişti: *Ahh! Valideciğim, bu nasıl kelimadır ki buyuruyorsunuz. Ben Hayri'nin gelip gittiğine memnun değilim. Lakin senin başına neler getirdi, bana da yapar diye korkuyorum.* Valide Sultan bu cevap üzerine biraz da gücenik: *Sâye-i şâhânedan bana hiç birşey yapamaz. Ne fenalık yaptıysa kendisine uğradı. Sizden başka herkes yüz çevirdi. Cenâb-ı Hakk'tan dilerim ki Hayri'nin yerlerde süründüğünü göreyim,* der. Hayri Bey'in seyrek gelip gitmesini, Cemile Sultan'a tenbih ederek konuyu kapatır.

## Cemile Sultan Dairesi'nin Daimî Olmayan Üyeleri

Cemile Sultan'ın hafiyesi olduğu söylenen Zülfiyar Hanım'ın, Beşiktaş Haseki tarlası civarında Şenlikdere mahallesinde bir evi vardı. Kocası yoktu. Evinde durmaz, gece gündüz Cemile Sultan'ın yanında bulunurdu. Zülfiyar Hanım'ı, bu sebepten pek çok olay içinde görmek mümkündü. Ancak kethüdanın en fazla üstünde durduğu, onun hazinedar usta ve kah-

Dair Bir Değerlendirme", *Bahkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 20, Sayı 38, Aralık 2017, s. 336-337. Ancak Mevhibe Celaledin'in, halası Ayşe Hanımsultan'ın padişahın emriyle iki defa Paris elçiliğinde ve bir çok defalar da valilik görevlerinde bulunmuş, Ali Paşa'nın oğlu Hünkar Yaveri Fuad Paşa ile evlendiğinden bahsetmesinden, sultanın ilk evliliğinin muhtemelen uzun ömürlü olmadığı ve ikinci bir evlilik yaptığı anlaşılmaktadır. Düğünün detayları için bkz. Sârâ Ertuğrul Korle, *Geçmiş Zaman Olur ki, Prenses Mevhibe Celalettin'in Anıları*, s. 54-58. Sakaoğlu bahsi geçen evliliğin gerçekleşme tarihi olarak 1900 yılını verir. Necdet Sakaoğlu, *Bu Mülkün Kadın Sultanları*, s. 621.

- 33 Kethüdanın *Valide Sultan* olarak kastettiği Perestu Kadınefendi'dir (1830?- 1904). II. Abdülhamid, annesi Tirmüjgân Kadınefendi vefat etmiş olduğu için kendisini büyütüp yetiştiren Perestu Kadınefendi'yi Valide Sultan yerine koymuştur. Oysa valide sultanlık makamı, tahta çıkan padişahın sağ olan annesi için kullanılan bir tabirdir. O yüzden Perestu Kadınefendi için valide sultanlık sembolik bir isimlendirme olmaktadır. Ali Akyıldız, *Haremin Padişahı Valide Sultan, Harem'de Hayat ve Teşkilat*, Timaş Yayınları, İstanbul 2017, s. 32-38. Kethüdanın anlatısında olduğu gibi, II. Abdülhamid'in kızı Ayşe Osmanoğlu'nun hatıratında da ondan sıklıkla Valide Sultan olarak bahsedilmektedir. Ayşe Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid (Hâturalarım)*, s. 15-20.

veci ustayla birlikte, Cemile Sultan çarşıya inmediği zamanlarda kuyumcu dükkanlarına gitmeleriydi. Bazen gümüş şamdanlar, tepsiler alırlar; bazen altın zarf ve söküntü inci satarlar, mücevherat söktürürlerdi. Daha fenası, maaş sergilerini satmak için kapı kapı sarraf dükkanlarını gezerler, daha sonra kuyumcu eliyle satarlardı. Bir de bunu güya Cemile Sultan pek parasız kalmış da gereklilikten yapar diye kılıf uydururlardı.

Osmanlı seçkin hanelerinin olmazsa olmaz üyelerinden bir diğeri de yabancı dil ve müzik hocalarıydı. Cemile Sultan'ın dairesinde de İngilizce ve keman hocalarının varlıklarından bahsedilmektedir. Kızı Ayşe Hanım-sultan'a İngilizce öğretmesi için bir İngiliz kadın saraya aldırılmıştı. Dersler için kendisine mükemmel bir oda tahsis edilmişti. Hanımsultanların bir kaç defa ders aldığı bu İngiliz kadına neden bu kadar hürmet gösterildiğine kethüda yine akıl sır erdirememektedir. Öyleki hanımsultanlar dışarı gezmeye giderken, onlarla birlikte olması da şaşkınlık uyandırıcıydı. Ayrıca keman ustası olarak çocuklara keman meşk ettirmek üzere saraya girip çıkan Mühtedi Hidayet adlı bir şahıs, epey senedir onlara ders vermektedir de o sıralarda yalnızca Sakıb Bey için ders bahanesiyle haftada birkaç gün saraya gelmekteydi. Bazen dersten sonra Cemile Sultan'la biraz görüşüp gitmekte; bazen de çoğu vaktini sultanın yanında geçirmektedir.

Kethüdanın en anlam veremediği, Cihangirli Kâtip Vehbi Efendi adındaki zattı. Cemile Sultan'dan beş lira aylık alan bu şahsın ne iş yaptığı belli değildi. Gece gündüz sarayda bulunur; zaman zaman laternacı oğlanları, hareme aldırır. Ayrıca Sakıb Bey'in arabacısı ve diğer saray hizmetlileriyle beraber yüzlerine maske takarak balo elbiseleri giyerler ve sabahlara kadar dans edip türlü rezaletler çıkarırlardı.

### **Kethüdanın Gündelik Hayat İçinde Konumlandığı Cemile Sultan İmgesi**

Kethüda anlatacaklarını kurgularken *Cemile Sultan Dairesi* diye tanımladığı bir mekânı işaret etmekte ve Cemile Sultan'ı da başrol olarak bu mekânın tam merkezine yerleştirmektedir. Esasında anlatıda mekân için belirli bir yere gönderme yapılmamaktadır. Anlattıklarına bakılırsa kethüdanın muhtemelen bu kavramla, somut ve tek bir ikametden ziyade Cemile Sultan'ın bir aile büyüğü olarak etki ve nüfuzunun hissedildiği, evli ve ayrı yerde yaşayan çocuklarını da kapsayan daha geniş bir mekânda geçen olayları mercek altına aldığı düşünülmektedir. Bu çerçevede Cemile

Sultan'ın evliliğiyle beraber yaşantısının ilk dönemi, Fındıklı'da Çifte Saraylar olarak inşa edilen ve kardeşi Münire Sultan ile paylaştıkları kendi bölümünde geçmişti. 1856 yılında başlayan sarayın yapımı tamamlanamayınca, nikâhın akabinde bir süreliğine Emirgan'da kiraladıkları Giritli Mustafa Paşa Yalısı'nda yaşayan yeni evli çift, 1859 yılının kışında Fındıklı'daki Çifte Saraylar'ın<sup>34</sup>, Cemile Sultan Sarayı diye anılacak kuzey kanadına taşınmışlardı.

Saray, sultanın ailesini kurduğu ilk yerdi. Hatta torunu –oğlu Celaleddin Bey'in kızı- Mevhibe, 1887'de burada doğmuştu<sup>35</sup>. Torununun doğduğu aynı sene, kızı Fethiye Hanımsultan'ı genç yaşta kaybedince, Cemile Sultan diğer çocuklarına pek ihtimam gösterir olmuştu. Hatta diğer kızı Fatma Hanımsultan da hastalanınca, doktorların hava değişimi tavsiyesi üzerine Göztepe'de bir ev kiralanmış ve maiyetiyle birlikte oraya taşınmıştı. Ancak buranın havası da kızının hastalığına çare olmayan Cemile Sultan, onun vefatının ardından, iyi anılarla hatırlamadığı Fındıklı Sarayı'na dönmeyerek Erenköy'de aldığı köşke yerleşmişti<sup>36</sup>. Cemile Sultan'la özdeşleşmiş ikinci ikametgâh, Kandilli Sarayı idi. Burası Sultan II. Abdülhamid tarafından satın alınarak Cemile Sultan'a hediye edilmişti. Torunu Mevhibe Celaleddin'in anlattıklarına bakılırsa, babası Celaleddin Bey

34 1910'da Çırağan Sarayı yanınca Meclis-i Mebûsân için Fındıklı Sarayı uygun görül-müş ve beş bin altın bedelle kamulaştırılmıştı. Bu esnada henüz Cemile Sultan hayattaydı. Necdet Sakaoğlu, *Bu Mülkün Kadın Sultanları*, s. 622. Günümüzde Cemile Sultan Sarayı, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Münire Sultan Sarayı ise Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Mimarlık Fakültesi olarak kullanılmaktadır. Çifte Sarayların sonraki süreçte nasıl kullanıldıklarına ve geçirdikleri restorasyonlara dair bkz. Ebru Karakaya, *Türk Mimarlığı'nda Sanayi-i Nefise Mektebi/Güzel Sanatlar Akademisi'nin Yeri ve Restorasyon Alanına Katkıları (1883-1960)*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, s. 16-20; Nezih R. Aysel, "Konferans Salonu: Sanayi-i Nefise Mektebi'nden Üniversiteye Bir Mekânın Tasarım ve Değişimi", *tasarım+kuram*, Sayı 13, 2012, ss. 11-33; Nezih R. Aysel, Ümit Arpacıoğlu, "Fındıklı Çiftesaray Binalarından Münire Sultan Bloğunun Günışığı Kullanımı Açısından Değerlendirilmesi", *GreenAge III Symposium (Mimar Sinan Fine Arts University, Faculty of Architecture 15-17 April 2015, İstanbul)*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015, ss. 136-152.

35 Mevhibe Celaleddin'in dadısı Ebrukeman Kalfa'nın hatırladıklarına bakılırsa, Cemile Sultan ilk çocuğu Besim Bey'in iki yaşındayken vefatının ardından, Sultan Abdülmecid'in Kanlıca'da kendisi için aldığı yalıya taşınmıştı. Ancak yalının yanmasının ardından yeniden Fındıklı Sarayı'na dönmüşlerdi. Sârâ Ertuğrul Korle, *Geçmiş Zaman Olur ki, Prenses Mevhibe Celalettin'in Anıları*, s. 6, 12-13.

36 Erenköy'deki köşkü daha sonra kızı Ayşe Hanımsultan'a verecekti. Sârâ Ertuğrul Korle, *Geçmiş Zaman Olur ki, Prenses Mevhibe Celalettin'in Anıları*, s. 17, 29, 110.

Fındıklı Sarayı'na hiç sevmemiş ve validesinin izniyle Kandilli Sarayı'na taşınmıştı<sup>37</sup>. Diğer oğlu Mehmed Sakıb Bey'inse ne zaman buraya taşındığını bilemiyoruz. Lakin onun da ailesiyle birlikte Kandilli'de yaşadığı anlaşılmaktadır<sup>38</sup>.

Cemile Sultan, her ne kadar oğullarının, aileleriyle birlikte ikametlerine bıraktığı Kandilli Sarayı'nda kendisinden ayrı yaşamalarına izin vermiş olsa da tüm aileden ve onların da maiyetlerinden sorumluydu ve yaşamları üzerinde söz sahibiydi. Kethüdanın zikrettiği bazı olaylar üzerinden Cemile Sultan'ın bu yönünü biraz daha açmak ve onun kaleminden sultana dair çizilen imgeyi yakından görmek mümkün gözüküyor. İlk olay, Cemile Sultan'ın büyük oğlu Mehmed Celeleddin Bey'in bir kızı ve dört aylık bir oğlu olduğu halde<sup>39</sup>, Pesend adında bir kıza da ilgi göstermesi sebebiyle yaşanmıştı. Celeleddin Bey'in kızı, validesinden istemesine rağmen onun bu işe rıza göstermemesine karşılık, onu odalık olarak haremine almasının ardından Cemile Sultan, huzur kaçırması muhtemel bu olaydan en az hasarla kurtulabilmek için bir çare düşünmüştü. Böylesi bir durumda yapılacak en iyi şey, kızı başkasına nikâhlayarak haremden çerağ etmek yani çıkarmaktı. Bunun için onu, Kandilli Sarayı'ndan komşusu Şûrâ-yı Devlet Reisi Arifi Paşa'nın yeğeniyle evlendirmek niyetiyle, Paşa'nın erkek kardeşi

37 Mevhibe Celeleddin, sarayın büyükbabası (Mahmud Celeleddin Paşa) tarafından Mısırlı Kamil Paşa'dan satın alındığını söyler. Kandilli iskelesine hemen bitişik olan sarayın/yalının yetmiş iki odası vardır. Bahçelerinin ayrı olduğu haremlik ve selamlık diye iki kısmı bulunmaktadır. Ayrıca tepeye doğru uzanan korunun içerisinde bir köşk daha yer alır. Kışın sarayda/yalıda, yazın köştekte yaşanır. Saray/yalıyla köşk arasından sokak geçtiği için sarayın üst katını köşke bağlayan bir kapalı köprü yer alır. Sârâ Ertuğrul Korle, *Geçmiş Zaman Olur ki, Prenses Mevhibe Celelettin'in Anıları*, s. 7, 19-20.

38 Bu husus, hem kethüdanın anlatısından hem de Mehmed Sakıb Bey'in vefatının ardından çerağ edilmek isteyen cariyelerinden ikisinin kaçmaya yeltendikleri ve sonu denize atlayarak intihara kadar varacak bir kaçış sürecinin soruşturma zabtındaki detaylardan anlaşılmaktadır. BOA., Y.PRK.ZB. 18/101, 24 Mart 1313 (5 Nisan 1897). Zaten Mevhibe Celeleddin de Cemile Sultan'ın Göztepe'ye taşınmasının ardından Kandilli Sarayı'nın ikiye ayrıldığını, bir tarafında amcası, iki kızı ve maiyetinin; diğer tarafa ise babası, ailesi ve maiyetinin yerleştiğini anlatmaktadır. Sârâ Ertuğrul Korle, *Geçmiş Zaman Olur ki, Prenses Mevhibe Celelettin'in Anıları*, s. 20.

39 Celeleddin Bey'in ilk karısı Çerkezmiş. Kızı Mevhibe'nin hatırasında, İstanbul'un en güzel kadınlarından biri olarak anlatılır. Adı Visalinur olan bu kadın, hastalanarak hayatını kaybettiğinde Mevhibe, erkek kardeşiyle birbirlerine sarılarak kana kana ağladıklarını söylediğine göre bahsi geçen olay, muhtemelen Celeleddin Bey'in ilk karısı henüz hayattayken yaşanmış olmalıdır. Onun ölümünden altı ay sonra ise yine Kandilli Sarayı'ndan yetişme Hayriye ile ikinci evliliğini yapacak ve Münire isminde bir kızı daha olacaktır. Sârâ Ertuğrul Korle, *Geçmiş Zaman Olur ki, Prenses Mevhibe Celelettin'in Anıları*, s. 27-32.



Karantina Azası'ndan merhum Memduh Bey'in karısı Kesper Hanım'ın yanına göndermiş ve eğitimi için bir hayli para da tedarik etmişti. Ancak Cemile Sultan, gönderdiği paranın Kesper Hanımca, isteğinin aksine oğlunu evlendirmek için harcandığını öğrenince çok kızmıştı. O yüzden kızı aldırması ve harem ağalarından Hayrullah Ağa ile eski saraylılardan Nurol Hanım'a göndermişti. Talibi çıktığında *beğın haremi olduğunu demesun, süt ninenin cariyesidir çerağ etdi desun*, diye de Hayrullah Ağa'yı sıkı sıkı tembihletmişti. Nurol Hanımsa *ben bu yalanları söylemem, ayıbdır. Ben fakireyim, benim başımı belaya mı sokmak istiyor. Halin nedir deyu sual etdiği var mı? Nereden getirdin ise al götür*, deyip ne kızı almaya ne de evlendirmeye yanaşmıştı. Ancak bir çıkar yol bulamayan Hayrullah Ağa, *ben getirmesiyle görevliyim, alıp götürmeye cesaret edemem*, diyerek kızı bırakıp çıkmaktan başka bir şey yapamamıştı.

Geri döndüğünde anlatılanlardan hoşnut kalmayan Cemile Sultan, *Hayrullah bir işe yaramıyor* diye, ertesi günü çamaşır ustasını gönderip kızı aldırması ve yeniden Kesper Hanım'a yollatmıştı. Pesend Hanım'ı evlendirme planının esasında pek de açık edilmeden halledilmek istendiği bellidir. O yüzden çaşnigir usta kızı getirdiğinde, Cemile Sultan'ın Kesper Hanım'la yapacağı görüşme için şöyle bir bilgilendirme yapılır: *Sultan efendimiz sizi ne vakit isteyecek olur ise pencereden işâret edilecektir, o vakit gelirsiniz. Çünkü Kandilli Sahilhânesi 'Ârifî Paşanın yalısına karşı tesâdüf etmişdir. Sultân-ı müşârün-ileyhâ Kandilliyi teşriflerinde çaşnigir usta bir değnek ucuna kırmızı bir bez bağlayub pencereden dışarı sallar. Hemân Kesper Hanım gelir görüşürler*. Bu sözlerin muhatabı, bahsigeçen tuhaf istek karşısında şaşkınlığını gizleyememiş olacak ki, *bazı ustalar böyle pencereden kırmızı bez sallandıkda, görenler ve gelen geçenler ne derler*, diye sormaktan kendini alamamıştı. Çaşnigir ustanın verdiği, *ne zararı var, çocuklar için oynuyorlar zann ediliyor*, şeklindeki cevabından bu işareti kullanarak anlaşmayı hep uyguladıklarını ve onlar için olağan bir tavır halini aldığını anlamak olasıdır. Cemile Sultan'ın yerinde manevrası sonucuna ulaşmış, Kesper Hanım bir şekilde ikna edilmiş ve Pesend Hanım ile Arifi Paşa'nın yeğenin evlendirilmesi planı nihayete ermişti. Nikâh merasiminde Mümtaz Efendi-zâde, Âmedî Kalemî Muavin Naibi Reşid Bey ve Şirket-i Hayriye Meclis Başkanı Hafız Vehbi Efendi ile Maliye Baş Veznedarı Ömer Bey de hazır bulunmuşlardı. Bu evlilik hadisesinin ardından Celaleddin

Bey annesine çok kırılmış ve bulduğu her fırsatta onu iğneleyerek incitmekten sakınmamıştı<sup>40</sup>.

Küçük oğlu Mehmed Sakıb Bey yüzünden yaşananlar ise Valide Sultan'ın kulağına kadar gidecek ve duydukları onu hayli sinirlendirecekti. Hatta Cemile Sultan'ı, olanları padişaha söylemekle tehdit edecek kadar durumu ciddiye alacaktı. Kethüdanın utanarak anlatmaktan çekindiği bahsi geçen olayın kahramanları, Mehmed Sakıb Bey ile onun -küçükten yetişme- haremî Vicdan Hanım<sup>41</sup> ve çarşnigir usta idi. *İşittiğine* göre çarşnigir usta, Sakıb Bey'i –türlü işvelerle- Vicdan Hanım'dan soğutmuş hatta onu dövmüş. Zavallı kadıncağıza yapılanlara karşı Cemile Sultan da Sakıb Bey de bir şey yapmamış. Ayrıca çarşnigir usta, Vicdan Hanım'ın yedi yaşındaki kızını yanında alıkoymakla kalmamış aynı zamanda onu haremden de uzaklaştırmış. Küçük çocuk durmadan annesini istemiş ve Vicdan Hanım da kızından ayrı düştüğü için ah vah diyerek gözyaşı dökermiş. Çarşnigir ustanın, zavallı kadıncağıza bu türlü tacizlerinin evveliyatı da varmış. Hatta Sakıb Bey, yaşananlardan öylesine bunalmış ki Vicdan Hanım'ın çerağ edilip başkasıyla evlendirilmesini, defalarca validesinden istemiş. Böylece Cemile Sultan için yeni bir evlendirme macerası daha başlamış. Bunun için sürekli yanında bulunan Zeliha Hanım ile istişare ederek, Vicdan Hanım'ı başkasıyla evlendirmeye karar vermiş. Fakat gelişmeler bu esnada Valide Sultan tarafından duyulmuş, Cemile Sultan'ı yanına çağırılmış ve epeydir hanesinde yaşananlardan, özellikle de küçük bir çocuğun annesinden ayrılmasından oldukça rahatsızlık duyduğu iletilmiş<sup>42</sup>. Kethüda, olayların

40 Bunlardan birini aralarında geçen, ancak içeriğinin, tam olarak ne olduğunu anlayamadığımız şu diyalogta görmek mümkündür: *Bir İngilizce, sepet derununda ... mührünüzle memhûr envâ' şekerler göndermişsiniz. Jurnal etmişler. Kime gönderdiniz?* diye soran Celaleddin Bey'e, annesi: *Böyle şeyler senin ne vazifen! Sen de mi aleyhimde bulunmaya başladın?*, diye cevap verir. Bunun üzerine oğlu sorularıyla sultanı sıkıştırmaya devam eder: *Siz mührünüzü kimseye verdiniz mi?* Cemile Sultan: *Hayır vermedim!*, deyince Celaleddin Bey'in, *madem vermediniz kudretten mi temhir olunmuş*, şeklindeki cevabı, aralarındaki gergin atmosferi bir parça yansıtmaktadır.

41 Yeğeni Mevhibe Celaleddin, amcası Mehmed Sakıb Bey'in ölümünü anlatırken, onun Vicdan ve Dilbeste adında birbirleriyle her fırsatta kavgaya tutuşan iki karısı olduğundan ve bunlardan Şehime ve Emine adında iki kızı olduğundan bahseder. Sârâ Ertuğrul Korle, *Geçmiş Zaman Olur ki, Prenses Mevhibe Celalettin'in Anıları*, s. 35.

42 "... Artık her dürlü rezâletiniz yetdi de şimdi bunu da mı yapmağla kalkışdınız. Allahdan havf etmez misiniz? O çocuğun validesinin gözyaşları sizleri ne yapar? Gerçi padişahınızın mesmû'ları olacak olur ise sizi topa tutar. Nedir bu etdikleriniz rezâletler? Ben sizin için padişahımız efendimizden hayâ ediyorum. Dâ'imâ şetmler ve kinâyeler işidiyorum. Artık elverdi yapıklarınız rezâletler, şimdi de bu kaldı".



akıbetine dair başka birşey paylaşmasa da gördükleri kadar işittiklerinin de anlatısına önemli bir katkısı olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.

Cemile Sultan'ın hanesinde ona en yakın olan ve kethüdanın doğrudan hedefinde bulunan asıl kişilerden biri de daha önce de bahsedildiği üzere hazinedar ustaydı. Özellikle onun saray dışında sürdürülen yakışksız tavırlara mahal vermesinden şikâyet etmekteydi. Hanımsultanların<sup>43</sup> gittiği gezintilerde yaşananlar, bunun örneklerinden birini oluşturmaktaydı. Onlar gezintilerinde daha çok şimendifer ya da araba gibi araçları kullanarak, Kartal tarafları başta olmak üzere çeşitli mesire alanlarına giderlerdi<sup>44</sup>. Ancak esas mevzu, artık herkesin dilinde olan bu gezintiler esnasında yaşananlardaydı. Kabul edilemez ve –kuvvetle muhtemel hanedana yakışık almadığını düşündüğü- son derece çekincesiz hareketler arasında en dikkatini celbedeni, gezinti yerlerindeki simitçi ve muhallebiciler ile sair kimselelerden onlara tezkireler ulaştırılmasıydı. Bunun nasıl bir organizasyonla yapıldığını ise tesadüfen öğrenmişti. Bir gün arabanın yanında bulunan acemi harem ağalarından Şefik Ağa, simitçi ile gönderilmiş tezkireyi almış ve ne hazinedar ustaya ne de hanımsultanlara vermeyerek doğruca kethüdaya getirmişti. Oysa harem ağaları ile hazinedar usta arasında, epeydir

43 Bahsi geçen hanımsultanların, kim oldukları zikredilmemekle beraber muhtemelen Cemile Sultan'ın kızı Ayşe Hanımsultan ile Celaleddin Bey ve Sakıb Bey'in kızları kastedilmektedir.

44 Ahmet Refik Altınay'ın kaydettiği evail-i Receb 1165 (15 Mayıs 1752) tarihli mühimme hükmünde XVIII. yüzyılın ortalarında kadınların İstanbul'da araba ile gezmelerine dair şu düzenlemeden bahsedilir. Kadınlar, baharın gelişiyile birlikte gezintiye çıkmak bahanesiyle Üsküdar'dan Kısıklı, Bulgurlu, Çamlıca, Nerdübanlı ve çevresine, bir kısmı da Beykoz'dan Tokad, Akbaba, Derseki, Yaşa gibi yerlere arabalar ile giderlerdi. Bu esnada -detayına girilmeyerek- yüz kızartacak şekilde gezdikleri ve çeşitli gayriahlaki işlere meydan verecek şekilde davrandıkları haber alınmıştı. Bunun önlenmesi için kadınların artık gezinti bahanesiyle bahsi geçen yerlere arabayla ya da başka bir vasıtayla gitmelerinin yasaklandığı emredilmişti. Gerekli uyarı ve teftişin yapılması için hassa bostanbaşı uyarılmış ve emre aykırı hareket edenlerin ve arabacıların cezalandırılmak üzere Divân-ı Hümayûn'a getirilmeleri istenmişti. Ahmet Refik Altınay, *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200)*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1988, s. 174-175. XIX. yüzyılın ikinci yarısında hanedan kadınlarının saraylarında Avrupa tarzı mobilyalar kullanmaları, gösterişli arabalarla mesire yerlerine gitmeleri, İstanbul'un meşhur terzilerine Avrupa modası elbiseler diktirmeleri artık olağan bir hal almıştı. Ali Akyıldız, "Batılılaşma Döneminde Osmanlı Saray Kadınları", *Dergâh*, Röportaj Mustafa Kutlu, Sayı 105 (Kasım 1998), s. 16-18'den naklen Cevriye Uru, *Sultan II. Abdülhamid'in Kızı Zekiye Sultan'ın Hayatı (1872-1950)*, s. 32. Kethüdanın özellikle dikkat çektiği detaylardan biri de gezmeye gittiklerinde başlarına şapka giymiş olmalarıydı. Dönem itibarıyla artık kadınların ferace giyme uygulamasının yerini yavaş yavaş Avrupai giyim şekline bırakmasını da aslında tasvip etmediği, gözlerden kaçmamaktadır.

mevcut bir çekişme ortamı vardı. Buna rağmen Şefik Ağa artık gördüklerine dayanamamış ve fırsatı yakalar yakalamaz olanları kethüdaya yetiştirmişti. Harem ağaları çoktandır tanık oldukları bu tavırlardan zaten son derece rahatsızdılar. Öyleki zaman zaman kendilerini tutamayarak hazinedar ustaya hitaben *olanlara niçin mani oluyorsunuz?*, diye sorduklarında *validelerinin tenbihi vardır, eğlenmelerine zinhar mani olmayın*, diye karşılık almaları, bir yerde ellerini kollarını bağlamış olmalıdır. Ara ara hazinedar ustadan gizli hanımsultanlara, *niçin böyle çirkin hareketle arkanıza herifleri düşürüyorsunuz*, diye nasihat edecek olsalar, her seferinde *evlad validesinden gördüğünü yapar!* cevabını duymaktan kendileri utanırlardı. Olan ki harem ağalarının böyle öğütler verdikleri, hazinedar ustanın kulağına bir giderse, *sultanlarımın eğlenmelerine niçin mani olmak istiyorsunuz?*, diye azar işitmeleriye işten bile değildi. O yüzden Şefik Ağa'nın yaptığı, artık bardağın taşıdığı ve harem ağalarının da olanlara dayanamadıklarının en somut örneklerinden biri olarak kethüdanın anlatısında yer bulur.

Harem ağaları, sultanın hanehalkının belki de isimsiz en önemli görevliler grubuydu. Her türlü durumda ilk sorumlu tutulacak kimseler de yine onlar olurdu. Sultan'ın oğlu Celaleddin Bey'in Şişli taraflarındaki rezalelerinin, Darüssaade Ağası Şerafeddin Ağa tarafından duyulması üzerine derhal Cemile Sultan'ın Baş Ağası Safvet Ağa huzura çağırılmıştı. Ona, harem ağalarının olanlara neden engel olmadıklarını sormuş ve cevabını bile beklemeden cezalarını kesmişti: *Bu ağalara beş yüz değnek vurulsun*. Daha ne olduğunu anlayamayan Safvet Ağa, *aman efendim sağ kalmazlar*, diye itiraz edecek olduysa da Şerafeddin Ağa, ikna olmayarak *kalmasınlar, padişah velinimet efendimiz sağ olsun, hadi hadi*, diyerek Safvet Ağa'yı bir an evvel başından savuşturmuştu. Ağa, durumu Cemile Sultan'a anlattığında, madem *beşer yüz değnek emr olunmuş, yüz aded çöp gibi değnekleri bağlanıp da beşer defa (v)urun, beş yüz değnek (v)uruldu denilsin* şeklinde bir çözüm yolu bularak, oğlunun cezasını maiyetindekilere çek-tirmemeyi başarmıştı.

### **Sonuç Yerine: Kethüdanın Akıbeti**

Cemile Sultan'ın ahali nezdinde yaratılan ve dile düşme olarak tabir edilen olaylardan kaynaklanan rahatsızlığı, kethüdaya olanları kaleme almaktan ve padişaha bildirmekten başka çare bırakmamıştı. Belli ki bu anlatı, bir huzursuzluğun, bir tahammülsüzlüğün sonucunda ortaya çıkmış-

tı. Her ne kadar Cemile Sultan'ı eleştirse de esasında tüm yaşananlardan Cemile Sultan'ın etrafını bir örümcek ağı gibi saran kifayetsizleri sorumlu tutmaktaydı. Onun herhalde tek suçu, bunları etrafına toplamasında ve yarattıkları durumu farketmemesinde aranabilir. Ahalinin gözünde onunla ilgili olumsuz kanaati oluşturanlar, aynı zamanda onu etkileme kudretine de sahip bulunanlardı. Dolayısıyla hanedan seçkinlerine biçilen yaşam şekli içinde, bir hanedan hanehalkının sorumsuz davranışları kabul edilemezdi. Cemile Sultan'la herhangi bir kişisel sorunu olduğuna dair açık vermeyen kethüda, zaman zaman çizgiyi aşsa da, muhtemelen bir sorumluluk bilinciyle olanları anlatma gayretinde olmuştur.

Çocuklarını küçük yaşta ya da hastalıklar sonucunda genç yaşta kaybeden ve itibarı sarsılmış kocasının sürgündeki ölümünün ardından bir daha evlenmemiş olan Cemile Sultan'ın, dönemin anlatılarında hep giydiği giysilerin rengiyle –kahverengi ya da siyah- müsemma bir matem havasını, ömrünün sonuna kadar devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Otoriter ve saygın tavrı, her daim hissedilse de hem maiyetiyle hem de ailesiyle mesafeli bir ilişkisi olduğu açıktır. Oysa kethüda satır aralarında, bize dönemin kaynaklarında tekrarlanagelenden daha renkli bir hanedan kadını imajı çizmektedir. Rastlantısal seçilmediği tahmin edilen bu imajı besleyen olaylar ve figürler, gerçeğin zaviyesini biraz eğip bükse de onun, tüm hanehalkının idarecisi olduğu gerçeğini gizleyemez.

Kethüdaya, *Zât-ı Şâhânenin hânedân-ı 'âlî adına sa'y ve gayreti için ihsân buyurulan bir teveccühât-ı seniyye* olup olmadığını bilemiyoruz<sup>45</sup>. Ancak anlatısını kaleme almasından yaklaşık on dört ay sonra Mehmed Ali Efendi'yi yeni bir görev talebiyle kayıtlarda görmekteyiz. Bu arayışında yazdıklarının bir etkisi var mıнын cevabı için arşiv kaynakları sessiz kalmaktadır. Ancak başvurusunda *açıktâ* olduğu ifadesinin yer alması, artık kethüdalık hizmetini sürdürmediğine işaret eder. Şehremanetinde ya da başka uygun bir mevkide görevlendirilmesi, padişah emriyle uygun görülümüşse de yaklaşık beş aylık bir değerlendirmenin sonucunda, uzun zaman *rüsûmât işleriyle meşgul olmasından*, Cemiyet-i Rüsûmiyye üyeliğine ge-

45 Jurnal sisteminde, değerlendirmeye alınan jurnal hakkında padişah gerekli görürse istihbaratın gereğine göre bir irade-i seniyye çıkarılır ve böylece jurnal işlemi tamamlanmış olurdu. Emre Gör, "Jurnaller Üzerine Bir Tarihyazımı Denemesi: Kı-rımı-Zâde Neşet Efendi Örneği", *Yıldız Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, 2017, s. 52. Jurnal niteliğinde bir rapor/anlatı olduğunu tahmin ettiğimiz kethüdanın bu bilgilendirmesine ilişkin herhangi bir iradeye, arşiv tasniflerinde şu an için rastlamadığımızı belirtmeliyiz.

tirilmesine karar verilmişti<sup>46</sup>. Gelişmeler, kethüdanın umduğu şekilde mi ilerlemişti, yoksa kendisini hasta eden olayları safdilane bir hassasiyetle kaleme dökmek dışında beklediği birşey yok muydu, bilmek mümkün değil. Ancak kağıda emanet ettiği bu anlatısıyla, belki bir nebze vicdanını rahatlatmış, bir nebze hanedanın itibarının zedelenmesine daha fazla suç ortaklığı yapmamış, herhalde bir nebze de olanlardan sorumlu olmadığını ispat edeceğine inanmıştı.

---

46 BOA., İ.DH. 1190/93166, 17 Muharrem 1308 (2 Eylül 1890); BOA., DH.MKT. 1783/60, 9 Receb 1308 (18 Şubat 1891).

## Kaynakça

### Arşiv Kaynakları

Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA.), Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi (DH.MKT.)  
1783/60

BOA., İrade Dahiliye (İ.DH.) 1190/93166

BOA., Yıldız Esas Evrakı (Y.EE.) 15/208

BOA., Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal (Y.PRK.AZJ.) 5/1

BOA., Yıldız Perakende Evrakı Zabtiye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.ZB.) 18/101

### Basılı Kaynaklar

*Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi-II. Meşrutiyet Olayları (1908-1909)*, haz. Bayram  
Kodaman-Mehmet Ali Ünal, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1996.

Ahmet Refik Altınay, *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200)*, Enderun  
Kitabevi, İstanbul 1988.

Ali Akyıldız, “Şirket-i Hayriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt  
39, 2010, ss. 201-203.

Ali Akyıldız, *Haliç'te Seyrüsefer Haliç Vapurları Şirketi*, Türkiye İş Bankası  
Kültür Yayınları, İstanbul 2007.

Ali Akyıldız, *Harem'in Padişahı Valide Sultan, Harem'de Hayat ve Teşkilat*, Timaş  
Yayınları, İstanbul 2017.

Ali Akyıldız, *Mümin ve Müsriif Bir Padişah Kızı Refia Sultan*, Tarih Vakfı Yurt  
Yayınları, Genişletilmiş 3. Baskı, İstanbul 2003.

Arzu Terzi, *Bezmiâlem Valide Sultan*, Timaş Yayınları, İstanbul 2018.

Asaf Tugay, *İbret, Abdülhamid'e Verilen Jurnaller ve Jurnalciler*, Okat Yayınevi,  
İstanbul, tarihsiz.

Ayşe Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid (Hâturalarım)*, Selçuk Yayınları,  
Üçüncü Baskı, İstanbul 1986.

Betül Kübra Bağçe, *II. Abdülhamid'in Kızı Naime Sultan'ın Hayatı*, Marmara  
Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans  
Tezi, İstanbul 2008.

Cevriye Uru, *Sultan II. Abdülhamid'in Kızı Zekiye Sultan'ın Hayatı (1872-1950)*,  
Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yayınlanmamış  
Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010.

- Ebru Karakaya, *Türk Mimarlığı'nda Sanayi-i Nefise Mektebi/Güzel Sanatlar Akademisi'nin Yeri ve Restorasyon Alanına Katkıları (1883-1960)*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006.
- Emre Gör, "Jurnaller Üzerine Bir Tarihyazımı Denemesi: Kırımî-Zâde Neşet Efendi Örneği", *Yıldız Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, 2017, ss. 46-75.
- Emre Gör, *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı İstihbarat Ağı (1876-1909)*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2018.
- Faiz Demiroğlu, *Abdülhamide Verilen Jurnaller*, Tarih Kütüphanesi Yayınları, İstanbul 1955.
- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Midhat Paşa ve Tâif Mahkûmları*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1950.
- Kenize Murat, *Saraydan Sürgüne*, İsis Yayımcılık, Dördüncü Baskı, İstanbul 1994.
- Mehmet Arslan, "Kültür Tarihimiz Açısından Zengin Bir Kaynak: Sûr-nâmeler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 5, Sayı 10, 2007, ss. 221-258.
- Mehmet Arslan, "Mensur Sûrnâmelerin Son Örneği: Nâfi Sûrnâmesi (Peyâm-ı Sûr)", *Osmanlı Edebiyat-Tarih-Kültür Makaleleri*, İstanbul 2000, ss. 463-490.
- Nahid Sırrı Örik, *Bilinmeyen Yaşamlarıyla Saraylılar*, yay.haz. Alpay Kabacalı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2002.
- Necdet Sakaoğlu, *Bu Mülkün Kadın Sultanları*, Alfa, İstanbul 2015.
- Nezih R. Aysel, "Konferans Salonu: Sanayi-i Nefise Mektebi'nden Üniversiteye Bir Mekânın Tasarım ve Değişimi", *tasarım+kuram*, Sayı 13, 2012, ss. 11-33.
- Nezih R. Aysel, Ümit Arpacıoğlu, "Fındıklı Çiftesaray Binalarından Münire Sultan Bloğunun Günışığı Kullanımı Açısından Değerlendirilmesi", *GreenAge III Symposium (Mimar Sinan Fine Arts University, Faculty of Architecture 15-17 April 2015, İstanbul)*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2015, ss. 136-152.
- Özlem Başarır, *Osmanlı Hanedan Kızları ve Gelirleri (XVIII. Yüzyıl ve XIX. Yüzyılın İlk Çeyreği)*, Kriter Yayınevi, İstanbul 2018.
- Sârâ Ertuğrul Korle, *Geçmiş Zaman Olur ki, Prenses Mevhibe Celalettin'in Anıları*, Çağdaş Yayınları, İstanbul 1987.

---

Semih Mümtaz S., *Tarihimizde Hayal Olmuş Hakikatler*, Hilmi Kitabevi, İstanbul 1948.

Serap Sunay, “‘Sûr-ı Hümayun’ Defterine Göre 19. Yüzyıl Saray Düğünlerine Dair Bir Değerlendirme”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 20, Sayı 38, Aralık 2017, ss. 327-342.

Süleyman Kâni İrtem, *Abdülhamid Devrinde Haftiyelik ve Sansür Abdülhamid’e Verilen Jurnaller*, haz. Osman Selim Kocahanoğlu, Temel Yayınları, İstanbul 1999.

Şadiye Osmanoğlu, *Hayatımın Acı ve Tatlı Günleri*, Bedir Yayınları, İstanbul 1966.

Şair Leyla (*Saz*) Hanım, *Anılar 19. Yüzyılda Saray Haremi*, çev. Şen Sahir Silan, 2. Bası, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul 2000.

Şair Nigar, *Hayatımın Hikayesi*, Ekin Basımevi, İstanbul 1959.





## ATATÜRK DÖNEMİ İŞÇİ HAREKETLERİ ve İŞ HAYATINA DAİR YASAL DÜZENLEMELER

*Doç. Dr.Umut KARABULUT\**

*Ömer Faruk ÖZKUL\*\**

### 1. Giriş- Modern Dönem Osmanlısında Devlet-Toplum İlişkileri

İngiltere’de başlayan sanayi devrimi, modern dünyanın şekillenmesinde en önemli süreçlerden biri olarak ortaya çıkmış ve etkileri günümüze dek sürmüştür. İnsanoğlunun, enerji üretebilmesi ve bunu makinelerde kullanabilmesi ile birlikte insanlık tarihinde yepyeni bir döneme girilmiştir. Bu süreç çok geçmeden devlet-toplum ilişkilerinde de yeni bir dönemin başlangıcına işaret etmektedir. Bilindiği üzere klasik diye tabir edilen sanayi öncesi dönemde devletler, egemenlik alanları üzerindeki toplumlar ile ilişkilerini -bilhassa merkeze uzak bölgelerde- yerel otoriteler aracılığıyla kurar ve gerçekte bu ilişki biçimi vergi ve askerlik üzerinden işler ve modern dönem devletlerine kıyasla hayli sınırlı sayılabilecek bir eksen üzerinde yürürdü. Şüphesiz durumun bu şekilde gelişmesinde ana etken, iletişim ve ulaşım olanaklarının sınırlılığıydı. Bu nedenle bir devletin tahakküm kurduğu toplumun, gerçekte o devlete ne derece bağlı olduğunu bilmek için vergi-askerlik ikilisi üzerinden işleyen bir tabiiyetin yeterli olduğu değerlendirilmelere gidilmekteydi. Örneğin Osmanlı Devleti’nin kendisine hayli uzak Fas ve Yemen gibi bölgelerle kurduğu egemenlik ilişkisinin, devlet-toplum ilişkileri bir tarafta, kendisine bağlı kıldığı yerel otoritelerle bile çok sınırlı olduğu gerçeği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu nedenle modern devlet teorilerine yönelik okumalarda, bu tip sınır bölgeleri, günümüzde anlaşılan şekliyle modern bir devletin sınırlarından (border) ziyade, sınır bölgesi olarak adlandırılabilir (frontier) bir tanımlamayı içermektedir<sup>1</sup>.

\* *Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.*

\*\* *Doktora Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı.*

1 Anthony Giddens, *Ulus Devlet ve Şiddet*, 2. Baskı, çev. Cumhur Atay, Kalkedon Yayınları, 2008, İstanbul, s. 72-73.

Sanayi devrimi süreci ve modernleşme olgusu, işçi sınıfının doğuşuna sahne olduğu gibi, devletin toplum ile ilişkilerinde yepyeni enstrümanlarla kendisini donattığı bir takım gelişmeleri de ortaya çıkarmıştır. Modernite olgusunun devletlere kattığı en önemli yeniliklerden biri, modern devletin artık egemenlik kurduğu topraklar içerisinde olan biten her şeyden haberdar olma isteği ve kendisini buna yönelik zor güçleri veya hukuksal bir takım araçlarla donatması olmuştur. Şüphesiz ki Türkiye Cumhuriyeti Devleti modern bir ulus-devlettir ve zaten ortaya çıkışından itibaren tuttuğu istikamet Avrupa tarzı bir ulus-devlet olarak dünya sistemi içerisinde güçlü bir şekilde yer alabilmektedir. Bilindiği gibi devletin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk bu hedefi, “*muasır milletler seviyesinin üzerinde yer almak*” olarak açıklamıştır. Bununla birlikte Cumhuriyetin modernleşme süreci, selefi Osmanlı Devleti’nin son yüzyıllık hikâyesinde de görülmektedir. Ancak iki farkla; birincisi Cumhuriyet devrimcidir ve İmparatorluğun yap(a)madığını kısa süre içerisinde gerçekleştirme hedefini kendisine koymuştur, ikinci fark ise Cumhuriyetin zor aygıtlarının inşasını ve devlet-toplum ilişkilerinde hukuksal bir takım düzenleme süreçlerini, Avrupa’nın cebri tavrından ziyade, kendi gereksinimleri doğrultusunda dizayn etme yolunu seçmesidir.

Ancak tarihsel sürekliliğin (continuity) göz ardı edilmemesi ilkesinden yola çıkarak, Osmanlı Devleti’nin modernleşme aşamalarında kitle hareketlerine yönelik gerçekleştirdiği bir takım düzenlemeleri burada zikretmek gerekir. Bilindiği üzere modern devletler, bilhassa iktidarlarını tehdit edebilecek şehir merkezlerinde kitlesel kontrolün gerekliliği üzerinde durmuşlar ve bu yolda çok önemli atılımlar gerçekleştirmişlerdir. Zor kuvvetlerinin inşasında polis gücünün, şehir merkezlerinde bir iktidarın gücünü temsil eden bir odak noktası olarak belirmesi, bunun taşradaki yansımalarının jandarma olması bu aşamanın önemli süreçlerindedir. Ayrıca şehirlerde mimarinin yeniden inşası sırasında kent meydanlarının ortaya çıkması ve kamusal mekânların kitlelerin toplanma odağı olması kadar, aynı zamanda kontrol edilebilecekleri yerler olarak da belirmelerinde dikkat çekici gelişmeler olmuşlardır. Modern devletin toplumsal ilişkileri dizayn edişinde kullandığı araçlar burada yer verilenden daha fazlasını içerir. Bunların tümüne bu yazı dahilinde yer vermek güç olsa da, bir takım hukuksal düzenlemelerin Osmanlı Devleti özelinde gerçekleştiğini de belirtmek gerekir. Osmanlı Devleti, sanayileşme sürecini yaşamamasına karşın bir takım işçi hareketlerine maruz kalmıştır. Bu diyalektiğin bir sonucu olarak devlet düzeninde bir takım değişiklikler gerçekleşmiştir. Os-

manlı Devletinde kitle hareketlerinin legal hale geldiği süreç, 23 Temmuz 1908’de meşrutî düzenin ikinci defa yürürlüğe konulmasıyla başlamıştır. Devlet düzeninin kitle hareketlerine yönelik hazırlıksız olduğu, kamu düzeninin sağlanmasında kitlelerin kontrolü ve düzenin devamlılığı için anayasal sınırlar içerisinde ne gibi haklar verileceğinin bilinmediği, bir takım düzenlemelerin sonradan gerçekleşmesinden anlaşılmaktadır. Bunlar içerisinde Tatil-i Eşgal Kanunu (1909), İċtimaat Kanunu (1909) ve Tecemmuat Kanunu (1909) gelmektedir<sup>2</sup>. Genel manasıyla kitlesel eylemler, özelde de işçi hareketleriyle ilgili olan bu düzenlemeler, meşrutiyetin getirdiği görece serbestlik ortamının, devlet nezdinde kamusal düzeni sağlayacak bir takım hukuksal araçlara sahip olmadığına anlaşılmıştır. Ancak bu tür düzenlemeler, dünyada da henüz bu alanda gelişkin bir hukuk sisteminin görülmeşiinden dolayı, Osmanlı Devletine özgü bir başıboşluk olarak değerlendirilmemelidir. Ayrıca Osmanlı’nın gösterdiği refleks, tümenden hantal davranmadığı izlenimine yol açmaktadır. 1908 öncesine ait bir takım hariciye raporları, devletin dış ülkelerde ortaya çıkan kitle hareketleri karşısında ne gibi önlemler alındığı konusunda ipuçları vermektedir<sup>3</sup>. Dönem üzerine gerçekleşen bir takım çalışmalar, yalnız kitle hareketleri konusunda değil, tüm devlet-toplum ilişkilerinde Osmanlı Devleti’nin sosyal kontrol (social control) ve gözetim (surveillance) mevzularında bir takım gelişmeler kaydettiğine işaret etmektedir<sup>4</sup>.

Ancak bu aşamada kırılma yaratan süreç, şüphesiz Birinci Dünya Savaşı ve devamında görülen işgal ve Milli Mücadele yılları olmuştur. Yeni Cumhuriyet, eskinin bıraktığı yerden, kendisine özgü bir takım metotlarla devlet-toplum ilişkileri ve işçi hareketleri konusunda düzen-

2 İċtimaat ve Tecemmuat Kanunları, Cumhuriyet döneminde de uzun yıllar yürürlükte kalmıştır. Bkz. *Mer’iyetteki Osmanlı Mevzuatı*, İstanbul Halk Basımevi, 1953, İstanbul, s. 5-9.

3 Londra Sefareti’nin Hariciye Nezareti’ni Londra’daki kitle hareketleri hakkında bilgilendirmesi bu duruma bir örnek teşkil etmektedir. Londra Hükümeti’nin kitle hareketleri karşısındaki tutumu Osmanlı hükümeti tarafından dikkatle takip edilmiştir. Bkz. BOA, HR. TO, 62/97, 29 Safer 1305, 16 Kasım 1887, 4 Teşrinisani 1303, Çarşamba.

4 Bkz. Nadir Özbek, “Tarih yazıcılığında Güvenlik Kurum ve Pratiklerine İlişkin Bir Değerlendirme”, *Jandarma ve Polis*, der: N. Levy, N. Özbek ve A. Toumarkine, İstanbul 2009, s. 1-19., Cengiz Kırılı, “Kahvehaneler ve Hafiyeler: 19. yüzyıl Ortalarında Osmanlı’da Sosyal Kontrol”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 83, İstanbul 1999/2000, s. 58-79., Ferdan Ergut, “*Modern Devlet ve Polis: Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Toplumsal Denetimin Diyalektiği*”, İstanbul 2012. ve İlkey Yılmaz, “*Serseri, Anarşist ve Fesadın Peşinde*”, İstanbul 2014.

lemeler yapmaya ve bir takım yaklaşımları devlet düzeni içerisine oturtmaya devam etmiştir.

Bu çalışma boyunca Tanzimat Dönemi'yle küçük çaplı grev ve protesto eylemleri yapan<sup>5</sup>, 1908 II. Meşrutiyet'in ilânıyla da sınıf bilinci kazanmaya başlayan Osmanlı/Türk işçilerinin<sup>6</sup> Atatürk dönemindeki faaliyetleri ve dönem içerisinde işçilere ve çalışma hayatına yönelik yapılan hukuki düzenlemeler değerlendirilecektir. Ancak önce kısaca Cumhuriyet öncesi döneme kısaca göz gezdirmek faydalı olacaktır.

Tanzimat Döneminde sosyo-ekonomik hakları doğrultusunda küçük çaplı grevler yapmaya başlayan Osmanlı işçileri, II. Meşrutiyet'in ilânıyla grev silahını etkin olarak kullanmaya başlamışlar, bunun sonucunda işverenlerinden ve hükümetten bazı haklar kazanmışlardır. Fakat hükümet "*Tatil-i Eşgal Kanunu (1909)*"<sup>7</sup> isimli kanunla grevleri yasaklamış ve sendikaları feshetmiştir. 1913 Bâb-ı Âli Baskısıyla birlikte İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (İTC) hegemon bir güç olarak belirmesi sonucu bastırılan sol ve işçi hareketler Mütareke dönemiyle tekrar hareketlenmeye başlamıştır. Bu hareketlenmede genellikle Komintern<sup>8</sup> olarak anılan Sovyet Rusya merkezli bir hareket ve İTC'nin hegemonyasının ortadan kalkması etkili olmuştur. 24 Ekim 1919 günü Komintern'e bağlı Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası "İstanbul İşçi Derneği" isimli bir dernek oluşturmuş, bu dernek İstanbul'da 2 bine yakın işçinin katıldığı bir toplantı yapmıştır. Fırka derneğin ismini "Türkiye İşçi Derneği" olarak değiştirmiş ve bu derneği 6 Ağustos 1921'de Profintern'e<sup>9</sup> üye yapmıştır.<sup>10</sup> Bu dernekle birlikte yine

5 Eylemler için bkz. Yavuz Selim Karakışla, "Osmanlı Sanayi İşçisi Sınıfının Doğuşu 1839-1923", *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine İşçiler 1839-1950*, der. D. Quartaert ve E. J. Zürcher, İstanbul 1998, s. 29-32.

6 Zafer Toprak, "*Türkiye'de İşçi Sınıfı (1908-1946)*", İstanbul 2016, s. 7.

7 Bkz. Gündüz Ökçün, "*Tatil-i Eşgal Kanunu, 1909 Belgeler-Yorumlar*", Ankara 1982. Ayrıca bkz. Umut Karabulut-Ömer Faruk Özkul, "II. Meşrutiyetin İlanından Tatil-i Eşgal Kanunu'na (1909) Osmanlı Payitahtında İşçi Hareketleri", *Belgi*, Sayı: 14, Denizli 2017, s. 570-577.

8 Komünist Enternasyonal veya III. Enternasyonal olarak da bilinmektedir. Sovyet Rusya merkezlidir. Bkz. *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, Cilt: 2, s. 642-664.

9 Kızıl Sendika Enternasyonalı olarak da bilinen Komintern'in sendikal ayağı. Detaylı bilgi için bkz. Erkan Aydoğanoglu, "*Dünyada ve Türkiye'de Sendika-Siyaset İlişkisi*", Ankara 2011, s. 55-59.

10 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, Cilt: 6, s. 1872. ve s. 1878.

Marksist-Leninist tandanslı ve ağırlıklı olarak Rum ve Ermeni işçilerden oluşan “Beynelmilel İşçiler İttihadı”<sup>11</sup> isimli dernek faal durumdaydı. Bir diğer faal işçi derneği “İstanbul Umum Amele Birliği” idi. Bu dernek eski bir Türkiye Sosyalist Fırkası mensubu olan Şakir Rasim Bey tarafından oluşturulmuştu.<sup>12</sup>

Bu dönemde küçük çaplı birçok grev de gerçekleştirilmiştir. Genellikle örgütsel faaliyetten uzak hareketler olan bu grevlerin arasında Hüseyin Hilmi Bey ve II. Enternasyonal’e bağlı Türkiye Sosyalist Fırkası’nın ön ayak olduğu “1922 İstanbul Tramvay İşçileri grevi” en büyük çaplı grev olmuştur. 1922’nin Aralık ayında başlayıp 7 Şubat’a kadar süren grev şirket yöneticilerinin, Nafia Vekâleti’nin ve İstanbul Şehremaneti’nin çabalarıyla son bulmuştur. Grevciler bütün taleplerinden vazgeçerek işe başlamak zorunda kalmışlardır.<sup>13</sup> Grevin başarısızlığı Hüseyin Hilmi Bey ve Türkiye Sosyalist Fırkası’nın sonunu da beraberinde getirmiştir.

## 2. Cumhuriyet Öncesinde İşçi Sınıfı ve “1 Mayıs”lar

İşçi sınıfının dönem içerisindeki varlığı ve işçilerin örgütlü olma durumlarının tespiti için bakılacak ölçütlerden bir tanesi 1 Mayıs kutlamalarıdır. Zira Toprak’ın da dediği gibi 1906’dan beri 1 Mayıs kutlamaları düzenleyen işçiler Mütareke döneminde 1 Mayıs’ı, daha da bilinçlenerek kutlamışlardır. Bu bağlamda işçi sınıfının ilk kitlesel ve sınıf bilinciyle kutladığı 1921 yılının 1 Mayıs’ını ele almakta fayda var. Zira Tramvay greviyle işçiler arasında popülerliğini artıracak olan Hüseyin Hilmi Bey ve Türkiye Sosyalist Fırkası bu kutlamada ön ayak olmuştur.<sup>14</sup> İşgal güçleri zabıta ko-

11 Bkz. Erden Akbulut-Mete Tunçay, “*Beynelmilel İşçiler İttihadı: Mütareke İstanbulu’nda Rum Ağırlıklı Bir İşçi Örgütü ve TKP ile İlişkileri*”, İstanbul 2016.

12 Bu birlik 23 Ekim 1923’de “Türkiye Umum Amele Birliği” adını almıştır. Bkz. Mete Tunçay, “*1923 Amele Birliği*”, İstanbul 1989, s. 79. Kuruluşundan beri Kemalist harekete yakın duran birlik zamanla işçiler üzerindeki hâkimiyetini kaybetmiş ve 1924’de kendisini feshetmiştir. Bkz. *Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, Cilt: 2, s. 69-71.

13 Grev hakkında bkz. “Tramvay Grevi”, *Vakit*, No. 1491, 6 Cemaziyelahir 1340, 4 Şubat 1922, 4 Şubat 1338, Cumartesi, s. 2., “Sosyalist Fırkasında Toplananlar”, *İkdam*, No. 8894, 19 Rebiyülahir 1340, 19 Aralık 1921, 19 Kânunuevvel 1337, Pazartesi, s. 3., “Tramvay Grevi”, *Vakit*, No. 1495, 10 Cemaziyelahir 1340, 8 Şubat 1922, 8 Şubat 1338, Çarşamba, s. 2., “12 Günlük Grev”, *İkdam*, No. 8945, 10 Cemaziyelahir 1340, 8 Şubat 1922, 8 Şubat 1338, Çarşamba, s. 2. ve “Tramvay Grevi Hitam Buluyor”, *Vakit*, No. 1494, 9 Cemaziyelahir 1340, 7 Şubat 1922, 7 Şubat 1338, Salı, s. 2.

14 Zafer Toprak, *age.*, s. 311-313.

misyonu reis vekili Miralay Kaprini imzasıyla her türlü taşkınlığın “askeri tecavüz” olarak görüleceği belirtilmiş olmakla birlikte<sup>15</sup> kutlamalar coşkulu olmuştur.<sup>16</sup> 1 Mayıs 1922 daha fazla işçi örgütünün katılımına şahit olmuştur. II. Enternasyonal’e<sup>17</sup> bağlı Türkiye Sosyalist Fırkası’nın yanı sıra Komintern’e bağlı Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası ve Beynelmillel İşçiler İttihadı gibi örgütler de kutlamalara katılmışlardır. Kutlamalar yine işgal güçlerinin denetiminde geçmesine rağmen kutlamalar boyunca emperyalizme karşı zafer kazanan Kemalist hareket övülmüştür.<sup>18</sup> *Vakit* gazetesini 1 Mayıs’ın coşkuyla kutlandığını belirtmiş ve işçilerin dayanışmasını takdir etmiştir.<sup>19</sup> İşçi hareketinde dönüm noktasının yaşandığı tarih ise 1 Mayıs 1923 olacaktır. Daha önce 17 Şubat-4 Mart 1923 tarihleri arasındaki İzmir İktisat Kongresi’ne de katılan işçi temsilcileri grev ve sendika hakkı, 1 Mayıs’ın resmî bayram olarak kutlanması, “amele” yerine “işçi” kelimesinin kullanılması gibi taleplerini kongre genel kuruluna kabul ettirmişlerdi.<sup>20</sup> 1 Mayıs 1923 kutlamaları da bu taleplerin ekseninde ve Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası önderlerinin kontrolünde gerçekleşmiştir.<sup>21</sup> Kutlamalar boyunca Enternasyonal marşlarının çalınması, Mustafa Kemal Paşa’yla birlikte Komintern’e de telgraf çekilmesi<sup>22</sup> ve işçilerin proleter odaklı bir yönetim talebinde bulunması sınıfsız bir toplum inşa etmek isteyen Ankara hükümetini tedirgin etmiştir. Ankara hükümeti Fırka’nın önder ve mensupları hakkında “*TBMM hükümetini ıskat ve meşruiyetine isyanı tazammun eden, hükümet şekl-i hazırını düşman tabiriyle işaret ve işçi saltanatından açıktan açığa bahis ve icraat-ı hükümet aleyhine ameleyi*

15 İmza: Miralay Kaprini, “1 Mayıs Günü”, *Vakit*, No. 1220, 22 Şaban 1339, 1 Mayıs 1921, 1 Mayıs 1337, Pazar, s. 2.

16 “1 Mayıs, Amele Bayramı”, *Vakit*, No. 1221, 23 Şaban 1329, 2 Mayıs 1921, 2 Mayıs 1337, Pazartesi, s. 1.

17 Avrupa sosyalist ve işçi partilerinin 14 Temmuz 1889’da Paris’te oluşturduğu uluslararası işçi organizasyonu. Sosyalizm için mücadele eden örgüt Birinci Dünya Savaşı’nın başlangıcı ile atıl kalmış ve 1916’da dağılmıştır. Detaylı bilgi için bkz. James Joll, *II. Enternasyonal*, İstanbul 2002.

18 Zafer Toprak, *age.*, s. 314-315.

19 “Amele Bayramı”, *Vakit*, No. 1578, 4 Ramazan 1340, 2 Mayıs 1922, 2 Mayıs 1338, Salı, s. 1.

20 Zafer Toprak, *age.*, s. 351.

21 “İşçiler Davet Olunuyor”, *Tanin*, No. 199, 15 Ramazan 1341, 1 Mayıs 1923, 1 Mayıs 1339, Salı, s. 4.

22 Kutlamalar esnasında işçiler “Yaşasın Gazi Başkumandanımız! Yaşasın halk hükümeti!” sloganları atmışlardır. Bkz. “Amele Bayramı”, *Tanin*, No. 200, 16 Ramazan 1341, 2 Mayıs 1923, 2 Mayıs 1339, Çarşamba, s. 2.

*tezahürata teşvik, Komünist rehberlerini zindanlara atan Türkiye burjuvazisinin kahrolmasını temenni, hükümet-i hazıranın şeklini tebdil ile yerine komünist bir hükümet ikame etmek üzere ameleyi azim ve şiddetle mücadeleye sevk ve tahrik*” sebepleriyle geniş bir tutuklama dalgası başlatmıştır.<sup>23</sup> Bu tutuklamalarla birlikte Türkiye İşçi Derneği ve Beynelmilel İşçiler İttihadı gibi Marksist-Leninist örgütler de kapatılmıştır.<sup>24</sup> Ayrıca bu tarihten itibaren Ankara hükümeti işçileri sınıf bilincinden ve sınıf mücadelesinden uzak tutmak, millî ve solidarist-korporatist yapıya yaklaştırmak için işçiler üzerindeki denetimini artıracaktır. Bununla birlikte 1 Mayıs 1923 tutuklamalarıyla Ankara hükümetinden ilk darbesini yiyen Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası ve *Aydınlık* çevresi mensupları başka isimler altında mücadeleye devam kararı alacaklar ve Ankara hükümetine destek vermekten vazgeçeceklerdir. Ancak her ne kadar Kemalizm’e destek vermekten vazgeçseler de Komintern tarafından defaten uyarılacaklardır. Çünkü Komintern’e göre Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası hem Kemalist hükümeti desteklemek hem de işçileri örgütlemek zorundadır. Komintern’in bu tavrı Türkiye’nin emperyalizmden tam anlamıyla kurtulup özgürleşmediğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Komintern’e göre Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası Türkiye özgürleşene kadar Kemalist hükümeti desteklemeli ve sınıf mücadelesi için işçileri örgütleyip hazırlamalıdır.<sup>25</sup>

Lozan Barışı’nın 24 Temmuz 1923’de imzalanmasından sonra sanayi işçilerinin yoğunlukta olduğu Zonguldak, Samsun, İstanbul, İzmir gibi kentlerde de bir grev dalgası baş göstermiştir. Yeni Türk devletinin rejiminin nasıl olacağını hala belirlenmediği bu dönemde işçiler de bir kez daha taleplerini dile getirmek için iş bırakmışlardır. Bu grevlerin hemen hepsi yabancı işletmelerde gerçekleşmiştir. Bu sebeptendir ki Ankara hükümeti bu grevleri büyük ölçüde desteklemiştir. Zira Güzel’in de belirttiği gibi bu grevlerde, sarı sendikacılığın en güzel örneklerinden birini sergileyen, hükümete yakın sendika “İstanbul Umum Amele Birliği” etken olmuştur.<sup>26</sup>

23 Erden Akbulut-Mete Tunçay, “İstanbul Komünist Grubu’ndan (*Aydınlık Çevresi*) Türkiye Komünist Partisi’ne (1919-1926) 1. Cilt 1919-1923”, İstanbul 2012, s. 257.

24 Erden Akbulut-Mete Tunçay, “Beynelmilel İşçiler İttihadı: Mütareke İstanbulu’nda Rum Ağırlıklı Bir İşçi Örgütü ve TKP ile İlişkileri”, İstanbul 2016, s. 271.

25 Bkz. *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, Cilt: 6, s. 1877-1878.

26 Birlik grevler esnasında Türk tüccarlarının çıkarlarını korumuştur. Güzel bu hareketi “sarı sendikacılığın en güzel örneği” olarak görmektedir. Bkz. M. Şehmus Güzel, “Türkiye’de İşçi Hareketi 1908-1984”, İstanbul 1996, s. 130.



İşçiler bu grevler boyunca “*Savaş boyunca düşmanlara yardımcı olan yabancı işçilerin işten çıkarılması, fabrika duvarlarına Venizelos resimleri yapıştırıp “Bunları Türklere öptüreceksiniz!” diyen memurların iş haklarına son verilmesi, gündeliklere %30 zam yapılması, çalışma koşullarının düzeltilmesi*” gibi taleplerini işverenlerine sunmuşlardır.<sup>27</sup> Hükümetin de desteğini alan işçiler büyük oranda başarılı olmuş, taleplerini işverenlere kabul ettirmişlerdir. Yaklaşık 32 bin işçinin katıldığı grevler, Kasım 1923’de kendiliğinden son bulmuştur<sup>28</sup>.

### 3. Cumhuriyet’in İlan’ından Sonra İşçi Hareketleri

Cumhuriyet yönetimi, yetersiz bir devlet düzeni ve uzun yıllar devam eden savaşın etkisiyle geri kalmış bir sosyo-ekonomik yapı devralmıştı. Ekonomi kötü durumdaydı ve işgücünde kullanılabilecek erkek nüfusun çoğu savaşlarda hayatını kaybetmişti. Bununla birlikte sanayinin var olduğu bölgelerde ve Çukurova havzası gibi tarım yapılan alanlarda belli bir işçi topluluğu vardı. Güzel’e göre bu işçilerin toplam sayısı en az 111.950, en fazla 114.400 civarındaydı.<sup>29</sup> Cumhuriyetin ilk yıllarında nüfusun 10-11 milyon civarında olduğu düşünüldüğünde, işçi sınıfının ne denli az miktarda olduğu anlaşılır. Cumhuriyet döneminde işçiler çoğunlukla sosyo-ekonomik taleplerle, kısmen de siyasi taleplerle eylemler yapacaklardır. İşçilerin Cumhuriyet’in ilânından sonra yaptıkları ilk eylem 26 Kasım 1923’de İstanbul’da bir işçi kongresi toplamak olmuştur. Ancak bu kongrede, 1 Mayıs 1923’de Ankara hükümetinden ciddi bir darbe yiyen *Aydınlık* çevresi yerine hükümete yakınlığıyla bilinen “Türkiye Umum Amele Birliği” etkin olmuştur.<sup>30</sup> Bir başka eylem ise Şark Demiryolları işçileri greyidi. İstanbul Mebusu Yusuf Akçura’nın Meclis’e verdiği soru önergesinde de belirttiği gibi grev 19 Kasım’da başlamıştı. Ayrıca bu önergeye göre şirket Türk işçileri öfkeli edirecek bir beyanname neşretmiş ve hükümet güçlerinin greve müdahalesi esnasında Türk işçilerin bir kısmı yaralanmıştır. Tabii bu önergeye göre hükümet hizmete devam etmek isteyen işçileri korumak için greve müdahale etmiştir. İzmir Mebusu Mahmut Celal’in (Bayar)

27 Kemal Sülker, “*Türkiye Sendikacılık Tarihi*”, İstanbul 2004, s. 42-43.

28 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, Cilt: 6, s. 1881.

29 M. Şehmus Güzel, *age.*, s. 127.

30 Erden Akbulut-Mete Tunçay, “*İstanbul Komünist Grubu’ndan (Aydınlık Çevresi) Türkiye Komünist Partisi’ne (1919-1926) 2. Cilt 1924-Mart 1926*”, İstanbul 2013, s. 110.



imzasının da bulunduğu önergede olayın detaylı izahatı ilgili vekâletlerden talep edilmektedir.<sup>31</sup> İşçiler bu grevi sosyo-ekonomik taleplerinin büyük bir bölümünü işverenlerine kabul ettirerek 28 Kasım'da sonlandırmışlardır.<sup>32</sup> Bununla birlikte eğer grev sonlanmasaydı hükümet zararın daha fazla büyümemesi için hatların “*cihet-i askeriye*” tarafından işletilmesini planlanmıştır.<sup>33</sup> Görüldüğü üzere yeni rejim, otoritesini sarsıcı herhangi bir eyleme anında müdahalede bulunmuştur. Bunu gerçekleştirirken iki husus ön plana çıkar. İlki, müdahalenin hukuksal çerçevede gerçekleşmesidir. Bu durum, çalışmanın giriş kısmında izah edilen, modern dönemlere özgü devlet-toplum ilişkilerine uygun bir tutumdur. Buna göre, modern devletlerde görülen ve devlet mekanizmasının eylemselliğini hukuksal düzende gerçekleştirme anlayışına uygun bir tutum ortaya çıkmıştır. İkinci husus ise, müdahalenin “kamu düzeni” ve “toplum menfaati” gibi gerekçelerle ilintilendirilerek gerçekleşmiş olmasıdır ki, bu da modern devletin doğasına özgü, iktidarın menfaatinden ziyade, toplumun geniş kesimlerinin çıkarı için pozisyon alma anlayışının bir sonucu olarak açıklanabilir.

Bir yanda Hükümet, işçi eylemleriyle uğraşırken, Meclis içerisinde de iş hayatına ve işçilere dair yapılacak yasal düzenlemelerle ilgili tartışmalar sürmekteydi. Hâlihazırda 1921’de kabul edilen 114 sayılı “Zonguldak ve Ereğli Havza-i Fahmiyesi Maden Amelesinin Hukukuna Müteallik Kanun” ve 151 Sayılı “Ereğli Havza-i Fahmiyesi Maden Amelesinin Hukukuna Müteallik Kanun” yürürlükteydi. 114 Sayılı kanunla Zonguldak ve Ereğli madenlerinden çıkarılan kömür tozlarının satılıp elde edilen gelirin işçilerin yararına kullanılması öngörülmekteydi. 151 Sayılı kanunla ise iş süresi 8 saatle sınırlandırılmış, 18 yaşından küçüklerin madenlerde çalıştırılmaması kararlaştırılmış ve işçilere ücretsiz sağlık hizmeti gibi bazı hükümler getirilmişti.<sup>34</sup>

1 Mayıs’lar da kutlanmaya devam ediyordu. 1924 yılı 1 Mayıs’ı, hükümet tarafından resmî izin çıkmamasına rağmen kutlanabiliyordu. Fakat bu kutlamalarda hükümete yakınlığıyla bilinen, Şakir Rasim Bey tarafından

31 BCA, Fon Kodu: 030.10., Yer Kodu: 6.32.33., 17 Rebiyülahir 1342, 26 Kasım 1923, 26 Teşrinisani 1339, Pazartesi.

32 Grev hakkında bkz. “Şark Demiryolları Tatil-i Eşgali”, *İkdam*, No. 9572, 16 Rebiyülahir 1342, 25 Kasım 1923, 25 Teşrinisani 1339, Pazar, s. 1., “Amele Grevi”, *Tanin*, No. 402, 17 Rebiyülahir 1342, 26 Kasım 1923, 26 Teşrinisani 1339, Pazartesi, s. 3.

33 “Şimendifer Grevi Hitam Buldu”, *İkdam*, No. 9574, 18 Rebiyülahir 1342, 27 Kasım 1923, 27 Teşrinisani 1339, Salı, s. 2.

34 Ali Güzel, “3008 Sayılı İş Yasasının Önemi ve Başlıca Hükümleri”, *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, Sayı: 35-36, İstanbul 1986, s. 172-173.

yönetilen Türkiye Umum Amele Birliği etkili olmuştu. Türkiye Umum Amele Birliği işçilere itidal çağrısı yapmış, kutlamaların herhangi bir siyasi hareket ya da taşkınlığa evrilmemesini tembih etmişti. Fakat yine de işçiler İstanbul'daki Türkiye Umum Amele Birliği Genel Merkez binasına “*Türkiye Amelesi Sendikalar Kanunu İster*” yazılı bir tabela asmıştır.<sup>35</sup> Bu yazıyla işçiler Türkiye Büyük Millet Meclisi'nden sendika hakkını tanıyan Mesai Kanunu'nun yasalaştırılmasını talep etmekteydiler. Hükümet bu talepten *Aydınlık* çevresini sorumlu tutmuş ve *Aydınlık* dergisi idarehanesinde geniş çaplı bir arama yapmıştır. Ankara'da da İmalat-ı Harbiye işçileri 1 Mayıs'ı sakın bir şekilde kutladılar. İşçi marşları eşliğinde Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne giden işçiler olaysız bir şekilde dağılıp bayramı sonlandırdılar.<sup>36</sup> Cumhuriyet'in ilânından sonra hükümet tarafından bastırılan ilk büyük çaplı grev ise 1 Temmuz 1924'de başlayan Tramvay Şirketi grevi olmuştur. Grevciler yine işverenlerinden ve ücretlerinden memnun olmadıkları için eylem yapmışlardır. Hükümet ise grevi polis güçleriyle bastırılmış ve “asayiş tehdit ettikleri” gerekçesiyle birçok grevciyi tutuklamıştır.<sup>37</sup> *Cumhuriyet* gazetesinin haberine göre posta dağıtıcıları da sosyo-ekonomik talepler doğrultusunda küçük çaplı bir grev yapmışlardır.<sup>38</sup> Fakat bu grev başarılı olamamış üstelik diğer dağıtıcıları greve teşvik ettikleri gerekçesiyle 3 kişi tutuklanmıştır.<sup>39</sup>

Bu arada 20 Nisan 1924 tarihinde yeni anayasa yürürlüğe girmişti. Ancak bu anayasa Tanör'ün deyimiyle sosyal değil liberal bir anayasaydı. Sendika, grev, toplu sözleşme gibi sosyal haklar hiç ele alınmamıştı.<sup>40</sup> Fakat angarya yasaklanmıştı.<sup>41</sup> Ayrıca bununla birlikte 1909'da kabul edilen “*Cemiyetler Kanunu*” geçerliliğini korumaktaydı. Bu kanuna göre hükü-

35 Zafer Toprak, *age.*, s. 324.

36 “İşçiler Bayramı”, *Vakit*, No. 2280, 28 Ramazan 1342, 1 Mayıs 1924, 1 Mayıs 1340, Perşembe, s. 2., “1 Mayıs Bayramı”, *Vakit*, No. 2281, 29 Ramazan 1342, 2 Mayıs 1924, 2 Mayıs 1340, Cuma, s. 1. ve *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, Cilt: 6, s. 1896.

37 “Tramvaycılar Grevi”, *Cumhuriyet*, No. 57, 30 Zilkade 1342, 2 Temmuz 1924, 2 Temmuz 1340, Çarşamba, s. 1. ve “Tramvay Amelesi”, *Tanin*, No. 619, 30 Zilkade 1342, 2 Temmuz 1924, 2 Temmuz 1340, Çarşamba, s. 2.

38 “Postacılar Grevi”, *Cumhuriyet*, No. 56, 29 Zilkade 1342, 1 Temmuz 1924, 1 Temmuz 1340, Salı, s. 1. ve s. 4.

39 “Posta Müvezzileri”, *Tanin*, No. 619, 30 Zilkade 1342, 2 Temmuz 1924, 2 Temmuz 1340, Çarşamba, s. 1.

40 Bülent Tanör, “*Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*”, İstanbul 2017, s. 311.

41 Yıldırım Koç, “*Türkiye İşçi Sınıfı ve Sendikacılık Hareketi Tarihi*”, İstanbul 2003, s. 60.

mete haber verilmek şartıyla cemiyet kurulabiliyordu.<sup>42</sup> Üstelik 394 sayılı “Hafta Tatili Kanunu” ile 10 bin ya da daha fazla nüfuslu kentlerde çalışan işçilerin her hafta Cuma günü tatil yapmaları kabul edilmişti.<sup>43</sup>

1 Mayıs 1924’ün hükümete yakın Türkiye Umum Amele Birliği tarafından organize edilmesi, sol karakterli işçilerden oluşan 20 kadar sendikandan Ağustos 1924’de birleşerek hükümete karşı işçi hakkını daha aktif savunabilecek bir cemiyet kurmasına yol açtı. “Amele Teali Cemiyeti” adıyla kurulan cemiyet sosyalist-sendikalist nitelikteki işçi cemiyetlerinin birleşiminden oluşan bir federasyon niteliğindedi ve *Aydınlik* çevresi tarafından idare edilmekteydi.<sup>44</sup> Amele Teali Cemiyeti daha etkin çalışmaya başlamış, toplantılar düzenlemiş, komisyonlar kurmuş ve Mesai Kanunu’nun yasalaştırılması için çalışmıştır.<sup>45</sup> Bu arada Doğu’da gerçekleşen Şeyh Said İsyanı sebebiyle hükümet 4 Mart 1925’de “*Takrir-i Sükûn*” Kanunu’nu<sup>46</sup> kabul etmiş ve isyancılarla birlikte iktidarına tehdit oluşturabilecek tüm hareketleri susturmaya başlamıştır. Kanun 4 yıl boyunca yürürlükte kalmıştır. Takip eden zaman içerisinde işçi hareketleri ve sendikalar da bu kanundan nasibini alacaktır. Nitekim Mart ayında Takrir-i Sükûn Kanunu’nun kabul edilmesine rağmen Amele Teali Cemiyeti 1 Mayıs 1925 için planlar hazırlamış, organizasyonlar düzenlemiştir. Temsilcilerini Polis Müdüriyeti’ne gönderen Cemiyet, 1 Mayıs kutlamaları hakkında resmî izin alabilmek için uğraşmıştır. Bunun üzerine ancak toplu gösteri yürüyüşü yapmamak, şiir ve nutuk söylememek şartıyla izin alabilmiştir. Ancak Cemiyet’in üzerinde “*Bütün Dünya*

42 Cemiyet teşkilinde göz önünde bulundurulmuş şartlar kanununun 3. maddesinde belirlenmiştir. Madde şöyledir: “*Ahkâm-ı kavanine ve adab-ı umumiyyeye mugayir bir esas-ı gayr-ı meşrua veya asayiş-i memleket ve tamamıyet-i mülkiye-i devleti ihlâl ve şekl-i hazırlı hükümeti tağyir ve anasır-ı muhtelif-i Osmaniye’yi siyaseten tefrik maksadına müstenit olmak üzere cemiyetler teşkili caiz değildir.*” Bkz. “Cemiyetler Kanunu”, *Düstur*, Kanun No: 121, 29 Recep 1327, 16 Ağustos 1909, 3 Ağustos 1325, Pazartesi, s. 604-607.

43 Ali Güzel, agm., s. 173. Kanun görüşmeleri için bkz. *TBMM Zabıt Ceridesi*, 2. Devre, 4. Cilt, İçtima Senesi: 1, 78. İçtima, s. 622-657.

44 Zafer Toprak, *age.*, s. 358. Ayrıca bkz. “Amele Teali Cemiyeti”, *Cumhuriyet*, No. 110, 25 Muharrem 1343, 27 Ağustos 1924, 27 Ağustos 1340, Çarşamba, s. 4.

45 Eminalp Malkoç, “Erken Cumhuriyet Döneminde İşçi Sınıfına “Resmî” Bir Bakış Açısı: Cumhuriyet Gazetesinin Gözünden Amele Teali Cemiyeti”, *ATAM*, Sayı: 91, Ankara 2015, s. 39. Cemiyet ilk toplantısını 29 Ağustos günü Galata’daki genel merkezinde yapmıştır. Bkz. “Türkiye Amele Teali Cemiyeti”, *Cumhuriyet*, No. 113, 28 Muharrem 1343, 30 Ağustos 1924, 30 Ağustos 1340, Cumartesi, s. 4.

46 “Takrir-i Sükûn Kanunu”, *Resmî Ceride*, Kanun No: 578, 8 Şaban 1343, 4 Mart 1925, 4 Mart 1341, Çarşamba, s. 36.

*İşçileri Birleşiniz!*” yazan bir bildiriye işçilere gizlice dağıtması, duvarlara “*Burjuvazinin Zulmünü Protesto Ediyoruz*” yazılması ve Karl Marx resimleri asılması hükümetin cemiyet yöneticileri hakkında “*Komünistlik teşkilat ve propagandası yapmak suretiyle dâhili emniyeti ihlâl ve binnetice hükümet şeklini değiştirmeye matuf fül ve hareketlerde bulunmak*” gerekçesiyle cezai işlem yapmasına neden olmuştur.<sup>47</sup> Hiç şüphesiz Takrir-i Sükûn Kanunu’nun getirdiği atmosfer bu tutuklamalarda etkili olmuştur. Her ne kadar irticaî faaliyetlerle alakaları olmasa da Türkiye işçileri ve işçi odaklı yayın yapan basın unsurları Şeyh Sait isyanının halkın Cumhuriyet hükümetinden memnuniyetsizliği, hayatın pahalılığı ve fakirlik yüzünden patlak verdiğini belirtmişlerdir. Örneğin *Aydınlık* dergisi paralelinde yayın yapan *Orak Çekiç* gazetesi “*halk eskisi gibi fakir, sefil, aç. Her şey pahalı. Ekmek her yerde kıt. Mürteciler bundan istifade ediyor*” demekte ve Şeyh Sait isyanının bu sebeplerden patlak verdiğini belirtmektedir.<sup>48</sup> Nitekim *Orak Çekiç* ve *Aydınlık* bu tarz yazılarından dolayı Takrir-i Sükûn Kanunu uyarınca kapatılacaktır. Kanunun çıkmasına ve bir takım tutuklamalar yapılmasına rağmen 1925 Ağustos’unda Şirket-i Hayriye Deniz Taşımacılığı işçileri de greve gitmişlerdir.<sup>49</sup> Ücretlerinin artırılması ve çalışma koşullarının düzeltilmesi gibi taleplerle iş bırakan işçiler, Polis Müdüriyeti’nin aldığı önlem doğrultusunda işçilerin boşalttığı vapurlara Bahriye erlerini bindirip işlere devam emri vermesiyle, hem işlerinden olmuş hem de taleplerini işverenlere kabul ettirememişlerdir. İşçiler mağdur olsa da grev günlük yaşamda herhangi bir aksamaya sebep olmamıştır.<sup>50</sup> *Cumhuriyet* gazetesinin bu grevle alakalı yayınladığı bir makale dikkat çekicidir. Makale ülkedeki işçi hareketlerini “Avrupa taklitçiliği” olarak tanımlamıştır. Ayrıca işçilerin sınıf bilincinden uzak, vatana ve cumhuriyete bağlı olarak yetiştirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bunun için de hükümetin işçiler üzerindeki denetimini artırması gerektiğini söylemiştir.<sup>51</sup> Görüldüğü üzere makale, yeni rejimin nasıl bir toplumsal rejim istediğini açıkça ortaya koymaktadır.

47 Zafer Toprak, *age.*, s. 325-328.

48 “Ali ile Veli: Şeyh Sait Ne Biçim Eşkıyadır”, *Orak Çekiç*, No. 7, 9 Şaban 1343, 5 Mart 1925, 5 Mart 1341, Perşembe, s. 3.

49 “Şirket-i Hayriye ile Amelesi Arasında”, *Vakit*, No. 2733, 19 Muharrem 1344, 10 Ağustos 1925, 10 Ağustos 1341, Pazartesi, s. 3.

50 Zafer Toprak, *age.*, s. 287-289. Ayrıca bkz. “Şirket-i Hayriye Grevi”, *Cumhuriyet*, No. 461, 30 Muharrem 1344, 21 Ağustos 1925, 21 Ağustos 1341, Cuma, s. 2.

51 “Türkiye’de Amele Hareketleri”, *Cumhuriyet*, No. 461, 30 Muharrem 1344, 21 Ağustos 1925, 21 Ağustos 1341, Cuma, s. 1.

1926 yılına gelindiğinde belli başlı iki işçi hareketi göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki Soma-Bandırma demiryollarında çalışan 2 bin kadar işçinin 12 bin imzalı bir dilekçeyle mesai saatlerinin artırılmasını protesto etmesidir. İkincisi ise İstanbul liman hamallarının grevidir.<sup>52</sup> Aynı zamanda 1926 yılının 1 Mayıs'ı malum Takrir-i Sükûn atmosferinden dolayı kutlanamamıştır. Bununla birlikte 1926 yılında işçi-işveren ilişkilerine dair yeni yasal düzenlemelerin yapıldığını görüyoruz. 22 Nisan 1926'da Mecelle'nin yerine kabul edilen Borçlar Kanunu'nda bireysel ve toplu sözleşmelere dair hükümler yer almıştır. “*Kendi kusuru dışında bir nedenle kısa bir süre için işini yerine getirmeyen işçiye ücret ödenmesi, işçiye avans verilmesi, işverenin, işçi ve ailesinin geçimi için zorunlu olan ücret miktarını kendi alacağı dolayısıyla kesememesi, işçiye, alışılmış saat ve günlerde dinlenmesi için izin verilmesi*” gibi hükümlerle işçiyi korumaya dair bazı önlemler alınmıştır.<sup>53</sup>

1927 yılı ise işçi-hükümet arasında ciddi çatışmaların yaşandığı bir yıl olmuştur. Ocak ayında İstanbul liman işçilerinden 3 bin kişi işverenlerinin çalışma düzenini değiştirmesinden dolayı greve gitmiş, bu grevde hükümetle grevciler arasında çatışma çıkmıştır. 15 grevci ve 5 polisin öldüğü olayda 320 işçi tutuklanmış, tutuklananlardan 33 işçi olağanüstü mahkemeye sevk edilmiştir.<sup>54</sup> Bu şiddetli çatışmaya rağmen 1 Mayıs 1927 sessiz sedasız da olsa kutlanabilmiştir.<sup>55</sup> Amele Teali Cemiyeti tarafından 1 Mayıs kutlamaları için izin istenmiş, “*umumi vesait-i nakliyenin tatilini mucib olmamak suretiyle*” kutlamalara izin verilmiştir.<sup>56</sup> Zaten Cemiyet, Meclis'in İş Kanunu Layihası'nı görüşmeye başlaması üzerine 25 Nisan akşamı bir toplantı yapmış ve işçilerin fikirlerini almıştı.<sup>57</sup> *İkdam* da, İş Kanunu görüşmelerinde işçilerin gerçek sorunlarının göz önünde bulun-

52 Erdal Yavuz, “Sanayideki İşgücünün Durumu, 1923-40”, *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine İşçiler 1839-1950*, der. D. Quataert ve E. J. Zürcher, İstanbul 1998, s. 171.

53 “Borçlar Kanunu”, *Resmi Ceride*, Kanun No: 818, 8 Mayıs 1926, Cumartesi, s. 1379-1385.

54 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, Cilt: 6, s. 1896. ve Erdal Yavuz, agm., s. 171.

55 “Şehrimiz Amelesi 1 Mayıs Bayramını Sükûnetle Tesid Etti”, *Cumhuriyet*, No. 1071, 2 Mayıs 1927, Pazartesi, s. 1. Kutlamalar esnasında Amele Teali Cemiyeti duvarlarına “*Amele Cumhuriyetin Hadimidir*” yazılmıştır. Bkz. “Türk Amelesi 1 Mayıs'ı Tesid Etti”, *İkdam*, No. 10785, 2 Mayıs 1927, Pazartesi, s. 1.

56 “1 Mayıs Bayramına”, *İkdam*, No. 10779, 26 Nisan 1927, Salı, s. 1.

57 “Amele Teali Cemiyeti'nde Dünkü İçtima”, *İkdam*, No. 10779, 26 Nisan 1927, Salı, s. 1.

durulmasını talep etmişti.<sup>58</sup> 1 Mayıs'ın sessiz sedasız kutlanmasından ve İş Kanunu ile ilgili gelişmelerden sonra Adana-Nusaybin Demiryolu işçileri de Ağustos ayında maddi taleplerle grev yapmışlardır. Nafia Vekili Behiç Bey tarafından Başvekil İsmet Paşa'ya gönderilen telgrafta grevin 10 Ağustos'ta başlayacağı belirtilmiştir.<sup>59</sup> *Vakit* gazetesinde ise greve giden işçilerin sayısı 650 olarak verilmiştir.<sup>60</sup> Polis güçlerinin greve müdahalesi sonucu 50 kişi tutuklanmıştır.<sup>61</sup> Grev 24 Ağustos'ta son bulmuştur.<sup>62</sup> Ayrıca 1927 Amele Teali Cemiyeti'nin faal olabildiği son yıl olmuştur. Hükümet Türkiye Komünist Partisi'nin İstanbul kanadına yaptığı geniş kapsamlı tevkifatı<sup>63</sup> sebep göstererek Amele Teali Cemiyeti faaliyetlerini Ekim ayında durdurmuş ve 1928 yılında cemiyeti tamamen kapatmıştır.<sup>64</sup> 1927 yılında tek başarılı olan grev İstanbul Tütün Rejisi grevi olmuştur. İşçilerin ücret zammı talebiyle gerçekleştirdiği grev işverenlerin şartları kabul etmesiyle son bulmuştur.<sup>65</sup> "Teşvik-i Sanayi Kanunu" da 1927'de yürürlüğe girmiştir. Kasalak'a göre ülkedeki sanayi iş gücünü ciddi oranda artıran bu kanunun çıkmasında işçi taleplerinin de payı büyüktür.<sup>66</sup>

1928 yılı Nisan ayında da 1500 kadar işçinin katılımıyla Şark Demiryolları'nda bir grev başlamıştır. Ücretler ve mesai saatlerinin düzenlenmesi talebiyle<sup>67</sup> greve giden işçilerle şirket arasında Cumhuriyet Halk Fırkası İstanbul Mıntıkası Müfettişi Hakkı Şinasi Paşa arabuluculuk yapmış, böylelikle grev Eylül ayında son bulmuştur. Bununla birlikte Adapazarı Binek Arabası Fabrikası ve İstanbul tekstil işçileri benzer taleplerle küçük çap-

58 "Amelemizin Dertleri", *İkdam*, No. 10779, 26 Nisan 1927, Salı, s. 1.

59 BCA, Fon Kodu: 030.10., Yer Kodu: 45.250.24., 9 Ağustos 1927, Salı.

60 Selahaddin, "Adana'da Grev", *Vakit*, No. 3448, 10 Ağustos 1927, Çarşamba, s. 1.

61 "Grev Başladı", *Milliyet*, No. 536, 11 Ağustos 1927, Perşembe, s. 3.

62 "Adana'daki Grev: Dün Nihayet Buldu", *Vakit*, No. 3462, 25 Ağustos 1927, Perşembe, s. 1.

63 Detaylı bilgi için bkz. *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, Cilt: 6, s. 1888-1889.

64 Nazmi Ümit Tol, "*Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde İşçi Hareketlerinin Gelişimi (1923-1946)*", İstanbul 2015, s. 49-50.

65 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, Cilt: 6, s. 1896.

66 Kadir Kasalak, "Teşvik-i Sanayi Kanunları ve Türkiye'de Sanayileşmeye Etkileri", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 91, Isparta 2015, s. 71.

67 Bu talepler şirketçe kabul edilebilir görülse bile hükümet tarafından kabul edilemez görülmüştür. Bkz. BCA, Fon Kodu: 030.10., Yer Kodu: 154.85.9., 1 Ağustos 1928, Çarşamba.

ta grevler yapmışlardır. Fakat 1928 yılında oldukça büyük çaplı bir grev olan İstanbul tütün işçileri grevi Mayıs ayında başlamış, 60 işçi bu grevde işten çıkarılmıştır. Grev ancak Kasım ayında sonlanabilmiştir.<sup>68</sup> 1929 ise dünya genelinde ekonomik buhranın baş gösterdiği yıl olmuştur. Zira 12 Ağustos 1929 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinde durumun ciddiyeti “*harpten evvel yani 1914 senesinde 100 kuruşla yaşayabilen bir kimse, bugün 1421 kuruş sarf etmek mecburiyetinde bulunmaktadır.*” şeklinde belirtilmiştir.<sup>69</sup> Dolayısıyla bu durum işçilere ve iş hayatına ciddi bir darbe vurmuş, işçinin sefaletini iyiden iyiye artırmıştır. Ancak hükümetin aldığı yoğun önlemler ve uyguladığı baskı sebebiyle 1929 yılında, Ankara müretteplerinin ve İstanbul Tramvay işçilerinin grevleri dışında, ciddi bir işçi hareketi olmamıştır.<sup>70</sup> Bu arada 1929 yılı 1 Mayıs’ı ile alakalı “*sükûnet dairesinde*” bir kutlamaya izin verilmiş, zabıta hazır bulundurulmuştur. Üstelik Polis Müdürü Şerif Bey 1 Mayıs’ın resmî bir gün olmadığını dolayısıyla zabitanın her zaman uyanık ve “*müteyakkız*” bulunduğunu söylemiştir.<sup>71</sup>

Görüldüğü üzere, 1929 ekonomik buhranına dek ülke çapında sarsıcı bir grev dalgası yaşanmamıştır. Bunun temel nedeni yeni rejimin toplum ile ilişkilerinde boş alan yaratmadan, iktidarını tesis etme isteği olarak görünmektedir. Bununla birlikte dönemin doğası gereği, sosyalist etkinin bir takım küçük çaplı grevleri tetiklediği de gözlemlenmektedir.

### 3.1. Devletçi Ekonomi Döneminde İşçi Hareketleri

30’lu yıllarla birlikte Cumhuriyet’in lider kadrosu, “devlet kapitalizmi” aracılığıyla sanayileşmeyi hızlandırmak için yeni bir devletçi ekonomi modeli benimsemiştir.<sup>72</sup> Böylelikle herhangi bir sınıfın egemenliğine değil sınıfların dayanışmasına dayanan solidarist-korporatist toplumsal yapıyı oluşturma idealini daha hızlı gerçekleştirmek ve devlet ekonomisini bu şekilde koruyup geliştirmek hedeflenmiştir. 1923-1950 yılları arası kamulaştırılan 24 yabancı şirketin 21’inin kamulaştırılması 30’lu yıllarda gerçekleşmiş ve dolayısıyla devlet en büyük işveren konumuna yüksel-

68 Erdal Yavuz, agm., s. 172.

69 “Hayat Pahalılığı: Yaşamak Harpten Evvelki Zamana Nazaran Yüzde 1421 Artmıştır”, *Cumhuriyet*, No. 1889, 12 Ağustos 1929, Pazartesi, s. 2.

70 Erdal Yavuz, agm., s. 172.

71 “Amele Bayramı”, *Cumhuriyet*, No. 1789, 1 Mayıs 1929, Çarşamba, s. 2.

72 Yahya S. Tezel, “*Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi*”, İstanbul 2002, s. 167.



miştir.<sup>73</sup> Dolayısıyla artık grevleri daha sert bir şekilde bastırma pozisyonu elde etmiştir. Ancak yine de işçiler taleplerini duyurmak için eylemlere devam etmiştir. Nitekim 1930 yılı dünya ekonomik buhranının etkisiyle fakirleşen ve Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın kuruluşuyla sosyo-ekonomik taleplerini tekrar duyurmak isteyen işçilerin eylemlerine sahne olmuştur. İzmir İncir Kurutma İmalathanesi işçilerinin grevi bunlardan birisidir.<sup>74</sup> İşçiler Fethi Okyar'ın İzmir ziyaretinden faydalanmak istemişlerdir. Ancak devletin aldığı sıkı önlemler dolayısıyla sonuç alamamışlardır. Bu yıl içerisindeki bir diğer önemli grev 6 Eylül'de başlayan İzmir liman işçileri grevidir. Bu grev ekonomik gerekçelerle doğmuş olsa da siyasi bir yapıya evrilmiştir. Zira bunda Fethi Okyar'ın 6 Eylül günü partisinin İzmir şubelerini açmak için İzmir'e gelmesi ve işçilerin kendisine yakın ilgi göstermesi amil olmuştur. Grev ilân edip Fethi Bey'i selamlayan işçilere polis müdahale etmiştir.<sup>75</sup> Bu arada 1 Mayıs kutlamalarının da fazlasıyla sakin geçtiği haberi gazetelerde yer almıştır.<sup>76</sup> Tüm bunlarla birlikte devletin iş hayatına ve işçi sağlığına yönelik bazı yasal adımlar attığını görmekteyiz. 1593 sayılı “*Umumî Hıfzıssıhha Kanunu*” 24 Nisan 1930'da kabul edilip 6 Mayıs 1930'da *Resmî Gazete*'de yayımlanmıştır. Bu kanunla birlikte 12 yaşından küçük çocukların çalıştırılması yasaklanmış, hamile kadınlar için doğum ve süt izni hükümleri yürürlüğe konmuştur.<sup>77</sup>

İlerleyen yıllarda, sayılarında ciddi bir azalma olmasına rağmen, grevler devam etmiştir. 1931 yılında Galata Tütün işçileri, Deftardar Tekstil işçileri ve Feshane işçileri grev yapmışlardır. 1932 yılında ise İstanbul vapur işçileri ve İzmir Tütün Depoları işçileri küçük çaplı grevler yapmışlardır.<sup>78</sup> 1932 yılının bir diğer önemli gelişmesi 2007 sayılı “*Türkiye’de Türk Vatandaşlarına Tahsis Edilen Sanat ve Hizmetler Hakkında Kanun*”un yürürlüğe konmasıdır. Bu kanunla “emeğin Türkleştirilmesi” hızlandırılmaya çalışılmıştır. Zira kanuna göre berberlik, çalgıcılık, fotoğrafçılık gibi emek gerektiren birçok işin

73 Yahya S. Tezel, *age.*, s. 203.

74 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, Cilt: 6, s. 1896.

75 “İzmir’de Dünkü Vaziyet: Liman Şirketi Amelesi Grev İlân Ederek Fethi Bey’i Selâmladılar”, *Cumhuriyet*, No. 2276, 7 Eylül 1930, Pazar, s. 1.

76 “Amele Bayramı”, *Vakit*, No. 4424, 2 Mayıs 1930, Cuma, s. 1.

77 “Umumî Hıfzıssıhha Kanunu”, *Resmî Gazete*, No. 1489, 6 Mayıs 1930, Salı, s. 8903-8904.

78 *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, İstanbul 1988, Cilt: 6, s. 1896. ve Erdal Yavuz, *agm.*, s. 172-173.



Türk vatandaşı olmayan kişiler tarafından icra edilmesi yasaklanmıştır.<sup>79</sup> Bu kanun 31 Mayıs 1933’de değişikliğe uğrayacak ve yabancıların çalıştıkları işleri terk etmesi için verilen mühlet 1 yıldan 2 yıla çıkarılacaktır.<sup>80</sup> Makal kanunun çıkarılmasında 1929 ekonomik kriziyle artan işsizliğin de etkili olduğunu söylemektedir.<sup>81</sup> Koraltürk de kanunun Müslüman-Türk unsurunun ekonomideki etkinliğini artırmada oldukça faydalı olduğunu dile getirmektedir.<sup>82</sup>

Grevlerin, sayıları azalmakla birlikte, 1933 yılında da devam ettiğini görmekteyiz. Örneğin 4 Ocak 1933 tarihli *Cumhuriyet* gazetesinde İstanbul Devlet Deniz Yolları kılavuzlarının ücretlerinin artırılması talebiyle grev yaptıkları belirtilmiştir. Gazeteye göre “*umumun menfaatini alakadar eden bir iş olduğu*” için grev İktisat Vekâleti’ne aksetmiş, Vekâlet 48 saat içerisinde görevine geri dönmeyen kılavuzların işine son verileceğini duyurmuştur.<sup>83</sup> Vekâletin bu uyarısının işe yaradığını, grevin uzamadan son bulduğunu ertesi gün çıkan *Cumhuriyet* gazetesinden anlayabiliyoruz.<sup>84</sup> Grevlerin önünün alınamaması sebebiyle devlet bu yıl içerisinde bazı yasal adamlar atmıştır. 8 Haziran 1933’de Türk Ceza Kanunu’nun bazı maddeleri değiştirilmiş ve “*cebr-ü şiddet ve tehdit*” ile işçileri greve teşvik eden kişiler hakkında 6 aydan 5 yıla kadar hapis cezası uygun görülmüştür.<sup>85</sup> Kabul edilen bu kanuna rağmen 1934 yılı Eylül’ünde İzmir Şark Halı Fabrikası işçileri greve gitmişlerdir. *İzmir Postası*’nın haberine göre grev 19 Eylül sabahı başlamıştır. 120 işçi ücretlerde yapılan azaltmayı protesto etmek için greve gitmişlerdir.<sup>86</sup> Zabıta grevi “*Tatil-i Eşgal Kanunu’na muhalif*” görerek greve müdahale etmiş ve bir-

79 “Türkiye’de Türk Vatandaşlarına Tahsis Edilen Sanat ve Hizmetler Hakkında Kanun”, *Resmî Gazete*, No. 2126, 16 Haziran 1932, Perşembe, s. 1564.

80 “Türkiye’de Türk Vatandaşlarına Tahsis Edilen San’at ve Hizmetler Hakkındaki 2007 Sayılı Kanunun Bazı Hükümlerini Değiştiren Kanun”, *Resmî Gazete*, No. 2420, 6 Haziran 1933, Salı, s. 2634.

81 Ahmet Makal, “Türkiye’de Tek Partili Dönemde Çalışma İlişkileri: 1920-1946”, Ankara 1999, s. 348.

82 Murat Koraltürk, “Erken Cumhuriyet Döneminde Ekonominin Türkleştirilmesi”, İstanbul 2011, s. 279.

83 “Kılavuzlar Grev Yaptı: Mesele Vekâlete Aksetti, 48 Saatte İşe Başlamıyanlar Azle-dilecek!”, *Cumhuriyet*, No. 3113, 4 Kânunusani 1933, Çarşamba, s. 1.

84 “Kılavuzlar Grevi Tamamen Bitti: Kaptanlar Dün Sabah Tekrar İşe Başladılar”, *Cumhuriyet*, No. 3114, 5 Kânunusani 1933, Perşembe, s. 2.

85 “Türk Ceza Kanununun Bazı Maddelerini Değiştiren Kanun”, *Resmî Gazete*, No. 2432, 20 Haziran 1933, Salı, s. 2744.

86 “Mensucat Amelesi İşi Ne İçin Bıraktı?”, *İzmir Postası*, No. 4010, 20 Eylül 1934, Perşembe, s. 4.

çok grevciyi tutuklamıştır.<sup>87</sup> Ayrıca Eylül ayında İzmir incir işçilerinin Bahri Baba Parkı'ndaki Halkevi'nde Cumhuriyet Halk Fırkası mensupları gözetiminde toplanarak bir birlik oluşturduklarını görüyoruz.<sup>88</sup> Yaptığı toplantıda aldığı karar doğrultusunda birlik ertesi gün İzmir Cumhuriyet Meydanı'nda toplanarak belediye seçimlerini kutlamıştır.<sup>89</sup> İncir işçileri tarafından kurulan bu birlikten sonra İzmir Valisi Kâzım Dirik bir bildiri yayınlayarak bütün iş kollarına mensup işçi ve esnafın belirlenen birliklere kaydolması gerektiğini duyurmuştur. Bildiriye göre belirlenen birliklere kaydolmayan işçi ve esnaf için cezai yaptırım söz konusu olacaktır.<sup>90</sup> Görüldüğü üzere Cumhuriyet Halk Fırkası yönetimi, yeni rejimin kontrolünün dışında kalabilecek her türlü organizasyonu yasaklama yoluna gitmiştir. Bu nedenle işçi ve esnaf toplulukları üzerinde de söz sahibi olmak ve onları kontrol altında tutmak istemiştir.

1935 yılına gelindiğinde artık işçi hareketlerinin hızı büyük ölçüde ke-silmiştir. Bu sebeple 1935 yılı işçi hareketleri bakımından sessiz geçmiştir. Ancak 1 Haziran 1935 tarihli *Resmî Gazete*'de yayınlanan 2739 sayılı "Ulusal Bayram ve Genel Tatiller Hakkında Kanun" kapsamına 1 Mayıs'lar da alınmıştır. Bu kanuna göre 1 Mayıs "Bahar Bayramı" olarak kutlanacaktır.<sup>91</sup> 1 Mayıs "İşçi Bayramı" olarak tekrar ancak 1976 senesinde kutlanabilecektir.<sup>92</sup> 1 Mayıs "Emek ve Dayanışma Günü" için günümüzde geçerli olan kanun ise 5892 numaralı 22 Nisan 2009 tarihinde kabul edilmiştir.<sup>93</sup>

1936 yılına döndüğümüzde tekrar bir takım grevlerin gerçekleştiğini görmekteyiz. 23 Ocak'ta Samsun Tütün İnhisarı işçileri ücretlerinin artırılması talebiyle iş bırakmışlardır. Grevci sayısının kısa sürede 2 bine kadar çıktığı grevde polis, işverenin başvurusu üzerine eylemcilere müdahale etmiştir. 14 işçinin tutuklandığı olaylar, işçilerin salıverilmesiyle son bulmuştur. 16

87 "Halkapınar Hadisesi: Şirketi Tehdit Kastile Amelenin Önüne Düşenler Yakalandı", *İzmir Postası*, No. 4011, 21 Eylül 1934, Cuma, s. 4.

88 "İncir Amelesi Halkevinde Toplanarak Birlik Kurdular", *İzmir Postası*, No. 4018, 30 Eylül 1934, Pazar, s. 2.

89 "Esnaf ve İşçi Teşekkülleri İntihabın İlk Günü Olduğu İçin Muazzam Nümayiş Yapacaklar: Amelemiz Andıçecek", *İzmir Postası*, No. 4019, 1 Teşrinievvel 1934, Pazartesi, s. 1.

90 BCA, Fon Kodu: 490.01., Yer Kodu: 1462.62.2., 11 Aralık 1934, Salı.

91 "Ulusal Bayram ve Genel Tatiller Hakkında Kanun", *Resmî Gazete*, No. 3017, 1 Haziran 1935, Cumartesi, s. 5262.

92 M. Şehmus Güzel, *age.*, s. 186.

93 "Ulusal Bayram ve Genel Tatiller Hakkında Kanunda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun", *Resmî Gazete*, No. 27212, 27 Nisan 2009, Pazartesi.

Mart'ta ise İstanbul Balat'ta Süreyya Paşa Dokuma Fabrikası işçileri ücret artışı talebiyle greve gitmişlerdir. Polisin müdahalesiyle 3 işçinin tutuklandığı grev sonucunda işçiler taleplerine ulaşamadıkları gibi greve katılan toplam 50 işçi işten çıkarılmıştır.<sup>94</sup> Fakat 1936 yılında çalışma hayatını ve işçileri ilgilendiren en önemli gelişme hiç şüphesiz 8 Haziran'da kabul edilen 3008 sayılı "İş Kanunu"dur. 1924'den bu yana sürmekte olan görüşmeler bu kanunla noktalanmış, çıkarılan kanun Türkiye'de ilk kez işçi-işveren ilişkilerine dair genel ve kapsamlı bir hukuki çerçeve çizmiştir. Günümüzde hala kısmen yürürlükte olan kanuna göre grev ve lokavt terimleri açık olarak tanımlanmış ve resmen yasaklanmıştır. Ayrıca, 1909 tarihli Tatil-i Eşgal Kanunundan bu yana en kapsamlı düzenleme gerçekleşmiş, işçi-hükümet ilişkilerinde bir çerçeve çizmeye yarayan mezkûr kanun, yerini İş Kanunu'na bırakmıştır.<sup>95</sup>

Kanunun 54. maddesi işvereni işçilerin sağlığını ve emniyetini korumakla mükellef kılmıştır. Devlet işçilere uygun işi bulma ve işçiyi istihdam etme sorumluluğunu ise 63. madde gereğince üzerine almıştır.<sup>96</sup> Kütahya milletvekili Recep Peker'in *Ülkü* dergisinde yayınlanan İş Kanunu ile ilgili izahatı Cumhuriyet Halk Partisi'nin Türk çalışma hayatına dair planlarını yansıtmaları bakımından önemlidir. Zira Recep Bey izahatında liberal devletin ve sınıf çatışmalarının millet birliğine zarar vereceğini belirttiğinden sonra "Arkadaşlar, yeni iş kanunu sınıfçılık şuurunun doğmasına ve yaşamasına imkân verici hava bulutlarını ortadan silip süpürecektir. Bu kanunla millî hayatın iş alanında muvazene kurulacaktır. Yaşayan her unsurun bakasını, ilerlemesini temin edecek en büyük ve en esaslı unsur, muvazenedir." şeklindeki ifadesiyle Türk çalışma hayatı için sınıfsız, dengeli ve dayanışmaya yönelik (solidarist) bir toplumun gerekliliğini vurgulamıştır.<sup>97</sup>

94 Nazmi Ümit Tol, *age.*, s. 65-66.

95 Tatil-i Eşgal Kanunu'nun Cumhuriyetin ilk yıllarında da uygulamada olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Yıldırım Koç ve Dilek Yeşilyurt gibi araştırmacılar bu yargıyı savunmuşlardır. Bkz. Yıldırım Koç, *age.*, s. 39. ve Dilek Yeşilyurt, "1909 Tatil-i Eşgal Kanunu ve Uygulamalar", İstanbul 2010, s. 1. Ayrıca, yukarıda da belirtildiği üzere, *İzmir Postası* Şark Halı Fabrikası grevi için yayınladığı haberinde zabitanın grevi "Tatil-i Eşgal Kanunu'na muhalif" bularak greve müdahale ettiğini belirtmiştir. Bu da kanunun hala yürürlükte olduğunu göstermektedir. Bkz. "Halkapınar Hadisesi: Şirketi Tehdit Kastile Amelenin Önüne Düşenler Yakalandı", *İzmir Postası*, No. 4011, 21 Eylül 1934, Cuma, s. 4.

96 "İş Kanunu", *Resmî Gazete*, No. 3330, 15 Haziran 1936, Pazartesi, s. 6627-6629-6630.

97 "R. Peker'in İş Kanununu İzahı", *Ülkü*, Cilt: 7, Sayı: 41, Temmuz 1936, s. 327. Aynı izahat *Cumhuriyet* gazetesinde de yayınlanmıştır. Bkz. "Meclis İş Kanununu Dün Kabul Etti", *Cumhuriyet*, No. 4335, 9 Haziran 1936, Salı, s. 1 ve s. 7.

İşçi hareketleri bakımından sessiz geçen 1937 yılından sonra 1938’de de yasalara aykırı olarak bazı işçilerin 1 Mayıs’ı kutlamak için toplanmasından başka herhangi bir işçi hareketine rastlanamamıştır.<sup>98</sup> Ancak 1938 yılında işçileri dolaylı yoldan etkileyebilecek bir kanun daha çıkarılmıştır. 1909’dan bu yana geçerli olan Cemiyetler Kanunu değiştirilmiş, 3512 sayılı yeni kanunun 3. ve 4. maddeleriyle cemiyet ve siyasi parti teşekkülü devletin tescili şartına bağlanmıştır. Aynı kanunla sınıf esasına dayalı herhangi bir cemiyetin kurulması da yasaklanmıştır. Dolayısıyla işçilerin de sınıf esasına yönelik bir cemiyet oluşturması da bu kanunla birlikte yasaklanmıştır.<sup>99</sup>

#### 4. Sonuç

Türkiye Cumhuriyeti Devleti Tanzimat Döneminden itibaren gelişen ve hareketliliği artan bir sendikal hayat ile tedrici de olsa bilinçlenmekte olan bir işçi topluluğu devralmıştır. Osmanlı Devleti zamanında hakları için mücadele etmeyi tecrübe etmiş olan işçiler, Kemalist hareketi de emperyalist devletlere karşı savaşta desteklemişlerdir. Kurtuluş Savaşı’nın başarıya ulaşması karşısında mutlu olmuşlar ve kendi yaşam standartları ve taleplerinin yükseleceğini düşünerek ümitlenmişlerdir. Yeni rejim ve Mustafa Kemal Paşa ise kurulan yeni devletin kalkınması için işçilere ayrı bir önem vermiştir. Ancak işçilerin zaman içerisinde karşılanması çok zor taleplerde bulunmaları, bu talepler için mevcut asayiş ve cumhuriyet rejimini tehlikeye sokmaları, bazı sendikaların ve siyasi oluşumların işçileri proleter devrim yolunda kışkırtmaları gibi ihtimallerden çekinen yeni devlet, işçilere ve işçi örgütlerine karşı baskı ve denetiminin şiddetini artırmaya başlamıştır. İşçiler de zaman zaman bu baskıya karşılık vermişler, bunun sonucunda ise toplumsal düzende sarsılmalar olmuştur. Ancak Şeyh Sait İsyanı sonrasında çıkartılan ve 4 yıl yürürlükte kalan “*Takrir-i Sükûn Kanunu*” yardımıyla hükümet kamu düzenini tekrar sağlamak ve cumhuriyet rejimini sağlamlaştırmak için adım atabilme ve bu doğrultuda işçilerin haklarını da sınırlandırma hakkı elde etmiştir. 1930’da devletçi ekonomik model benimsenene kadar grevlere belli çerçeveler dairesinde izin veren devlet, devletçi modelin benimsenmesi sonucu kendisinin en büyük işveren konumuna gelmesinden sonra grevleri yasaklama yoluna

98 Erdal Yavuz, agm., s. 173.

99 “Cemiyetler Kanunu”, *Resmî Gazete*, No. 3959, 14 Temmuz 1938, Perşembe, s. 10272.

gitmiştir. 1936 yılında açık olarak grev ve lokavtı yasaklayan bir kanun da çıkaran devlet sınıfsız, solidarist-korporatist toplum yapısını oluşturmak için işçilerin sınıfsal taleplerini yasaklamıştır. İşçilere sendika kurmak gibi bazı haklar ancak 1947 Sendikalar Kanunu ile verilebilecektir.

Bu çalışmada görüleceği üzere modern devlet olgusu, toplum ile olan ilişkilerinde her alana nüfuz edecek enstrümanlarla kendisini donatma misyonunu göstermiştir. Dönem içerisinde, devlet-toplum ilişkilerinin en önemli örneklerinden olan işçi-hükümet ilişkileri, devletin kontrolü tamamen elinde tuttuğu bir takım gelişmeler neticesinde evrilmiştir. Kanunlaştırma hareketleri, bütünüyle devlet aygıtının menfaatine gelişirse de, daha genel bir okumayla devletin, karşısında konumlanabilecek her türlü gelişmeye karşı kendisini hazır ve güçlü kılma ve egemenlik alanında boşluklar bırakmama anlayışının bir sonucu olarak görülebilir. İşin bir de rejimi ilgilendiren boyutu vardır ki, burada sosyalizm rüzgârından etkilenme ihtimalinin iktidar çevrelerinde yarattığı rahatsızlık söz konusudur. Bu nedenle devlet aygıtı, başından itibaren işçi hareketlerine karşı dikkatli davranmış ve kendi iktidar alanını sarsacak eylemlerin karşısında yer almıştır.

Atatürk Dönemi işçi hareketleri ve devletin bu eylemler karşısında takındığı tutum, modernleşme çabası içerisindeki bir devletin, toplum ile ilişkilerini ne şekilde dizayn ettiğinin bir örneğini oluşturmaktadır.

## Kaynaklar

### A. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi Belgeleri

BCA, Fon Kodu: 030.10., Yer Kodu: 6.32.33., 17 Rebiyülahir 1342, 26 Kasım 1923, 26 Teşrinisani 1339, Pazartesi.

BCA, Fon Kodu: 030.10., Yer Kodu: 45.250.24., 9 Ağustos 1927, Salı.

BCA, Fon Kodu: 030.10., Yer Kodu: 154.85.9., 1 Ağustos 1928, Çarşamba.

BCA, Fon Kodu: 490.01., Yer Kodu: 1462.62.2., 11 Aralık 1934, Salı.

### B. Resmî Yayınlar

*Düstur*, Tertip: 2, Cilt: 1.

*Resmî Gazete (Resmî Ceride)*

*TBMM Zabıt Ceridesi*

### C. Süreli Yayınlar

*Cumhuriyet*

*Orak Çekiç*

*İkdam*

*Tanin*

*İzmir Postası*

*Ülkü*

*Milliyet*

*Vakit*

### D. Kitap ve Makaleler

Akbulut, E.-Tunçay, M. (2016). *Beynelmilel İşçiler İttihadı: Mütareke İstanbulu'nda Rum Ağırlıklı Bir İşçi Örgütü ve TKP ile İlişkileri*, İletişim, İstanbul.

Akbulut, E.-Tunçay-M. (2012). *İstanbul Komünist Grubu'ndan (Aydınlık Çevresi) Türkiye Komünist Partisi'ne 1919-1926 1. Cilt 1919-1923*, Sosyal Tarih Yayınları, İstanbul.

Akbulut, E.-Tunçay-M. (2013). *İstanbul Komünist Grubu'ndan (Aydınlık Çevresi) Türkiye Komünist Partisi'ne 1919-1926 2. Cilt 1924-Mart 1926*, Sosyal Tarih Yayınları, İstanbul.

- Arpacı, M. (2014). “1930’lar Türkiye’sinde Devlet, Emek ve Toplumsal Uzlaşmanın Tanzimi: 3008 Sayılı İş Kanunu (1936)”, *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi*, 69-79.
- Aydoğanoglu, E. (2011). *Dünyada ve Türkiye’de Sendika-Siyaset İlişkisi*, Kültür Sanat Sen, Ankara.
- Giddens, A. (2008), *Ulus Devlet ve Şiddet*, 2. Baskı, çev: Cumhur Atay, Kalkedon Yayınları, İstanbul.
- Güzel, A. (1986). “3008 Sayılı İş Yasasının Önemi ve Başlıca Hükümleri”, *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, Sayı: 35-36, 165-222.
- Güzel, M. Ş. (1996). *Türkiye’de İşçi Hareketi 1908-1984*, Kaynak, İstanbul.
- Karakışla, Y. Z. (1998). “Osmanlı Sanayi İşçisi Sınıfının Doğuşu, 1839-1923”, *Osmanlı’dan Cumhuriyet Türkiye’sine İşçiler 1839-1950*, der. D. Quataert ve E. J. Zürcher, İletişim, 27-54.
- Kasalak, K. (2012). “Teşvik-i Sanayi Kanunları ve Türkiye’de Sanayileşmeye Etkileri”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 27, 65-79.
- Koç, Y. (2003). *Türkiye İşçi Sınıfı ve Sendikacılık Hareketi Tarihi*, Kaynak, İstanbul.
- Koraltürk, M. (2011). *Erken Cumhuriyet Döneminde Ekonominin Türkleştirilmesi*, İletişim, İstanbul.
- Makal, A. (2018). *Ameleden İşçiye: Erken Cumhuriyet Dönemi Emek Tarihi Çalışmaları*, İletişim, İstanbul.
- Makal, A. (1999). *Türkiye’de Tek Partili Dönemde Çalışma İlişkileri: 1920-1946*, İmge, Ankara.
- Malkoç, E. (2015). “Erken Cumhuriyet Döneminde İşçi Sınıfına “Resmi” Bir Bakış Açısı: Cumhuriyet Gazetesinin Gözünden Amele Teali Cemiyeti”, *ATAM*, Sayı: 91, 29-67.
- Sülker, K. (2004). *Türkiye Sendikacılık Tarihi*, TÜSTAV, İstanbul.
- Tanör, B. (2017). *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Tezel, Y. S. (2002). *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Toprak, Z. (2016). *Türkiye’de İşçi Sınıfı 1908-1946*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Tunçay, M. (1989). *1923 Amele Birliği*, BDS Yayınları, İstanbul.

Yavuz, E. (1998). “Sanayideki İş Gücünün Durumu, 1923-40”, *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine İşçiler 1839-1950*, der. D. Quataert ve E. J. Zürcher, İletişim, 155-196.

## **E. Ansiklopediler**

*Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, Cilt: 2, İletişim Yayınları, İstanbul.

*Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi*, Cilt: 6, İletişim Yayınları, İstanbul.

*Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi*, Cilt: 2, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, İstanbul.

*Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi*, Cilt: 3, Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını, İstanbul.

## **E. Tezler**

Tol, N. Ü. (2015). *Cumhuriyet Dönemi Türkiye'sinde İşçi Hareketlerinin Gelişimi (1923-1946)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Yeşilyurt, D. (2010). *1909 Tatil-i Eşgal Kanunu ve Uygulamalar*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.



## MEMLÛKLÛ SULTANI MELİKÛ'L-MANSÛR SELÂHADDİN MUHAMMED VE SALTANATI\*

*Doç. Dr. Murat ZENGİN\**

### Özet

Mısır, Suriye, Anadolu'nun güney kesimleri ve Hicaz Yarımadası'nda yaklaşık iki buçuk asır hâkimiyet kuran Memlûk Türk Devleti, genel olarak askeri monarşi ile idare edilmiştir. Memlûk, askerlik yeteneğine sahip olup bir tüccar veya devlet adamı tarafından satın alındıktan sonra tıbak adı verilen eğitim dairelerinde teorik ve pratik eğitime tabi tutulan ve buradan mezun olduktan sonra devletin çeşitli kademelerinde görev yapan askerin adıdır. Mezuniyetinden sonra hukukî ve sosyal statü kazanan bir memlûk, hiyerarşik yükselişinin ardından şartlar lehine olduğu sürece devlet tahtını elde edebiliyordu. Memlûk Türk Devleti'nde tahtı elde etme, memlûk olma ön koşuluna bağlı olduğundan veraset sistemi uygulanmamıştır. Melikü'z-zâhir Rükneddin Baybars, Melikü'l-mansûr Seyfeddin Kalâvûn ve Melikü'n-nâsır Muhammed başta olmak üzere birçok Memlûk Sultanı kendilerinden sonra tahta çıkacak bir veliaht belirlemiş olsalar da sistemin doğasında var olan *güçlü olan iktidarı ele geçirir* anlayışı nedeniyle bir hanedan ortaya çıkmamıştır. Memlûk Türk Devleti'nde iktidarı elde etme biçimi, sultan ve emirler arasında güç ve otorite çatışmalarına neden olduğundan siyasî istikrarsızlığın olduğu dönemlere sıklıkla tesadüf edilmiştir. Melikü'n-nâsır Muhammed, pek çoğu babası Melikü'l-mansûr Seyfeddin Kalâvûn'un yetiştirmesi olan emirleri tasfiye edip kendisine kayıtsız-şartsız bağlı yeni bir memlûk grubu oluşturarak emirlerin devlet içerisindeki nüfuzunu kırmayı başarmıştır. Bu yönüyle mutlak otoriteyi sağlayabilmiş nadir Memlûk sultanlarından olsa da ölümünün ardından bazı muktedir emirler, devlet içerisinde yeniden etkin hale gelmiştir. Melikü'n-nâsır Muhammed'in öldüğü 1341 tarihinden 1361 yılına kadar sekiz oğlu tahta çıkmıştır. Bu yirmi yıllık Memlûklü tarihi sultan-emir otorite çatışmalarının

\* İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, murat.zengin@inonu.edu.tr

zirve yaptığı dönem olarak kabul edilebilir. Bu çatışma zemininde emirler gâlip gelerek Melikü'n-nâsır Muhammed'in iktidardaki son oğlu olan Sultan Hasan'ı öldürerek *Muhammed b. Kalâvûn'un oğulları devrini* sona erdirmişlerdir. Bu tarihten iktidar kadrolarının kökten değiştiği yani Bahrîye'den Burcîye'ye dönüldüğü 1382 yılına kadar *Muhammed b. Kalâvûn'un torunları dönemi* başlamıştır. Bu dönemin ilk Sultanı ise Zeyneddin Haccî'nin oğlu Melikü'l-mansûr Selâhaddin Muhammed'dir. Tahta çıktığında hukuken devleti tek başına sevk ve idare edebilecek yaşta olan sultan, amcası Sultan Hasan'ı öldürerek kendisini iktidara getiren Emir Yelboğa el-Ömerî'nin tahakkümü altında- Malatya'nın Memlûk hâkimiyetine alınması hariç- ciddî bir başarı gösterememiş ve yine Yelboğa el-Ömerî tarafından aklî melekeleri yerinde olmadığı gerekçesiyle 1363'te tahtından indirilmiştir. Makalemizde daha önce müstakil olarak ele alınmamış olan Sultan Melikü'l-mansûr Selâhaddin Muhammed dönemi Memlûklü tarihi değerlendirilmiş ve Sultanın biyografisi hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir.

## Giriş

Memlûk Türk Devleti tarihi, sultan ve bürokratların yetiştiği eğitim dairelerine göre Bahrî ve Burcî Memlûkleri olmak üzere iki döneme ayrılmaktadır. Devletin kurucusu olup Eyyûbî Sultanı Melikü's-sâlih Necmeddin Eyyûb tarafından Nil Nehri üzerindeki Ravza Adası'nda kurulan Tibakta yetişen memlûkler, Nil Nehri'ne Bahru'n-Nil denilmesine atfen Bahrî;<sup>1</sup> Memlûk Sultanı Melikü'l-mansûr Seyfeddin Kalâvûn tarafından yönetim merkezi olan Kalatü'l-cebel'in burçlarında yetişen memlûkler ise Burcî olarak adlandırılmıştır.<sup>2</sup> Bahrî Memlûkler, devletin kurulduğu 1250 tarihinden 1382'ye kadar yönetimde kalırken Burcîler ise 1382'den devletin yıkıldığı 1517'ye kadar iktidarda kalmışlardır. Bu taksimat bir genelleme olup Bahrî dönemde bir Burcî; Burcî dönemde de bir Bahrî memlûkü tahti elde edebilmiştir.

Memlûk Türk Devleti'nin kuruluşundan yönetimdeki kadroların el değiştirdiği 1382 yılına kadarki döneminde- yaklaşık bir asır Seyfedin Kalâvun, oğulları, torunları ve torunlarının oğulları iktidarda kalmış-

1 Kazım Yaşar Koprıman, "Bahriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. IV, İstanbul 1991, s. 512.

2 Kazım Yaşar Koprıman, "Burciyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. VI, İstanbul 1992, s. 419-420.

lardır. Bu durum bazı araştırmacıları devletin bu dönemi için “Kalâvûn Hanedanı” tanımlamasına sevk etmiştir. Fakat bu tanımlama, gerek Memlûklerin iktidarın veraset usulüyle intikaline inanmamaları<sup>3</sup> gerekse Baybars el-Çaşnigir gibi ne Kalâvûn soyundan ne de Bahrî olan bir Sultanın tahta çıkmış olması gerçeği nedeniyle pek de kabul görmemiştir. Seyfeddin Kalâvûn’un oğlu olan Sultan Melikü’n-nâsır Muhammed, 1293-1294, 1299-1309 ve 1310-1341 yılları arasında olmak üzere üç kez saltanat icra etmiştir. Nâsır Muhammed, özellikle uzun süre tahtta kaldığı üçüncü saltanatı döneminde merkezi otoriteyi sağlamak gayesiyle emirlerin tahakkümüne son vermiş ve babası Kalâvûn’un yetiştirmesi olup onun mansûr lakabına atfen *mansûrîye* memlûkleri olarak adlandırılan emirleri tasfiye ederek her koşulda kendisine bağlı yeni bir grup teşkil etmiştir.<sup>4</sup> Bu oluşturduğu grup, onun nâsır lakabına atfen *nâsırîye* memlûkleri olarak adlandırılmıştır.<sup>5</sup>

Melikü’n-nâsır Muhammed 1341’de vefat etti. Nâsır Muhammed’in vefat ettiği 1341 tarihinden 1361 yılına kadarki yirmi yıllık sürede Melikü’l-mansûr Ebî Bekr (1341),<sup>6</sup> Melikü’l-eşref Âlâeddin Küçük Ali (1341-1342),<sup>7</sup> Melikü’n-nâsır Şihâbuddin Ahmed (1342), Melikü’s-sâlih İsmail (1342-1345),<sup>8</sup> Melikü’l-kâmil Seyfeddin Şâbân (1345-1346),<sup>9</sup> Melikü’l-mu-

3 Kazım Yaşar Kopruman, *Makaleler*, Ankara 2005, s. 107.

4 Mansûrîye emirleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Amir Mazor, “The Mansuriyah Legacy: The Mansuri Amirs, Their Mamluks, and Their Descendants during al-Nasir Muhammad’s Third Reign and After”, *Mamluk Studies Review*, C. XVIII, 2, 2014-2015, s. 1-56; Murat Zengin, “Melikü’l-Mansûr Ebî Bekr b. Muhammed Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi (Elli Dokuz Günlük Saltanat)”, *History Studies*, C. X/3, Nisan 2018, s. 259.

5 Murat Zengin, “Melikü’l-Mansûr Ebî Bekr”, s. 259.

6 Dönemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Zengin, “Melikü’l-Mansûr Ebî Bekr b. Muhammed Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi (Elli Dokuz Günlük Saltanat)”, *History Studies*, C. X/3, Nisan 2018, s. 257-270.

7 Dönemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Zengin, “Melikü’l-eşref Âlâeddin Küçük Ali Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi (6 Ağustos 1341-10 Ocak 1342)”, *Turkish Studies*, V. XIII/8, Spring 2018, s. 217-230.

8 Şihâbuddin Ahmed ve İsmail dönemleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Zengin, “Melikü’n-nâsır Şihâbuddin Ahmed ve Melikü’s-sâlih İsmail Dönemlerinde Memlûk Türk Devleti: İki Kardeş Tek Devlet (19 Mart 1342-4 Ağustos 1345)”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. XXXVII/64, Eylül 2018, s. 227-259.

9 Dönemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Zengin, “Melikü’l-kâmil Seyfeddin Şâbân Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi (4 Ağustos 1345-21 Eylül 1346)”, *Türkiyat Mecmuası*, C. XXVIII/2, 2018, s. 311-325.

zaffer Zeyneddin Haccî (1346-1347),<sup>10</sup> Melikü'n-nâsır Seyfeddin Hasan (1347-1351/1354-1361)<sup>11</sup> ve Melikü's-sâlih Selâhaddin Sâlih (1351-1354)<sup>12</sup> adlı sekiz oğlu tahta çıktı. *Nâsır Muhammed'in oğulları dönemi* olarak adlandırılan bu dönemde sultan-emir otorite çatışması yeniden ortaya çıktı. *Nâsırîye* memlûkleri elde ettikleri Atabekü'l-asâkir makamının da yetkilerinden faydalanarak efendileri Nâsır Muhammed'in oğulları üzerine ciddi bir baskı kurdular. Nâsır Muhammed'in bu süreçte tahta çıkan sekiz oğlundan İsmail ve Sâlih hariç<sup>13</sup> diğerlerinin emirler tarafından öldürülmeleri, sultan-emir otorite çatışmasının boyutunu göstermesi bakımından kayda değerdir. Nâsır Muhammed'in iki kez tahta çıkan ve icraatlarıyla dönemin kaynakları tarafından babasına benzetilen oğlu Sultan Hasan, siyasî, askerî, iktisadî ve sosyo-kültürel gelişme anlamında devlete yeniden bir ivme kazandırdıysa da Yelboğa el-Ömerî<sup>14</sup> liderliğindeki muhalif emirlerle giriştiği mücadeleyi kaybetti ve adı geçen emir tarafından 1361'de öldürüldü.<sup>15</sup> Yelboğa, Sultan Hasan yerine saltanat makamına Zeyneddin Haccî'nin oğlu Muhammed'i

- 10 Dönemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Zengin, "Melikü'l-muzaffer Zeyneddin Haccî Döneminde Memlûkler", *Tarihin Peşinde-Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 20, 2018, s. 357-373.
- 11 Dönemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Zengin, "Sultan Hasan Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi:Genel Bir Değerlendirme", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, C. V/1, 2016, s.79-90.
- 12 Dönemi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Zengin, "Sultan Selâhaddin Sâlih Döneminde Memlûkler", *Tarih Okulu Dergisi*, C. XII/39, Nisan 2019, s. 313-332.
- 13 Tarafımızdan kaleme alınan "Melikü'l-Mansûr Ebî Bekr b. Muhammed Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi (Elli Dokuz Günlük Saltanat)" başlıklı makalemizin öz kısmında *Melikü'n-nâsır Muhammed'in tahta çıkan sekiz oğlundan İsmail hariç diğer oğullarının emirler tarafından öldürüldüğüne* dair eksik ve hatalı bir tespitte bulunmuştuk. O günün şartlarında kaynakları etraflıca değerlendirememiş olmamızdan kaynaklanan bu hatayı yine tarafımızdan kaleme alınan ve Tarih Okulu Dergisi'nin 12. Cild 39.sayısında yayınlanan Sultan Selâhaddin Sâlih Döneminde Memlûkler başlıklı makalemizde fark ederek düzeltmiştik. Çünkü Sultan Selâhaddin Salih, tahttan indirildiği 1354 tarihinden eceliyle vefat ettiği 10 Kasım 1360 tarihine kadar başkent Kahire'deki yönetim merkezi olan Kalatu'l-cebel'de göz hapsinde kalmıştı. Bkz. Murat Zengin, "Sultan Selâhaddin Sâlih Döneminde Memlûkler", *Tarih Okulu Dergisi*, C. XII/39, Nisan 2019, s. 329. Elinizdeki bu yayın aracılığıyla yaptığımız bu hatadan dolayı bilim dünyasından özür diler, hatamızı fark edip düzelttiğimiz için mutlu olduğumuzu ifade etmek isteriz (Murat Zengin).
- 14 Yelboğa el-Ömerî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fatih Yahya Ayaz, "Türk Memlûkler Döneminin Büyük Emirlerinden Yelboğa el-Ömerî (768/1366) ve İdaredeki Nüfuzu", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. XVI/1, 2007, s. 81-100.
- 15 Fatih Yahya Ayaz, "Yelboğa el-Ömerî (768/1366)", s. 87; Murat Zengin, "Sultan Hasan Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi:Genel Bir Değerlendirme", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, C. V/1, 2016, s.87.

geçirdi. Böylece *Nâsır Muhammed'in oğulları* dönemi sona ererek *Nâsır Muhammed'in torunları* dönemi başladı. Bu yeni dönemin ilk Sultanı Melikü'l-mansûr Selâhaddin Muhammed, yaklaşık iki yıl üç ay tahtta kalabildi.

## A- Melikü'l-Mansûr Selâhaddin Muhammed Dönemi Memlûk Türk ;Devleti Tarihi

### 1- Doğumu ve Tahta Çıkmadan Önceki Hayatı

Melikü'l-mansûr Selâhaddin Muhammed'in doğumuna dair Makrizî, İbn Kadî Şuhbe, İbn Hacer, İbn Tağrıberdî, Sehâvî, İbn İyâs, Abdülbâsî el-Malatî gibi Memlûklü dönemi müellifleriyle ve 17. yüzyıl müellifi İbnü'l-Îmâd, eserlerinde bilgi vermektedirler. Bu müelliflerden Makrizî, İbn Tağrıberdî ve Abdülbâsî el-Malatî Sultanın tahta çıktığında on dört yaşında olduğunu;<sup>16</sup> İbn Kadî Şuhbe, İbn Hacer, Sehâvî ve İbnü'l-Îmâd 748/1347-1348'de doğduğunu,<sup>17</sup> İbn İyâs ise vefat ettiği 801/1398-1399 tarihinde elli beş yaşında olduğunu kaydetmektedirler.<sup>18</sup> Melikü'l-mansûr Muhammed, amcası Sultan Hasan'ın 9 Cemâziyelevvel 762/17 Mart 1361'deki katli üzerine tahta çıktığından Makrizî, İbn Tağrıberdî ve Abdülbâsî el-Malatî'deki kayıtlar, Sultanın doğumuna dair kesin tarih veren diğer müelliflerle örtüşmektedir. Bu kayıtlar ışığında Melikü'l-mansûr Muhammed'in 748/1347-1348'de doğduğu kesinleşmektedir. Dönemin kaynaklarından annesinin ismi şimdilik tespit edilememektedir. Bununla birlikte Makrizî ve Abdülbâsî el-Malatî, Melikü'l-mansûr Muhammed'in babası Sultan Zeyneddin Haccî'nin Zilkâde 747/Şubat-Mart 1347'de Emir Tengiz'in kızıyla evlendiği bilgisini vermektedirler.<sup>19</sup> Bu durumda Melikü'l-mansûr

16 Makrizî, *es-Sülûk li-Marifet-i Düveli'l-mülûk*, Tahkik: Muhammed Abdülkadir Âta, C. 4, Beyrut 1997, s. 254; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire fi Mülûk-ı Mısır ve'l-Kâhire*, C. 11, Tahkik: Muhammed Hüseyin Şemseddin, Beyrut 1992, s. 3; Abdülbâsî el-Malatî, *Neylü emel fi Zeylü'd-düvel*, Tahkik: Ömer Abdüsselâm Tedmürî, C.1/I, Beyrut 2002, s. 328.

17 Makrizî, *es-Sülûk li-Marifet-i Düveli'l-mülûk*, Tahkik: Muhammed Abdülkadir Âta, C. 4, Beyrut 1997; İbn Hacer, *İnbâu'l-Ğumr Ebnâi'l-Umr*, Tahkik: Hasan Habeşî, C. 2, Kahire 2011, s. 83; Sehâvî, *ed-Dâvü'l-Lâmî li-Ehli'l-Karnî'î-Tâsî*, C. 7, Beyrut 1992, s. 216; İbnü'l-Îmâd, *Şezerâti'z-Zeheb fi Ahbâr men Zeheb*, Tahkik: Abdülkâdir el-Arnâvût-Mahmûd el-Arnâvût, C. 9, Beyrut 1993, s. 22.

18 İbn İyâs, *Bedâiü'z-zuhûr*, yy., 1960, s. 182.

19 Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 41; Abdülbâsî el-Malatî, *Neylü emel*, C. 1/I, s. 140. Melikü'l-mansûr Muhammed'in annesi olan hatununun hangi Tengiz'in kızı olduğu noktasında kaynaklarda açık bir ifade bulunmamaktadır. Zira Memlûklü Tarihi'nin

Muhammed'in en iyi ihtimalle Şâbân 748/Kasım-Aralık 1347'de doğduğu tahmin edilebilir. Babası Zeyneddin Haccî, 12 Ramazan 748/16 Aralık 1347'de öldürüldüğünde<sup>20</sup> oğlu Muhammed'in henüz bebek olduğu, belki de doğmadığı düşünülebilir.

Melikü'l-mansûr Muhammed'in tahta çıkmadan önceki hayatına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur. Büyüme ve yetiştirme çağında Sultan Hasan gibi aile fertlerine son derece bağlı bir Sultanın bulunması, onun hayatta kalmasını sağlamıştır.<sup>21</sup>

## 2- Tahta Çıkışı

Sultan Hasan'ın katlinden sonra Yelboğa el-Ömerî başkanlığındaki devlet erkânı tahta çıkacak yeni Sultanı belirlemek üzere toplandılar. Toplantıda Melikü'n-nâsır Muhammed'in hayatta kalan son oğlu Melikü'l-emced Hüseyin ile sâbık ve maktul sultan Hasan'ın oğlu Ahmed'in isimleri ön plana çıkmıştı.<sup>22</sup> Emirler, Yelboğa el-Ömerî'nin telkin ve teşvikiyle üzerlerinde tahakküm kurmada güçlük yaşayacakları düşüncesiyle bu iki adaydan vazgeçerek daha kontrol edilebilir gördükleri bir aday olan Zeyneddin Haccî'nin oğlu Muhammed ismi üzerinde uzlaştılar.<sup>23</sup> Dolayısıyla, devlet erkânı, Halife Mûtezid-billah, dört içtihad kadısı ve ulemânın hazır bulunduğu 9 Cemâziyelevvel 762/17 Mart 1361'deki

bu döneminde Emir Tengiz adında birkaç devlet adamı bulunmaktadır. Kaynakların işaret ettiği Emir Tengiz, Sultan Melikü'n-nâsır Muhammed dönemine damga vuran, Dimaşk Niyâbetliği gibi zor bir görevi yaklaşık yirmi sekiz yıl uhdesinde tutan, Melikü'n-nâsır Muhammed'in kayınpederi olup yine onun tarafından İskenderiye Hapishânesi'nde tevkif edildikten sonra öldürülen Emir Tengiz el-Hüsâmî ise eğer bu hatunun yani Melikü'l-mansûr Muhammed'in annesinin Emir Tengiz'in farklı bir eşinden olması icap eder. Çünkü, Tengiz'in kızı Kutlu Melek Hatun ile Sultan Melikü'n-nâsır Muhammed evlenmiş ve bu izdivaçtan 1351-1354 tarihleri arasında tahta çıkan oğlu Melikü's-sâlih Selâhaddin Sâlih dünyaya gelmiştir (Bkz. Murat Zengin, "Sultan Selâhaddin Sâlih Döneminde Memlükler", s. 315). İslâm'a göre teyze ile evlenme haram olduğundan eğer bu hatun Seyfeddin Tengiz'in kızı ise, Zeyneddin Haccî'nin ancak üvey annesi Kutlu Melek Hatun'un üvey kardeşi ile evlenmiş olabileceği değerlendirilebilir.

- 20 Murat Zengin, "Melikü'l-muzaffer Zeyneddin Haccî Döneminde Memlükler", s. 370.
- 21 Kaynaklarda, Sultan Hasan'ın aile fertlerine ihtimam gösterdiğine dair bilgiler yer almaktadır. Bkz. Murat Zengin, "Sultan Hasan Dönemi Memlük Türk Devleti Tarihi: Genel Bir Değerlendirme", s. 89.
- 22 Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 254.
- 23 Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 254.

cülûs töreninde Memlûklü tahtına büyük dedesi Seyfeddin Kalâvûn'un Melikü'l-mansûr lakabını alan Muhammed geçti.<sup>24</sup>

### 3- İdarî Düzenlemeler

Memlûk Türk Devleti'nde, iktidar değişikliğine bağlı olarak idari kadroların yenilenmesi uygulaması klasikleşmiştir. İdari kadrolarda sürekli yapılan revizyonlarla devlet mekanizmasının ihtiyaç duyduğu süreklilik sağlanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, Atabekü'l-asâkir/Müdebbir-i memleket makamına Yelboğa el-Ömerî; Emir-i silah makamına Emir Tayboğa et-Tavîl; Reis-i nevbet-i nüvvâb/Reis-i nevbet-i kibar makamına Emir Kutluboğa el-Ahmedî; Reis-i nevbet-i câmedârîye/Reis-i nevbet-i sigar makamına Emir Meliktumur el-Mardinî; Emir-i meclis makamına Emir Işıktumur; Devadârlık makamına Emir Argûn el-Esârdî, Hâcibü'l-hüccâb-lık makamına Emir Olcay el-Yûsufî ve Nâib-i saltanata makamına Emir Kuştumur el-Mansûrî atandılar.<sup>25</sup>

Sultan Hasan döneminde çeşitli gerekçelerle hapsedilen Emir Tâz, Emir Çeriktumur el-Mardinî, Emir Kutluboğa el-Mansûrî, Emir Kuştumur el-Kâsimî, Emir Meliktumur el-Muhammedî, Emir Aktumur Abdulganî ve Emir Bektumur el-Müminî serbest bırakıldılar. Bu emirlerden Tâz, gözlerine Sultan Hasan döneminde mil çekildiği için emekliliğe (tarhanlık) sevk edilerek Kudüs'te ikamete yollandı. Emir Kuştumur el-Kâsimî, Kerek niyâbetine ve Emir Meliktumur el-Muhammedî, Safed niyâbetine atanırken Emir Bektumur el-Müminî de Kahire'nin güneyindeki Sâide bölgesine bağlı sınır bölgesi Asvan'a sürgün edildi.<sup>26</sup>

Melikü'l-mansûr Muhammed'in tahta çıktığı dönemde Kerek ve Safed dışındaki bazı taşra niyabetlerine bakıldığına; Bilâd-ı Şâm'ın (Suriye)

24 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Çev: Mehmet Keskin, C. 14, İstanbul 1995, s. 421; İbn Dokmak, *el-Cevherü's-Semîn fî Seyrû'l-Hülefâ ve'l-Mülûk ve's-Selâtin*, Tahkik: Sâid Abdulfettâh Âşûr, yy., 1982, s. 406; Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 254; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, C. 11, s. 3; Abdalbâsit el-Malatî, *Neylü emel*, C. 1/1, s. 328; İbn İyâs, *Bedâiü'z-zuhûr*, s. 181; İbnü'l-Îmâd, *Şezerâti'z-Zehab fî Ahbâr men Zehab*, Tahkik: Abdulkâdir el-Arnâvût-Mahmûd el-Arnâvût, C. 8, Beyrut 1992, s. 336.

25 Kadı Şuhbe, *Tarih-i İbn-i Kadı Şuhbe*, C. 2, s. 182; Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 255; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, C. 11, s. 3 vd; Murat Zengin, *İlhanlılar-Eretnalılar-Memlûkler Dönemi Malatya (1295-1401)*, Malatya Kitaplığı, İstanbul 2017, s. 96.

26 İbn Dokmak, *el-Cevherü's-Semîn*, s. 406; Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 255.



merkezi Dımaşk niyâbetinde Emir Baydemir el-Harizmî; Halep'te Emir Şihâbuddin Ahmed b. Kuştımur nâib olarak görev yapıyorlardı<sup>27</sup>

#### 4- Bilâd-ı Şâm (Suriye) Emirlerinin İsyanı

Sultan Hasan'ın iktidarının sonlarında Adana ve Tarsus bölgesindeki başarılı faaliyetlerinden dolayı Emir Ali el-Mardinî yerine 1360'ta Dımaşk niyâbetine atanan Emir Baydemir el-Harizmî,<sup>28</sup> *Melikü'n-nâsır Muhammed'in oğulları dönemine* damga vuran Emir Mencek el-Hüsâmî ve Esendemir ez-Zeynî ile birlikte Sultan Hasan'ın öldürülmesini gerekçe göstererek Haziran-Temmuz 1361'de Dımaşk'ta isyan ettiler. Esendemir ve Mencek, başta Yelboğa el-Ömerî olmak üzere Sultan Hasan'ın diğer katilleri ile savaşmak üzere Dımaşk fâkihlerinden gerekli hukûkî izni aldıktan sonra Mısır sınırındaki Gazze'yi ele geçirmeyi başardılar.<sup>29</sup> Yelboğa liderliğinde toplanan devlet erkânı Sultan Muhammed liderliğinde bir ordunun isyanı bastırmak üzere bölgeye hareket etmesi kararını aldı. Sultanın Kahire'deki yokluğunda saltanat makamına vekâlet etmek üzere Emir Şerâfeddin Mûsâ b. Özkişi, nâib-i gaybe olarak atandı. Ayrıca Dımaşk seferi münasebetiyle devletin güneyindeki bölgelerinde ikamet eden Arapların olası bir isyanını engellemek üzere nâib-i saltanat Emir Kuştımur bölgeye gönderildi.<sup>30</sup> Bu tedbirlerin ardından içerisinde Yelboğa el-Ömerî'nin de bulunduğu Memlûk ordusu, 5 Temmuz 1361'de Sultan Muhammed önderliğinde Dımaşk'a hareket etti.<sup>31</sup> Memlûk ordusunun bu hareketi üzerine Esendemir ve Mencek, Gazze'den Dımaşk'a dönerek savunmaya çekildiler. Memlûk kuvvetleri Temmuz ayının sonlarında Dımaşk'a ulaştı. Dımaşk halkı ve âsî üç emir dışındaki diğer devlet erkânı, ordunun gelişi üzerine sultana biat ettiler. Âsî emirler, durumun aleyhlerine dönmesi üzerine Yelboğa el-Ömerî ile müzakereye girişerek ondan canlarına dokunmayacağına dair âmân belgesini almayı başardılar.<sup>32</sup>

27 Murat Zengin, "Sultan Hasan Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi: Genel Bir Değerlendirme", s. 86.

28 Murat Zengin, "Sultan Hasan Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi: Genel Bir Değerlendirme", s. 86.

29 Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 255 vd; Kadı Şuhbe, *Tarih-i İbn-i Kadı Şuhbe*, C. 2, s. 184; Abdalbâsıt el-Malatî, *Neylî emel*, C. 1/I, s. 329 vd.

30 Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 256.

31 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, s. 427 vd; Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 256; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, C. 11, s. 4; İbn İyâs, *Bedâiü'z-zuhûr*, s. 181.

32 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, s. 430 vd; Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 256; İbn Tağ-



Kaleden inen âsî emirler Yelboğa tarafından tutuklandı. Yelboğa onları öldürmek niyetinde idi; fakat Dımaşk Hanbelî kadısı Cemâleddin Yûsuf b. Muhammed el-Merdâvî, Yelboğa'nın onlara daha önce âmân verdiği ni hatırlatarak öldürülmelerini engelledi. Bu şekilde canlarını kurtaran Baydemir, Esendemir ve Mencek, İskenderîye Hapishânesi'ne yollandılar.<sup>33</sup> İsyanın bastırılmasından sonra Dımaşk Niyâbeti makamına âsî ve mevkûf Baydemir yerine yeniden Emir Ali el-Mardinî atandı. Sultan bir süre kaldığı Dımaşk'tan Ağustos sonlarında ayrılarak Kahire'ye döndü.

Sultan Muhammed'in Dımaşk'ta bulunduğu dönemde amcası yani Melikü'n-nâsır Muhammed'in hayattaki son oğlu Melikü'l-emced Hüseyin, Cevher ez-Zümrüdî ve Nâsır el-Süleymânî adlı iki yakın adamının (tevâşi/her türlü işi yapan hizmetçi) teşvik ve desteğiyle kendisini sultan ilân etmek üzere diğer emirlerle bir ittifak kurmuştu. Nâib-i gaybe Emir Şerâfeddin Mûsâ b. Özkişi, duruma müdahale ederek Cevher ve Süleymân'ı Kahire'deki Hizânetü Şemâil Hapishânesi'nde<sup>34</sup> tevkif etti. Sultan, Baydemir isyanını bastırıp Kahire'ye döndükten sonra adı geçen bu iki hizmetçiyi ülkenin en uç güney noktasında yer alan Kûs şehrine sürgün etti.<sup>35</sup>

## 5- Malatya Şehrinin Memlûk Türk Devleti Hâkimiyetine Girişi

Türkiye Selçuklu Devleti'nin yıkılışından sonra önce İlhanlılar ardından da Eratnalılara bağlı yerel beyler tarafından idare edilen Malatya şehrinin yöneticisi Ömer Bey et-Türkmânî'nin 1360 civarında vefatından sonra şehir, Dulkadirli Beyliği baskısına maruz kaldı. Dulkadirli Halil Bey'in sürekli saldırısından bıkan Malatya halkı, Memlûk hâkimiyetini kabul edeceklerine dair resmi bir yazıyı Sultan Muhammed'e yollayarak onu şehre davet ettiler. Bunun üzerine Ekim 1361'de Halep nâibi Şihâbuddin Ahmed b. Kuştımur önderliğindeki Memlûk kuvvetleri şehre

rıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, C. 11, s. 5; Abdülbasit el-Malatî, *Neylü emel*, C. 1/I, s. 333; İbn İyâs, *Bedâiü'z-zuhûr*, s. 181.

33 İbn Dokmak, *el-Cevherü's-Semîn*, s. 407; Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 256; Abdülbasit el-Malatî, *Neylü emel*, C. 1/I, s. 333; İbn İyâs, *Bedâiü'z-zuhûr*, s. 181; Fatih Yahya Ayaz, "Yelboğa el-Ömerî (768/1366)", s. 88.

34 Hizânetü Şemâil Hapishânesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tülay Yürekli, "Makrizî'nin es-Sülûk ve el-Hıtad Adlı Eserlerinde Geçen Memlûklü Dönemi Kahire Hapishaneleri", *Selçuklu Tarihçiliğinin Zamansız Kaybı Prof. Dr. Feda Şâmil Arık'a Armağan-Türk Tarihine Dair Yazılar III*, Ankara 2018, s. 94 vd.

35 Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 257; Abdülbasit el-Malatî, *Neylü emel*, C. 1/I, s. 333-334.

girerek Malatya'yı Memlûklü hâkimiyetine kattılar. Anadolu'un uç noktasındaki stratejik kentlerden biri olan Malatya, ayrı bir niyâbet statüsü ile Halep niyâbetine bağlandı.<sup>36</sup>

## 6- Bazı Dâhilî ve Hâricî Gelişmeler

Sultan Muhammed, Emir Baydemir isyanını bastırıp Bilâd-ı Şâm'da devlet otoritesini yeniden tesis ettikten sonra bir takım düzenlemelere gitti. Bu bağlamda Baydemir isyanında kusurlu olduğunu düşündüğü Halep nâibi Şihâbüddin Ahmed'i görevinden alarak yerine Emir Kutluboğa'yı atadı; Kutluboğa'nın bir süre sonra vefatı üzerine ise Emir Mengliboğa, yeni Halep nâibi olarak atandı.<sup>37</sup> Üstadâr Emir Şerâfeddin Mûsâ b. Özkişi, emekliliğe sevk edilerek Hama'ya sürgün edildi ve bu makama Emir Arûs/Arâs el-Mahmudî getirildi.<sup>38</sup> Âsî Baydemir yerine Dımaşk niyâbeti makamına atanmış olan Emir Ali el-Mardinî'nin görevinden istifasıyla boşalan bu önemli makama Emir Kuştımur el-Mansûrî atandı.<sup>39</sup> Trabulus niyâbetine Emir Işıktımur, Hama'ya ise Emir İzzeddin Aydemir eş-Şeyhî atandılar.<sup>40</sup> Hâcibü'l-hüccâb Emir Olcay el-Yûsufî, Emir-i candârlık makamına getirilerek ondan boşalan bu makama Emir Tugaytımur en-Nizâmî atandı.<sup>41</sup> Halife Mûtezidbillah Ebî Bekr'in 7 Mart 1362'deki vefatı üzerine yerine oğlu Ebû Abdullah Muhammed, Mütevekkil alellah lakabıyla yeni Halife oldu.<sup>42</sup>

Fırat boylarının stratejik şehirlerinden biri olan Malatya şehrinin Mem-

36 Malatya şehrinin Memlûk hâkimiyetine girişi, bu devlet dönemindeki idarî durumu ve kısmî fasılalar hariç bu şehirdeki yaklaşık 150 yıllık Memlûk hâkimiyeti hakkında tarafımızdan çeşitli çalışmalar kaleme alınmıştır. Tekrara düşmemek adına kısaca değindiğimiz yukarıda hususlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Zengin, *İlhanlılar-Eretnalılar-Memlûkler Dönemi Malatya (1295-1401)*, s. 49-159; Murat Zengin, "Memlûk Türk Devleti Döneminde Malatya Niyâbeti (1361-1516)", *Ortaçağ'da Malatya-Makaleler*, Malatya 2019, s. 238-282; Murat Zengin, "Memlûk Türk Sultanlığı Döneminde Malatya'nın İdarî Durumu" *Geçmişten Günümüze Malatya Uluslararası Sempozyumu Kent, Kültür ve Kimlik- Bildiriler*, C. II, Ankara 2017, s. 1545-1566.

37 Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 256, 262; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, C. 11, s. 5, 6.

38 Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 261; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, C. 11, s. 6.

39 Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 261; Kadı Şuhbe, *Tarih-i İbn-i Kadı Şuhbe*, C. 2, s. 202, 203.

40 Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 262; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, C. 11, s. 6.

41 Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 261; Kadı Şuhbe, *Tarih-i İbn-i Kadı Şuhbe*, C. 2, s. 205.

42 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, s. 440; Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 262, 263; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, C. 11, s. 6, 12; Abdülbâsit el-Malatî, *Neylü emel*, C. 1/I, s. 339 vd; İbn İyâs, *Bedâiü'z-zuhûr*, s. 181; ; İbnü'l-İmâd, *Şezerâti'z-Zeheb*, C. 8, s. 338.

lûklu hâkimiyetine girmesi üzerine Eratnâlılar-Dulkadirîler ve Memlûkler arasında bir hâkimiyet çatışması ortaya çıkmış ve bu kapsamda Eratnâ Hükümdarı Gıyâseddin Muhammed ve Dulkadirli Halil Bey ittifak ederek Malatya ve çevresini akınlarla yağmalamışlardır. Sultan Muhammed, devletin uç bölgelerindeki bu gelişmeler üzerine 28 Temmuz 1362'de Malatya nâibliğine Emir Esendemir et-Tâzî'yi atadı.<sup>43</sup> Esendemir'in göreve başlamasıyla bölgede geçici bir sükûnet sağlandıysa da bu uzun sürmedi. Çünkü Eratnâ hükümdarı ve Dulkadirli Beyi, Esendemir'e avdayken bir baskın düzenleyerek onu Malatya'ya sığınmaya mecbur ettiler. Bu gelişmeler üzerine Sultan Muhammed, Halep nâibi Mengliboğa önderliğindeki yaklaşık 12.000 kişilik bir kuvveti bölgeye gönderdi. Memlûk ordusu Eratnâ ve Dulkadirli kuvvetlerine gözdağı vermek amacıyla etrafı yağmaladıktan sonra geri döndü.<sup>44</sup> Neticede bölgede geçici asayiş sağlandı.

## 7- Melikü'l-mansûr Muhammed'in Tahttan İndirilmesi

Dönemin kaynakları, Sultan Muhammed'in aklî melekelerini yitirmesi nedeniyle devlet işlerini yürütemeyecek duruma geldiği için Yelboğa el-Ömerî önderliğindeki devlet erkânı tarafından tahtından indirildiğini ittifak ile kaydetmektedirler.<sup>45</sup> İbn Tağrıberdî ve Abdalbâsıt el-Malatî dışındaki müellifler konu hakkında genel ifadelerle yetinirlerken İbn Tağrıberdî ve Abdalbâsıt el-Malatî, Sultan Muhammed'in emir eşlerine sarkıntılık yapması, cinselliğe aşırı düşkün olması, başta namaz olmak üzere dinin diğer amellerini uygulamada oldukça zafiyet göstermesi- saltanat tahtına cenâbet oturması gibi- nedenlerinden dolayı emirler tarafından tahttan indirildiğini kaydederek olaya derinlik katmaktadırlar.<sup>46</sup> Yelboğa el-Ömerî, Tayboğa et-Tavîl, Argûn el-Esârdî, Argûn el-Eşrefî, Tayboğa el-Âlâî, Olcayboğa el-Yûsufî, Arûs/Arâs el-Mahmûdî, Taytimur el-Bâlisî, Kutluboğa el-Mansûrî önderliğindeki tablhâne ve aşerât emirlerinin bulunduğu kalabalık grup, Halife Mütevekkil, dört içtihat kadısı ve ulemâ ile bir araya geldiler. Yapılan toplantıda Sultan Muhammed'in aklî melekelerini kaybettiği ve bu nedenle devlet işlerini yürütemeyecek durumda olduğu hukuken is-

43 Murat Zengin, *İlhanlılar-Eretnahlılar-Memlûkler Dönemi Malatya (1295-1401)*, s. 96.

44 Murat Zengin, *İlhanlılar-Eretnahlılar-Memlûkler Dönemi Malatya (1295-1401)*, s. 97.

45 Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 268; Kadı Şuhbe, *Tarih-i İbn-i Kadı Şuhbe*, C. 4, s. 57; Sehâvî, *ed-Dâvü'l-Lâmî*, C. 7, s. 216; Abdalbâsıt el-Malatî, *Neylü emel*, C. 1/I, s. 349.

46 İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, C. 11, s. 6 vd; Abdalbâsıt el-Malatî, *Neylü emel*, C. 1/I, s. 341.

pat edilerek tahttan azledilmesi kararlaştırıldı.<sup>47</sup> Sultan Muhammed, yaklaşık iki yıl üç ay kaldığı tahtından 28 Temmuz 1363'te indirilerek Kalatü'l-cebel'deki sultan dairelerinden birine yerleştirilip göz hapsine alındı.<sup>48</sup> Tahttan indirilmesinden sonra yerine amcası Melikü'l-emced Hüseyin'in oğlu Şâbân, Melikü'l-eşref lakabıyla geçti.<sup>49</sup>

## B-Melikü'l-Mansûr Selâhaddin Muhammed'in Tahttan İndirilişinden Ölümüne Kadarki Hayatı

### 1- Tahtını Kaybettikten Sonraki Hayatı

Melikü'l-mansûr Muhammed, tahttan indirilişinden vefatına kadarki yaklaşık kırk yıllık hayatının çok büyük bir dönemini Kalatü'l-cebel'deki daire-sinde göz hapsinde geçirdi. Dönemin kaynakları mâzül Sultanın Kahire'deki hayatı hakkında çok az bilgi vermektedirler. Sultan Muhammed yerine Mem-lûklü tahtına geçen Melikü'l-eşref Şâbân, emirlerin muhalefetine rağmen hacca gitmek üzere büyük bir hazırlık yapmış ve kendisi Hicâz bölgesinde iken olası bir saray darbesini önlemek amacıyla Kahire'de bulunan kardeşleri ile Kalâvûn ailesi üyesi amcazâdelerini çetin kış koşullarına rağmen 1 Ocak 1377'de Emir Sûdûn eş-Şeyhûnî nezâretinde Kerek'e yollamıştır.<sup>50</sup> Kahire halkının hüznü boğulmasına neden olan kovulan aile üyeleri arasında Melikü'l-mansûr Muhammed de bulunuyordu. Eşref Şâbân, oğlu Ali'yi veliaht ilân ettikten sonra Hicâz seferine çıkmış; fakat henüz Akabe bölgesinde iken Kahire emirlerinin oğlu Ali'yi yeni Memlûk Sultanı ilân etmeleri üzerine süratle Kahire'ye dönmüştür. Fakat, tahtı ele geçiremeyerek evinde saklandığı sütannesinin kendisini ihbar etmesi üzerine yakalanarak öldürülmüştür.<sup>51</sup>

47 Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 268; Kadı Şuhbe, *Tarih-i İbn-i Kadı Şuhbe*, C. 2, s. 220; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, C. 11, s. 7.

48 İbn Dokmak, *el-Cevherü's-Semîn*, s. 409; Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 268; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, C. 11, s. 6; Abdalbâsit el-Malatî, *Neylü emel*, C. 1/I, s. 349; İbn İyâs, *Bedâiü'z-zuhûr*, s. 182; ; İbnü'l-İmâd, *Şezerâti'z-Zeheb*, C. 8, s. 342; Fatih Yahya Ayaz, “Yelboğa el-Ömerî (768/1366)”, s. 89.

49 Makrizî, *es-Sülûk*, C. 4, s. 268; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire*, C. 11, s. 6, 20; Abdalbâsit el-Malatî, *Neylü emel*, C. 1/I, s. 349; İbn İyâs, *Bedâiü'z-zuhûr*, s. 182; İbnü'l-İmâd, *Şezerâti'z-Zeheb*, C. 8, s. 342.

50 Makrizî, *es-Sülûk*, C. 5, s. 6, 27; Kadı Şuhbe, *Tarih-i İbn-i Kadı Şuhbe*, C. 2, s. 509, 540; Abdalbâsit el-Malatî, *Neylü emel*, C. 1/II, s. 114, 124; Burak Gani Erol, “Memlûk Sultanlarının Hacları”, *Tarih Okulu Dergisi*, C. XII/40, Haziran 2019, s. 338.

51 Burak Gani Erol, “Memlûk Sultanlarının Hacları”, s. 342.

Onun öldürülmesinin ardından daha önce Kerek'e sürgün edilen ve kaynaklarda sayıları on beş ile on yedi arasında belirtilen kardeşleri ve amcazâdeleri 18 Mayıs 1377'de yeniden Kahire'ye döndüler.<sup>52</sup> Melikü'l-mansûr Muhammed de dönen bu grup içerisinde idi. Muhammed, yaklaşık dört buçuk aylık sürgünün ardından döndüğü Kahire'de yeniden göz hapsine alındı.

Sultan Muhammed'in saltanatından sonraki hayatına dair kaynaklara intikal eden çok sınırlı bilgilerden biri de onun Burcî Memlûkleri sultanlarından Melikü'z-zahîr Berkûk'un kayınpederi olduğuna dairdir. Müellif İbn Tağrıberdî, Berkûk'un Muhammed'in Fatıma adlı kızı ile evlendiğini, bu izdivaçtan çocukları doğduğunu, Muhammed'in cenaze namazını damadı Berkûk'un kırdırarak onu devlet töreniyle defnettirdiğini ve bu Fatıma hatununun 804 yılı başlarında (Ağustos 1401) vefat ettiği bilgisini kaydetmektedir.<sup>53</sup> Kadı Şuhbe, Makrizî, Abdalbâsıt el-Malatî ve Sayrafî ise Berkûk'un 8 Mart 1384 tarihinde Emir Mencek el-Yûsufî'nin kızı Fatıma Honad/Hatun ile evlendiğini bildirmektedirler.<sup>54</sup> Bu müelliflerden Sayrafî, hatunun ismini Sitti Fatıma Şükrâ ve babasının adını Mencek el-Yûsufî şeklinde kaydetmekle beraber eserinin başka bir yerinde Melikü'l-emced Hüseyin'in kızı Sitti Fatıma Şükrâ'nın 9 Muharrem 804/19 Ağustos 1401'de vefat ettiğini bildirerek bu Sitti Fatıma Şükrâ'nın babasını Mencek el-Yûsufî yerine Melikü'l-emced Hüseyin olarak kaydedip yeni bir karışıklığa yol açmaktadır.<sup>55</sup> Bununla birlikte müellif İbn Tağrıberdî ve Makrizî eserlerinin vefiyât kısmında adı geçen Fatıma hatunun vefatına dair herhangi bir bilgi vermemektedirler. Tespit edilebildiği kadarıyla Berkûk, Mencek el-Yûsufî'nin kızı dışında 12 Nisan 1387'de Emir Taştımur el-Âlâî'nin kızı ve 12 Aralık 1391'de Muallim Şihâbuddin Ahmed el-Mühendis'in kızıyla da evlenmiştir.<sup>56</sup> Bu kayıtlar ışığında müellif İbn Tağrıberdî'nin Mencek el-Yûsufî'nin kızı Sitti Fatıma Şükrâ'nın vefatıyla Sultan Muhammed'in kızı Fatıma'nın vefatını ka-

52 Kadı Şuhbe, Muhammed b. Haccî, Sultan Hasan'ın 10 oğlu ve Muhammed b. Selâhaddin Sâlih'in 4 oğlu olmak üzere toplam 15 aile üyesinin Kerek'ten döndüğünü kaydederken (Bkz. Kadı Şuhbe, *Tarih-i İbn-i Kadı Şuhbe*, C. 2, s. 540) Abdalbâsıt el-Malatî isim belirtmeden 17 aile üyesinin döndüğünü kaydetmektedir (Bkz. Abdalbâsıt el-Malatî, *Neylü emel*, C. 1/II, s. 124).

53 İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, C. 11, s. 7.

54 Makrizî, *es-Sülûk*, C. 5, s. 163; Kadı Şuhbe, *Tarih-i İbn-i Kadı Şuhbe*, C. 3, s. 132; Sayrafî, *Nüzhetü'n-Nüfus ve'l-Abidân fi Tevârihi'z-Zamân*, Tahkik: Hasan Habeşi, C.1, yy. 1971, s. 93; Abdalbâsıt el-Malatî, *Neylü emel*, C. 1/II, s. 214.

55 Sayrafî, *Nüzhetü'n-Nüfus*, C. 2, s. 148.

56 Makrizî, *es-Sülûk*, C. 5, s. 40-41, 321; Abdalbâsıt el-Malatî, *Neylü emel*, C. 1/II, s. 214, 316.

rıştırmış olabileceği tahmin edileceği gibi Berkûk'un Sultan Muhammed'in cenaze namazını bizatihi kıldırarak onu bir devlet töreniyle defnettirmesi bilgisinden hareketle-diğer dört müellifin Fatıma Hatun'un babasının Mencek el-Yûsufî olduğu kayıtlarına rağmen- böyle bir izdivacın gerçekleşmiş olabileceği de söylenebilir. Kaynaklar bu izdivaç hakkında ittifak halinde olmadıklarından bu hususa dair kesin bir sonuca ulaşmıyoruz.

## 2- Ölümü

Melikü'l-mansûr Muhammed'in ölüm tarihi, ölüm şekli ve türbesinin bulunduğu yer hakkında Memlûklü dönemi kaynakları tam bir ittifak halindedirler. Sultan Muhammed, 21 Eylül 1398'de göz hapsinde bulunduğu Kahire'de eceliyle vefat etti.<sup>57</sup> Dönemin Memlûk Sultanı ve muhtemelen damadı olan Melikü'z-zahîr Berkûk, cenaze namazını bizatihi kıldırarak devlet töreniyle Sultan Muhammed'i babası Zeyneddin Haccî ve babaannesi Honad Tuğlu'nun da<sup>58</sup> medfûn bulunduğu Kahire kapılarından biri olan Bâb-ı Mahrûk civarındaki Ravza Türbesi'ne defnettirdi.<sup>59</sup>

57 Makrizî, *es-Sülûk*, C. 5, s. 461; Kadı Şuhbe, *Tarih-i İbn-i Kadı Şuhbe*, C. 4, s. 57; İbn Hacer, *İnbâu'l-Gumr*, C. 2, s. 83; Sayrafi, *Nüzhetü'n-Nüfûs*, C. 2, s. 21; Sehâvî, *ed-Dâvü'l-Lâmî*, C. 7, s. 216; Abdülbâsî el-Malatî, *Neylû emel*, C. 1/III, s. 11; İbn İyâs, *Bedâiü'z-zuhûr*, s. 182; İbnü'l-Îmâd, *Şezerâti'z-Zeheb* C. 9, s. 23.

58 Frederic Bauden 2009 yılında kaleme aldığı "The Sons of al-Nâsir Muhammad and the Politics of Puppets: Where Did It All Start?" adlı makalesinde Sultan Melikü'n-nâsir Muhammed'in altısı nikahlı, altısı da câriye olmak üzere toplam on iki eşinin olduğunu, nikahlı eşlerinden beşinin; cariyelerinden de dördünün isminin tespit edilebildiğini belirtmiştir (Frederic Bauden, "The Sons of al-Nâsir Muhammad and the Politics of Puppets: Where Did It All Start?", *Mamluk Studies Review*, C. XIII, 1, 2009, s. 60-63). 2018'de kaleme aldığımız "Melikü'l-Mansûr Ebî Bekr b. Muhammed Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi (Elli Dokuz Günlük Saltanat)" başlıklı makalemizde, Bauden'in bu tespitlerine katıldığımızı ifade ederek (Murat Zengin, "Melikü'l-Mansûr Ebî Bekr", s. 260, 16 nolu dipnot) aynı yıl içerisinde hazırladığımız "Melikü'l-muzaffer Zeyneddin Haccî Döneminde Memlûkler" başlıklı bir başka makalemizde Zeyneddin Haccî'nin Sultan Melikü'n-nâsir Muhammed'in hangi cariyesinden doğduğunun tespit edilememesi nedeniyle annesinin isminin şimdilik bilinmediğini belirtmiştik (Murat Zengin, "Melikü'l-muzaffer Zeyneddin Haccî Döneminde Memlûkler", s. 359). Ancak, Bedâiü'z-zuhûr müellifi İbn İyâs, eserinin Sultan Melikü'l-mansûr Muhammed bahsinde, onun ölümünden sonra babaannesi Honad Tuğlu'nun medfûn bulunduğu Bâb-ı Mahrûk'a defnedildiği bilgisini vererek bu hatunun ismini açıkça kaydetmektedir (İbn İyâs, *Bedâiü'z-zuhûr*, s. 182). Bu itibarla, Sultan Melikü'n-nâsir Muhammed'in ismini daha önce tespit edemediğimiz eşlerinden birini daha tespit etmiş oluyoruz. Bu tespitimizin önceki eksik tespitlerimizin bir telafisi olarak algılanmasını bilim dünyasından rica ediyoruz (Murat Zengin).

59 Kadı Şuhbe, *Tarih-i İbn-i Kadı Şuhbe*, C. 4, s. 57; Sehâvî, *ed-Dâvü'l-Lâmî*, C. 7, s. 216; İbn İyâs, *Bedâiü'z-zuhûr*, s. 182.

## Sonuç

Memlûklü tarihinin görece en muktedir sultanlarından olan Melikü'n-nâsır Muhammed b. Kalâvûn'un tahtta çıkan ilk torunu olan Sultan Melikü'l-mansûr Muhammed b. Haccî, emirlerin siyaseti kontrol ettikleri bir dönemde tahta çıkmıştır. Yelboğa el-Ömerî ve diğer muktedir emirlerin tahakkümünden dolayı iktidarı boyunca neredeyse tek başına karar alamayan sultan, siyasî ve idarî hususlardaki düşüncelerini uygulama fırsatı bulamamıştır. Buna rağmen, Fırat havzasının önemli kentlerinden Malatya'ya hâkim olarak Memlûk Türk Devleti'nin o gün için en uç kuzey sınırını belirlemiştir. Sonraki dönemlerde Divriği'ye kadar olan bölgede Memlûklü hâkimiyetinin yayılmasında kuşkusuz Sultan Melikü'l-mansûr Muhammed dönemindeki tek askerî başarının yani Malatya'nın ülke sınırlarına katılmasının büyük etkisi olmuştur.

Memlûklü tarihinde çokça görülen sultan-emir otorite çatışması, siyasî istikrarsızlığın kaynağıdır. Devletin 1361-1363 yılları arasındaki döneminde bu çatışma, Sultan Melikü'l-mansûr Muhammed-Emir Yelboğa el-Ömerî arasında cereyan etmiş ve ikincisinin üstünlüğüyle sonuçlanmıştır. Emir Yelboğa, sultana yönetimden el çektirmek için hukukî yollara başvurmuş ve nihayetinde bazı alışkanlıklarını gerekçe göstererek onu tahttan indirtmiştir. Sultan hakkında verilen "akıl sağlığının yerinde olmadığına" dair hüküm, Sultan Muhammed'in hayatının sonuna kadar tekrar daha iktidara gelmesini engellemiştir. Zira tahtını kaybettiği andan vefat ettiği tarihe kadar yaklaşık kırk yıl-beş buçuk aylık Kerek'teki sürgün dönemi hariç- başkent Kahire'de bulunmasına ve bu süreçte taht değişiklikleri olmasına rağmen iktidara yeniden aday gösterilmemiştir.



## Kaynaklar

- Abdübâsıt el-Malatî, *Neylü emel fî Zeylü'd-düvel*, Tahkik: Ömer Abdüsselâm Tedmürî, C. I/I-II-III, Beyrut 2002.
- Ayaz, Fatih Yahya, “Türk Memlûkler Döneminin Büyük Emirlerinden Yelboğa el-Ömerî (768/1366) ve İdaredeki Nüfuzu”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. XVI/1, 2007, s. 81-100.
- Bauden, Frederic, “The Sons of al-Nâsir Muhammad and the Politics of Puppets: Where Did It All Start?”, *Mamluk Studies Review*, C. XIII, 1, 2009, s. 53-81.
- Erol, Burak Gani, “Memlûk Sultanlarının Hacları”, *Tarih Okulu Dergisi*, C. XII/40, Haziran 2019, s. 83-128.
- İbn Dokmak, *el-Cevherü's-Semîn fî Seyrû'l-Hülefâ ve'l-Mülûk ve's-Selâtin*, Tahkik: Sâid Abdulfettâh Âşûr, yy., 1982.
- İbn Hacer, *İnbâu'l-Ğumr Ebnâi'l-Umr*, Tahkik: Hasan Habeşî, C. 2, Kahire 2011.
- İbn İyâs, *Bedâiü'z-zuhûr*, yy., 1960.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Çev: Mehmet Keskin, C. 14, İstanbul 1995.
- İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire fî Mülûk-ı Mısr ve'l-Kâhire*, C. 11, Tahkik: Muhammed Hüseyin Şemseddin, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Îmâd, *Şezerâti'z-Zeheb fî Ahbâr men Zeheb*, Tahkik: Abdulkâdir el-Arnâvût-Mahmûd el-Arnâvût, C. 8, Beyrut 1992.
- İbnü'l-Îmâd, *Şezerâti'z-Zeheb fî Ahbâr men Zeheb*, Tahkik: Abdulkâdir el-Arnâvût-Mahmûd el-Arnâvût, C. 9, Beyrut 1993.
- Kadı Şuhbe, *Tarih-i İbn-i Kadı Şuhbe*, C. 2, 3, 4, Tahkik: Adnan Derviş, Dimaşk 1994.
- Koprâman, Kazım Yaşar, “Bahriyye”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. IV, İstanbul 1991, 512.
- Koprâman, Kazım Yaşar, “Burciyye”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. VI, İstanbul 1992, 419-420.
- Koprâman, Kazım Yaşar, *Makaleler*, Ankara 2005.
- Makrizî, *es-Sülûk li-Marifet-i Düveli'l-mülûk*, Tahkik: Muhammed Abdülkadir Âta, C. 4, 5, Beyrut 1997.
- Mazor, Amir, “The Mansuriyah Legacy: The Mansuri Amirs, Their Mamluks, and Their Descendants during al-Nasir Muhammad’s Third Reign and After”, *Mamluk Studies Review*, C. XVIII, 2, 2014-2015, s. 1-56.



- Sayrafî, *Nüzhetü'n-Nüfûs ve'l-Abidân fî Tevârihi'z-Zamân*, Tahkik: Hasan Habeşî, C. 1, 2, yy. 1971.
- Sehâvî, *ed-Dâvü'l-Lâmî li-Ehli'l-Karnî't-Tâsî*, C. 7, Beyrut 1992.
- Yürekli, Tülay, "Makrizî'nin es-Sulûk ve el-Hıtat Adlı Eserlerinde Geçen Memlûklü Dönemi Kahire Hapishaneleri", *Selçuklu Tarihçiliğinin Zamansız Kaybı Prof. Dr. Feda Şâmil Arık'a Armağan-Türk Tarihine Dair Yazılar III*, Ankara 2018, s. 193-198.
- Zengin, Murat, "Melikü'l-eşref Âlâeddin Küçük Ali Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi (6 Ağustos 1341-10 Ocak 1342)", *Turkish Studies*, V. XIII/8, Spring 2018, s. 217-230.
- Zengin, Murat, "Melikü'l-kâmil Seyfeddin Şâbân Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi (4 Ağustos 1345-21 Eylül 1346)", *Türkiyat Mecmuası*, C. XXVIII/2, 2018, s. 311-325.
- Zengin, Murat, "Melikü'l-Mansûr Ebî Bekr b. Muhammed Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi (Elli Dokuz Günlük Saltanat)", *History Studies*, C. X/3, Nisan 2018, s. 257-270.
- Zengin, Murat, "Melikü'l-muzaffer Zeyneddin Haccî Döneminde Memlûkler", *Tarihin Peşinde-Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, S. 20, 2018, s. 357-373.
- Zengin, Murat, "Melikü'n-nâsır Şihâbuddin Ahmed ve Melikü's-sâlih İsmail Dönemlerinde Memlûk Türk Devleti: İki Kardeş Tek Devlet (19 Mart 1342-4 Ağustos 1345)", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. XXXVII/64, Eylül 2018, s. 227-259.
- Zengin, Murat, "Memlûk Türk Devleti Döneminde Malatya Niyâbeti (1361-1516)", *Ortaçağ'da Malatya-Makaleler*, Malatya 2019, s. 238-282.
- Zengin, Murat, "Memlûk Türk Sultanlığı Döneminde Malatya'nın İdarî Durumu" *Geçmişten Günümüze Malatya Uluslararası Sempozyumu Kent, Kültür ve Kimlik- Bildiriler*, C. II, Ankara 2017, s. 1545-1566.
- Zengin, Murat, "Sultan Hasan Dönemi Memlûk Türk Devleti Tarihi:Genel Bir Değerlendirme", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, C. V/1, 2016, s.79-90.
- Zengin, Murat, "Sultan Selâhaddin Sâlih Döneminde Memlûkler", *Tarih Okulu Dergisi*, C. XII/39, Nisan 2019, s. 313-332.
- Zengin, Murat, *İlhanlılar-Eretnalılar-Memlûkler Dönemi Malatya (1295-1401)*, Malatya Kitaplığı, İstanbul 2017.



## MODERN BİR KURTULUŞ ÇABASI OLARAK OSMANLICILIK DÜŞÜNCESİ\*

Dr. Öğr. Üyesi Bahattin ÇATMA\*\*

### Giriş

Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyılın başlarından itibaren önceki dönemden tevarüs eden sıkıntılı haline çözüm üretebilmek namına çeşitli teşebbüslerde bulunduğu bilinmektedir. Bu teşebbüsler, söz konusu dönemlerde kötü gidişatın temel sebebi olarak askerî alanın gösteriliyor olmasından ötürü ağırlıklı olarak ordunun hem teşkilatlanma hem de teçhizat bakımından modernizasyonu şeklinde tezahür etmiştir.<sup>1</sup> Batı ile doğrudan ya da dolaylı temaslar neticesinde zuhur eden bu çabalar bir takım sonuçlar vermiş olmakla birlikte nihaî olarak devletin tekrardan ihtişamlı günlerine kavuşmasına imkân sağlamamış ve buna ilave olarak askerî, siyasî, sosyal ve kültürel anlamda sancılı bir dönemin doğmasına sebep olmuştur.<sup>2</sup> “Modernleşme sancısı” olarak adlandırabileceğimiz tedrici bir süreci ihtiva eden ve kurumsal olanın yanı sıra Osmanlı toplumunun temel dinamiklerini adeta sarsan bu durum karşısında devlet adamları ile birlikte 19. Yüzyıl itibariyle temayüz eden “yeni aydın-münevver” sınıfı şeklinde tanımlayabileceğimiz kişiler muhtelif çabalar içerisine girmişlerdir. Bu gayret içerisinde temel saik; devletin selamete erme imkânının yine devletin bütün unsurlarının birlikteliği şeklinde varlığını devam ettirmesi olarak belirlediğini ifade etmek gerekmektedir.

\* Bu makale İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı'nda 2018 yılında nihayete eren “*II. Meşrutiyet Dönemi Türkçülük (1908-1913)*” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* *İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, bahattin.catma@inonu.edu.tr*

1 Bu meseleye dair derli toplu bir çalışma için bkz. Mehmet Karagöz, “Osmanlı Devleti'nde Islahat Hareketleri ve Batı Medeniyetine Giriş Gayretleri (1700-1839), *OTAM*, 6/6, 1995, ss. 173-194.

2 Osmanlı Devleti 18. Yüzyıl itibariyle özellikle yabancı uzmanlar vasıtasıyla Batı ile irtibat kurmuş ve bunun müspet ve menfi bir takım sonuçları olmuştur. Bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Çev. Ahmet Kuyaş, (18. Baskı), İstanbul 2012, s. 45-50.

Askerî, idarî, iktisadî, siyasî ve sosyal bakımdan yaşanan dönüşüm esnasında 19. Yüzyıl koşullarında Fransız İhtilali'nden mülhem milliyetçilik teşebbüsleri de Osmanlı Devleti'ni ciddi manada düşündürür bir mesele olmuştur. Buradan hareketle 19. Yüzyılın başlarından itibaren önceleri Osmanlı devlet adamları sonraları da yarı sivil ama muhalif taraflarıyla ön plana çıkan aydın-münevver zevat, Osmanlılığı belirli müşterekleri dikate alarak tesis etmek ve muhkem hale getirmek adına düşünceler beyan etmişlerdir. Bu çalışma Osmanlı Devleti'ni selamete erdirmek maksadına matuf ve etnik çabaların ortaya çıkaracağı tehlikeleri bertaraf etmek namına modern bir teşebbüs olarak beliren *Osmanlılık/Osmanlıcılık* düşüncesini ele almayı gaye edinmektedir.

### Osmanlıcılık Düşüncesi: Devlet-i Ebed Müddet

Osmanlı Devleti bünyesinde etnik ve dini farklılıklarıyla yaşayan tüm unsurları belirli müşterekler dâhilinde bir araya getirerek bir "*Osmanlı milleti*" teşekkül ettirebilmenin adıdır Osmanlıcılık. II. Meşrutiyet döneminde kaleme alınan metinlerde tanımı genel olarak: "*Şu vatân-ı mukaddes de yaşayanların aynı emel, aynı his ve aynı fâ'aliyet ile refâh ve şirâze-i intizâmı...*"<sup>3</sup> şeklinde yapılmaktadır. Hanioglu, dönemin siyasî koşulları ve Avrupa'da ortaya çıkan fikrî tezahürlerin etkisi üzerinden Osmanlıcılığı; "*...Fransız İhtilâlinde sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun sorunlarından başlıcası haline gelen çeşitli unsurların bağımsızlık hareketlerini ve İmparatorluktan kopma çabalarını, her türlü etnik milliyetin üzerinde Osmanlılık kavramı yaratarak önlemeye çalışan siyasal ve düşünce hareketine...*"<sup>4</sup> verilen isim olarak tanımlamaktadır.

Osmanlıcılık düşüncesini; asırlardır devam eden ve tebaayı adaletle idare etme arzusuyla teşekkül eden yönetim biçiminin 19.yy. koşullarında daha faydacı bir mirasçısı olarak görmek mümkündür.<sup>5</sup> Tabi 19. yüzyıl da dünya üzerinde tebarüz eden siyasî ve fikrî gelişmelerin etkisiyle ortaya çıkan Osmanlılık söylemi Tanzimat'a giden süreçle kendini göstermiştir. Tanzimat Fermanının ilanını Osmanlı modernleşmesi açısından bir milat olarak kabul etmenin yanı sıra, bu süreçte görünür olan Osmanlılık fikriyatı, Osmanlı

3 Ethem Nejat, *Türklük Nedir ve Terbiye Yolları*, İstanbul 1329, s. 26.

4 Şükrü Hanioglu, "Osmanlıcılık", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 5, İstanbul 1985, s. 1389.

5 Selçuk Akşin Somel, "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, 1, İstanbul 2001, s.88.

Devleti'nin son döneminin belirli zamanlarında farklı siyasî özelliklere bürünse de Osmanlı'nın son dönemlerine kadar varlığını devam ettirmiştir. Bu bağlamda Tanzimat Fermanı ve sonrasında gelen süreçte büyük oranda Tanzimatçı Paşalar (Mustafa Reşid, Âli ve Fuat Paşalar) aracılığıyla ortaya konulan çabaların -özellikle Islahat Fermanı ve meclisler açma- olduğu dönem, Yeni Osmanlılar muhalefeti ve bazı devlet adamları üzerinden belirginleşen Kanun-i Esasîye ilişkin çabaların olduğu dönem, II. Abdülhamit dönemi ve II. Meşrutiyet dönemi olarak dönemlere ayırmak mümkündür.<sup>6</sup>

Tanzimat Fermanı'nın ilanının akabinde gelişen yenileşme çabaları dâhilinde Osmanlılık namına ortaya konulan çabalar; dönemin devlet adamlarının Batıda gelişen milliyetçilik düşüncesinin Osmanlıyı ne derecede etkileyeceğinin farkında olduklarının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu farkında olma halinin devlet adamlarını, bünyesinde birçok farklı unsuru barındıran Osmanlı gibi bir yapının bu muhtemel tehlikeden etkilenmesini engellemek amacıyla *bir üst kimlik olarak Osmanlı Milleti oluşturma* çabasına ittiğini söylemek yanlış olmaz.<sup>7</sup> Tabi özellikle Islahat Fermanı gibi unsurların birlikteliğini unsurlar arasında bulunan farklılıkları ortadan kaldırarak sağlamayı murad eden çabaların büyük oranda dönemin siyasî koşullarında yabancı devletlerin dahli neticesinde ortaya çıktığını belirtmek gerekmektedir.<sup>8</sup> Dolayısıyla Tanzimat Fermanı'yla başlayan süreçte Osmanlılık namına gösterilen çabalar dönemin siyasî ve sosyal durumu neticesinde Osmanlı devlet adamlarının mecbur kaldıkları cevabî bir gayret olarak ele alınabilir.

Tanzimat'ın ardından gelişen Osmanlı yenileşme çabalarının *Osmanlı Milleti* oluşturma gayreti, ortaya çıkan yeni aydın zümresi nezdinde kabul görmüştür. 19. yüzyılın ortalarında bir anlamda sivil düşüncüyü temsil eden ve Yeni Osmanlılar olarak isimlendirilen bu zümre, nihaî olarak Tanzimatçılığı ve onun arzuladığı Osmanlılığı benimsemiştir. Bunu yaparken

6 S. A. Somel, s. 90.

7 Ş. Hanioglu, "Osmanlılık", s. 1390.

8 Musa Gümüş, "Anayasal Meşrutî Yönetime Medhal: 1856 Islahat Fermanı'nın Tam Metin İncelemesi", *Bilig*, 47, 2008, s. 218. İlber Ortaylı, *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahalli İdareler (1840-1880)*, Ankara 2000, s. 47. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul 2008, s. 106, 129. Ortaylı bu kitabında Islahat Fermanında unsurlar arasında eşitliğin Avrupa devletlerinin telkinleri neticesinde ortaya çıktığının dönemin diplomatlarının notlarına dayandırılarak iddia edildiğini belirtmektedir. Avrupa devletlerinin mezhepsel farklılıkları dolayısıyla Osmanlıda bulunan unsurlar için bunu istemelerinin, kendi mezheplerinin dışında kalan diğer mezhepler için kendi ülkelerinde dahi eşitliği söz konusu etmediklerini dikkate almanın zaruretine işaret etmektedir. Rusya'da Katoliklerin veya Yahudilerin böylesi bir statüye sahip olmamaları gibi.

dönemin devlet adamlarına ilişkin muhalefetlerini ise; Batılı devletlerin desteğini almak amacıyla Tanzimat Fermanının ilanına teşebbüs etmeleri, Fermanın şeriat prensipleriyle sınırlandırılmamış olması ve Fermanın taahhütlerini yerine getirmek için oluşturulan müesseselerde Batılı müesseselerin örnek alınmış olması üzerinden yapmışlardır.<sup>9</sup> Yeni Osmanlıların Tanzimatçı paşalara gösterdikleri muhalefet; paşaların, yeniliklere olan inançlarından ya da farklı kaygılar taşıyor olmalarından ziyade Batılı devletlerle olan münasebetleri neticesinde yeniliklere kalkışmış olduklarına olan kanaatleri üzerinden olmuştur. Bu şekilde Tanzimatçı Paşalarla aralarına mesafe koymuş olan Yeni Osmanlılar, Osmanlılık fikriyatı çerçevesinde fikirler ileri sürmüşlerdir. Yeni Osmanlılar, belirli kavram ve mefhumlar üzerinden hareketle Osmanlı için ortaya çıkan tehlikeleri bertaraf etmek amacıyla etnik ve dinî bakımdan farklı olan unsurların temsil edilerek bir arada tutulmaya çalışılması gayreti içerisinde olmuşlardır. “*Vatan*”, “*Hürriyet*”, “*Müsavat*”, “*Meşrutiyet*” gibi kavramlarla özdeş hale gelmiş olan Yeni Osmanlılar hareketi, ilanihaye farklı unsurların haklarının anayasal bir düzenlemeyle korunduğu ve bu unsurların temsil edilme imkânına sahip olduğu bir meclis üzerinden birlikteliğin sağlandığı bir Osmanlılığı arzulamışlardır.<sup>10</sup> Söz konusu mefhumların anlam dünyasında uğradığı değişimi Çalen şu ifadelerle özetlemektedir: “*Modern merkezî devlet, bürokrasi tarafından yapılandırılırken, devlet-tebaa ilişkileri ve aynı zamanda Osmanlı, devlet ve vatan gibi kavramların anlamları da dönüşüme uğradı. Kendisi ile tebaası arasındaki aracı kurumları ortadan kaldıran devlet, çeşitli işleri uhdesine alarak bunları bir devlet hizmeti formuna sokuyor ve tebaa ile doğrudan temas kurmaya başlıyordu. 1829 kıyafet düzenlemesi, Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı, 1864 Vatandaşlık Kanunu gibi Osmanlıcılığın ilk dönemine ait belgeler, değişen “devlet-tebaa” ve “devlet-fert” ilişkilerinin göstergesidir. Artık vatan kavramı insanların yaşadığı köy veya kasabayı değil bütün Osmanlıların müşterek vatanını ifade ediyordu.*”<sup>11</sup> Taner Timur; Osmanlı modernleşme çabalarını Müslüman

9 Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul 1998, s. 184-185.

10 Namık Kemal tarafından kaleme alınan “*Usul-u Meşveret Hakkında Mektuplar*” serlevhasıyla Hürriyet gazetesinde kaleme aldığı ve sonraları müstakil eser halinde neşredilen mektup mahiyetli metinler söz konusu hususlarda önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Namık Kemal, Külliyyât-ı Kemâl-Birinci Tertip, *Makalât-ı Siyasiyye ve Edebiyye*, 7, s.176-231. <http://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr>. Erişim Tarihi: 5 Haziran 2020.

11 Mehmet Kaan Çalen, “Bir Kimlik Siyaseti Olarak Osmanlıcılık”, *Türk Yurdu*, 2013, 33/308, s. 89.

yönetici bir zümrenin tartıştığı bir mesele olarak görmektedir. Bunun bir neticesi olarak da bahsini ettiğimiz bu kavramların evrensellikten yoksun, dolayısıyla da ötekini tanımayı ve anlamayı ihmal eden bir anlayışa dönüştüğünü ifade eder.<sup>12</sup>

Hatta öyle ki Yeni Osmanlılar içerisinde önemli yer tutan Namık Kemal kaleme aldıklarıyla bu meselelere hususî temaslarda bulunmuş ve Osmanlılığın yegâne çehresinin ayrılıktan ziyade birliktelik üzere şekillendiğine temas etmiştir. *İmtizâc-ı Akvâm* serlevhasıyla kaleme aldığı metinde ifade ettikleri bu bakımdan dikkate değerdir: “Zira biz, vakitler gördük ki bir hizmete ta’yin olunmak için mutlak Müslüman, mutlak Hristiyan, mutlak Yahudi veya mutlak Arap, Mutlak Kürt, mutlak Arnavut, mutlak Rum, mutlak Bulgar, mutlak Ermeni adem arandı. Fakat hiçbir vakit görmedik ki bir adem mücerred filan mezhebe veya filan cinse tabi olduğu için bir me’muriyetten dâr edilmiş olsun.<sup>13</sup> ... Ya biz vatanımız içinde hukukça müsâvî, menfaatçe müşterek bulunduğumuz halde lisan ve mezhep daiyesiyle niçin birbirimizden ayrılmak isteyelim”<sup>14</sup> Namık Kemal üzerinden Yeni Osmanlıların bahsini ettiğimiz fikirlerine ilave olarak belirtilmesi gereken en önemli husus hiç şüphesiz eklektik bir fikriyata sahip olmalarıdır. Osmanlılık fikri üzerinde müştereklikleri olmasına rağmen farklı fikrî temayüllerin emarelerini de üzerlerinde taşımaktadırlar. Örneğin; Namık Kemâl bir taraftan fıkha vurgu yaparken ekonomik olarak liberal fikirler ileri sürebilmekte; *Sarıklı Devrimci* lakaplı Ali Suâvi dini emarelere ilave olarak laikliği ve faizciliği savunmakta ve Türklüğe ilişkin vurgularıyla milliyetçi çağrışımlar göstermektedir.<sup>15</sup> Böylesine çelişkiler barındıran bir fikrî yapıya sahip olmalarında hiç kuşkusuz Osmanlı Devleti’ni kurtarmak maksadına matuf bir anlayış içerisinde olmalarının büyük oranda etkisi vardır. Dolayısıyla çelişki şeklinde ortaya çıkan bu durum dahi Osmanlılık namına değerlendirilmeye müsaittir.

Yeni Osmanlıların arzuladıkları anayasal meşrutî yönetim Kânûn-ı Esâsî’nin ilanı ile gerçekleşmiştir. Ancak her ne kadar Kânûn-ı Esâsî’yle

12 Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, Ankara 2010, s. 16.

13 Namık Kemal, “İmtizâc-ı Akvâm”, *Külliyyât-ı Kemâl-Birinci Tertip, Makalât-ı Siyasiyye ve Edebiyye*, Selanik Matbaası, İstanbul 1327, s. 243.

14 Namık Kemal, “İmtizâc-ı Akvâm”, *Külliyyât-ı Kemâl, Makalât-ı Siyasiyye ve Edebiyye*, s. 244.

15 İsmet Özel, “Tanzimat’ın Getirdiği Aydın”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, 1, İstanbul 1985, s. 65.

istenen şey, Osmanlı bünyesindeki unsurlar arasında vahdeti tesis etmek olsa da kanun metninin içeriğindeki bazı maddeler –resmi dilin Türkçe olması gibi- tersi etki yapmış ve unsurlar arasında beliren milliyetçi tezahürleri pekiştirmeye yaramıştır. Kânûn-ı Esâsî'nin askıya alınıp Meclis-i Mebusan'ın kapatılmasıyla başlayan II. Abdülhamid'in iktidarı tam olarak elde tuttuğu bir dönemin başlaması, Osmanlılık düşüncesinde ve Osmanlı muhalefet anlayışında yenilikleri de beraberinde getirmiştir.

II. Abdülhamid döneminde de Osmanlılık fikriyatı gerek devlet nezdinde gerekse siviller nezdinde gündeme getirilen bir düşünce olmuştur. Nitekim II. Abdülhamid'in isteği üzerine Ahmet Mithat Efendi tarafından kaleme alınan “Üss-i İnkılâb” adlı eserin Osmanlılık düşüncesinin manifestosu niteliğinde olduğunu ifade edenler bulunmaktadır.<sup>16</sup> Ahmet Mithat Efendi her türlü etnik milliyetçiliğe karşı olmakla birlikte dilin Türkçeleştirilmesi noktasında ortaya koydukları ile Türklük dahilinde etnik bilincin oluşmasına katkı sağlamıştır. Yazılarının merkezine *Rumeli ve Anadolu'nun Türk kültürel özelliklerini yansıtan bir Osmanlı İmparatorluğu imajını*<sup>17</sup> yerleştirerek Osmanlılığı Türklüğün etrafında inşa etme gayreti içerisinde olmuştur.

II. Abdülhamid dönemi Osmanlılığının iki veçhesinin olduğunu belirtmekte fayda vardır. Bunlardan birincisi; “*padişaha bağlılık*” merkezli gelişen anlayıştır. İkincisi ise; aynı sınırlar dâhilinde yaşanıyor olunması dolayısıyla “*vatan*” merkezli anlayıştır.<sup>18</sup> Fakat Osmanlılık fikriyatı II. Abdülhamid döneminde siyasî bir ideoloji olarak varlığını devlet nezdinde devam ettirse dahi, kendinden önceki dönemdeki işlerliğini kaybetmiştir. Osmanlılık, II. Abdülhamid döneminde devlet politikalarında işlerliğini kaybetmesine paralel olarak, muhalifler tarafından devleti kurtarmak amacıyla ileri sürülen öneriler arasında kendisine önemli bir yer edinmiştir.<sup>19</sup> Osmanlı'nın son dönemine damgasını vuran ve artık örgütsel muhalefetin görünür olduğu II. Abdülhamid döneminde Osmanlılık Jön Türkler ve onların

16 Ahmet Hamdi Tanpınar bu eser dolayısıyla Ahmed Mithad'ı Osmanlılık düşüncesinin kurucuları arasında zikretmektedir. Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1988, s. 152-153.

17 Kemal Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2009, s. 365.

18 Mümtaz'er Türköne, *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İstanbul 2011, s. 277.

19 Fethullah Güner, *Milliyetçilik Akımına Bir Alternatif Olarak “Osmanlılık” Hareketi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,, Bolu 2008, s. 113.



siyasî odakları hüviyetindeki İttihat ve Terakkî bünyesinde varlığını devam ettirmiştir.<sup>20</sup> Bu dönemde Batılı anlamda farklı felsefî ve siyasî düşünceler görünür olsa da müştereklik her daim Osmanlılık üzerinden olmuştur. Bir Ermeni, Yahudi, Arnavut, Rum kendini Osmanlı olarak tanımlamakta ve İttihat ve Terakkî üzerinden II. Abdülhamid'e olan muhalefetlerini, devlete isyan ve itiraz bağlamında değil de bizzat padişahın istibdadî olarak adlandırdıkları yönetimine karşı sürdürmüşlerdir. Bu bağlamda, Osmanlı'da infiradî bir toplum (bireyselliğin ön planda olduğu) teşekkül ettirmenin zuretinine inanan Prens Sabahattin; gerek “*Umum Osmanlı Vatandaşlarına Beyannâme*” başlıklı beyannamesinde gerekse Cenevre’de yayınladığı risalede farklılıkları bir kenara bırakarak “*Osmanlı*” adıyla unsurların kendilerini tanımlamalarının gereğine vurgu yapmaktadır.<sup>21</sup> Bu muhalefetin bir neticesi olarak II. Meşrutiyet’in ilan edilmesi ve II. Abdülhamid’in tahttan indirilmesinin ardından İttihat ve Terakki bünyesinde bir araya gelen farklı unsurların hep birlikte hürriyeti elde ettiklerine olan inançları onlar nezdinde Osmanlılığın bir başarısı olarak değerlendirilmiştir.

Genel olarak ele alındığında Osmanlılık fikriyatı ilk etapta Gayrimüslim unsurlar arasında beliren milliyetçi tezahürlerin devlet adamlarınca önceleri ciddiye alınmaması neticesinde ortaya çıkan duruma verilmiş bir cevap olarak, Vatandaş’ın ifadesiyle; *geleneksel Osmanlı devlet ideolojisinden bir kopuşu ifade eder*.<sup>22</sup> *Erkan-ı erbaa* olarak adlandırılan topluma ilişkin sınıflandırma üzerinden *yöneten-yönetilen ayrımını esas alan* ve bünyesinde bulundurduğu unsurları dinî-mezhebî aidiyetleri üzerinden ayırma tabi tutan anlayış yerine; *Fransız ihtilali sonrasında beliren vatandaşlık ve hukuksal eşitlik esaslarına dayalı modern siyasal anlayışın*<sup>23</sup> hedeflendiği söylenebilir. Söz konusu bu durum 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren oluşturulması arzu edilen birlikteliğe de işaret etmektedir.

20 Şerif Mardin II. Abdülhamid’in Pan-İslamcı tavırlarının Jön Türkler nezdinde gülünç karşılandığını ve bundan dolayı uzun zaman Osmanlılık politikasına sarıldıklarını ifade etmektedir. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İstanbul 1989, s.60.

21 Prens Sabahattin’in; “...bizi görenler Osmanlıların azâmet-i sâbıkası hâlâ bâki imiş diye tek bir Osmanlı şekline teccüm etmiş zannetsinler. Birbirimizle öz candan görünmek istiyorsak mes’ela ‘ben bir Yahudi’yim’ dememeliyiz. Osmanlıyım diyeceklerle yoldaşlık edecekler var.” ifadeleri bu bakımdan dikkate değerdir. Aktaran: F. Güner, s. 120.

22 Celalettin Vatandaş, *Ulusal Kimlik Türk Ulusçuluğunun Doğuşu*, İstanbul 2010, s. 111-113.

23 C. Vatandaş, s. 113.

II. Meşrutiyet'in ilanıyla Balkan Savaşları arasında geçen zaman aralığı Osmanlılık fikriyatı açısından ilginç bir dönem olmuştur. Bu dönemde İmparatorluk bünyesinde bulunan milliyetçi cereyanlar Osmanlılık söylemi üzerinden kendi milliyetçiliklerini tahkim edebilenin imkânını iyi değerlendirmişlerdir. Kanun-i Esasi'nin tekrar yürürlüğe girmesinin ve Meşrutiyetin ilan edilmesinin memleketin genelinde ortaya çıkardığı müspet etki özellikle Osmanlılık özelinde görece de olsa bir araya gelmiş olan farklı unsurların bu müşterekliğinin bir başarısı olarak değerlendirilebilir. Fakat II. Meşrutiyet'in ilanının ardından "*hükümet... Osmanlılık ülküsüne ciddiyetle eğilmeye ve Osmanlıca'yı lingua franca yapmak için niyetlerini ortaya koymaya başlayınca Müslim-Gayrimüslim unsurlar "Bizi Türkleştirmek istiyorsunuz" diye itirazları*"<sup>24</sup> gündeme getirmişlerdir. Bu da aslında Osmanlılık söyleminin dönemin genel sosyal ve siyasî koşullarında gerçekçi olmadığı bir kanıtı olarak değerlendirilebilir. Nitekim Balkan Savaşlarının akabinde ortaya çıkan sosyal ve siyasî ortamda Müslim/Gayrimüslim unsurlar kendi milliyetlerine ilişkin öteleyici davranıldığı hususunda şikâyetlerde bulunmaya başlamışlardır. Bu durumun bu şekilde tezahür etmesi; Meşrutiyetin ilanını müteakip beliren ortamda, devlet bünyesinde bulunan Müslüman unsurların da artık belirli fikrî ve etnik mensubiyetler özelinde teşekkül ettirilen kulüpler dâhilinde kendi milliyetlerine ilişkin kaygılar gütmeye başlamalarına ve Osmanlılık dışında bir mensubiyetin peşine düşmelerine yol açmıştır.<sup>25</sup> Halihazırda Türklüğü Osmanlığa her daim feda edebileceklerini beyan ile devletin selametini esas tutan Türkçülük fikriyatına mensup isimlerin<sup>26</sup> dahi Osmanlılık fikri-

24 A. Teyfur Erdoğan, "Osmanlılığın Evrimi Hakkında Bir Deneme: Bir Grup (Üst Düzey Yönetici) Kimliğinden Millet Yaratma Projesine", *Doğu-Batı Dergisi- II. Meşrutiyet 100. Yıl*, 2008, 1/45, s. 36.

25 0Süleyman Şefik Paşa hatıralarında meşrutiyetin ardından milliyet davası gütmeyen yaygınlaştığını ve Ahad-ı Arap, Çerkes Teâvün Kulübü, Arnavud Başkim, Kürd Kulübü, Rum Kulübü, Ermeni Taşnak Kulübü gibi ocakların teşekkül ettiğini belirtmektedir. Bunun müsebbibi olarak da İttihat ve Terakki'yi işaret etmektedir. Süleyman Şefik Paşa, s. 161-162. Kanaatimizce İttihat ve Terakki'yi işaret etmesinin sebebi; cemiyetin politik tercihlerinin öteki üzerinde oluşturduğu bir tepkinin tezahürü olmaktan ziyade, zaten oldukça heterojen bir yapıya sahip olan cemiyetin bünyesinde bulundurduğu unsurlara ilişkin sağladığı hürriyet alanı olmalıdır.

26 Kullanılan lisanın adlandırması hususu 19. Yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve Osmanlı son dönemlerine kadar devam eden bir tartışma olmuştur. Türkçülük fikriyatı için önemli mecralardan biri olan Genç Kalemler dergisinde bu tartışmalara dâhil olan Kâzım Nâmi'nin "Türkçe mi Osmanlıca mı?" serlevhasıyla kaleme aldığı metinde Osmanlılık karşısında gösterdiği tavır tarz-ı siyaset olarak bahsettiğimiz meseleye ilişkin önemli bir örnek olduğu muhakkaktır. Osmanlılık hususunda ifa-

ne dair itimatlarının ortadan kalktığı dönem Balkan Savaşlarını müteakip dönem olmuştur.<sup>27</sup> Fakat bu noktada şunu da belirtmekte fayda vardır: her ne kadar gayri Müslüm unsurlar arasında milliyetçilik tezahürleri Osmanlılık/Osmanlıcılık söylemlerini akamete uğratsa dahi Osmanlılıkta ısrar etmek ya da onun kıymetine atıfla bir takım teşebbüslerde bulunmak da söz konusu olmuştur. Örneğin Namık Kemal'in kaleme aldığı *İmtizâc-ı Akvâm ve Vefa-yı Ahd* adlı eserinin bu husustaki önemine atıfla tekrardan neşredilmiş olması bu bakımdan manidardır. II. Meşrutiyet'in ilanını müteakip dönemde neşredilen bu eserin *Vecibe* adlı önsöz mahiyetindeki kısmında eserin dönemin koşullarında *Osmanlılığın* önemine yaptığı vurgu ile kıymetli olduğu ifade edilmektedir.<sup>28</sup> Bunun yanı sıra Türkçülük fikriyatı mahfillerinden biri olan Türk Yurdu mecmuasında da bu Türklük davası gütmene Osmanlılığa hanel getirmeyeceği yönünde fikirlerin görüldüğünü de belirtmek gerekir. Nitekim İzzet Ulvi'nin "*Türklük Duygusu Osmanlılık Fikrine Mani midir?*" serlevhasıyla kaleme aldığı metnin ilk cümlesinde bu soruya oldukça net bir şekilde "*hayır*" diye cevap vermiş olması Türkçüler nezdinde Osmanlılığa kıymet atfedildiğinin bir nişanesi olarak değerlendirilmelidir.<sup>29</sup> Bununla birlikte II. Meşrutiyet ile birlikte calib-i dikkat hususlardan biri de Osmanlılık dâhilinde ileri sürülen fikirlerde ittihadat atıf yapılmıyormuş gibi görülen ama aslında ayrılığı murad eden bir takım teşebbüslerin söz konusu olduğuna da işaret ediliyor olmasıdır. Bu hususta Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin *Siyonistlerin Siyaset-i Menhusesi -II- Muvazene-i Anasır* başlıklı makalesi dikkat çekicidir. Şehbenderzâde bu makalesinde meşrutî yönetime olan inancını ifade etmekle birlikte unsurlar arasında denge şeklinde ifade bulan Osmanlılık söyleminin mahsurlarına değinmektedir.<sup>30</sup> Ardından gelen süreç; Osmanlıcılık

de ettiği "*Bizim nazarımızda Türklük, Osmanlılık nâmına her vakit fedâ edilir. Bir unsûr-perest olmaktan ziyâde milliyet-perver olmayı tercih ederiz.*" cümlelere dikkat çekmekte fayda vardır. Kâzım Nami, "*Türkçe mi Osmanlıca mı?*", *Genç Kalemler Dergisi*, (Haz. İsmail Parlatır-Nurullah Çetin), Ankara 2014, s. 133.

27 Türkçülük fikriyatının diğer fikri tezahürlerden sıyrılarak kendine mahsus bir çerçevede Türklüğü önemser bir vaziyet alması noktasında temayüz ettiğine dair örneklik teşkil etmesi bakımından *Büyük Duygu* mecmuası gösterilebilir. Türklük noktasında ilk sayısından itibaren daha sarıh bir yaklaşım sergilediğini söylemek mümkündür.

28 Namık Kemal, *İmtizac-ı Akvam ve Vefa-yı Ahd*, Bekir Efendi Matbaası, Dersaadet, 1327.

29 İzzet Ulvi, "*Türklük Duygusu Osmanlılık Fikrine Mani mi?*", *Türk Yurdu*, 14 Haziran 1328, 2/16, ss. 491-493.

30 Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, "*Siyonistlerin Siyaset-i Menhusesi -II- Muvazene-i Anasır*", *Hikmet*, 6 Ağustos 1911, 1/ 6, s. 1.

söyleminin gerçekçi ve sahici olmaktan ziyade milliyetçiliğin etkili olduğu unsurlar arasında kendi mensubiyetleri dâhilinde güç devşirebilmek namına tutunuyormuş gibi göründükleri bir düşünme biçimi olduğunu ortaya çıkarmıştır: Satı el-Husri'nin Osmanlıcı iken sıkı bir Arap Milliyetçisi olması ya da Meclis-i Mebusanda Osmanlılık adına savunular ortaya koyan İsmail Kemal Bey'in 1912 yılında Arnavutluk'un bağımsızlığını ilan eden kişi olması gibi.<sup>31</sup> Balkanlarda bulunan diğer unsurların ise Osmanlılığa ilişkin kanaatlerinin müspet olmadığı aşikârdır. Bunun örnekliğini ise Talat Paşa'nın hatıralarında naklettiği dostu olan Avukat Marko Theodorides Efendi'ye dostlarıyla birlikte ihtilal birliğine dâhil olmalarını istediğinde aldığı cevapta görmek mümkündür: “...meşruti bir hükümetin ise Türkiye'yi yükselteceğini ve Türklerin Rumeli'deki egemenliklerini pekiştireceğini; bu sebeple de bu harekete yardım edecek bir tek Yunanlı bulunamayacağını ve hatta Yunanlılara böyle bir niyetten söz edildiğinde bu girişimi başarısızlığa bile uğratacaklarını söyledi”<sup>32</sup>

Bunun yanı sıra Balkanlarda Osmanlılık bağlamında hürriyet namına ortaya konulan çabaların Müslüman unsurlar aleyhine tezahür etmiş olması da aslında Osmanlılık düşüncesinin akıbetinin müspet olmayacağını bir nişanesi şeklinde değerlendirilebilir. Nitekim Balkan hadisesi esnasında ve sonrasında gayri Müslim unsurlarca yapılanlar buna en güzel örnek olarak gösterilebilir. Gayri Müslimlerce cami kubbelerine haç işaretlerinin yerleştirilmesi ve bazı minarelerin üstlerinin tıraşlanarak çan kuleleri şekline dönüştürülmesi Osmanlılık adına gayri Müslimlerce ifade edilenlerin gayri sahiciliğini ortaya koymuştur.<sup>33</sup>

II. Meşrutiyet dönemi içerisinde Osmanlı'da beliren diğer fikri tezahürlerin Osmanlılık namına nasıl bir tavır takındıklarına da temas etmekte fayda vardır. Her ne kadar farklı veçheleri olan fikriyatlar olsalar da İslamcılık, Türkçülük gibi düşünceler Osmanlılığı öteleyici bir anlayış içerisinde girmemişlerdir. Bu ideolojik yönelimlerin söz konusu tavra sahip olmalarında devleti bir arada tutma isteğini kendi fikri dünyalarında merkezi bir yerde tutmalarının önemli etkisi vardır. Türkçülük fikriyatı içerisinde değerlendirilebilecek isimlerin Osmanlılık namına ortaya koydukları çabalar

31 T. Erdoğan, s. 38.

32 Mehmet Tal'at Paşa, *Talat Paşa'nın Anıları*, Yay. Haz. Alpay Kabacalı, İstanbul 2013, s. 16-17.

33 Camilere Hristiyan inancının sembollerinin yerleştirilmiş olmasına dair Ek'teki görsel oldukça dikkat çekicidir.

bu duruma örneklik teşkil etmesi dolayısıyla dikkate değerdir.<sup>34</sup> II. Meşrutiyet dönemine kadar geçen sürede çeşitli nedenlerle Osmanlılık söylemi içerisinde varlığını tahkim etmek zarureti duymuş, kültürel ve ilmî tarafı ağır basan bir Türkçülükten bahsetmek daha doğru olur. Bundan dolayı Türkçülük bağlamında ele alınabilecek isimlerin, Osmanlılık düşüncesine ilişkin aidiyetinin olduğunu söylemek mümkün olmamakla birlikte karşıt bir tavır sergilediklerini belirtmek de mümkün değildir. Şöyle ki meseleyi vuzuha kavuşturması bakımından Yusuf Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset*<sup>35</sup> başlığıyla kaleme aldığı metin iyi bir örnek olarak gösterilebilir. Devletin selameti açısından İslamlığın ve Osmanlılığın nihaî olarak kâfi gelmeyip arzu edileni verememesi ve tarz-ı siyaset için bir öneri olarak Türklüğün sunulmuş tarzı, bunun bir nişanesi olarak ele alınabilir. Nitekim makalede Türklüğe ilişkin söylenenlerin belirgin ve siyasî söylem bakımından bütünlüklü olmaması da yukarıda bahsi edilen Osmanlılık düşüncesindeki içkinliğin ortaya çıkardığı bir durum olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar *Üç Tarz-ı Siyaset* siyasî söylem olarak bütünlüklü olmasa da, siyasî bir tavır alma biçimi olarak Türkçülük düşüncesinin ilk örneği olarak gösterilebilecek bir metindir.<sup>36</sup> Tabii unutulmaması gereken husus ise; bu makalenin Osmanlı için *tarz-ı siyaset* sunuyor olması hasebiyle Osmanlılık içerisinde değerlendirilmesinin gerektiğidir. Burada Georgian'ın makaleye ilişkin yaptığı değerlendirmeyi önemine binaen zikretmekte fayda vardır: "*Rusya Türkleri'nin birlik sağlama isteği ile Osmanlılar'ın devleti koruma çabalarını bir senteze ulaştırıyordu. Başka bir ifadeyle, Tatar burjuvazisinin Pantürkist eğilimleri ile Jön Türk ideolojisinin mihenk taşı olan devleti koruma kaygısını bağdaştırmaya çalışıyordu.*"<sup>37</sup> Osmanlılık, İslamlık ve Türklük dâhilinde ortaya konulan çabaların nihai hedefinin Osmanlı Devleti'nin menfaatine çalışmak olması gerektiği fikri ve bu fikri teşebbüslerin

34 Türkçülük fikriyatının önemli mahfillerinde çıkan metinlerde Türkçülerin yeri geldiğinde Osmanlılığı ne denli önemsediklerini gösteren metinlere tesadüf etmek mümkündür. Bu duruma örneklik teşkil etmesi bakımından Türklük fikrinin Osmanlılığa mani olmadığı Türkçüler tarafından ifade edilen bir yaklaşımdır. Nitekim İzzet Ulvi'nin "*Türklük Duygusu Osmanlılık Fikrine Mani mi?*" başlığıyla yayımladığı "*Hiç tereddüt etmeksizin kendi hesabıma cevap veriyorum ki, hayır.*" cümlesiyle başladığı yazısı bu bakımdan oldukça kıymetlidir. İzzet Ulvi, "*Türklük Duygusu Osmanlılık Fikrine Mani mi?*", *Türk Yurdu*, 14 Haziran 1328, 2/16, s. 491-493.

35 Akçuraoğlu Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, İstanbul 1327. Eser 1904 yılında Mısır'da neşredilen *Türk* gazetesinin iki sayısında makale olarak neşredilmiştir.

36 Rafael Muhammetdin, *Türkçülüğün Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1998, s. 50.

37 François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri- Yusuf Akçura (1876-1935)*, Çev. Alev Er, Ankara 1986, s. 44.

hangisinin Osmanlı için faydalı olduğu üzerinden girişecekleri hesaplaşmanın zarureti dikkate alındığında eserin Osmanlılık bağlamında ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.<sup>38</sup>

Bu bakımdan bu makale; Tanzimat Fermanının ilanını müteakip beliren vatandaşlık temelli “*Osmanlı Milleti*” teşekkül ettirme gayretinin “*ırk-cins*” merkezli bir alana çekilmesi gerektiği düşüncesi dolayısıyla Osmanlılığa da farklı bir istikamet tayin etmek arzusundadır. II. Meşrutiyet koşullarında siyasî vaziyet Osmanlılık namına farklı anlayışların gelişmesine imkân sağlamıştır. Örneğin Abdülkadir Câmî (Baykurt) Bey gibi isimler kaleme aldıkları metinlerde Türklükten ve İslamlıktan mülhem bir Osmanlılığın inşası noktasında düşünceleri ileri sürmüşler ve siyasî bakımdan bunun zaruretine inanmışlardır.<sup>39</sup> Ancak bu düşüncelerin gündelik siyaset içerisinde üretilmiş bir tarz-ı siyaset şeklinde tezahür ettiği de muhakkaktır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti nihayet bulana dek devleti kurtarmak amacıyla ileri sürülen fikirler ya da çabalar kabaca değerlendirildiğinde Osmanlılık etrafında ele alınabilecek fikirler olmakla birlikte; siyasî, sosyal, iktisadî ve kültürel veçheleri dikkate alındığında 19. Yüzyılın başlarından itibaren beliren ve II. Meşrutiyet’in ilanını müteakip dönemde başarısızlıkla sonuçlanan Osmanlılık/Osmanlılık düşüncesi ile irtibatlandırılması güç olan yaklaşımlardır.

Nihaî olarak Osmanlılığın; 19. yüzyılın başlarından itibaren Batıdan yayılan sosyal ve siyasî dalganın ortaya çıkaracağı muhtemel parçalanmaya mani olmak amacıyla tezahür ettiğini belirtmek yerinde olacaktır. Gerek devlet adamları gerekse yeni tip münevverlerce savunulan bu yaklaşım; ortaya çıkan siyasî, kültürel ve sosyal ortam dolayısıyla gerçekçi olmadığı anlaşılan bir düşünce olmuştur.

38 Çalen’in *Osmanlılık ve İslâmcılık Karşısında Türkçülük* adlı eserin Üç Tarz-ı Siyaset adlı esere dair yaptığı değerlendirme söz konusu bağlamda dikkat çekicidir. Mehmet Kaan Çalen, *Osmanlılık ve İslâmcılık Karşısında Türkçülük*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 2017, s. 64-70.

39 Fizan Meb’usu Câmî, *Osmanlılığın Atisi Düşmanları ve Dostları*, İfham Matbaası, İstanbul 1331. Söz konusu yaklaşım müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla burada sadece kısaca değinmekle iktifa edilmiştir.

## Sonuç

19. yüzyılın başlarından itibaren özellikle Fransız İhtilalinden mülhem milliyetçiliğin Osmanlı sınırları içerisinde yaşayan unsurlar üzerinde uyardığı tesir neticesinde Osmanlılık düşüncesinin devlet merkezli ortaya çıkan bir düşünce olduğunu belirtmek gerekmektedir. Yüzyılın başlarından 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar geçen süre zarfında farklı veçheleri ile yer yer tekâmül ederek yer yer ise kendisini belirli hususlarda sınırlandırarak gerek devlet ricalince gerekse yeni aydın zümresince savunulur bir düşünce olmuştur.

Milliyetçi tezahürlere cevabî bir misyona sahip olan Osmanlılık düşüncesinin tehlike olarak gördüğü bu durum karşısında aslında muvaffak olmadığını söz konusu dönem içerisinde gerek Osmanlıdan ayrılarak müstakil devletler kuran gerekse kendi etnik faydalarının peşinde olan unsurların varlığından anlamak mümkündür. Bu yönü ile Osmanlılık düşüncesinin II. Abdülhamid dönemine kadar siyasî yönleri ağır basan ve müştereklere vurgu yapan ve daha çok devlet merkezli olan bir düşünce olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. II. Abdülhamid döneminde beliren muhalefet içinse; muhalefeti hem meşruiyetine hem de farklı unsurların kendi milliyetçilikleri namına fayda devşirebilmelerine imkân tanımak namına kullanmalarına yarayan bir araç olarak kullanmışlardır. Osmanlılık/Osmanlıcılık düşüncesinin akıbetine dair, II. Meşrutiyet'in ilanını müteakip Müslüman unsurlar arasında da milliyetçi tezahürlerin belirmesinin ardından gerçekçi olmadığı anlaşılan bir düşünce olduğu değerlendirilmesini yapmak yanlış olmayacaktır.



## Kaynakça

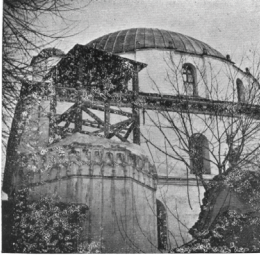
- Akçuraoğlu Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyâset*, Matbaa-i Kader, İstanbul 1327.
- Berkes, N., (2012), *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Çev. Ahmet Kuyaş, YKY, (18. Baskı), İstanbul.
- Çalen, M. K., (2017), *Osmanlılık ve İslâmcılık Karşısında Türkçülük*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- , “Bir Kimlik Siyaseti Olarak Osmanlılık”, *Türk Yurdu*, 2013, 33/308, ss. 88-91.
- Erdoğdu, A. T., “Osmanlılığın Evrimi Hakkında Bir Deneme: Bir Grup (Üst Düzey Yönetici) Kimliğinden Millet Yaratma Projesine”, *Doğu-Batı Dergisi- II. Meşrutiyet 100. Yıl*, 2008, 1, (45), ss.19-47.
- Ethem Nejat, *Türklük Nedir ve Terbiye Yolları*, İstanbul 1329.
- Fizan Meb’usu Câmi, (1331), *Osmanlılığın Atisi Düşmanları ve Dostları*, İfham Matbaası, İstanbul.
- Georgeon, F., (1986), *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri- Yusuf Akçura (1876-1935)*, Çev. Alev Er, Yurt Yayınevi, Ankara.
- Gümüş, M., (2008), “Anayasal Meşrûti Yönetime Medhal: 1856 Islahat Fermanı’nın Tam Metin İncelemesi”, *Bilig.*, (47), s. 215-240.
- Güner, F., (2008), *Milliyetçilik Akımına Bir Alternatif Olarak “Osmanlılık” Hareketi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,, Bolu.
- Hanioğlu, Ş., (1985), “Osmanlılık”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, C. 5, İletişim Yay., İstanbul, ss. 1389- 1393.
- İzzet Ulvi,( 1328), “Türklük Duygusu Osmanlılık Fikrine Mani mi?”, *Türk Yurdu*, 2/16, ss. 491-493.
- Karagöz, M., (1995)“Osmanlı Devleti’nde Islahat Hareketleri ve Batı Medeniyetine Giriş Gayretleri (1700-1839)”, *OTAM*, 6/6, ss. 173-194.
- Karpat, K., (2009), *İslam’ın Siyasallaşması*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul.
- Kâzım Nami, (2014), “Türkçe mi Osmanlıca mı?”, *Genç Kalemler Dergisi*, (Haz. İsmail Parlatur-Nurullah Çetin), Ankara.
- Mardin, Ş., (1989), *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yay. İstanbul.
- ,(1998), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yay., İstanbul.



- Mehmet Tal'at Paşa,( 2013), *Talat Paşa'nın Anıları*, (7. Baskı), Yay. Haz. Alpay Kabacalı, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul.
- Namık Kemal, (1327), “İmtizâc-ı Akvâm”, *Külliyât-ı Kemâl-Birinci Tertip, Makalât-ı Siyâsiyye ve Edebiyye*, Selânik Matbaası, İstanbul, s. 241-247.
- Namık Kemal, Külliyât-ı Kemâl-Birinci Tertip, Makalât-ı Siyâsiyye ve Edebiyye,7,s.176-231. <http://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr/kutuphane3/kitablar/540004900055000520005000095001140011500069.pdf>. Erişim Tarihi: 5 Haziran 2019.
- Namık Kemal, (1327), İmtizac-ı Akvam ve Vefa-yı Ahd, Bekir Efendi Matbaası, Dersaâdet,.
- Ortaylı, İ., (2000), *Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareler (1840-1880)*, TTK Yay., Ankara.
- ,(2008), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (38. Baskı), Timaş Yay., İstanbul.
- Özel, İ., (1985), “Tanzimat’ın Getirdiği Aydın”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, C.1, İletişim Yay., İstanbul, ss. 61-67.
- Rafael Muhammetdin, *Türkçülüğün Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1998, s. 50.
- Somel, S. A., (2001), “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C.1, İletişim Yay., İstanbul, ss.88-116.
- Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, (1911), “Siyonistlerin Siyaset-i Menhusesi -II- Muvazene-i Anasır”, *Hikmet*, 1/ 6, s. 1.
- Tanpınar, A. H., (1988), *19. Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi*, (7. Baskı), Çağlayan Kitabevi, İstanbul.
- Timur, T., (2010), *Osmanlı Kimliği*, (5. Baskı), İmge Kitabevi, Ankara.
- Türköne, M., (2011), *Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, (5. Baskı), Etkileşim Yay., İstanbul.
- Vatandaş, C., (2010), *Ulusal Kimlik Türk Ulusçuluğunun Doğuşu*, (2. Baskı), Açılım Kitap, İstanbul.
- [http://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr/kutuphane3/makalat/Shb\\_4602.pdf](http://ataturkkitapligi.ibb.gov.tr/kutuphane3/makalat/Shb_4602.pdf) Erişim Tarihi: 01 .06.2019.

## EK<sup>40</sup>

احكام يوزك ايشنه پاراپاققدور.



قارالاده ابراهيم پاشا جامع شريفنك - ناروسى يرتده جان قولدى.

قارالاده تكيه جامع شريفنك كارا سايمه قولونلندن صوكرامتاروسى يرتده بايزلان جان قولدى.

قارالاده جنوز ابراهيم پاشا جامع شريفى — صليب آلتىده

**بالقاتلر محاربه سندهكى حریت اقوام غايسته مسلمان كوزيله بر نظر!**

## SULTAN II. ABDÜLHAMİD'İN İTTİHÂD-I İSLÂM SİYASETİNDE İRAN<sup>1</sup>

Dr. Öğr. Üyesi Osman KARACAN\*\*

### Giriş

Karlofça Antlaşması (1699)'ndan itibaren Batı karşısında toprak kaybederek zayıflayan ve geri çekilmek durumunda kalan Osmanlı Devleti, XIX. yüzyıldan başlayarak bir işgal dalgası ile karşı karşıya kalmıştır. Dış saldırıların yanı sıra iç isyanlarla da boğuşan Osmanlı Devleti, toprak bütünlüğünü korumak için dış politikada denge siyaseti izlerken iç politikada ise etnik ve dinî sorunları çözmeye odaklanmıştır. Devletin bağımsızlığını ve ülkenin bütünlüğünü koruma adına devlet adamları ve aydınlar tarafından uzun süre savunulan “ittihâd-ı anâsır” fikri yani “Osmanlıcılık” siyasetinin gayrimüslim milletlerin isyanları neticesinde başarısızlıkla sonuçlanması hem devlet düzeyinde hem de aydınlar arasında yeni siyaset tarzlarına yönelmeyi zorunlu kılmıştır. 1860'ın son yıllarında aydınlar tarafından özellikle basın-yayın yoluyla gündemleştirilen ve daha sonra yönetim tarafından uygulanan siyasetlerden biri de İttihâd-ı İslâm'dı.

Batılı güçlerin yüzyıl boyunca Osmanlı ve diğer İslam beldelerine yönelik gerçekleştirdiği işgal saldırıları, İslam dünyasında ve imparatorlukta ki Müslümanlar arasında ortak bir hissiyat ve dayanışma duygusu meydana getirirken aynı zamanda müşterek bir hareketin tohumunu da atmıştır. Avrupa emperyalizminin ve Hıristiyanların ayrıcalıklı konumlarının tehdidine karşı ortak bir tepki olarak doğan İttihâd-ı İslâm fikri ve siyaseti, özellikle 93 Harbi'nden sonra daha da olgunlaşmıştır. 93 Harbi ve Balkan-

1 Bu çalışma *Bilgi Yolu Eğitim Kültür ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (BİLSAM) Derneği Kurtuba Akademi* tarafından 12-13 Ekim 2019 tarihlerinde düzenlenen “VIII. Uluslararası Kongre Toplum, Siyaset ve Ekonomi” temalı uluslararası kongrede “İttihâd-ı İslâm Düşüncesinde İran” başlığıyla sözlü olarak bir sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

\*\* *İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü*, <https://orcid.org/0000-0001-8250-1981> [karacanosman44@gmail.com](mailto:karacanosman44@gmail.com).

larda yaşanan isyanlar neticesinde toprak kayıplarının artması demografik düzlemde Müslümanların daha yoğun olduğu bir imparatorluk ortaya çıkarmıştır. Böylece Müslümanların sorunlarına daha duyarlı bir kamuoyu meydana gelmiştir (Zürcher, 2000, s. 120; Özcan, 2001, s. 471).

Batı dillerinde “Panislamizm” olarak ifadesini bulan İttihâd-ı İslâm (Türköne, 1994, s. 197 vd.), Müslümanlar arası dayanışma ve kardeşlik duygularını pekiştirme anlamında öteden beri İslam’ın temel referanslarına dayanılarak savunulan bir fikirdi. XIX. yüzyılda İslam dünyasına yönelik gerçekleştirilen saldırılara karşı İslam dünyasının her tarafında gelişen direnişin altında yatan siyasi ve fikrî örgütlenmeyi tanımlamak için oryantalistler tarafından İttihâd-ı İslâm kavramının karşılığı olarak kullanılan Panislamizm, pek çok müsteşrik tarafından (1877-78) 93 Harbi sonrasına tarihlendirilirken (Türköne, 1994, s. 38 vd.) aslında modern bir fikir olarak İttihâd-ı İslâm ilk olarak Sultan Abdülaziz döneminde (1861-1876) ortaya çıkmıştır. İlk kez Yeni Osmanlılar tarafından Londra’da yayınlanan *Hürriyet* gazetesinin 10 Mayıs 1869 tarihli nüshasında birlik fikrini oluşturmak amacıyla yer alan “İttihâd-ı İslâm” kavramı etrafında oluşan hissiyat, dönemin yayın organlarında yoğun bir şekilde tartışılmıştır (Türköne, 1994, s. 204) Osmanlı aydınları tarafından Müslümanların birliği ve dayanışmasını ifade etmek için kullanılan ve geliştirilen İttihâd-ı İslâm (Türköne, 1994, s. 40) ile saltanatın geleneksel ve İslami kimliği vurgulanmış ancak halifelüğün unvan ve sembolleri İslam dayanışmasını ortaya çıkarmak adına en fazla Sultan II. Abdülhamid döneminde gündemleştirilmiştir (Zürcher, 2000, s. 120). Bu noktada Sultan II. Abdülhamid’in İttihâd-ı İslâmcılık siyaseti için söylenebilecek en önemli husus, daha önce modern bir ideoloji olarak savunulurken bu dönemde emperyalist saldırılara karşı cevap vermek amacıyla siyasi bir enstrüman olarak yürürlüğe konulmasıdır.

İslâmcı ideoloji başlangıçta Osmanlı yönetimince henüz siyasi bir amaç ya da araç olarak görülmemekle birlikte, halkın küçük bir kısmında veya bazı aydınlar arasında bir hassasiyet oluşturmaktaydı. Fakat bu ideoloji, devletin zayıflamasıyla birlikte emperyalistler tarafından yapılan kapsamlı saldırılara tek başına cevap veremeyecek bir pozisyona düşmesi ile birlikte halifelik etrafında tüm Müslümanları kapsayan siyasi bir mecraya evirilmiştir. Bununla birlikte İttihâd-ı İslâmcı bir siyasetin oluşumunda sadece imparatorluk içerisinde gelişen dinamikler etkili olmamış aynı zamanda imparatorluk dışında yaşayan Müslümanların da önemli bir etkisi görülmüştür. Sanayi İnkılabı’nın etkisiyle Batılı güçlerin sömürü ve işgal saldırılarına maruz kalan,

dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan Müslümanlar bu süreçte İslam dünyasının en güçlü temsilcisi olarak gördükleri Osmanlı'ya gözünü dikmiş ve yardım çağrılarında bulunmuşlardır. Orta Asya'dan, Kaşkar'dan ve Sumatra'dan pek çok temsilci, halifelüğün merkezi olan İstanbul'a gelerek yardım talep etmiştir (Türköne, 1994, s. 145 vd.). Osmanlı'yı, dünyada Batı'ya kafa tutabilecek son İslam gücü; Abdülhamid'i de İslam dünyasının direnişini yöneten yeryüzünün halifesi olarak gören dünya Müslümanları (Ahmad, 2006, s. 52) Osmanlı'ya müracaat etmişlerdir. İmparatorluk dışındaki Müslümanların yardım talepleri karşısında asırlardan beri uykuda olan hilafet kurumu, böylece Müslümanların bağımsızlık ve yenilik beklentileriyle yeniden hayatıyet kazanmıştır (Kiren, 2007, s. 36).

Tahta oturduğu yıllarda Sultan II. Abdülhamid, devletin bütünlüğünü korumak ve gittikçe ağırlaşan dış baskılardan kurtulmak gibi iki acil mesele ile uğraşmıştır. Yaşanan savaşlar ve toprak kayıplarıyla birlikte daha Müslüman yoğunluklu bir imparatorluk meydana gelirken bu yeni durum, II. Abdülhamid'in siyasetini de etkilemiştir. Demografik yapının değişimi ile Müslüman nüfusa dayanma zorunluluğunu hisseden II. Abdülhamid, devletin bekasını korumak için de hilâfetin İslâm dünyasındaki nüfuzunu güçlendirerek dünya Müslümanlarını harekete geçirmeye ve Müslüman nüfusunu milletlerarası bir baskı unsuruna dönüştürüp Avrupa devletleriyle olan ilişkilerde güçlü bir koz elde etmeye çalışmıştır (Özcan, 2001, s. 471). Panislamcılığı saldırıdan ziyade savunmacı bir mantıkla uygulayan II. Abdülhamid, bununla Batı'ya karşı konumunu güçlendirmek istemiştir. Hatta bu yıllarda Müslüman sömürgesi bulunmayan, yükselen güç Almanya'dan da İngiliz, Fransız ve Rus saldırganlığına karşı destek almıştır (Ahmad, 2006, s. 53). İttihâd-ı İslâmcılığın bu yönüne vurgu yapan Hanioğlu, Sultan II. Abdülhamid'in "Panislamist" siyasetinin birlikteliği amaçlamaktan ziyade Avrupa'ya karşı bir koz, bir pazarlık kartı işlevi gördüğünü ifade etmiştir (Çiçek, 2019, s. 51 vd.).

Gerek Osmanlı ve gerekse Osmanlı Devleti dışındaki Müslümanların faaliyetlerini de kapsayacak şekilde gerçekleştirilen tüm eylemleri ifade etmek için Panislamizm kavramı kullanılmıştır. Osmanlı Devleti tarafından yürütülen gerçek bir politikaya dayanan Panislamizm, Osmanlı hilafetine dış dünyada nüfuz temin eden her türlü politika ve uygulamalardan oluşmaktaydı (Deringil, 2007, s. 30). Panislamizm politikası sayesinde tahtını güvenceye almak isteyen II. Abdülhamid, olabildiğince dünya Müslümanlarını kucaklayan bir siyaset takip etmeye çalışmıştır. Bu nedenle

Müslümanların birliğine zarar verecek ideolojik yaklaşımlardan uzak durmuş, tahtını ve devletini korumak amacıyla daha genel ve kapsayıcı bir siyaset takip etmiştir.

Osmanlı sultanları içerisinde hilafet makamını en etkin şekilde kullanan II. Abdülhamid, içeride Müslüman tebaasını birleştirmek için İslamcılığı bir bayrak olarak kullanırken imparatorluk dışındaki Müslümanlar için ise emperyalizme karşı koyma aracı olarak kendisinden yararlanmıştı. Bu amaç çerçevesinde yoğun bir şekilde Avrupa'nın sömürsüne maruz kalan Asya ve Afrika'da hilâfeti önemli bir enstrüman olarak devreye sokmuş ve halifelüğün manevi gücünden yararlanmaya çalışmıştır. Bununla birlikte Sultan II. Abdülhamid, İttihâd-ı İslâm siyasetiyle aynı zamanda iç ve dış sorunlar karşısında yaşadığı meşruiyet krizini de aşmayı hedeflemiştir (Kiren, 2007, s. 23 vd.).

Benzer bir tespitte bulunan Karpat da Sultan'ın hilafet unvanını Osmanlı'daki birliği sağlamak, gerektiğinde Avrupa'ya karşı denizaşırı Müslümanların desteğini pekiştirmek ve aynı zamanda hilafeti kendi otoritesini haklı göstermek/meşrulaştırmak için kullandığına dikkat çekmiştir (Karpat, 2013, s. 291). Bu faaliyetleri ile Sultan'ın, sömürgeleri içinde Müslümanların da bulunduğu İngiliz ve Fransızları endişelendirdiği ve dünya çapında bir Panislam hareketini tetikleyeceği ihtimaline dair endişeleri içeren raporların hazırlandığı ifade edilmiştir. Bu da daha önce çıkartılmış olan Panislamizm kavramının sıkça kullanılmasını ve izlenen politikanın gerçekten korkulacak boyutlarda olduğunun sanılmasını sağlamıştır (Karpat, 2013, s. 340 vd.).

Elbette realist bir dış politika takip eden Sultan II. Abdülhamid, imparatorluk dışında kalan Müslümanların da dâhil olduğu dünya Müslümanlarını bir bayrak altında toplamanın fiziksel olarak mümkün olmayacağını farkındaydı. Bundan dolayı Panislamizm siyasetinde, dünyadaki diğer pan hareketlerinde görülen uygulamalara pek az rastlanır. Manevi ve kültürel düzeyde bir Panislam söylemi etkin olsa da aslında fiili olarak diğer pan hareketlerinde olduğu şekilde pratik adımlar atılmamıştır (Kiren, 2007, s. 43 vd.). İmparatorluk dâhilinde fiili bir şekilde İslam birliğini oluşturması muhal olsa da dışarıdaki Müslümanları aynı çatı altında birleştirmesi reel siyaset açısından imkânsız görünmektedir.

Söylem düzeyinde tüm Müslümanların birliği vurgusuna rağmen reel siyasette bunun imkânı üzerine bir uzlaşma olmasa da Sultan II. Abdülhamid'in iç siyasette Müslümanları merkeze alarak siyaset geliştirdiği konu-

sunda bir fikir birliği vardı. İktidarı boyunca tarikat liderleri, şeyhleri ve ulema ile yakın işbirliği yapması, devlet kadrolarına Müslümanları daha fazla alması, halife unvanını sıkça kullanması, merkezden yapılan yatırımların Rumeli'den Suriye ve Anadolu'ya kaydırılması, Hicaz ve Arap Vilayetlerine gösterilen ilginin artırılması, Aşiret Alayları ve mektepleri üzerinden Müslüman aşiretlerin teşkilatlandırılması vb. girişimler bunu kanıtlar niteliktedir (Kiren, 2007, s. 45 vd.).

Hilafet gücünü elinde bulunduran Sultan II. Abdülhamid, dinî niteliğinin yanı sıra adeta siyasi bir forum işlevine sahip olan hac, siyasi sınırlara hapsolmeden geniş bir coğrafyada örgütlenen tarikatlar ve ilim tahsili için İstanbul ve Mekke gibi şehirlere gelen insanlar aracılığıyla tüm dünya Müslümanlarına erişebilme (Kiren, 2007, s. 52) imkânını elinde bulundurmuştur. Buna rağmen elbette Müslümanlar arasında İttihâd-ı İslâm'ı sağlama konusunda emperyalist güçler ve sınırların uzaklığı haricinde hiçbir engelin olmadığı gibi bir iddiada bulunulamaz. İç ve dış olmak üzere iki vechesi bulunan İttihâd-ı İslâm/Panislamizm politikasının gerçekleştirilmesinde emperyalist güçlerin ve Müslüman yönetimlerle yaşanan iktidar çekişmelerinin yanı sıra dikkate değer önemli sorunlardan biri de mezhep ayrılıklarıdır. Çalışmamızın da konusu olan II. Abdülhamid'in İttihâd-ı İslâm siyasetinde İran, bu yönüyle dikkat çeken bir ülkedir. İran'ın hem Osmanlı ile siyasi rekabet içerisinde olması hem de İmparatorluk bünyesinde Irak başta olmak üzere Yemen ve Arabistan bölgelerindeki Şia mezhebi mensubu Osmanlı tebaası üzerindeki iktidar mücadelesi incelenmeye değerdir. Burada özellikle İttihâd-ı İslâm politikasında İran değerlendirilirken buna bağlı olarak Osmanlı'daki Şii nüfusa yönelik uygulanan siyaset de değerlendirilecektir. Çünkü her iki mesele birbirleriyle yakından ilintilidir.

## II. Abdülhamid'in İttihâd-ı İslâm Siyasetinde İran

Sultan II. Abdülhamid döneminin anlaşılmasında kilit önemde olan İttihâd-ı İslâm siyasetinin önemli parametrelerden biri Şii bir kimliğe sahip olan İran'a yaklaşımdır. Tarihsel olarak Osmanlı egemenliğinin dışında kalan İran, Safevilerden bu yana Osmanlı ile siyasi rekabet içerisindeydi. Diğer taraftan mensubu bulunduğu Şii mezhebinin Sünni dünyada pek makbul karşılanmıyor olması da bu siyasi rekabeti besleyen önemli bir unsurdu. Safeviler ile Osmanlı arasında devam eden siyasi rekabetin mezhep ekseninde süren bir inanç çatışmasına dönüşmesi uzun yıllar her iki devleti

karşı karşıya getirmiştir. Bu durum Sultan II. Abdülhamid dönemine kadar önemli oranda sürmüştür. Fakat Sultan II. Abdülhamid döneminde Kaçar İran'ı ile Osmanlı Devleti'nin birbirine karşı olan geleneksel siyasetleri ve politik algıları kısmen devam etse de her iki devlet reel politiğin etkisiyle karşılıklı olarak geleneksel politikalarından taviz verdikleri görülmektedir. Bu bakımdan Sultan II. Abdülhamid'in İttihâd-ı İslâm siyaseti içerisinde İran'a dair ne tür bir yaklaşım sergilediğine değinmekte fayda vardır.

Sultan II. Abdülhamid'in İslam birliği siyasetinin etrafında inşa edildiği halifelik kurumunun Sünni karakterli olması (Çiçek, 2019, s. 38; Karpat, 2013, s. 321) geleneksel kimlik açısından benzerlikler olsa da reel bir siyaset olarak takip edilen İttihâd-ı İslâmcılık, klasik politikadan farklı bir duruşa sahipti. Bu yönüyle II. Abdülhamid döneminde takip edilen İttihâd-ı İslâmcılık siyasetinde İran ve Şiilik tamamen devletin çıkarları doğrultusunda oluşturulan reel politiğin bir yansımasıydı.

Osmanlı Devleti'nin Sultan II. Abdülhamid döneminde Şii ve İran politikasının doğru değerlendirilmesi, öncelikle tarihsel olarak Sünni-Şii ilişkilerinin bilinmesini gerektirir. Hz. Muhammed'in vefatından hemen sonrasına tarihlendirilebilecek kadar derin bir geçmişe sahip olan Sünni-Şii çekişmesi, Osmanlı'da da tarihsel bir birikime sahipti. İlk dönemlerde iki devlet arasında zaman zaman sorunlar yaşansa da Osmanlı-Safevi çatışmaları başlayana kadar ciddi problemler yoktu. Hatta Cevdet Paşa, Osmanlı hâkimiyet alanında yaşayan Şiiler ile Sünniler arasında bir doktrin farkının da olmadığı görüşünü ileri sürmektedir. İki mezhep arasındaki çekişme ve çatışma XVI. yüzyılda Şah İsmail'in Osmanlılar ile politik mücadelesinden neşet etmiştir (Karpat, 2013, s. 321 vd.). Osmanlı'nın teşekkül sürecinde ilk Şii gruplar birkaç taşkınlık çıkarmış olsa da II. Bayezid dönemine kadar dikkate değer herhangi bir sorun oluşturmamışlardır. Fakat devletin kurumsallaşması sürecinde göçebe Türkmenler ile yaşanan bazı sosyal ve ekonomik sorunların isyana dönüşmesi ve Şah İsmail'in politik hedefleri için bu isyanlardan yararlanmaya çalışması Osmanlı ile Şii gruplar arasında ciddi sorunlara yol açmıştır. Şah İsmail'in kıskırtması ile meydana gelen isyanlara sert tepki verilmesi gerektiği görüşünde olan Yavuz Sultan Selim'in 1512'de tahta oturması (Çiçek, 2019, s. 22 vd.) Osmanlı'nın Şiilere bakışını köklü bir değişime uğratmıştır. Daha önceleri sadece ehl-i küfre karşı gaza ve cihat politikasını benimseyen Osmanlı, artık Şiileri de gaza ve cihat kapsamına almıştır. Şah'ın Anadolu'daki siyasi çalışmalarından rahatsız olan Osmanlı, Şiiliği İslam dışı saymış ve Rafizi olarak değeren-



dirdiği bu gruplara karşı yürüttüğü mücadeleyi gaza olarak adlandırmıştır (Ocak, 2013, s. 114-115; Çiçek, 2019, s. 26 vd.; Kiren, 2007, s. 17 vd.).

Şiilere yönelik bakışının değişmesi ile birlikte düne kadar beraber yaşadığı Türkmen Alevilerinin yanında değil karşısında yer alan Osmanlı, Çaldıran Savaşı (1514)'nın da etkisiyle kendisini Sünni İslam'ın koruyucusu olarak konumlandırmıştır. Çaldıran Savaşı'ndan sonra iyice bozulan Sünni-Şii ilişkilerini onarma konusunda Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) ve Nadir Şah (1736-1747) gibi isimler çeşitli gayretler ortaya koymuşsa da II. Abdülhamid dönemine kadar Osmanlı-Şii ilişkileri düzeltilememiştir (Çiçek, 2019, s. 27 vd.).

İktidarının meşruiyeti, toprağın bütünlüğü ve devletin bağımsızlığı için İttihâd-ı İslâm siyasetini savunan Sultan II. Abdülhamid döneminde Müslüman nüfusun yaklaşık % 20'sini temsil eden Şiiler (Karpat, 2013, s. 321) ile ilişkiler önem arz etmekteydi. Bununla birlikte Osmanlı hâkimiyeti dışında kalan bölgelerde de önemli oranda bir Şii nüfus vardı. Özellikle tarihsel olarak rekabet halinde olduğu İran'ın Şii mezhebin hâkimiyetinde siyasi bir otorite olması ve bu otoritenin Osmanlı tebaasından Şiilerle çeşitli düzeylerde münasebetlerinin olması durumun ciddiyetini artırırken bu yıllarda Şiilerle ilişkileri olumlu bir zemine kavuşturan dinamikler de vardı. Özellikle XIX. yüzyılda Avrupa'nın İslam dünyasına karşı giriştiği işgal dalgası, Sünnilerle birlikte içte ve dışta yaşayan Şiileri de tehdit etmekteydi. Başta Rus ve İngilizler olmak üzere Batılıların İran'daki emperyalist saldırıları İran'ın Müslüman halkını da bezdirmişti. Batılıların saldırılarına karşı Şii ve Sünni Müslümanlar, kurtuluşun Hıristiyan Avrupa'nın tehdidi altında olan tüm Müslümanların birleşiminden geçtiği düşüncesini gündemleştirmektedirler. İttihâd-ı İslâm fikrinin liderliği için güç ve meşruiyet olarak en yakın isim ise Osmanlı halifesiydi. İran şahı ise hem bunu yapacak güçten yoksundu hem de bu süreçte İslâm'ın düşmanlarıyla savaşmak yerine ancak Şii din adamları aracılığıyla, Irak başta olmak üzere, Sünnileri Müslüman yapma gayreti içerisindeydi (Karpat, 2013, s. 321 vd.). Hatta Osmanlı ve Sünni karşıtı bir politika güden Şiiler, Şiileştirme faaliyetlerinden dolayı kâğıt üzerinde bir Osmanlı sancağı olmasına rağmen Kerbela, adeta, Şiilerin kontrol mekanizması haline gelmişti (Çiçek, 2019, s. 23).

İttihâd-ı İslâmın en önemli dayanaklarından olan hilafet makamını Yavuz Sultan Selim'den bu yana en etkin şekilde kullanan Sultan II. Abdülhamid'dir (Karademir, 2014, s. 362; Çavdar, 1970, s. 49). Tahta oturan

II. Abdülhamid daha ileri bir adım da atarak Osmanlı'nın hilafet iddiasını anayasal bir güvenceye kavuşturmuştur (Özcan, 2001, s. 471; Karademir, 2014, s. 362). Devletin çöküş döneminde hiçbir Osmanlı halifesi II. Abdülhamid kadar değer görmemiş, hatta Batılı bir yazar Yıldız Sarayı'ndan Müslümanların Vatikan'ı diye söz etmiştir (Karademir, 2014, s. 362). Bu şekilde Osmanlı Devleti'nin sınırları içinde ve dışında sömürgeciliğe karşı direniş niteliği taşıyan birlik, dayanışma ve yardımlaşma eylemlerine vurgular yapılırken hilafet makamına istinaden savunulan İttihâd-ı İslâm Osmanlı Devleti'nin bekasını teminde fonksiyon ifa edecek bir vasıtaya dönüştürülmüştür (Özcan, 2001, s. 471).

Bu amaçla resmi ve özel yazışmalarda dinî ve siyasi çağrışımından dolayı sultan ve padişah gibi unvanların yerine halife ve emîrül-mü'minîn gibi unvanları daha ağırlıklı olarak kullanan II. Abdülhamid, Müslümanlarla ilişkilerinde ise İslam'a, İslam kardeşliğine ve özellikle de hilafet kurumuna özel bir önem vermiştir. İslam Birliği siyasetini hilafete sadakat ilkesi üzerinden kurgulayan Sultan, Osmanlı halifelik kurumunun dünya Müslümanları arasında meşruiyetinin tartışılmaz bir şekilde kabul edilmesi için de yoğun gayretlerde bulunulmuştur. Bu amaçla halifeliğin Kureys'e ait olduğu iddialarına karşı sert tepki verilmiş ve halifelik etrafında inşa edilen projenin başarısı için İstanbul, Kahire ve Londra'da gazeteler çıkarılmış, mevcut yayın organları desteklenmiş veya müstakil hilâfet risâleleri hazırlatılarak İslâm dünyasına dağıtılmış, İslâm dünyasından bazı nüfuzlu ulemâ, önemli kişiler, tarikat şeyhleri ve gazeteciler İstanbul'a davet edilerek ağırlanmış, çeşitli kounlarda müzakerelerde bulunulmuştur (Özcan, 2001, s. 471).

İttihâd-ı İslâm konusunda elindeki en önemli ideolojik aygıtın, hilafet makamı olduğunun bilincinde olan Sultan, kendi ülkesindeki Müslüman unsurların birliğini sağlamanın en sonuç alıcı yönteminin dünyadaki tüm Müslümanlar arasında hilafetin etkisini arttırarak en azından gevşek bir birlik kurmak olduğunun farkındaydı. II. Abdülhamid, sömürgeleştirilen bölgelerdeki Panislamist çalışmaların emperyalist devletlerin Osmanlı toprakları üzerindeki emellerini ve çalışmalarını ertelemelerine sebep olabileceği düşüncesindeydi. II. Abdülhamid'in yapmaya çalıştığı Batılı devletlerin yıllardır Osmanlı'da uyguladıkları bir yöntemin tersyüz edilmesidir: Hilafetin karizmasını kullanarak dinî topluluklar üzerinden imparatorluklara müdahale etmek, bu müdahaleler ile belirli bölgeleri istikrarsızlaştırmak ve bunların sonucunda rakip devletler karşısında pazarlık gücü kazanmaktı (Karademir, 2014, s. 363).

Güçlüyken pek aklına getirmedığı hilafet makamını zayıf olduğu bir dönemde gündemleştiren Osmanlı, yetkin insan kaynağına ve yeterli mali olanaklara sahip olmaması yönüyle gerekli taleplere cevap verebilecek bir güce sahip olduğu şüpheliydi. Ancak bununla birlikte gerekli ideolojik ve kurumsal altyapıya sahip olup olmadığı da tartışmalıydı. Şüpheliydi (Karademir, 2014, s. 363). Bu proje için en yakın olan lider, Osmanlı halifesi olmasına rağmen yukarıda da değindiğimiz üzere halifeliğin Sünni karakterli olması durumu zorlaştırmaktaydı. Bu İttihâd-ı İslâmcılığı tehdit eden önemli bir ayrım noktasıydı. Çalışmamızın çerçevesi açısından baktığımızda pek çok yönden Pansünni bir ideoloji olan II. Abdülhamid Panislamcılığı, önemli çelişkilere sahipti (Karademir, 2014, s. 372).

Geleneksel paradigmanın dışında İranlıları Müslüman ve ehl-i kible olarak görmesine rağmen Sultan II. Abdülhamid Panislamcılığı, Pansünni karakterli olmasından dolayı Irak ve Bağdat'da Şiileştirme faaliyetlerine karşı önlem almaya çalışmıştır. Bu amaçla bölgeye Sünni ulema ve hocaların gönderilmesi, vali ve mutasarrıflara bu hususta yeni emirler verilmesi ve Şii mezhebine mensup çocukların İstanbul'a getirilerek Sünnilik doğrultusunda terbiye edilmesi gibi girişimlerde bulunulmuştur (Karpas, 2013, s. 323; Çetin, 2011, s. 33). Ayrıca mezhep ihtilaflarının ortadan kaldırılması ve İslam birliğinin sağlanması için her iki mezhebe mensup ulemeden bir cemiyetin oluşturularak ihtilafların ortadan kaldırılması hedeflenirken yine temel amaç Sünni ulemanın İran müçtehitlerinin nüfuzuna galebe çalmasını ve belki de tamamen ortadan kaldırılmasını sağlamaktı. İran hükümetinin icra makamında kalmasını ama askeri kumandasının hilafet makamında olmasını savunmaktaydı (Çetin, 2011, s. 33 vd.). Ortak değerler üzerinde uzlaşma çabalarının asıl hedefinin, kendi iktidarını perçinlemek olduğu çok net olarak görülürken tüm bu çabalara rağmen İran nüfuzu kırılmamış ve Irak'ta Şiileştirme faaliyetleri tavsamadan devam etmiştir (Karpas, 2013, s. 323).

II. Abdülhamid'in İran nüfuzunu kırmak için Irak'ta uyguladığı politikaya bakıldığında net olarak Pansünni bir politika olduğu görülmektedir. Sultan Abdülhamid'in Irak'ta uyguladığı siyaset şu üç başlık altında toplanabilir: Hutbelerin İran Şahı adına değil Osmanlı Sultanı adına okutulmasını temin etmek, İranlı Şiielerin mülkiyet alımını kontrol etmek ve Şiilerce kutsal sayılan mekânların onarımını üstlenmek. II. Abdülhamid dönemin-

de İttihâd-ı İslâm söylemiyle Irak'ta uygulanan bu siyasetin asıl amacının Şiiğin yayılmasını engellemek ve Şii nüfusun Sünni nüfusa ilhakını sağlamak (Çiçek, 2019, s. 34) olduğu açıktır.

Sultan II. Abdülhamid'in bu girişimlerine rağmen İran yönetimi de II. Abdülhamid İslamcılığının Sünni karakterinin farkına varmıştır. İstanbul'daki İran elçisi; hükümetine gönderdiği bir yazıda Avrupa'daki sömürgelerini yitiren Osmanlı'nın, doğusunda bir İslam Birliği kurmak emelinde olduğunu, bu birliğin içindeki egemen zümrenin Sünni Müslümanlardan oluşacağını ve Osmanlı yöneticilerinin bu amaçla Kürtleri kendilerine karşı çıkacak olan Şii İranlılara ve başka dinden olanlara karşı kışkırttığını ileri sürmüştür (Karademir, 2014, s. 385).

Hülasa Sünni İslam teorisine dayanan Osmanlı halifelik sistemi, Şii İran tarafından hiçbir zaman meşru görülmemiş ve Osmanlı hilafet kurumu, Sünni-Şii çekişmesi temelinde şiddetli polemiklere sahne olmuştur. Özellikle Şiiiler açısından son derece büyük öneme haiz olan Irak bölgesi, çatışmaların odak noktasını oluşturmaktaydı. XVI. yüzyıldan itibaren İran'da Şii-İmamiyye mezhebinin kuvvet bulmasına karşın Bağdat, Kerbela, Necef ve Kazımiye gibi önde gelen Şii ilim merkezlerinin Osmanlı kontrolüne geçmesiyle birlikte Osmanlı-İran siyasi mücadelesi, iyice dini-mezhebi bir mahiyete bürünmüştü (Çiçek, 2019, s. 38).

Dünya Müslümanları için yegâne ümit kapısının, Osmanlı Devleti olduğu düşüncesinde olan Sultan, Müslümanların kurtuluşları için Osmanlı'ya destek olmaları gerektiği görüşündeydi. Saldırgan bir tavırdan ziyade hilafet etrafında kamuoyu oluşturma şeklinde düşünülen bu politika sayesinde Batılı devletlerin siyasetine nüfuz edilmiş olacaktı (Özcan, 2001, s. 72 vd.). Sultan II. Abdülhamid'in bu düşüncesi Müslüman coğrafyanın Batılı emperyalist güçler tarafından tehdit edilmesinden dolayı çok daha rahat benimsenmesini sağlamıştır (Zürcher, 2000, s. 120). Çünkü İttihâd-ı İslâm politikasının alternatifini genellikle büyük güçlerden birinin kolonisi olmak veya Batı destekli Hıristiyan unsurların yönettiği küçük devletlerde baskı altında yaşayan bir toplum olarak var olmaya devam etmekte (Karademir, 2014, s. 352).

Ancak II. Abdülhamid İslamcılığı Osmanlı sınırları dışında yaşayan ve üç yüz milyonu aşkın bir nüfusa sahip olduğu tahmin edilen tüm İslam dünyasına yönelik ümmetçi mesajlarına ve uygulamalarına rağmen daha çok Osmanlı tebaası olan Müslüman halkları hedef alıyordu (Karademir, 2014, s. 353). Hatta iktidarının çok büyük bir kısmında İslâm Birliği'ni kışkırtma-

maya gayret etmiş ve yabancı ülkelere (İngiltere, Fransa) onların iç işlerine karışmadığını özellikle göstermeye çalışmıştır. Mesela iktidarı boyunca tüm İslâm dünyasına hitap edecek şekilde düzenli bir yayın çıkarılmamıştır. Ayrıca Vambéry'nin 1906 yılında belirttiği gibi, ülkesinde İttihâd-ı İslâm sözcüğünün kullanılmasını dahi yasaklamıştır. Yine Panislâmcı Cemâleddîn Afgânî ve Mizancı Murat'ı nötralize eden II. Abdülhamid, eylemci İslâm ya da Panislâm konularında son derece hassas davranmış ve Avrupa gazetelerinde "İttihâd-ı İslâm" konusunda çıkan haberleri pek çok kez tezkip etmiştir. Benzer bir hassasiyetle, 1906 yılında, Londra sefirinin; başta Hint ve İranlı olmak üzere Osmanlılar dışındaki Müslümanlar tarafından kurulan The Pan-Islamic Society tarafından verilecek ziyafete bizzat katılması uygun bulunmamış ve yerine vekâleten birini göndermesi istenmiştir. Bu hassasiyetini gösterdiği yerlerden biri de İranlı müçtehit Şeyhü'l Reis Şirazî'nin kaleme aldığı ve Tahran Sefareti aracılığıyla gönderdiği İttihâd-ı İslâm başlıklı eserin basılmasına izin vermemiş olmasıdır (Kiren, 2007, s. 52 vd.).

Klasik dönemde olduğu gibi iki mezhep arasında bir gaza ve cihat siyaseti uygulanmamış olsa da İttihâd-ı İslâm politikasıyla oluşturulmaya çalışılan birliğin, mezhepler üstü bir İslam birliği olmadığı hem İran hem de Osmanlı açısından ortadaydı. Fakat bu gerçeğe rağmen her iki devletin Rus tehdidine maruz kalması ve güvenilir dost bir ülkenin olmaması iki ülkeyi mezhep gerçekliğine rağmen birbirine yakınlaştırmıştır (Özcan, 2001, s. 473; Kiren, 2007, s. 104 vd.). Her iki devlet açısından da asıl hedeflenen kendi siyasi egemenliğini olabildiğince güçlü bir şekilde sürdürmektir. Burada doktrinel bir değişim söz konusu olmamasına rağmen zaruretten de olsa iki ülke arasında üst düzeydeki diplomatik münasebetlerde Müslümanların işbirliğine vurgu yapılmış ve tarafların birbirini rencide edeceği yaklaşımlardan, sözlerden uzak durulmuştur. Her iki tarafın kutsal kabul ettiği mekânlara özel ihtimam gösterilmiştir. Bu kabil davranışlar arasında karşılıklı kutlamalar, resmî bildirimler, hediyeleşmeler, taltifler ve toplu dualar da sayılabilir. Bu iyi niyet gösterileri iki tarafta gerekli etkiyi gösterirken iki ülke arasında en üst düzeyde İttihâd-ı İslâm'ın zaruretinden ve Müslümanlara sağlayacağı faydalardan dem vurulmuştur (Özcan, 2001, s. 473). Fakat bu iyi niyet beyanlarına rağmen istenen düzeyde bir siyasi ilişkinin kurulamadığı da görülmektedir.

1517 yılında Şiilerce büyük bir öneme haiz olan Irak bölgesinde hâkimiyet kuran Osmanlı, XIX. yüzyılın ortalarına kadar bölgede İran ile ve daha sonra İngiltere ile mücadele etmek durumunda kalmıştır. Fakat

XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti zayıflamasıyla İran'ın kıskırtması ve İngiltere'nin de desteğiyle Irak, Şii yönetimine meyletmiş ve Şii İran yönetimi ile sıkı ilişkiler kurmuştur. Osmanlı Devleti de I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar İran tarafından desteklenen bu bölge üzerinde Sünni ulemayı etkin kılmaya çalışmıştır. Ancak duruma üçüncü taraflar da dahil olmuştur. İran'ın Irak'taki faaliyetlerine İngiltere'nin destek vermesi, Osmanlı ile İran arasındaki sorunların daha da artmasına sebep olmuştur. Osmanlı ile İran arasındaki bu örtülü savaş, Yemen'e de sıçrarken İran, Avrupalı güçlerden yararlanarak Irak ve Yemen'i Osmanlı'dan ayırmaya çalışmıştır (Çiçek, 2019, s. 37 vd.). Osmanlı Devleti, yabancı güçlere koz vermemek adına İran'ın Şiileştirme girişimlerine sessiz kalırken İran bölgede daha da mobilize olmuştur. Fakat İngilizlerin daha çok müdahalelerde bulunması Osmanlı yönetiminin rahatsızlığına neden olmuş ve Osmanlı yönetimi Irak'a müdahale etmek zorunda kalmıştır (Çiçek, 2019, s. 42 vd.).

Osmanlı Devleti bir taraftan Şiileştirme faaliyetlerine karşı Sünni bir paradigma çerçevesinde müdahalelerde bulunurken eşzamanlı olarak Avrupalı güçlerin müdahalelerini de bertaraf etmek amacıyla Şiiilerle iyi geçinmeye çalışmıştır. Şiiilerin kutsal kabul ettiği mekânların hizmeti üstlenilmiş, Şiiilerin emperyalist güçlerin propagandasına karşı eğitim ve kültürel faaliyetleri artırılmış ve Şiiilere karşı saygılı bir dil kullanılmıştır (Özcan, 2001, s. 473). Ayrıca Cevdet Paşa'nın önerileri doğrultusunda Peygamber sülalesinin Medine ve Kербela'daki türbeleri onarılmış, bölgedeki vakıflara ekonomik yardımlarda bulunulmuş ve Irak'taki pek çok Şii ve Sünni lider hediye ve nişanlarla taltif edilmiştir (Karpat, 2013, s. 321 vd.).

Bu dönemde Şiiiliğe karşı daha esnek bir politika takip edilirken diğer mezhep mensuplarına da İslam nazarıyla bakılmıştır. İlk defa bu dönemde Şiiilerin açık bir şekilde dini törenlerini icra etmelerine müsaade edilmiş, Şiiilik propagandası yapan ulemaya da daha ılımlı yaklaşılmıştır. Bu minvalde Irak bölgesinde halk arasında Şiiiliği yaymaya çalışan Hasan Şirazi'nin faaliyetlerinden rahatsız olan Sünni ulema ve valinin girişimlerine karşı meselenin barışçı yollarla çözülmesi istenmiştir (Çiçek, 2019, s. 49; Kiren, 2007, s. 91). Abdülhamid dönemi İslamcılığının bu konudaki bakış farklılığını değerlendiren Ocak, bu farklılığı modernist fikir hareketleri çerçevesinde açıklamıştır. II. Abdülhamid bu tavrı ile Şii-Sünni ittifakını sağlam bir zemine oturtturarak dış tesirlere kapatmayı hedeflemiştir. Şiiilerin zaman zaman İran'ın kıskırtmalarına maruz kalması Osmanlı'yı dış dün-

yaya karşı daha dikkatli olmaya zorlamıştır (Çiçek, 2019, s. 49 vd.). Ancak Osmanlının bu çabalarına rağmen İran bu dostane politikayı bir fırsata çevirerek nüfuz alanı kazanmaya çalışmıştır. Şii ulema ise İran yönetimine nazaran İttihâd-ı İslâm siyasetine karşı daha ılımlı bir yaklaşım sergilemiştir. İstanbul'dan aldığı talimat doğrultusunda, müçtehitleri halifenin İslâm birliği çağrısına ortak etme mücadelesi veren hararetli bir İslâmcı olan Osmanlı Tahran sefiri Ali Galip Bey de İran hükümetinin aksine Şii ulemanın sıcak ilgisine mazhar olmuştur (Karpas, 2013, s. 223).

İran ile 1882'de ilişkiler daha ılımlı bir zemine otururken karşılıklı jestlerle aralarındaki dostluk ve ittifak güçlendirilmeye çalışılmıştır. İttihâd-ı İslâm çerçevesinde Sünni-Şii birlikteliğini hedefleyen Sultan II. Abdülhamid, direktifleriyle 1884 tarihinde İstanbul'da İslâm Birliği düşüncesini savunan Mirza Şeyh Hasan Reis, Ahmet Cevdet Paşa ve Yusuf Rıza Paşa ile toplantılar icra edilmiş ve yapılan görüşmeler neticesinde Şii-Sünni birlikteliğinin tesisi için 7 maddelik bir öneri paketi Sultan'a sunulmuştur (Akpınar, 2012, s. 100 vd.). Ancak İngiltere'nin kışkırtmasıyla bu birlikteliğin kendi çıkarlarına aykırı olduğunu düşünen İran, bu fikre yanaşmamıştır (Çiçek, 2019, s. 40 vd.). Yine Osmanlı yönetimi 1886 yılında Nusret Paşa'yı gayri resmî bir biçimde İran'a göndererek "*tecavüzî ve tedafîî bir ittifak arayışı*"na girmiştir (Kiren, 2007, s. 102 vd.). Ancak bu girişimler iki devlet arasında sıcak rüzgârlar estirmiş olsa da söz konusu girişimler akim kalmış, devlet ve ulema nezdinde farklı isimler üzerinden yeniden denenmiştir. Bu konuda fırsatları iyi değerlendiren II. Abdülhamid, İttihâd-ı İslâm düşüncesini savundukları net olmasa da Reji olayı başta olmak üzere iyi bir başarı ortaya koyan Şah yönetimiyle sorunlu Şii ulema ile iyi ilişkiler geliştirmiştir. Sultan, Şiiiler üzerinde önemli etkisi olan İranlı pek çok Şii'nin merce-i taklidi Fazıl Şerabiani'nin gönlünü hoş tutmak adına kimi ayrıcalıklar da tanımıştır (Reis Niya, 1374, s. 720).

Bu konuda dikkate değer önemli adımlardan biri Cemalettin Afgânî'nin İttihâd-ı İslâm siyaseti çerçevesinde İstanbul'a getirilmesi idi (Reis Niya, 1374, s. 719). Afgânî'nin İstanbul'a getirilmesinde Irak'ta Arap halifeliği için İngilizler tarafından kullanılma projesine engel olma ve onu kontrol altında tutma gibi hedefler olsa da özellikle onun Panislamcı kimliği burada etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nâsırüddin Şah'a karşı şiddet kampanyasına devam edeceği beklenen Afgânî, İran muhalif Şii uleması ile iyi ilişkilere sahipti ve Şii Panislamcı ulemanın bütünü Şah muhalifiydi (Keddie,



1997, s. 381). Sünnileri, Şiileri, özgürlük yanlısı alim ve aydınları birbirine yakınlaştırarak bu sayede Hristiyan Avrupa'nın İslam'ı ortadan kaldırma ve Müslümanları esir alma girişimlerini başarısızlığa uğratarak İslam dünyasındaki yabancı işgali sonlandırmak isteyen (Reis Niya, 1374, s. 719 vd.) Afgânî, 1885 yılında Sultan Abdülhamid'e uzun bir mektup yazdığı halde mektubuna olumlu cevap alamamıştır. Fakat daha sonra İran'ın ve Şiilerin Irak bölgesinde artan nüfuzunu kırmak isteyen Sultan, bazı görüşlerinden rahatsız olsa da Afgânî'yi Panislamizm politikasını desteklemesi için 1892'de yazdığı kısa bir mektup üzerine İstanbul'a davet etmiştir (Karpas, 2013, s. 324 vd.). İstanbul'a kendi iktidarına destek vermesi için getirilen Afgânî, Sultan'ın misafirhanesine yerleştirilmiş ve kendisine maaş bağlanmıştır (Reis Niya, 1374, s. 704 vd.; Keddî, 1997, s. 382).

Muhtemelen daha önce izin verilmediği halde bu süreçte Afgânî'nin davet edilmesinin nedeni, İranlı tüccar, sürgündeki aydın ve ulemanın İstanbul'da toplanması olabilir. Bu yıllarda etkili olan pek çok İranlı muhalif İstanbul'u kendine merkez seçmiş ve oradan şaha karşı mücadele etmişlerdir (Karacan, 2019). Bunların bir kısmı Şah rejimine karşı aşırı hisler taşımaktaydı. Aralarında "Ahter" gazetesinin yazarı ve editörü Mirza Ağa Han Kirmanî ile Şeyh Ahmed Ruhî gibi radikal Bâbi kökenli kişiler de vardı. İstanbul'da bu kişilerden oluşan bir çevreye liderlik eden Afgânî'ye başlangıçta iyi muamele edilmesine rağmen kendisine önemli bir sorumluluk verilmemiş, hatta yayın yapmasına bile müsaade edilmemiştir. Fakat onun aracılığıyla Şiiler üzerinde nüfuz kurmak istenmiştir (Kiren, 2007, s. 98).

Afgânî'nin İstanbul'a davet edilmesinden rahatsız olan İran, Emînü's-sultan üzerinden girişimlerde bulunmuş ve İstanbul'daki İran büyükelçisi Mirza Esedullah Han Nâzîmu'd-devle'ye bir mektup göndererek Afgânî'nin İstanbul'a gelişinin iç yüzünü araştırması talep edilmiştir. İstanbul'da yaptığı bazı görüşmeler neticesinde Osmanlı'nın Afgânî'yi davet etmesindeki amacın, onu İngilizlerden ve ayrıca mel'un olarak nitelendirdiği Melkom Han'dan ayırmak olduğu bilgisini almış ve bu konuda İran yönetimini bilgilendirmiştir. Ayrıca İran'a karşı kötü bir faaliyette bulunmasına izin verilmeyeceğinin de kendisine söylendiğini ifade etmiştir. Bundan tatmin olmayan İran hükümeti, Osmanlı hükümeti ile iletişime geçerek Afgânî'nin kendilerine karşı kullanılmaması konusunda ikazlarda bulunmaktan geri kalmamıştır. Ayrıca Sultan'ın da herkesin içinde Afgânî'den İran şahına karşı bir girişimde bulunmayacağı sözünü aldığı ifade edilmiştir (Keddî, 1997, s. 382 vd.).



İstanbul'da Afgânî ile Müslümanların birliğinin sağlayacağı yararlar hakkında müzakerelerde bulunulmuş ve ondan bu birliğin sağlanması için Sünni-Şii ulemeden oluşan bir cemiyetin kurularak İttihâd-ı İslâm için çalışması talep edilmiştir (Karpat, 2013, s. 326 vd.; Özcan, 2001, s. 473; Reis Niya, 1374, s. 707; Çiçek, 2019, s. 58 vd.). İttihâd-ı İslâm çerçevesinde Şii-Sünni birlikteliği konusunda ikna olan Afgânî, Sultan II. Abdülhamid'e bu konuda her türlü desteği vermeye hazır olduğunu dile getirmiştir. Mirza Rıza Kirmanî'ye göre Afgânî, tüm Müslüman devletlerin hilafet etrafında birleşebileceğini ve tüm Müslümanların, Sultan'ı emirü'l-mü'minin olarak anacağı vaadinde bulunmuştur (Reis Niya, 1374, s. 707). Hemen faaliyetlerine başlayan Afgânî, İstanbul'da İranlı muhaliflerle oturmuş ve muhtelif kesimlere mektuplar göndererek destek sağlamaya çalışmıştır. Ayrıca Melkom Han'ın desteğiyle İslam birliği konusunda Kanun gazetesinde özel bir sayı çıkarılarak Necef ve Kerbela ulemasına gönderilmiştir (Keddie, 1997, s. 385).

Sultan II. Abdülhamid, İttihâd-ı İslâm siyaseti çerçevesinde yürütülecek tüm faaliyetlerin mali sorumluluğunu üstlenirken Afgânî ise Sünni ve Şii âlimlere yönelik yazışma ve müzakereleri üstlenmiştir. Bu çerçevede tüm Müslüman devletlerin siyasi temsilcileri ve muhtelif İslam coğrafyasının âlimlerinin katılacağı büyük bir kongre hazırlığı yapılmıştır. Amaç kongreye katılacakların dış saldırılar karşısında cihad-ı ekber çerçevesinde ortak mücadeleyi örgütlemektir (Reis Niya, 1374, s. 707). Bunun için İstanbul'da İran ve Osmanlı'dan pek çok kişi ile görüşülmüş ve her iki taraftan çok sayıda isim İttihâd-ı İslâm konusunda çalışmaya ikna edilmiştir (Keddie, 1997, s. 385 vd.).

Mirza Ağa Han Kirmanî'nin verdiği bilgilere göre Şii ulemanın bir kısmını halife ile işbirliği yapmaya ikna eden (Karpat, 2013, s. 327) Afgânî, İranlılardan ve diğer Şiiilerden oluşan 12 kişilik bir heyet ile Sünni ulemeden temsilcilerin olduğu ortak bir meclis oluşturmuştur (Reis Niya, 1374, s. 707; Keddie, 1997, s. 388).<sup>2</sup> Tertip edilen meclisin ilk toplantısında bir konuşma yapan Afgânî, tüm Müslümanların saldırı altında olan aynı gemide olduğunu vurgulamış ve bu geminin kurtarılması konusunda katılımcılar ittifak etmişlerdir (Keddie, 1997, s. 388). İttihâd-ı İslâm fikri konusunda ikna olan

2 Bu mecliste İran'ın tanınmış isimleri vardı. Meclis Ebul Hasan Mirza Şeyhul Kacar, Ahmet Feyzi Efendi, Seyyit Burhanettin Belhi, Mirza Ağa Han Kirmani, Hac Mirza Hasan Han Habirel Mülk, Şeyh Ahmet Ruhi, Şeyh Mahmut Efzelel Mülk Ruhi, Abdülkerim Beg ve Hamid Beg (Hacı Muhammed Hüseyin Cevahiri İsfehani'nin burada okuyan çocukları) İstanbul'a yeni gelmiş olan Ahmet Mirza Nevvab Hüseyin Hindi ve Rıza Paşa ve muhacirler komisyonu başkanının yer aldığı ifade edilmiştir (Reis Niya, 1374, s. 707 vd.).

İranlı ve Osmanlı aydın ve uleması Afgânî'nin rehberliğinde Sultan II. Abdülhamid ve Panislamizm için mücadele etmişlerdir. Sultan ve halifelik lehinde çalışması için İranlı ve diğer Şii ulemadan meydana gelen bir meclisin başına geçen Afgânî, bu konuda kısmen serbest bırakılmıştır. Şah aleyhinde çalışan Afgânî, pek çok etkili isme bu konuda mektuplar göndermiştir (Keddie, 1997, s. 386 vd.). Afgânî öncülüğündeki meclis, İslam dünyasındaki nüfuzlu din adamlarına İslam birliğini vurgulayan 400 (Reis Niya, 1374, s. 708 vd.; Keddie, 1997, s. 388) ile 600 arasında değişen sayıda mektup yazmıştır (Özcan, 2001, s. 473; Çiçek, 2019, s. 59). Gönderilen mektupların büyük bir yankı uyandırdığı, Şii âlimlerden gelen yaklaşık 200 mektuptan anlaşılmaktadır. Gelen cevabi mektupların tercüme edilerek Sultan'a sunulmasıyla çok heyecanlanan Sultan, Afgânî'yi kucaklayarak alnından öpmüştür (Reis Niya, 1374, s. 708 vd.; Keddie, 1997, s. 388).

Konuya dair bilgi veren meclis üyeleri Şeyh Ahmet Ruhi ve Mirza Ağa Han, Afgânî'nin Şii'lere yönelik bu çalışmalarını doğrularken kendilerinin de verdikleri desteklere değinmişlerdir (Reis Niya, 1374, s. 709 vd.; Çiçek, 2019, s. 59; Keddie, 1997, s. 388). Afgânî öncülüğünde İran'a yönelik yürütülen İttihâd-ı İslâmcı mücadeleye Ahmet Ruhî ve Mirza Ağa Han gibi zındıkların katılması hareketin ne kadar siyasi ve laik olduğunu ortaya koyarken muhtemelen bu kişiler Sultan'ın güçlenmesi ile Şah'ın zayıflayacağını düşünerek bu projede aktif çalıştılar. Bir taraftan dine saldıran bu ekip aynı zamanda kendilerini İttihâd-ı İslâm propagandacısı olarak anmaktan geri durmuyorlardı (Keddie, 1997, s. 389).

İttihâd-ı İslâmcılık siyasetinde rol alan bazı isimlerin hangi motivasyonla hareket ettikleri tartışmalı olmakla birlikte Afgânî konusunda da bu tartışmalar vardı. Afgânî'nin İranlı ve Şii çevresiyle mektuplaşmalarının ortaya çıkması üzerine hem İran'ın hem de Osmanlı'nın kendisine karşı güveni sarsılmıştır. İran, Osmanlı nezdinde girişimlerde bulunarak Afgânî'nin arkadaşları ile birlikte teslim edilmesini talep etmiştir. Ancak Afgânî'nin teslim edilmesi talebi reddedilirken (Reis Niya, 1374, s. 705 vd.; Karpat, 2013, s. 327) muhtemelen İran yönetimi ile gerilimi artırma adına Mirza Ağa Han Kirmanî, Mirza Hasan Han Habirü'l Mülk ve Şeyh Ahmed Ruhî gibi isimler önce Trabzon'da hapsedilmiş ve daha sonra İran'a teslim edilmişlerdir (Keddie, 1997, s. 389). Bu talebin karşılanmasında Nâsırüddin Şah'ın, Afgânî'nin bir öğrencisi tarafından öldürülmesi de etkili olmuştur. İran'a teslim edilen kişiler yargılanmışlardır. İran'da

şaha suikast ile suçlanan Mirza Ağa Han Kirmanî, Mirza Hasan Han Habirü'l Mülk ve Şeyh Ahmed Ruhî gibi isimlerin suikastın yanı sıra İstanbul'da Sultan'la birlikte yürüttükleri İslâm birliği faaliyetlerinden de yararlandıkları ifade edilmiştir (Kiren, 2007, s. 106).

İttihâd-ı İslâmcılık siyaseti etrafında oluşturulan bu komite sadece İstanbul'da faaliyet göstermemiştir. İslam dünyasının farklı coğrafyalarında örgütlenmeye de çalışan bu komite Tahran'da da örgütlenmeye ve faaliyet göstermeye çalışmıştır. Devletabadi'ye göre Tahran'da şube açan İttihâd-ı İslâm Encümeni, Afgânî'nin İttihâd-ı İslâm hususundaki mesajının İran'a ulaştırılması için Tahran'a iki gönüllü üye gönderilmiştir. Fakat gönüllü iki üyenin tutuklanması üzerine Encümenin, Tahran'daki örgütlenme girişimleri başarısızlıkla neticelenmiş (Reis Niya, 1374, s. 711 vd.) ve böylece bu girişim de akim kalmıştır.

Nihai olarak Afgânî'nin Şii misyonu başarısızlığa uğrarken (Karpat, 2013, s. 327). İran yönetimi ile bir türlü istenen ideal işbirliği sağlanamamıştır. Fakat Sultan II. Abdülhamid'in İttihâd-ı İslâm politikası, hem Şii ulema hem de Afgânî'nin girişimleri ile başka ulema ve aydınlar tarafından destek görmüştür. Yine Bombay'da 1894'te kaleme aldığı "İttihâd-ı İslâm" adlı eseriyle Şeyhü'l Reis Şirazî de Osmanlı bayrağı altında İran ile Osmanlı birliğini savunmuştur (Çiçek, 2019, s. 61 vd.; Reis Niya, 1374, s. 719).

Aslında iki yönetim arasında ideal düzeyde bir birlik sağlanamamış olsa da olumlu birtakım eylemler de olmuştur. Bizzat Sultan II. Abdülhamid, İstanbul'da bulunan İran konsolosu Hacı Mirza Han'ın da İttihâd-ı İslâm konusunda çok istekli olduğu hususunda bilgiler vermiştir. İki taraftan bazı isimlerin gayretleriyle iki mezhep mensupları arasında sıcak ilişkilerin gelişmesi için ortak merasimler tertip edilmiştir. Örneğin Ramazan aylarında İstanbul'daki bazı dini programlara İran sefiri de davet edilmiştir. Diğer yandan hac yolunda büyük zorluklar yaşayan Şii hacıların rahat ve güvenli bir şekilde hacca gitmeleri için önlemler alınmıştır. Ayrıca her iki taraf ilişkilerin bozulmaması için birbirlerine karşı olan üsluplarına ihtimam gösterirken İran cephesinden de önemli jestler yapılmıştır. Hz. Muhammed'in veladeti vesilesiyle düzenlenen törenlerde İran şahı, padişah adına tebrikleri kabul etmiştir (Çiçek, 2019, s. 54 vd.).

İran ile Osmanlı yönetimleri, bölgede rekabet halinde olmalarından dolayı kendi nüfuz alanlarını geliştirme konusunda etkili olabilecek pek

çok adım da atmışlardır. Osmanlı Devleti İran yönetimine karşı dikkatli bir politika yürütse de özellikle iktidar ile çatışan İran uleması ile sıcak ilişkiler kurmaya önem vermiştir. 1902 yılında ulema ile Kaçar sarayı arasındaki muhalefet Muzafferüddin Şah'ın Avrupa'ya seyahati, Ruslardan borç alınması ve bazı imtiyazların verilmesinden dolayı ilişkiler olumsuz yönde zirveye çıkınca İran uleması ile Osmanlı halifesi arasındaki ilişkiler gelişmiştir. Özellikle müçtehit ve büyük toprak sahibi olan Ağa Necefi ile II. Abdülhamid arasında ilişkiler artmış ve yazışmalar başlamıştı. Ağa Necefi'nin iddiasına göre diğer bağlantılı âlimlerin ittifakı ile Abdülhamid'in İttihâd-ı İslâm bağlamında tüm İslam dünyasının lideri olduğu teyit edilmiştir. II. Abdülhamid'den aldığı resmi bir telgraf ile yardıma ihtiyacı olduğu her durumda kendisine yardım etmekten imtina edilmeyeceği bildirilmiştir (Reis Niya, 1374, s. 721).

Meşrutiyet döneminde iki mezhep mensupları arasında yeni bir yakınlardan söz edilebilir (Çiçek, 2019, s. 57). Osmanlı Devleti'nin uyguladığı İttihâd-ı İslâm politikası İran Meşrutiyeti yıllarında İran iç siyasetinde de muhalifler tarafından siyasi hedefler doğrultusunda değerlendirilmeye çalışılmıştır. İran meclisinin bombalanması üzerine Şah muhalifleri, Müslüman kimliğinden dolayı güvenli bir sığınak olarak gördükleri Osmanlı'nın Tahran Sefareti'ne sığınmışlardır (Melikzâde, 1383, s. 979 vd.). Yine Osmanlı Sefareti'ne sığınan bir başka grup da Saniu'd-devle liderliğinde 1908 yılında sayısı üç yüzü bulan ulema, tüccar ve esnaftan oluşan İranlı muhaliflerdi. Osmanlı Sefareti'nden Şah ile pazarlık yapan bu grubun (Karacan, 2019, s. 1441) haberi Sultan II. Abdülhamid'e ulaşması üzerine Meşrutiyet yanlısı bu grubun sefaretten atılma girişimlerine karşı devreye giren İstanbul'daki Encümen-i Saadet, Şeyhülislam üzerinden girişimde bulunarak İmparatorluğun İslamcı kimliğine vurgu yapılmış ve alınan karardan geri dönülmesi sağlanmıştır. (Melikzâde, 1383, s. 379 vd.).

Diğer taraftan İngiltere'nin Tahran Sefiri, Osmanlı'nın Tahran sefiri Şemseddin Bey (1894-1908) hakkında İran uleması ile Babîâli arasında bağlantıyı üstlendiği ve Sultan II. Abdülhamid'in Panislamizm siyasetinin özel temsilcisi olduğunu iddia etmiştir (Reis Niya, 1374, s. 723) Şemseddin Bey, Panislamizm konusunda özel temsilci olmasa bile Şah karşıtı Şii ulema ile ilişkiler kurduğu tarihi bir realitedir.

Sultan II. Abdülhamid ve kendisi ile birlikte İttihâd-ı İslâm konusunda çalışan Şii ulema ile her şeye rağmen Nâsırüddin Şah döneminde İran'da

siyasi bir kurum oluşturamamışlardır. Nâsırüddin Şah'ın ölümü (1896) üzerine İttihâd-ı İslâmcılık, Atabat ve

İran'da yayılma ve gelişme imkânı bulurken 1900 yılında bu durum zirveye ulaşmıştır. Fakat kendisine bağlı bölgelerdeki İttihâd-ı İslâmcı faaliyetlerden rahatsız olan Rusya'nın baskısıyla ulemanın bir kısmının Medine'ye sürülmesi İstanbul ile Atabat arasına ciddi bir soğukluk girmesine neden olmuştur (Reis Niya, 1374, s. 721).

Yaşanan olumsuzluklara rağmen Sultan II. Abdülhamid, İran yönetimine karşı iyi bir politika geliştirmeye çalışmış ve İran ile yazışmalarda ılımlı bir dil kullanmıştır. Hatıralarında ve nâme-i hümayunlarında, bilinçli bir şekilde Şiiler aleyhine olumsuz ifadelerden uzak durmuştur. Aksine Şiilerle Sünnilerin, yabancı güçlerin eliyle aralarına tefrika girdiğini her fırsatta dile getirmekten geri durmamıştır (Çiçek, 2019, s. 53 vd.).

Sultan'ın bu tavrına rağmen çıkarlarının zedelendiğini düşünen İran yönetimi zaman zaman çok sert bir politika geliştirmekten de imtina etmemiştir. Sultan'ın İttihâd-ı İslâmcılık faaliyetlerinden rahatsızlık duyan İran yönetimi, şiddet eylemlerini destekleyerek Sultan'a suikast düzenleyen Ermenilere destek vermekten geri durmamıştır (Çetin, 2011, s. 33). Hatta Ermenilerin düzenlediği suikasta doğrudan Şah'ın da parmağının olduğu iddia edilmiştir. Ki bu yıllarda İran Şahı Muzafferüddin Şah, suikast için fetva almaya çalışmış ve gerekli fetvayı alamamıştır. Fetva talebine karşı Behbehani, “*Her kim Ermenileri İslam sultanına karşı kışkırtırsa, o müfsittir ve müfsidin hükmü Kuran-ı Kerim'e göre ölüm, azil ve sürgündür*” cevabını verdiği ifade edilmiştir (Çiçek, 2019, s. 40).

İslam birliği konusunda İran-Osmanlı siyasetleri ve Şii-Sünni mezhepleri temelinde gelgitler yaşanırken dikkat edilmesi gereken bir durum da İran tarafının İttihâd-ı İslâm'dan ne anladığıdır. Dönemsel olarak İttihâd-ı İslâm'a farklı muhtevalar yükleyen İran, özellikle son dönemlerde İttihâd-ı İslâm'ı İranlı Müslümanları kapsayacak şekilde daraltarak kullanmıştır. Mesela Meşrutiyet hareketinin hemen öncesinde Şeyhü'l Reis Şirazi de yazdığı *İttihâd-ı İslâm* başlıklı eserini Tahran Sefareti'ne vererek Osmanlı idarecilerine gönderip onları etkilemeye çalışırken daha sonra bu girişimleri unutulmuş ve İttihâd-ı İslâm retoriği İran milliyetçiliği ile sınırlandırılmıştır. Yine bu muhteva farkı I. Dünya Savaşı'nda Mirza Kuçek Han liderliğinde başlayan “Cengeli Hareketi” İslam Birliği (İttihâd-ı İslâm) hareketinde de görülmektedir (Kiren, 2007, s. 106 vd.).

## Sonuç

Sultan Abdülaziz döneminde bir grup aydın tarafından kurtarıcı bir ideoloji olarak tartışılan İttihâd-ı İslâm, Sultan II. Abdülhamid döneminde devlet nezdinde uygulanan bir siyasete dönüştürülmüştür. Temelde iç ve dış olmak üzere iki vechesi bulunan İttihâd-ı İslâmcılık siyaseti, dünyadaki bütün Müslümanların birliğini hedeflemekle birlikte özünde Pansünni bir karaktere sahipti. Bu özelliğinden dolayı İttihâd-ı İslâm siyaseti, imparatorluk içerisinde Şii mezhebi ile imparatorluk dışında ise yine Şii olan İran ile bir İslam Birliği oluşturma konusunda ciddi engeller barındırmaktaydı.

Klasik dönemde cihat kapsamında değerlendirilen Osmanlı ile Şii İran arasında mezhep eksenli yürüyen siyasi rekabet zaman zaman savaflara da neden olurken bu durum, iki devletin Batılı güçlerin tehditleri ve saldırıları ile karşılaştığı XIX. yüzyıla kadar devam etmiştir. Her iki devlet emperyalist saldırıları püskürtmek, ülkelerinin toprak bütünlüğünü korumak ve iktidarlarını sürdürmek adına İttihâd-ı İslâm siyaseti çerçevesinde zorunlu birtakım ittifaklar gerçekleştirme eğilimi içerisine girmelerine rağmen bu tavır değişikliği hiçbir zaman klasik politikada köklü bir değişime yol açmamıştır. İran, Osmanlı'ya karşı nüfuz elde etmek için klasik Şiileştirme faaliyetlerine ağırlık verirken Osmanlı ise hilafet makamı etrafında Panislamizm adı altında Pansünni bir imparatorluk inşası için mücadele vermiştir. Doğal olarak uygulanan bu mezhepçi politikalardan dolayı iki devlet asla tam olarak birbirlerine güven duymamışlardır.

Reel olarak tüm Müslümanları İttihâd-ı İslâm şemsiyesi altında birleştirme imkânından yoksun olan Osmanlı, imparatorluk içindeki Müslümanlarla olabildiğince ortak değerler etrafında bir hedef birliği oluşturmak istemiştir. İmparatorluk sınırları dışında kalan Müslümanlarla münasebetlerinde emperyalist güçlerin öfkelerini üzerine çekmeden ortak duygular etrafında kenetlenmeyi amaçlayan Osmanlı, bu tavrıyla emperyalist güçlerin tehditlerine karşı onların hâkimiyet alanlarında bulunan Müslümanlardan potansiyel bir istikrarsızlık unsuru olarak yararlanmak istiyordu. Ancak Şiilere ve İran'a karşı ise tam tersi politika icra etmiştir. Başta Irak olmak üzere kendi sınırlarında yaşayan Şiilere karşı saygılı bir dil ve siyaset geliştiren Osmanlı, temelde emperyalist güçlerin Şiileri kendisine karşı kullanmamaları için ellerine koz vermemeye çalışmıştır. Bunun için Şiileri memnun edecek pek çok adım atan Osmanlı, aynı zamanda Şiilerin eğitimine de önem vererek dış propagandalara karşı onları eğitmek istemiştir.

Osmanlı bu şekilde davranarak İngiltere gibi emperyalist güçlerin Şiilerden yararlanmak suretiyle imparatorluk topraklarını parçalama girişimlerini boşa çıkarmaya çalışmıştır. Yani imparatorluk dışındaki Sünni dünyayı nasıl ki kendi isteklerini kabul ettirmek için bir istikrarsızlık unsuru olarak kullanmaya çalışmışsa Şii dünyayı da iyi ilişkiler kurarak başka devletlerin bu durumdan yararlanmasını engellemeye çalışmıştır.

İmparatorluk içerisindeki Şiilere karşı takip edilen siyasetin bir benzerini İran'a karşı da yürürlüğe koyan Osmanlı, İran'ın bir üçüncü gücün yanında yer almaması için son derece hassas davranmıştır. Ancak her iki devletin çıkarlarının aynı olması, zaman zaman iki devletin karşı karşıya gelmelerine neden olmuştur. Özellikle Osmanlı'nın Şiileri Sünnileştirme faaliyetleri, sınırdaki Sünni Kürt isyancıların desteklenmesi, Şah karşıtı muhaliflerin İstanbul'daki faaliyetleri, yönetim ile çatışan Şii ulemanın Osmanlı ile ilişkileri her iki gücü karşı karşıya getirmiştir. Çıkarların çatışmasından dolayı Şah'ı kontrol etmek için İranlı muhaliflerle ilişkileri sıcak tutan Osmanlı, her şeye rağmen İran yönetimini öfkeliendirecek tavrılardan da uzak durmuştur. Osmanlı ile birlikte çalışan bazı aydınların İran'ın talebi ile teslim edilmesi İran ile ilişkilerin bozulmamasına önem verildiğini göstermektedir.

Nihai olarak II. Abdülhamid'in İttihâd-ı İslâm Siyasetinde Osmanlı Devleti, İran'a ve dolayısıyla Şiilere karşı daha ılımlı bir politika takip ederek gerek imparatorluk içerisinde ve gerekse dışarıda İran'ın Osmanlıya karşı bir istikrarsızlık unsuru olarak kullanılmasını engellemek istemiştir.

## Kaynakça

- AHMAD, F. (2006). *Bir Kimlik Peşinde Türkiye* (1 B.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- AKPINAR, M. (2012). Emperyalizmle Mücadelede İç Ve Dış Politikanın Bir Enstrümanı Olarak II. Abdülhamid'in İslam Birliği Siyaseti. *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 36(2), 79-119.
- ÇAVDAR, T. (1970). *Osmanlıların Yarı-Sömürge Oluşu*. İstanbul: Ant.
- ÇETİN, A. A. (2011). *Sultan İkinci Abdülhamid Han Devlet Ve Memleket Görüşlerim* (1 B.). İstanbul: Çamlıca.
- ÇİÇEK, R. (2019). *II. Abdülhamid Döneminde Şiilik*. Kastamonu: Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi.
- DERİNGİL, S. (2007). *Simgeden Millete II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet Ve Millet* (1 B.). İstanbul: İletişim.
- KARACAN, O. (2019). Osmanlı Devleti'nin İran Meşrutiyeti Üzerindeki Tesiri Hakkında Bir Mütalaa. *Journal Of History School*, 43, 1413-1447.
- KARADEMİR, N. (2014). *Sultan Abdülhamid Ve Kürtler*. İstanbul: Nübihar.
- KARPAT, K. H. (2013). *İslamın Siyasallaşması*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- KEDDİE, N. R. (1997). *Cemâleddin Efgânî -Siyasi Hayatı-*. (A. Yalçinkaya, Çev.) İstanbul: Bedir.
- KİREN, A. (2007). *II. Abdülhamid Dönemi Pan-İslâmist Uygulamaları Ekseninde Osmanlı-İran İlişkileri*. İstanbul: Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- MELİKZÂDE, M. (1383). *Tarih-İ İnkılab-I Meşrutiyet-İ İran*. Sahn Yay.
- OCAK, A. Y. (2013). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar Ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- ÖZCAN, A. (2001). İttihâd-I İslâm. *TDVİA* (Cilt 23, S. 470-475). İçinde İstanbul: TDV.
- REİS NİYA, R. (1374). *İran Ve Osmani Der Astaneyi Qarne Bistom* (Cilt C.1-3.). Tebriz: Situde.
- TÜRKÖNE, M. (1994). *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ZÜRCHER, E. J. (2000). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. İstanbul: İletişim.



## ROMA DÖNEMİNDEN XII. YÜZYILA KADAR KÖLN ŞEHİRİ

Dr. Öğr. Üyesi, Mert Kozan \*

Seda Aksoy \*\*

### Özet

*Almanya'nın günümüzde 4. Büyük şehri Köln'ün şehir tarihine baktığımızda çok uzun bir geçmişe sahiptir. Köln'ün tarihi M.Ö 50 yılına kadar dayanmaktadır. Şehir ilk olarak Romalılar tarafından kurulmuştur. Roma döneminde istikrarlı bir yapıya kavuşan şehir uzunca bir süre Roma kent özelliklerini ve kültürünü bünyesinde barındırmıştır. Şehir zaman içerisinde ticaretin ve ekonominin gelişmesiyle bağımsız bir kent özelliği kazanır. Kent yapısı, V. ve X. yüzyıl aralığında yeni bir dönüşüm geçirir. Bu ekonomik canlanmanın birçok sebebi mevcuttur. Öncelikle yüksek soyluların ve yeni bir sınıfın ortaya çıkması, zengin kentlilerin ihtiyaç ürünlerini pazara açmaları, panayırların kurulması ile ticari hayat gelişmeye başlar. Makalemizdeki temel amaç Köln'ün şehir yapısını anlayabilmek ve geçirdiği dönüşümleri ortaya koyabilmektir.*

### Giriş

Verimli topraklarıyla bilinen Köln düzlükleri, yerleşim için oldukça elverişli toprakları içine alır. Ren Nehri'nin Batı kıyısı boyunca sıralı uzanan düz ovalık bölgesi olan şehir, güneyde Königswinter, batıda Aachen ve kuzeydeki Krefeld'e kadar uzanır. Ren Nehri'nin buzul aşınması ile derin oyuklar nehirden içeri on kilometre boyunca uzanır. Bölge Alpler, Eifel, Hünserück ve Westerwald dağlarının kalıntılarını içerir. Ren Nehri'ne en yakın olan düz ovalar, kumlu killi nehir yataklarının ve verimli ılıman iklimi sayesinde Köln bölgesindeki insanları uzun bir süre besledi. Orta ve üst bölgeler doğrultusunda Gelsenkirchen'den Erkelenz, Odenkirchen ve Ger-

\* Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ortaçağ Tarihi Ana Bilim Dalı. mkozan@ankara.edu.tr

\*\* Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ortaçağ Tarihi Ana Bilim Dalı. Yüksek Lisans. sedayendekk@gmail.com

resheim'a uzanan, özellikle Erft ve Rur (Roer) nehirleri yakınındaki Jülich, Zülpich ve Euskirchen'deki sel ovalarında olağanüstü verimli bir tarım arazisi oluşmasına yol açmıştır.<sup>1</sup> Aynı zamanda bu nehir ağlarının şehre taşımacılık açısından büyük katkısı da olmuştur. Nehir ağlarının özellikle debisi ve uzunluğu neticesinde şehre küçük yapılı nehir tipi gemilerin gelmesini ve burada ticaret yapmasını olası hale getirmiştir.

Köln'ün bugün Almanya'nın en büyük şehirlerinden birisi olmasının nedeni yukarıda da değindiğimiz gibi coğrafi özelliğidir. Ilıman iklim Ortaçağ boyunca şehrin ekonomik geçimine büyük bir avantaj sağlar. Güney ve Güneybatı bölgelerindeki zengin alüvyonlu topraklar, Münstereifel dağları ve güney Ren Dağları boyunca genişleyen bir uzantıyı oluşturur. Bu verimlilik ile kurşun ve gümüş cevheri, kömür ve demir gibi yer altı kaynakları, seramik cam içinde gerekli olan kil ihtiyacı bu bölgeden karşılanıyordu. Köln'ün ortaçağ ekonomisi için gerekli olan çevresel ihtiyaçlar aslında bölgenin en eski mirasından ileri geliyordu.<sup>2</sup>

## 1. Roma Döneminde Köln: Colonia Claudia Ara Agrippinensium

Köln'ün Ren Nehri üzerinde yer alması, kent gelişmesini ve varlığını koruması açısından oldukça önem arz eder. Antik çağlarda Roma Köln nehir kıyısına kadar uzanıyor ve kıyı bölgesi ile sınırlanıyordu. M.S. 50'li yıllarda Roma Ren nehrine doğru genişledi ve çok değerli bir alanı fethetti.<sup>3</sup> Köln'ün adı Roma döneminde *Colonia Claudia Ara Agrippinensium* idi. Şehir İmparator Claudius tarafından kurulmuş, eşini yüceltmek isteyen İmparator yukarıda zikrettiğimiz şekilde şehre eşinin ismini vermiştir. Roma İmparatorluğu kolonisi olarak ortaya çıkan Köln şehri Roma dönemi boyunca yaklaşık iki yüz yıl barış içinde kalmıştır. Ancak İmparatorluğun Kuzey sınırının ve Ren Nehri'nin ağzında yer alan kent, özellikle Kuzey'den gelen mütecavizlerin geçmesi gereken ilk sınır kenti olma özelliğini taşıyordu. Bu da elbette kentin o dönemlerden itibaren sürekli işgalcilerle boğuştuğunun en önemli kanıtıydı; ancak İmparatorluğun özellikle III. Yüzyıla kadar gücünü koruması ve *Limes* sisteminin iyi işlemesi

1 Joseph P.Huffman, *The Imperial City of Cologne From Roman Colony to Medieval Metropolis (19 B.C.-A.D. 1125)*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2018,s.13.

2 Huffman, *The Imperial City of Cologne*, s.13.

3 Ferdinand Opll, "Cologne and Vienna in the Middle Ages: a Comparison", *Acta Polonae Historica*, Polska Akademia, Polonya 2005,s.6

neticesinde bu tarihlere kadar şehirde önemli bir tahribat gerçekleşmemiştir. III. Yüzyıl içerisinde çok çeşitli krizler ile sarsılan İmparatorluk; bu zorluklardan kurtulmak adına kendini çeşitli düzenlemeler gerçekleştirmek mecburiyetinde hissetmiştir. İşte Köln’de bu süre zarfında bir Roma şehri olarak ortaya çıktı. Köln’ü tanımlarken yaklaşık 250 yıl süren bir Roma şehir özelliğini taşımasının altını çizmek gerekir.<sup>4</sup>

Köln, farklı özelliklerini uzun bir süre boyunca korumuştur ve şehrin nüfusunu Avrupa’nın çeşitli bölgelerinden gelen insanlar oluşturur. Bundaki temel sebep şehrin adeta Roma tarafından bir ileri karakol olarak görülmesindedir.<sup>5</sup> Özellikle aktif veya emekli askerlerin Roma politikaları gereği şehre yerleşmesi adeta günümüzün o kozmopolit şehir yapısının bir anlamda prototipini sunmuştur.<sup>6</sup> Köln’ün kent yapısından önce çevresindeki küçük kırsal bölgeleri incelemekte fayda vardır. Bu küçük yerleşim yerlerine Roma döneminde “*Vici*” veya “*Vigus*” denir. Bu küçük kırsal bölgeler siyasi olarak özerk değildir. Arazileri sınırları içinde bulunduğu şehre bağlı olup kendilerine ait mahkemeleri yoktur. Böylelikle yukarıda bahsettiğimiz bir kentin birden farklı özelliklerinin olması durumu Köln ve çevresindeki bölgeler de kendini gösterir. Köln bu kırsal yerleşim alanlarında yönetim ve idari olarak öncülük etmektedir.<sup>7</sup> Durum bu açıdan bakıldığında dahi bir merkez-kırsal etkileşimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Araştırmalara göre Köln bölgesinde arkeolojik kazılar dâhilinde “*Vici*” olarak tanımlanan bu küçük yerleşimlerin yaklaşık otuz beş arazi olduğu tahmin edilmektedir. Bu yerlerin kimisi eski isimleri ile kimileri ise modern yerleşim birimleri ile özdeşleştirilir.<sup>8</sup> *Vici*’lerin bazıları Köln’e yakın

4 Thomas R. Farmer, “The Transformation of Cologne: From a Late Roman to an Early Medieval City”, Minnesota University, United States of America 2011, s.44.

5 Karl Heinz Lenz, “Veteranen der Römischen Armee im Siedlungsbildeinerfrüh-und mittelkaiserzeitlichen Koloniestadt und deren Hinterland: Das Beispiel der Colonia Claudia Ara Agrippinensium (Köln).” *Germania: Anzeiger der Römisch-Germanischen Kommission des Deutschen Archäologischen Instituts* 84.1 (2006): 61-91.; Sabovljević, M., and A. Sabovljević. “Biodiversity within urban areas: A case study on bryophytes of the city of Cologne (NRW, Germany).” *Plant Biosystems* 143.3 (2009): 473-481.

6 Rudolf Haensch, “Die Colonia Claudia Ara Agrippinensium, ein typischer Statthalterstutz?” *Kölner Jahrbuch* (1999): 641-655.

7 Farmer, Thomas R. “The transformation of Cologne: from a Late Roman to an Early Medieval City.” (2011). s.45.

8 Henk A Hiddink, “Rural centres in the Roman settlements system of Northern Gallia Belgica and Germania Inferior.” *Images of the past, Studies on ancient societies in northwestern Europe, Amsterdam (SPP 7)* (1991): 201-233.

bölgelerde kurulmuşlardır. Suetonius, Aşağı Almanya valisi Vitellius'un, M.S 69'da Köln'de bir darbe yaptığını ve askerlerinin "onu en kalabalık nüfusun etrafında taşıdığını" kaydettiğini söyler. Bu "vici" bölgesi muhtemelen askerlere malzeme sağlayan Köln yakınlarındaki bir yerleşim yeridir.<sup>9</sup> Bugün bakıldığında ise bu bölgeden herhangi bir iz dahi kalmamıştır.<sup>10</sup> Vici'nin çoğu Köln'den biraz uzak bir mesafede *Germania Inferior* bölgesinde bulunuyordu<sup>11</sup>.

Köln vici yerleşim alanları dört farklı özelliğe sahiptir. İlki küçük pazarlardan oluşan kasabalar, kaynak tedarik eden yerleşim bölgeleri, kült merkezleri veya askeri üs olarak bulunan alanları oluşturur. Bu kategoriler içerisinde farklılıklar da bulunur. Örneğin birçok pazar kentinde küçük tapınaklarda bulunurken, çoğu da vici'nin yukarıda saydığımız özelliklerini karşılar. Bu şehirler tipik Roma şehirlerinin oluşturduğu düzenli sokak planları, duvarları ve farklı şehir merkezlerinden yoksundur.<sup>12</sup> Köln'ün Vici'si *Iversheim* olarak bilinen, ama eski adı bilinmemektedir. Madencilik ve sanayi şehri olarak önemli bir rol oynar. Yine bu bölgelerin yanı sıra sığa üreten birçok kireç ocağının bulunduğu bölgeler vardı. Bu yerde demir eritme işlevi de gerçekleşmiş oluyordu. Diğer Vici şehirleri ise, bakır, kurşun, çinko gibi kaynakların madencilik merkezlerini oluşturur. Böylece *Iversheim* gibi Vici'ler ihtiyaç duyulan metal ve seramik eşyalarını tedarik etmiştir. Köln eyaletinde birkaç tapınak kompleksi bulunmaktaydı<sup>13</sup>.

Eski adı *Varnenum* olan Kornelimünster'de, iki Gallo-Romen tapınağı vardı. Buranın güneyinde bir yerleşim yeri de vardı. Ancak bu vici hakkında çok az şey bilinmektedir.<sup>14</sup> *Germania Inferior*'un bir sınır eyaleti ol-

9 Penelope M. Allison, "Mapping for gender. Interpreting artefact distribution inside 1st and 2nd-century AD forts in Roman Germany." *Archaeological dialogues* 13.1 (2006): 1.

10 Michael Gecther, "Small Towns of the Ubii and Cugerni/Baetasii Civitates (Lower Germany)", in *Roman Small Towns in Eastern England and Beyond*, ed. A. E. Brown, Oxford 1995, s.196.

11 Detaylı bilgi için bkz: Schalles, Hans-Joachim. *Germania inferior: Besiedlung, Gesellschaft und Wirtschaft an der Grenze der römisch-germanischen Welt*. Vol. 28. Walter de Gruyter, 2012; Bechert, Tilmann. *Germania inferior: eine Provinz an der Nordgrenze des Römischen Reiches*. von Zabern, 2007.

12 Gecther, *Small Towns*, s.195

13 Johannes Freudenberg, "Neue römische Inschriften aus Iversheim in der Eifel." *Bonner Jahrbücher* (1871): 182-191.

14 Farmer, Thomas R. "The transformation of Cologne: from a Late Roman to an Early Medieval City." (2011), s.46.

ması nedeniyle Roma birliklerinin bu bölgelere görevlendirilmesiyle, sivil yerleşimler bu tür askeri tesislerin yanında büyümeye başladı. Bu duruma örnek Bonn (eski adı *Bonna*) şehridir. Bonn şehri Birinci Lejyon kampının yapıldığı alandır ve burada askerler kendi atölyelerini ve tahıl ambarlarını kurdular. Kampın dışında han veya barların, dükkânların bulunduğu bir sivil yerleşim alanı vardır. Bu sivil yerleşim alanlarında askerler için seramik üreten zanaatkârlar da bulunmaktadır. *Vici*'ler ticareti ve üretimi teşvik ettikleri için önemli yapılardır. Ayrıca bu *Vici*'ler Roma askerleri ve sivil halkın kaynaşması yönünden kültürel bir özellik kazanmaktadır. Roma bir şehirleri oluştururken İmparatorluğu yönetmek için siyasi, dini ve yasal kurumların işlevselliğine önem vermektedir. Bu özellikleri içinde bulunduran anıtsal binalar günümüze kadar iz bırakmıştır.

Roma'nın sınır bölgelerinde mevcut olan yerleşimler dikkate alındığında aklı 250'li yıllarda Köln'ün görünümü nasıldı ve diğer sınır kentlerinden farkı var mı sorusu gelmektedir. Bu soruya ilk olarak Roma İmparatorluğu boyunca seyahati kolaylaştırmak için yapılan Aşağı Almanya'yı Köln'e bağlayan bir kara yolu ağı ile açıklayabiliriz. Bu yol Trier'den Köln'e ulaşmadan önce Jünkerath, Marmagen ve Zülpichvici'sinden geçmektedir. İkinci anayol ise Köln'ü Mainz ile Ren yoluna bağlar. Köln'e doğru ilerlendiğinde kişinin karşısına çıkacak olan ilk şey mezarlıklardır. Roma hukuku gereği ölenler şehrin dışına gömülmek durumundadır. Bu nedenle yollardan ilk karşıya çıkan görüntü taşlar ile yapılmış yollar ve mezarlıklardır. Sonuç olarak Köln'e kara yolundan giden yolcular bu mezarlıkları fark ederlerdi. Başlangıçta mezarlar bazı bölgeler de şehir surlarından uzakta, fakat III. Yüzyıldan sonra bütün yollara doğru genişlemiştir.<sup>15</sup> Sırf bu açılardan bakılacak olursa Roma'nın özellikle sınır bölgelerinde kurduğu şehir görüntüsünde yukarıda zikredilen durumlar sıradan olarak gözükmektedir; yani bütün Roma sınır şehirlerinde aşağı yukarı böyle bir manzarayla karşılaşılmaktadır. Dikkat çekmemiz gereken bir başka unsur ise şehrin diğer benzerlerine göre geniş bir nehir ağının ağzında bulunması ve bu sayede denizden de şehrin küçük gemiler vasıtasıyla içeri girilmesinden dolayı diğer garnizon kentlerinden farklılık arz etmektedir.

M.S. 500'ler de bir kasaba haline gelen Roma Köln'ü Ortaçağ'da güçlü ve çeşitli zenginliklerle donanımlı bir yerleşim düzeni ortaya koymuştur.

15 Thomas R. Farmer, "The transformation of Cologne: from a Late Roman to an Early Medieval City." (2011).s.50.

Gerilemelere, sıkıntılara rağmen IX. yüzyılda Norman saldırıları ile güçlendirilmiş bir Roma kenti olma özelliğini korumuştur.<sup>16</sup> Köln esas gelişimini X. Yüzyıl itibarı ile yaşayacaktır. Bu dönemde kurulan ticaret ağının merkezinde Köln ev sahibi olacaktır. Roma döneminde Köln’de büyük ölçüde çömlekçilik endüstrisi ortaya çıkar. Elliden fazla fırının olduğu da yapılan çalışmalar sonucunda bulunmuştur. Büyük ihtimalle çömlek atölyeleri killi kumu olan bölgeye daha yakındır. Yapılan arkeolojik kazılar sonucunda şehrin güney ve güneybatı bölgelerinde ayrı ayrı atölyeler bulunmaktadır.<sup>17</sup> Bu alışverişin ortaya çıkmasında askeri bir üs olarak kullanılan bölgenin avantajlı olmasıdır. Yine Köln sokaklarına döndüğümüz de bir gezgin atölyeler ve mezarlıkları geçtikten sonra büyük duvarlarla karışılacaktır. 8 metre yüksekliğinde oldukça etkileyici bu duvarlar içerisinde on dokuz kule ve dokuz kapı mevcuttur. Bugün bu yapılardan sadece biri bulunmuştur. Kuzey kapısı olarak adlandırılan üçüncü kapı için arkeologlar bir model inşa edebilmişlerdir.<sup>18</sup> Bu duvarların en ilgi çeken yanı sıra XIII. Yüzyılın başına kadar ayakta kalmasıdır. XIII. Yüzyılın ortalarında şehrin surlarının yeniden geliştirilmesi tamamlanmıştır. Bu yeni sur Roma surlarının üzerine inşa edilmiştir.

III. yüzyılda Köln büyük bir değişim yaşamıştır. Öncelikle kentte Hıristiyanlık git gide yayılmış ve dini merkez olarak gelişmeye başlamıştır. Galya İmparatorluğu döneminde kısa bir ayrılık yaşa da Köln Roma hâkimiyetinde kalmayı sürdürdü. 350 yılındaki bir seyyah Köln’ün seksen yıl önceki zorlukları aştığını ve geleceğin Roma yönetimi altında istikrar ferah vaat ettiğini söylemektedir. Bundan sonraki iki yüzyıl içerisinde önemli ve kapsamlı bir değişim dönemi meydana geldi. Köln üzerindeki Roma siyasi kontrolü Germenlerin eline geçtiği için kalıcı olarak sona erdi. Burada önemli bir ayrıntı olarak Roma siyasi egemenliği yok olsa da Roma kültürel mirası Frank İmparatorluğu ile devam etmiştir. Frank hükümdarları Roma kültürünü ve medeniyetini korumak için büyük çaba sarf ettiler.<sup>19</sup>

Roma İmparatorluğu tarafından öncelikle küçük bir yaşam merkezi olarak ortaya çıkan Köln Roma şehir kültürü ile yeniden canlanmaya

16 Ferdinand Opll, “Cologne and Vienna in the Middle Ages: a comparison.” *Acta Poloniae Historica* 92 (2005): 5-30.

17 Rudolf. Haensch, “Die Colonia Claudia Ara Agrippinensium, ein typischer Statthaltersitz?.” *Kölner Jahrbuch* (1999): 641-655.

18 Thomas R. Farmer, “The transformation of cologne: from a Late Roman to an Early Medieval City.” (2011), s.52.

19 Thomas R. Farmer, “The transformation of cologne: from a Late Roman to an Early Medieval City.” (2011).s.54.

başlar. Bu Roma'nın idari yönetim merkezi olması ve koloni şehirlerini merkez bölgelerden kontrol altında tutmasından ileri gelmektedir. Şehir ilk olarak Cermen kavimlerinin saldırılarından korunmak için bir sınır kenti olarak düşünülse de Roma garnizonunun yerleşmesiyle küçük şehir oluşumları da kendiliğinden ortaya çıkmıştır. *Vici* denilen Köln'ün civarında bulunan bölgeler de madencilik, çömlekçilik askeri malzeme ihtiyacının karşılandığı bir ihtiyaç pazarı haline gelmiştir. Bu *Vici*'lerde ortaya çıkan atölyeler zamanla büyüyerek kentin ekonomik gelişimine katkı sağlamıştır. Bu dönemde elde edilen ticari kazanım, kenti istilalardan ve krizlerden nispeten koruyabilmiştir.

## 2. Ortaçağ Kentlerinin Kökenleri

Köln'ün Ortaçağda geçirdiği dönüşümü anlayabilmemiz için Ortaçağ kentlerinin kökenlerine bakmamız gerekir. Genel olarak kentin yapısıyla ilgili bir takım net olmayan olgular mevcuttur; bunlardan birincisi kent sözcüğünün o dönemde neyi karşıladığı hususudur.<sup>20</sup> Genel teamül kent sözcüğünü hukuksal bir varlığı ve kendine ait yasa ve kurumları tanımlamak için kullanmaktadır. Fakat bu durum Erken Ortaçağ şehirleri için kullanılamaz. Ortaçağ Avrupa ve özellikle Alman şehirleri için ilk dönemde ekonomik geçimin tarıma bağlılığı ile ilkel bir karakterde bulunmaktadır. Bu kavram Ortaçağ toplumları için, yaşayanları ortak bir merkezde toplandığı, dinsel törenlerin yerine getirildiği, pazarların kurulduğu, siyasal ve hukuksal toplantıların yapıldığı bir yaşam alanıdır.<sup>21</sup> Buradan hareketle kentler başlangıçta ilkel bir toplanma merkezi iken daha sonra tüm topluluğu içinde barındıran bir yaşam merkezine evrilmiştir. Bu evrim iç içe geçmiş pek çok katmanın eklenmesiyle gelişmiştir; ancak şehir kavramı için nihayete erme gibi bir yargı kullanamayız çünkü şehir, adeta yaşayan bir organizma gibi sürekli evrilen dinamik bir süreci temsil etmektedir.

Avrupa kentlerinin değişim ve gelişimi de birçok etkene bağlıdır. Bir kentin kökeni ve tarihi hakkında genel bir ifade kullanmak yetersiz ve tekdüze bir bakışı da beraberinde getirir. Kentin oluşumunda pek çok etken mevcuttur; bu etkenler askeri, ekonomik ve kültürel unsurlar olarak sıra-

20 Frank G. Hirschmann, *Die Stadt im Mittelalter*. Walter de Gruyter GmbH&Co KG, 2016,s.87.

21 Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri Kökenleri ve Ticaretin Canlanması*, çev. Şadan Karadeniz, İletişim Yayınları, İstanbul 2014,s.47.



lanabilir. Roma kentlerinde görülen çöküş ve Roma'nın dışındaki yerlerde başlayan kentleşme, Avrupa'nın Akdeniz'den Kuzey Denizi'ne kadar olan bölgelerinde yavaş yavaş ortaya çıkmaktadır.<sup>22</sup> Kent yaşamının ilk olarak bir toplanma merkezi olması da dış etkenlere bağlıdır. Eskiçağ'da tahkim edilmiş şehirler görmek sıradan bir durumdu; ancak Roma Devleti'nin Pax Romana olarak adlandırılan çağında şehirlerin etrafındaki surlara gerekli önem verilmediği; hatta bazı kurulan şehirlerde surların dahi olmadığını gözlemlemekteyiz.<sup>23</sup> Ancak İmparatorluğun kriz yüzyıllarında bu olgu değişim göstermiş ve şehirlerin etrafına yine tahkimatlı surlar inşa edilmeye başlanmıştır. Bu süreç elbette Ortaçağ Avrupası gibi belirsizliklerin ön plana çıktığı bir süreçte de devam etme eğilimindeydi. Ortaçağ toplumlarında halk, herhangi bir saldırı durumunda korunma amaçlı bir sığınak oluşturmak zorundaydı. Kale yapımı bu toplumsal davranışlara örnek olarak gösterilebilir. Yunanlılar'ın *acropoles*'i, Etrüsklerin, Latinlerin ve Galyalıların *oppidia*'sı, Almanlar'ın *burgen*'i Slavlar'ın *Gorod*'ları, Güney Afrikalıların *kraal*'leri gibi başlangıçta toplanma ve korunma yerleri olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>24</sup> Bu korunma yapıları arazinin elverişliliği ve araziden elde ettikleri yapılara bağlıydı. Ağaç kabukları, çamur ya da taş bloklarla çevrilmiş, bir hendekle korunan ve kapılardan içeri girilen dört köşe veya daire biçiminde bir alandan oluşuyordu. Hatta bu kapalı yerlerin Çağdaş İngilizce'de ve çağdaş Rusça 'da kent anlamına gelen "*town* ve *gorod*" sözcüklerinin ilk olarak kapalı yer anlamına gelmektedir. Bu kentler olağan zamanların dışında, kapalı kalıyordu. Halk bu yerlere yalnızca dinsel ya da bazı törenler için toplanıyordu. Ortaçağ kent özelliklerine baktığımızda iki ayrı dönüşüm gerçekleşir. Bunlardan ilki geç antik çağ ve Roma dönemi kent olgusu, diğeri ise Germen istilaları sonucunda ortaya çıkan yeni kent olgusudur.

IV. ve VI. Yüzyıllarda Roma İmparatorluğu'nun Batı kesimindeki kentsel yapı farklı bir dönüşümden geçer. Germen istilaları ile birlikte Roma'nın sınır bölgelerindeki kentlerin tamamı ortadan kalkarken, başka bölgelerdeki kentler var olmaya devam ederler ancak yüzölçümü ve nüfus

22 Abduhalik Bakır- Pınar Ülgen, "Geç Ortaçağlarda Avrupa'da Kent ve Kentsel Yaşam Hakkında Bir Değerlendirme", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.7, Sayı:2, 2009, s.128-129

23 Ida Östenberg, "From Conquest To Pax Romana The Signa Recepta And The End Of The Triumphal Fasti In 19 Bc." *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire*. Brill, 2009. 53-75.

24 Pirenne, *Ortaçağ Kentleri*, s.48.



açısından büyük bir değişime uğrarlar. VIII. ve IX. Yüzyıllar arasında yüzölçümü 30 hektarı, nüfusu da 5000'i geçen kentler varlığını korumaktadır.<sup>25</sup> IV. Yüzyıldan itibaren Germen istilaları ile birlikte kent yapısında bir çöküş süreci görülmektedir, İnsanlar daha güvenli olduklarını hissettikleri kırsal bölgelere çekilmişlerdir. Bu çöküş süreci kapalı bir kent yaşamını beraberinde getiriyordu. Örneğin belediye sistemi antik çağ yapısal sistemi ile özdeşleşmişti ve Roma egemenliğini tüm Akdeniz dünyasına yaydığında bu bölgeleri imparatorluğun yönetim sistemi olarak kullanmıştır. Birbiri ile bağlantılı bu kent sistemlerini etkileyen bir başka etkende Akdeniz'de ortaya çıkan İslam gücüdür. Akdeniz'de bir güç haline gelen Müslümanlar nedeniyle, kentlerdeki ticari etkinliğin azaldığını görmekteyiz.<sup>26</sup> Ticari etkinliğin başka bir gücün ve inanın eline geçmesi bu süreçlerin değişmesi gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Avrupa kentlerinin buna tepkisi olmuştur. Bu tepkinin başlangıcı kırsal alanlar da ortaya çıkan Pazar ekonomisidir. Bu Pazar ekonomisi ile kırsal halkın ihtiyaç ürünlerinin temin edilmesi için bir ticaret ağı ortaya çıkar. Bu ticaret ağı ile satılan ürünler ve yeni ürünlerin ortaya çıkması ile de bir tüccar sınıfının doğuşunu getirmiştir.

Ortaçağ'da kentler büyüdükçe içinde bulunan kurumlarda gelişmeye başlamıştır. Kent merkezlerinin farklı işlev gören mekanizmaları bulunmaktaydı. Kentin bir siyasi merkezi, bir dinsel merkezi ve ticaret ağının olduğu bir sistemi meydana getirdi. Kentlerin gelişmesi olağanüstü durumlara göre değişiklik göstermiştir. Bir kentin ekonomik, siyasi ve dinsel yönlerden farklılıklar içerdiği ve bu unsurlara paralel kentin büyüdüğü görülmektedir. Kent yaşamının ticaret ile canlanması başka bir toplumsal kalkınmaya neden oldu. Kırsal alandan şehirlere başlayan göç, Avrupa kentlerinin nüfusunu arttırdı. Yeni bir şato veya manastır kurulduğu zaman etrafında yeni bir şehir oluşmaya başlıyordu. Böylece yeni bir pazarın kurulması kendiliğinden geliyordu. Özellikle Doğu Almanya'da pek çok şehir koloniler halinde kurulmuştu.<sup>27</sup> Ortaçağ Alman şehirlerinin gelişmesinde Roma egemenliğinin önemli bir rolü bulunmaktadır. Bunun nedeni ise Roma hâkimiyetinde olan bölgelerin Roma kültüründen etkilenmesidir. Bugün Ortaçağ kent yapılarının içerisinde bir Roma etkisi muhakkak bulunur.

25 Umberto Eco, *Ortaçağ Tarihi 1*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, Alfa Yayınları, İstanbul 2014, s. 257.

26 Pirenne, *Ortaçağ Kentleri*, s.49.

27 Julius M. Roberts, *Avrupa Tarihi*, çev. Fethi Aytuna, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2015, s.197.

### 3. Ortaçağ'da Alman Şehirlerinin Doğuşu

Orta ve Batı Avrupa'nın şehirselleşmesinde Roma İmparatorluğu'nun katkısı büyüktür. Roma hâkimiyeti altında olan tüm bölgeler de bir şehir kültürü yaratmıştır. Roma ile yönetilen şehirlere bakıldığında Ren ve Tuna nehirleri boyunca uzanan bir hat ortaya çıkar. Ren ve Tuna sınırının içerisinde gelişmiş şehirler bulunmaktadır. Şehirlerde ticaret ve sanat etkinliğinin yanı sıra camcılık, çömlekçilik ve el sanatı ürünleri mevcuttu. Bu şehir tacirleri doğuya ve Baltık ülkesine kadar kuzeye gidip gelirler ve ticaret yaparlardı. Ancak IV. Yüzyıldan sonra Roma'nın çöküşü ve kavimler göçü başlar. Bu kavimler içerisinde Germenler güney ve batı yönlü bir yayılma gösterirler.<sup>28</sup> Germen kavimlerinin şehir hayatına karşı tutumlarının bakıldığında hiçbirinin şehir hayatında yaşamadığı görülür. Yan yana oturdukları evlerde dahi kalmazlardı. Birbirlerinden ayrı dağınık oturmayı tercih ederler. Germen kavimleri sevindikleri bir ovanın veya korunun yanında yaşamaktan büyük keyif alırlar. Kendi evlerinin etrafında yangın tehlikesinin olmasına karşın boş bir alan bırakırlar ve mimari özelliklere pek önem vermezler.<sup>29</sup>

Germen kavimlerinin kent yaşamı içerisindeki durumu onların savaşçı ve geleneklerine bağlı bir topluluk olmasının bir yansımasıdır. Ortaçağ Alman şehirlerinin doğuşu belirli bir zaman içerisinde gelişimini tamamlamaz. Kentin yapısı, hukuki hakların oluşması, tüccar sınıfının ortaya çıkması gibi doğal bir gelişim süreci ile ilerler. Alman şehirlerinin büyümesine katkı sağlayan da bu tacir sınıfıdır. Ortaçağ kentlerinin doğup gelişmesinde her ne kadar tacirlerin rolü varsa da kent merkezlerini, insan ve yiyecek bakımından besleyerek ayakta tutan tarımsal gelişmedir. *Kentler, topraktan ve manastırı andıran familia ( aile mülkü) 'dan kaçan, önyargılardan arınmış yeni girişimlerde ve kazanmaya hazır zenginlerini kendine çekmiştir.*<sup>30</sup>

V. ve IX. Yüzyılda Roma'dan gelen antik bir kurum Hıristiyan Kilisesi kent yaşamına büyük katkı sağlamıştır. Hıristiyanlık Galya'ya, Batı ve Güney Almanya'ya doğru yayılmaya başladı. Franklar, Clovis hükümdarlık yıllarında Katolik inancını benimseyerek yeni bir dönemin öncüsü oldular.

28 Gerhard Dilcher, "Ortaçağ'da Alman Şehirlerinin Doğuşu, Hukukî ve Anayasal Yapıları" çev. Ahmet Mumcu, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. XXIX, Sayı:3/4, Ankara 1973, s.120.

29 Cornelius Tacitus, *Germania Halklarının Kökeni ve Yerleşim Yeri*, çev. Mine Hatapkulu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006, s.47.

30 Jacques Le Goff *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, çev. Hanife Güven-Uğur Güven, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015, s.81.

Germen kavimleri içerisinde Katolik inancını tercih eden Franklar, kilise merkezli şehir yaşamı kültürünün temellerini attılar. Roma’da olduğu gibi kilise için piskopos ve kardinallerin bir şehirde oturup görev yapmaları ilkesi Frank ülkesinde uygulanmaya başlandı. Piskoposlar dinsel yönetimleri gereği etraflarında yazı kültürüne sahip kişileri topladılar. O dönemde sadece din adamları okuma yazma ile ilgilenirdi. Yazı kültürünün bu merkezlerde yoğunlaşması şehirlerin gelişmesine katkı sağladı.<sup>31</sup>

Frankların doğu sınırlarında bulunan kavimlerden Saksonları egemenlikleri altına alması ve Hıristiyanlaşmaları ile bu kavmin hüküm sürdüğü geniş bölgelerde sayısız saray ve piskopos merkezleri kurulmuştur. Kuzey İtalya’nın imparatorluğa katılmasıyla Güney ve Kuzey arasındaki ilişkiler ve ticari etkinlik hızlanmaya başladı. Böylelikle müstahkem mevkiilerin çevresinde gelişen şehirler Hamburg, Augsburg, Regensburg gibi adlar altında ortaya çıktı.<sup>32</sup>Burg kale hisar anlamına gelmektedir. Alman şehirlerinin gelişmeye başladığı dönemde “*bourgeoisie*” sınıfının temelleri de atılmaya başlanmıştır. “*Bürger*” yani şehirli kelimesi müstahkem ikametgâh anlamına gelen *burg* kelimesinden gelmektedir. Burg’lar senyörlerin işlettikleri araziye dâhildirler, ancak *bürger* araziye veya senyöre bağlı olmadığı için farklı bir sınıftı. Yine de *bürgerler* arazileri ekip biçiyorlar ve hayvancılıkla uğraşıyorlardı.<sup>33</sup> İşte bu en küçük sınıftan başlayarak Alman şehirleri zamanla bütün kentli insanlarla birlikte önce şehir yasasını oluşturup yeni kentleri meydana getireceklerdir.

X. yüzyıla gelindiğinde özellikle 1. Otto zamanında İtalya seferleri ile birlikte kültürel ve dinsel yaşamın canlanması ticareti yeniden değerli kılar. Büyük kaleler önünde kurulan ticaret şehirleri refah sahibi, bilinçli ve dünyayı tanıyan bir tacir sınıfının oluşmasını sağlar. Bu tacirler, belirli bir vergi ödeyerek, önce tekil daha sonra kapalı topluluklar halinde Kral’ın hukuki koruyuculuğu altına girmeye başlamışlardır. Kralın taciri sıfatını takınan bu grup çeşitli ayrıcalıklara sahip olmaya hak kazanır. İşte bu tacir sınıfı en ilkel Germen kavimlerini de etkilemiştir. XI. Yüzyıla gelindiğinde kalenin içinde iki ayrı topluluk dikkat çeker. Bir tarafta kalenin içinde yaşayan bir topluluk, diğer tarafta tacirlerin topluluğu yer alır. Kale içinde yaşayan halkın hukuki bağları bulunur ve çok az bir kısmı özgürdür.<sup>34</sup>

31 Dilcher, “Ortaçağ’da Alman Şehirlerinin Doğuşu”, s.121.

32 Dilcher, “Ortaçağ’da Alman Şehirlerinin Doğuşu”, s.122.

33 Herman Pinnow, *Almanya Tarihi*, çev. Fehmi Baldaş, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940, s. 102

34 Dilcher, “Ortaçağ’da Alman Şehirlerinin Doğuşu”, s.122.

XI. Yüzyıl aralığında şehir ahali ve kilise mensupları arasında bir çekişme yaşanır. “*Der Investiturstreit*” yani yüksek rütbeli din adamlarını Papa mı yoksa İmparator mu atayacaktır tartışması ile başlayan mücadele de piskoposların imparator karşısında daha rahat hareket etmesi ile sonuçlanmıştır.<sup>35</sup> Böylelikle din adamları feodal devlet içerisinde önemli derecede yetkiye sahip oldular. Piskoposların bir şehir beyi olarak statülerini korumak için giriştikleri mücadele toplumsal sınıfla birbirine ters düşmüştür. Zengin ve giderek yükselen tacir topluluğuna el sanatları grubunun katılmasıyla güçlü bir örgütlenme biçimiyle yeniden daha güçlü biçimde ortaya çıkar. Bunun sonucunda bu sınıf kentin siyasal yönetiminde hak arayışına girmişlerdir. Kent bünyesine aldığı çeşitli insan öğeleriyle yeni bir toplum yaratmış, içinde farklı sınıfların meydana gelmesi bir kültür birliğini beraberinde getirmiştir. Böylece halk, kendi hukuki ve siyasal sınırlarını çizerek, sistemli bir şehir mirasını etkinleştirmiştir. Günümüz şehir yaşamının hukuki niteliğinin temelleri o dönemde bütün Avrupa’ya yavaş yavaş hâkim olmaya başlamıştır. Kent insanı, bir hukuk, yargı, ticaret ve sanat alanını yaratan, sürecin farkında olan, teknik gelişmelerin adımını atan yeni bir toplum tipini de meydana getirmiştir.

#### 4. VI. Ve XII. Yüzyıllarda Köln

Köln tarihi boyunca pek çok kent ile bölgenin idari merkezi olma konusunda bir yarışa girmiştir. Galya İmparatorluğu’nun çöküşü, İmparator Tetricius’un Roma İmparatoru Aurelianus tarafından yenilgisiyle başlar. Ren bölgesini Batı’da birincil bir siyasi merkez haline getirme kararı alındığında Trier, imparatorluk yerleşkesi olarak mantıklı bir seçimdi. Şehir yalnızca Galya İmparatorluğu’nun başkenti olarak kalmamakla birlikte Köln’e mesafe olarak yakın olması, nehir ve karayoluyla ulaşımın kolay sağlanması nedeniyle siyasi ve idari bir üstünlüğe yükseldi. Köln ise, Ren’de bulunan ordunun merkezi sınırı olarak önem taşımaya devam eder. IV. yüzyıl boyunca Köln’ün bu idari özelliği devam etmiştir. IV. yüzyılda Köln hem asker hem de emekli olan askerlerin burada kalmasıyla idari yapısını korudu.<sup>36</sup> Köln’de sivil yaşamda bireyler İmparatorluk hizmetin-

35 Kallen, Gerhard. “Der Investiturstreit als Kampf zwischen germanischem und romanischem Denken.” *Jahrbuch des kölnischen Geschichts vereins* 19.jg (1937): 89-110.

36 Christine R. Davison, “Late Antique Cities in the Rhineland: A Comparative Study of Trier and Cologne in the Fourth and Fifth Centuries, *University of Sheffield*, England 2013,s.18

de veya taşra vilayetinde çalışma fırsatı kazanmışlardır. Arles'ta Geminius adlı Köln'lü bir adama ait bir lahit keşfedilmiştir. Lahitin yaklaşık olarak V. yüzyıla ait olması Köln'de yaşayan ve İmparatorluğun hizmetinde olan bireylerin yine İmparatorluğun farklı köşelerinde çalışma imkânı bulduğunun hatta lahit yaptıracak kadar zenginleştiğinin veya önemli bir göreve geldiğinin en açık kanıtı niteliğindedir<sup>37</sup>.

Yine bu duruma ek olarak, Köln'ün imparatorluk sistemi içerisindeki önemi üst düzey askeri görevlilerin bölgeye gelmesini sağlamıştır. I. Konstantin'in 310 yılında şehri ziyaret ettiği bilinmektedir. İmparator'un huzurunda inşa edildiği düşünülen Divitia kalesinin tamamlanması yine bu dönem içerisinde gerçekleşir.<sup>38</sup> IV. yüzyılda İmparatorluk, Ren bölgesinden Trier'e ve Köln'e yeni sakinler ve gelişmiş bir statü getirmiştir. Muhtemelen yerel aristokratların merkezi ve bürokraside önemli bir rol oynamıştır. Bu durum sosyal ve politik sistemde bir takım hiyerarşiler yarattı. Aynı zamanda bu yüksek profile sahip elit sınıf Köln'ün gelişmesine yardımcı oldular. Bu sınıfın Ren bölgesinde etkin olmasının sonuçları geri döndüklerinde ortaya çıkan boşlukla açıklanabilir. Bu gücün ve yeni bir merkezin ortaya çıkmasında askeri merkezlerinin önemi üzerinde bir kez daha durulmalıdır. IV. yüzyılın bir başka problemi de Germen kabilelerinin saldırılarıdır. Ren'e yapılan saldırılar sonucunda imparatorluğun diğer kısımları da etkilenmiştir. Bu tür saldırılar imparatorluğun içerisindeki asker olmayan kişiler arasında huzursuzluğun baş göstermesine neden oldu. Ancak bu baskınlar sonucu ortaya çıkan iç karışıklık kısa sürede kontrol altına alındı ve Köln bu durumdan çok fazla etkilenmedi.

550 yılına gelindiğinde Köln artık Roma'nın siyasi egemenliğinin dışındaydı. Şehir en azından 100 yılı aşkın Frank kralları tarafından yönetildi. Bu krallar emperyal bir güç olarak görünebilirdi ancak, hızlı bir şekilde bağımsız oldular. Böylelikle Köln, Merovenj döneminde yeni bir siyasi yapıya dâhil edildi.<sup>39</sup> Merovenj Krallıkları açıkça Roma'nın mirasçılarıydı. Hıristiyanlığın Katolik mezhebini benimsediler ve Latinceyi resmi dilleri olarak kullandılar. Yönetim ve bürokraside Roma devlet geleneğini takip ettiler. Köln ise bu yeni krallık döneminde kendine yeni bir yer elde etmeye çalıştı.

37 Detaylı bilgi için bkz: [http://www.green-man-of-cercles.org/articles/from\\_antiquity\\_to\\_romanescque.pdf](http://www.green-man-of-cercles.org/articles/from_antiquity_to_romanescque.pdf) erişim tarihi 11.9.2020 s.20

38 Davison, "Late Antique Cities in the Rhineland", s.19.

39 Ian Wood, *The Merovingian Kingdoms*, Logman, New York 1994, s.450.

Köln özellikle 550 ve 750 yıllarında ekonomik ve politik olarak bölgeselleşmenin yavaş yükseldiği bir döneme rastlar. İmparatorluk da bir nevi bölgeselleşmeye çalışmıştır. MerovenjGalya'nın çeşitli krallıklara bölünmesiyle, Köln *Österreich* krallığına aittir. Ripuarian Frank krallığının başkenti olmuş olabilir ve böyle bir durumda şehir birkaç yüzyıl daha bağımsızlığını koruyacaktır. Köln'ün Merovenj hanedanlığında nasıl bir statüye sahip olduğu konusu belirsizlik taşır çünkü kaynaklar bu konu hakkında nadiren bahsederler. VI. Yüzyılda Merovenj hanedan üyelerinin Köln'ü sık sık ziyaret ettiği görülür. Bu nedenle Köln erken dönemdeki gibi ticari ve kültür merkezi olmaya devam etmiştir.

Köln'ün VI. ve VII. Yüzyıllardaki durumunu Avusturya'nın meclis oluşumlarından çıkarabiliriz. Şehrin Childebert hükümdarlığı döneminde Köln'de iki kraliyet meclisinin olduğu gerçeği kentin sadece savunma amaçlı bir kale olmadığına dikkat çeker. Bu nedenle Avusturya hanedanlığında önemli ve prestijli bir yere sahiptir. Merovenj krallarının Köln'ü ziyaret ederken onlar için bir başkent veya kalıcı bir yer teşkil etmemektedir. Yine bakıldığında VIII. Yüzyıllarda II. Pepin'in eşi Köln'de ikamet etti. Görüldüğü üzere Köln Merovenj krallığı döneminde politik bir şehir olarak ön plandadır.

Köln'ün coğrafi olarak avantajını ilk kullanan Romalılarıdır. Roma kökenli bütün Alman yerleşimcilerden Köln, Trier dışında en fazla yerleşimcilere sahiptir. Bazı engellere rağmen şehrin, kavimler göçünün yanı sıra 881/882'deki Norman yağmalarına rağmen kendini korumuştur. Bu süre zarfında Roma kenti ile Ren nehri arasındaki duvarın ilk uzatması yapıldı. Bu duvar 1106 ve 1180'de genişlemeye başladı. XI. Yüzyılla gelindiğinde Köln 401 hektarlık bir alana doğru yayıldı. Başlangıçta Köln'ün ekonomisi sayısız büyük kilisedeki aileler, çoğu piskopos ve çeşitli manastırlardan oluşuyordu. Bölge kilisesi ve rahibe manastırları gibi dini etken etrafında bir yerleşim söz konusuydu. Bu yerel nüfusun lüks ürünleri talep etmesiyle yeni bir Pazar ekonomisi ortaya çıkar. Bu ürünler bölgeden elde edilemediği için çevreden gelecek olan alışveriş ile ticareti canlandıracaktı. Bazı lüks tüketim ürünlerinin kırsal kesiminde yeterli bulunmayışı ile örneğin balık veya şarap gibi lüks tüketim mallarının piyasa da satılmaya başlandığı görülür. Bu ürünlerin talepleri genellikle piskoposlar ve manastırlardan geliyordu.<sup>40</sup>

40 Herbert Eiden - Franz Irsigler, "Environs and Hinterland: Cologne and Nuremberg in The Later Middle Ages", Trade, Urban Hinterlandsand Market Integration c.1300-1600, ed. James A. Galloway (CentreforMetropolitanHistoryWorkingPapers Series) No. 3, London 2000,s.43.

Önce ihtiyaç ürünlerinin istek üzerine artması ve daha sonra bir alışveriş canlılığı ile Köln artık VI. Yüzyıldan sonra Aşağı Almanya bölgelerinin içinde bir ticaret merkezi haline geldi. Bu ekonomin canlılığı ile ortaya çıkan yüksek seviyedeki soyluların da çoğalmasına neden oldu. Ekonominin gelişimi ile hızla artan bir nüfusun oluşması ile yönetim sınıfı da yer aldı. Merkantlar ve zengin kentliler olarak tanımlanan Richerzed zengin ve politik bir esnaf sınıfını beraberinde getirdi. Köln'ün ekonomik gelişiminde belki de en önemli unsurlar panayırlardır.<sup>41</sup>X. ve XI. yüzyılların sonunda büyük panayırların ortaya çıkması ticaret ağının genişlemesini sağladı. Bu panayırların özelliklerine bakacak olursak genellikle dini bayramlardır. Dört haftakadar süren büyük kalabalıkların ve hacı gruplarının katılmasıyla gerçekleşirdi. Buradan anlaşılıyor ki Köln dini olarak da ayrı bir şehir özelliğini kazanmıştır. Çünkü bu panayırlar genellikle şehrin merkezinde veya kilise önlerinde kuruluyordu. Dönemin panayırları Paskalya Bayramı, 967'de Peter'in Zincirleri gibi içeriklere sahip oluyordu.<sup>42</sup>

1166'da İmparator FredericBarbarossa tarafından kurulan Aachen ve Duisburg'daki Flaman tüccarlar için pazarlar kuruldu. Utrecht'teki 1127 yılına uzanan fuarlar, on ikinci yüzyılın ikinci yarısında bir fuarlar ağı oluşturdu. Aşağı Ren bölgesinde, Köln, bu ağda kesinlikle öncü bir rol oynamıştır. XIII. Yüzyılda Köln'de fuarların temel haklarının genişletilmesi üzerine bir yasa ortaya kondu. Bürokratların, Köln'den nehir yoluyla veya kara yoluyla geçen mallara ön hak kazanması getirildi. Bu yabancı tüccarlara fazla imtiyaz vermek anlamına geliyordu ve böylece Köln'deki tüccarların transit ticaret üzerindeki hakları koruma altına alınmıştır. Köln kuruluşundan bu yana Ren Nehri boyunca bulunan diğer şehirlere öncülük etmiştir. Ortaçağların sonuna kadar kırsal çevrelerdeki küçük kasabalar Deutz ya da orta ölçekli şehirler Bonn, Düren, Neuss, Siegen gelişebildi. Şehirler ortaçağ standartlarına göre saygın bir konumdaydı. Batı yönde Aachen, Liege, Maastricht, güneybatıda Metz, güneyde Frankfurt, Strasbourg, doğu da Dortmund vardı. Köln'e çevre kentlerden gıda teminatını gelmeye başlamıştır. Bunun nedeni ise geç dönemlerde nüfusun 40.000 kişi olmasıdır. Zaman zaman kriz dönemleri ve yüksek fiyatların yanı sıra Köln'ün kırsal nüfusunu çevreleyen 40.000 kişinin temel gıda ihtiyacı sorunsuz bir şekilde sağlanmıştır. Köln-Bonn bölgesi ayrıca Jülich ve Zülpi-

41 Kuntze, Johannes Emil. Die deutschen Stadt gründungen oder Römer städte und deutsche Städte im Mittelalter. Breitkopf und Härtel, 1891,s.67.

42 Eiden-Irsigler, "Environs and Hinterland: Cologne",s.46.



ch çevresindeki tuzsuz topraklar, Almanya'daki en verimli tahıl yetiştirme bölgelerinden birini oluşturuyor. Yine XII. Yüzyılın sonlarında mısır yetiştiriciliğinin bir ticari faaliyete dönüştüğünü görmekteyiz. Köln, uzun yıllar boyunca Ren bölgesinde tahıl ticaretinde merkezi bir rol oynadı.<sup>43</sup>

XIII. yüzyılda büyükbaş hayvan özellikle de sığır yetiştiriciliğinin arttığı görülmektedir. Bunun nedeni ise çayırarda ve otlaklarda yapılan sulama sistemleridir. Köln teknik gelişmeleri kullanarak tarımsal alanda da bu sistemini gerçekleştirmiştir. Görüldüğü üzere Köln Roma döneminde başlayan küçük kent görüntüsünden XII. Yüzyıllara kadar devam eden bir gelişme evresi yakalamıştır. Doğu kısmındaki kırsal bölgelerden enerji kaynaklarını olan odun, kömür ve su gücü ile elde ederek gelişme sürecine de hızlı bir giriş yapmışlardır. Ayrıca Ren nehri yoluyla Neckar ve Maselle'den Yukarı Almanya'ya kereste sevkiyatı gerçekleşiyordu. XV. Yüzyıla gelindiğinde ise Yel Değirmenleri ortaya çıkmıştır. Kentin tarım yönünden gelişmesi ve elde edilen bir para akışı sayesinde bankerlik faaliyetleri de ortaya çıkmıştır. Köln'de sermaye ikrazı ve krediler komşu bölgelerle sınırlıdır. Şehir Longobard ve Yahudi tüccarlardan parayı sağlıyordu. Yine bir başka sınıf Ren asilleri aristokrat ve elektörel prensler para piyasasını elinde tutuyorlardı.<sup>44</sup> Lombardiya'daki şehir devletlerinin aksine Köln gibi Alman şehirleri kendi toprak devletlerine sahip değillerdi çevresindeki kırsal alanları yatırım olarak görüyordu, bununla birlikte, herhangi bir ortaçağ Alman kentini bir şehir devleti olarak tanımlamak, Alman İmparatorluğu'nun anayasal yapısına uymuyordu. Şehirleri değerlendirirken bu olguyu bağımsız bir güç olarak ayrı düşünemeyiz. Tıpkı Köln'de Ren bölgesinin önemli bir yapı taşı olarak siyasi ve politik özelliğini her zaman gösterir.<sup>45</sup>

43 Eiden-Irsigler, "Environs and Hinterland: Cologne", s.47

44 Eiden-Irsigler, "Environs and Hinterland: Cologne", s.48-50.

45 Joseph P. Huffman, "Urban Diplomacy: Cologne, The Rhenish League (1254-1257) and The Rhenish Urban League (1381-1389)", *Anales De La Universidad De Alicante, Historica Medieval*, Sayı:19, 2016,s.198.



## Sonuç

Ortaçağ kent ve şehir tarihlerine incelerken karşımıza iki unsur çıkar. Birincisi Roma dönemi kolonisi olarak kurulan kentler. Bu kentlerin her birinin ayrı işlevsel özelliği bulunur. İmparatorluk ihtiyacı gereği şehirleri kendi idari ve sosyal sistemi içerisinde organize ederek imparatorluğun güvenliğini sağlıyordu. İşte Köln şehri de tam bu şekilde kurulmuş, öncelikle askeri üs olarak hizmet veren daha sonra kırsal kesim bölgelerinin küçük çaplı hareketiyle başlayan yeni bir yaşam merkezi olur. Köln elbette sadece kendi coğrafi avantajı ile ayakta kalmamıştır. Aşağı Almanya ile arasında büyük bir ticaret ağı vardır. Bir şehrin gelişip büyümesinde en büyük etken tarımsal faaliyetlerdir. İhtiyaç fazlasını üretip kar kazancı sağlayarak kırsal bölgelerin de gelişmesi sağlanmıştır. Kilise ve manastırların Köln’ü kalındırmada büyük bir rolü vardır. Ortaçağ’da hiçbir zaman önemini kaybetmeyen kiliseler büyük panayırlar düzenleyerek şehri canlandırmıştır. Köln V. Ve VI. Yüzyıllarda bir politik şehir olarak güçlenmeye başlamıştır. Merovenj hanedanlığı döneminde kente birçok soylu misafir olmuştur. Aslında bu Köln’ün bir kültür şehri olarak tanımlanmasına da yol açar. Çevre bölgelerden bilinen ve önemi anlaşılan Köln hukuki yönetim alanında adeta kusursuz bir Ortaçağ şehir yasası oluşturmuştur.

Günümüzde Almanya’nın en büyük dördüncü şehirlerinden biri olmasının hiç kuşkusuz bu tarihsel geçmişle bir bağlantısı vardır. XII. Yüzyılda Haçlı Seferleri’nin başlamasıyla taşımacılığında ve yabancı tüccarlarında bir azalma görülse bile, teknik gelişimlerle geç dönemlerde ticari ağırlıklı bir merkez halini alır. Roma döneminden geç ortaçağlara kadar anlatmaya çalıştığımız Köln kenti, klasik bir Ortaçağ kent özelliklerini içinde bulundurur. Köln’ün oluşum sürecini, idari yapısını, ticari hareketlerini, sosyal yapısını, şehir hukukunu çözümlersek Avrupa şehirlerinin yapısını anlayabiliriz.

## Kaynakça

- Allison, Penelope M. "Mappingforgender. Interpretingarte fact distribution inside 1st-and 2nd-century AD forts in Roman Germany." *Archaeological dialogues* 13.1 (2006): 1.
- Bakır Abduhalik - Pınar Ülgen, "Geç Ortaçağlarda Avrupa'da Kent ve Kentsel Yaşam Hakkında Bir Değerlendirme", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.7, Sayı:2, 2009,s.127-142.
- Bechert, Tilmann. *Germania inferior: eineProvinz an der Nordgrenze des Römischen Reiches*. Von Zabern, 2007.
- DavisonChristine R., "LateAntiqueCities İn TheRhineland: A ComparativeStudy Of TrierAndCologne İn TheFourthAndFifthCenturies, *University of Sheffield*, England 2013.
- DılcherGerhard, "Ortaçağ'da Alman Şehirlerinin Doğuşu, Hukukî ve Anayasal Yapıları"çev. Ahmet Mumcu, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. XXIX, Sayı:3/4, Ankara 1973,s.119-132.
- Eco Umberto, *Ortaçağ Tarihi 1*, çev. Leyla Tonguç Basmacı, Alfa Yayınları, İstanbul 2014.
- Eiden Herbert - Franz Irsigler, "Environs And Hinterland: Cologne And Nuremberg in The Later Middle Ages", Trade, Urban Hinterlands and Market Integration c.1300-1600, ed. James A. Galloway (*Centre for Metropolitan History Working Papers Series*) No. 3, London 2000,s.43-57.
- Farmer Thomas R., "The Transformation of Cologne: From a Late Roman to an Early Medieval City", Minnesota University, United States of America 2011.
- Freudenberg, Johannes. "Neue römische Inschriften aus Iversheim in der Eifel." *Bonner Jahrbücher* (1871): 182-191.
- Gecther Michael, "Small Towns of the Ubii and Cugerni/BaetasiiCivitates (Lower Germany)", in Roman Small Towns in EasternEnglandand Beyond, ed.A. E Brown, Oxford 1995,s193-205.
- Haensch, Rudolf. "Die Colonia Claudia ara Agrippinensium, ein typischer Statthaltersitz?." *Kölner Jahrbuch* (1999): 641-655.
- Haensch, Rudolf. "Die Colonia Claudia Ara Agrippinensium, eintypischer Statthaltersitz?." *KölnerJahrbuch* (1999): 641-655.
- Heinz, Lenz, Karl "Veteranen Der Römischen Armee im Siedlungsbild Einer Früh- und Mittelkaisezeitlichen Koloniestadt und Deren Hinterland: Das Beispiel Der Colonia Claudia Ara Agrippinensium (Köln)." *Germania: Anzeiger der Römisch-Germanischen Kommission Des Deutschen Archäologischen Instituts* 84.1 (2006): 61-91.

- Hiddink, Henk A. "Rural Centres in the Roman Settlement System of Northern Gallia Belgica and Germania Inferior." *Images of the Past, Studies On Ancient Societies In Northwestern Europe, Amsterdam (SPP 7)* (1991): 201-233.
- Hirschmann, Frank G. *Die Stadt im Mittelalter*. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2016.
- [http://www.green-man-of-cercles.org/articles/from\\_antiquity\\_to\\_romanesque.pdf](http://www.green-man-of-cercles.org/articles/from_antiquity_to_romanesque.pdf)  
erişim tarihi 11.9.2020
- Huffman Josep P., *The Imperial City of Cologne From Roman Colony to Medieval Metropolis (19 B.C.-A.D. 1125)*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2018.
- Huffman Joseph P. "Urban Diplomacy: Cologne, The Rhenish League (1254-1257) And The Rhenish Urban League (1381-1389)", *Anales De La Universidad De Alicante, Historia Medieval*, Sayı:19, 2016, s.193-217.
- Jacques Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, çev. Hanife Güven-Uğur Güven, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015.
- Kallen, Gerhard. "Der Investiturstreit als Kampf Zwischen Germanischem und Romanischem Denken." *Jahrbuch Des Kölnischen Geschichtsvereins* 19. jg (1937): 89-110.
- Kuntze, Johannes Emil. *Die deutschen Stadtgründungen oder Römerstädte und deutsche Städte im Mittelalter*. Breitkopf und Härtel, 1891.
- Opll Ferdinand, "Cologne and Vienna in the Middle Ages: a Comparison", *Acta Poloniae Historica*, Polska Akademia, Polonya 2005, s.5-31.
- Östenberg, Ida. "From Conquest to Pax Romana the Signa Recepta And The End of The Triumphal Fasti In 19 Bc." *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire*. Brill, 2009. 53-75.
- Pinnow Herman, *Almanya Tarihi*, çev. Fehmi Baldaş, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1940.
- Pirenne Henri, *Ortaçağ Kentleri Kökenleri ve Ticaretin Canlanması*, çev. Şadan Karadeniz, İletişim Yayınları, İstanbul 2014.
- Roberts J.M., *Avrupa Tarihi*, çev. Fethi Aytuna, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2015.
- Sabovljević, M., and A. Sabovljević. "Biodiversity Within Urban Areas: A Case Study on Bryophytes of The City of Cologne (NRW, Germany)." *Plant Biosystems* 143.3 (2009): 473-481.

Schalles, Hans-Joachim. *Germaniainferior: Besiedlung, Gesellschaft und Wirtschaft an der Grenze der römisch-germanischen Welt*. Vol. 28. Walter de Gruyter, 2012.

Tacitus Cornelius, *Germania Halklarının Kökeni ve Yerleşim Yeri*, çev. Mine Hatapkulu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006.

Wood, Ian *The Merovingian Kingdoms*, Logman, New York 1994.

## ŞEHZADE NASRULLAH HAN'IN İNGİLTERE ZİYARETİNİN “THE ILLUSTRATED LONDON NEWS” GAZETESİNE YANSIMASI

*Dr. Abdullah Sami TEKİN\**

### Özet

Orta Asya’da stratejik bir konumda olan Afganistan XIX. yüzyılın başlarından itibaren İngiltere ve Rusya’nın mücadele alanına dönüşmüştür. İngiltere, sömürgesi olan Hindistan’ı emniyete almak, Afganistan’ın ticari pazarlarına sahip olabilmek ve Rusya’yı Afganistan’ın kuzeyinde tutabilmek amacıyla Afganistan’ı iki kez işgal etmeye kalkışmışsa da Afgan halkının mücadelesi ile her ikisinde de başarısız olmuştur. İkinci Afgan savaşından sonra Abdurrahman Han ile yapılan antlaşma ile İngiliz-Afgan ilişkileri dostluk dönemine girmiştir. Abdurrahman Han İngiliz Kraliçesi Victoria tarafından resmi ziyaret için İngiltere’ye davet edilmiş, ancak sağlık sorunlarından dolayı ziyarete kendi yerine ikinci oğlu Nasrullah Han’ı İngiltere’ye göndermiştir. Nasrullah Han, İngiltere’de yoğun ilgiyle karşılanmış ve ziyareti İngiliz basınında büyük yer bulmuştur. Çalışmamızda Şehzade Nasrullah Han’ın İngiltere ziyaretinin Londra’da yayımlanan The Illustrated London News gazetesine yansımaları ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Afganistan, İngiltere, Nasrullah Han, The Illustrated London News

Orta Asya’nın kalbinde stratejik bir konuma ve öneme sahip olan Afganistan, tarih boyunca istilacı güçlerin hedefinde olmuş, jeopolitik konumundan dolayı ilk çağlardan itibaren askeri ve siyasi açıdan cazibe merkezi olmuştur.<sup>1</sup> XIX. yüzyılın başlarından itibaren ise emperyalist devletlerin ilgi odağında yer almıştır. Bölgeye odaklanan emperyalist güçlerden İngiltere, 1570’li yıllardan itibaren tüccar ve misyonerleriyle

\* *Dr. Hava Kuvvetleri Komutanlığı, asamitekin@gmail.com*

1 Orhan Yazıcı, “Afganistan’ın Jeopolitik Önemi”, *Sosyologca*, Ocak-Haziran 2012, Sayı 3, s.273.

bölgeye ulaşmış ve 1849 yılına kadar Hindistan'ın önemli bir bölümünü hakimiyetleri altına almışlardı.<sup>2</sup>

Hindistan'a kuzeyden ve batıdan yönelebilecek Rus ve İran destekli Fransız işgaline karşı savunma hattı oluşturabilmek için siyasi ve askeri mücadele veren İngiltere, XVIII. yüzyıldan başlayarak Orta Asya'nın kalbinde bulunan Afganistan'ı etki alanında tutabilmek, bölge jeopolitiğine hâkim olabilmek uğruna savaş dâhil ciddi girişimlerde bulunmuştu. İngiliz hükümeti Sind ticareti üzerindeki tekeli Rusya'ya karşı koruyabilmek için her türlü tehdidi Afganistan'da durdurmak üzere tahkim sınırlarını Herat'tan başlatmıştı.<sup>3</sup>

Bu amaçla Doğu Hindistan Şirketi bünyesinde görev yapan Alexander Burnes ve Mountsuart Elphinstone gibi oryantalist asker-memurlarını bölgeye göndererek Afganistan'ı coğrafi, siyasi, askeri, ticari, sosyo-kültürel ve demografik konularda araştırmalar yaptırmıştı.<sup>4</sup> Bu asker memurlar İngiliz hükümetine sundukları raporlarında Afganistan'ın ticari hayatında önemli rolü bulunan Buhara ve Kâbil ticaret yolunun kontrol edilmesi, İndus nehrinin ticaretin geliştirilmesinde aktif kullanılması, Rusya'nın Afganistan'a yaptığı ticaretin engellenmesi ve Rusların burada nüfuz sahibi olmalarının önüne geçilmesine dikkat çekmişlerdi.<sup>5</sup>

Bölgeyi derinlemesine inceleyen İngilizler, XIX. yüzyıl itibarıyla Afganistan'a yönelen Rus, Fransız ve İran nüfuzuna karşı, Afganistan yönetimiyle diplomatik ilişkiler kurma girişimlerinde bulunmuşlardı. Bu amaçla bölgeye ilk olarak giden Alexander Burnes ve heyeti Dost Muhammed Han ile temaslarda bulunmuştu.<sup>6</sup> Burnes, İngiliz-Afgan ittifakının temelini atmaya çalışsa da bu girişimler akim kalmış ve Birinci İngiliz-Afgan Savaşı

2 Salim Cönce, “*Büyük Ortadoğu Projesi Bağlamında Hindistan ile Ortadoğu Arasındaki Tarihi Bağlar ve Güncel İlişkiler*”, Gazi Akademik Bakış Dergisi,, Cilt:2, Sayı:3, Kış 2003, s.72.

3 Antoinette Burton, **The First Anglo-Afghan Wars**, Duke University Press, USA 2014, s.2.

4 Abdullah Sami Tekin, “*İngiliz Ordusunun Afganistan Seferi ve Birinci İngiliz Afgan Savaşı*”, **Tarih Okulu Dergisi**, Yıl 12, Sayı XL, Haziran 2019, s.260.

5 Doğu Hindistan Şirketi tarafından Afganistan'a gönderilen Asker memurlar ve faaliyetleriyle ilgili geniş bilgi için bkz. Abdullah Sami Tekin, “*XIX. Yüzyılın Başlarında Afganistan'a Giden İngiliz Oryantalistler ve Faaliyetleri*”, Malatya 2019, (Basılmamış Doktora Tezi), Ayrıca bkz. H. Emadi, **Dynamics of Political Development in Afghanistan The British, Russian and American Invasions**, Palgrave Macmillan, New York 2010, s.12 vd.

6 J.A. Norris, **The First Afghan War 1832-1842**, Cambridge 1967, s. 63 vd.

patlak vermişti.<sup>7</sup> 1838–1842 yılları arasında cereyan eden savaşta Kâbil’e kadar ilerleyen İngiliz kuvvetleri bağımsızlığına düşkün Afgan halkının mücadelesiyle karşılaşmış ve geri çekilmek zorunda kalmıştı.<sup>8</sup>

İngilizlerin 1876 yılında Hindistan-Afganistan sınırında bulunan ve Afganistan’a ait olan Kuetta’yı kuşatmasıyla beraber İngiliz-Afgan ilişkileri tekrar gerildi. Afgan Emiri Şir Ali Han’ın Hindistan Müslümanlarını cihada çağırması bu gerginliği daha da körükledi. Bu arada 31 Ağustos 1876’da tahta çıkan II. Abdulhamid, 93 Harbi’nde Rusya’ya karşı Kafkasya, Orta Asya ve Afganistan’da Müslüman birliğini sağlayabilmek amacıyla Panislamizm siyasetini uygulamaya koydu. Bu durum İngiltere için bir fırsat yaratmış ve İngiltere’nin İstanbul Elçisi Layard konuyla yakından ilgilenmişti.<sup>9</sup> Osmanlı Devleti’ne Afganların Ruslar ile ittifak halinde oldukları bildirilmiş ve bir heyet gönderilerek Afganların Rus ittifakından vazgeçirilmesi talep edilmiş ve heyetin Hindistan üzerinden Afganistan’a geçmesi ve seyahat esnasında güvende olacakları garanti edilmişti.<sup>10</sup>

II. Abdulhamid’in, Ahmed Hulusi Efendi’nin<sup>11</sup> başında olduğu bir heyeti Afganistan’a göndermiş, heyet, 9 Ağustos 1877 tarihinde Bombay limanında toplanan Müslüman ahali tarafından yoğun ilgiyle karşılanmıştı.<sup>12</sup> 1877 yılının Eylül ayı ortalarında Kâbil’e ulaşan Ahmed Hulusi Efendi, Şir Ali Han tarafından kabul edilmiş,<sup>13</sup> görüşmede Şir Ali Han’a Rusların Orta Asya’da ve Türkistan’da Müslümanlara karşı gösterdikleri müsamahasız-

7 Orhan Yazıcı, “*Birinci İngiliz-Afgan Savaşı ve Sonuçları*”, **Afganistan Üzerine Araştırmalar**, TATAV Yayınları, İstanbul 2002, s.51 vd.

8 Stephen Tanner, **Afghanistan: A Military History From Alexander the Great to the Fall of the Taliban**, USA 2003, s. 194 .

9 Azmi Özcan, **Pan-Islamism : Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877-1924)**, Brill Press, New York 1997, s.79.

10 Azmi Özcan, a.g.e., s.81 vd.

11 Ahmed Hulusi Efendi devlet adamı ve Mecelle Cemiyetinin azasıdır. Şirvânî İsmail Efendi’nin oğlu, Sadrazam Şirvânîzâde Rüşdü Paşa’nın kardeşidir. Eğitimi Amasya ve İstanbul’da tamamlamıştır. Önce müderris ve daha sonra Mayıs 1867’de de Galata mollası olmuştur. 1867 yılının Aralık ayında Mekke-i Mükerrreme ve daha sonra da İstanbul payelerini almıştır. 1874 yılında İstanbul kadılığı, ardından Anadolu kazaskerliği görevine getirilmiştir. Ahmed Hulusi Efendi, Kabil görevi dönüşünde Diyarbakır nâibliğine tayin edildi. İki yıl sonra da Amasya’da ikamete mecbur tutuldu. 17 Ocak 1889 Amasya’da vefat etti. Bkz. Hulusi Yavuz, **Ahmed Hulusi Efendi**, TDVİA Cilt 2, s.90.

12 Faiz Ahmed, **Afghanistan Rising : Islamic Law and Statecraft Between the Ottoman and British Empires**, Harvard University Press, USA 2017, s.51 vd.

13 Faiz Ahmed, a.g.e., s.53

lıklar anlatılmıştı. İslam hükümetlerine zarar veren Ruslara karşı Afganistan'ın Osmanlı Devleti'nin dost ve müttefiki bulunan İngiltere ile eskiden olduğu gibi dostça münasebetlerde bulunması öğütlenmişti.<sup>14</sup>

Şir Ali Han görüşmede Osmanlı Devleti tarafından gönderilen elçilik heyetine müteşekkik olduğunu hatta Afganistan'ı Osmanlı Devleti'nin bir nevi müstemlekesi olarak gördüğünü eklemiştir. Ancak İngiltere'nin Afganistan'a karşı menfi tavır içerisinde olduğunu, son zamanlarda Kuetta'yı ele geçirerek bunu gösterdiklerini söylemişti. Rusya'nın da gözü'nün Hindistan'da olduğunu ve yolu üzerinde bulunan Hokand ve Buhara Emirliklerini bu amaçla ele geçirdiğini, İran'ın da kendi idaresine karşı olduğunu dile getirmişti. Şir Ali Han bu düşmanlar içerisinde en zararlı olanın ise İngiltere'nin olduğunu ve Rusya ile savaşa girmenin zorluğunu ilave etmişti. Ayrıca Şir Ali Han, Rusya ve İngiltere ile dost olmadığını, ittifak kurmadığını açıklamış, İngiltere'nin gayesinin Afganistan'ı ilhak edip kendisine bağlamak olduğunu, Rusya'nın gayesinin de farklı olmadığını vurgulayarak Afganistan'ın varlığını bağımsız olarak sürdüreceğinin de altını çizmişti.<sup>15</sup> Ancak Osmanlı Devleti'nin Afganistan'a gönderdiği heyet herhangi bir netice alamadan geri döndü. Dolayısıyla ne Osmanlı Devleti'nin ne de İngiltere'nin siyasi beklentileri karşılık bulmadı. Ahmed Hulusi Efendi, II. Abdulhamid'in mektubu ve hediyelerini Şir Ali Han'a sunarak Kâbil'den ayrıldı.<sup>16</sup>

Osmanlı-Rus savaşı sonunda Ruslar lehine dönen Avrupa dengesine yönelik olarak İngiltere, Avusturya ve Almanya Berlin antlaşmasını imzalandılar. Berlin antlaşması esasen Rusların Balkanlardan uzakta tutulmasını amaçlıyordu. Bu durum Rusya aleyhine gelişmiş ve İngilizlerle savaşa girme olasılığını gündeme taşımıştı. Bunu avantaja çevirmek isteyen Ruslar, İngilizlerle mücadele alanını Orta Asya'ya kaydırarak İngiltere'nin gücünü bölmeyi düşündü. Bu amaçla Afganistan ile diplomatik girişimlere başlayan Ruslar amaçlarının Afganistan'ı işgal etmek değil aksine İngilizlere karşı koruma olduğunu Şir Ali Han'a iletme amacıyla bir heyeti Kâbil'e gönderdiler. 22 Temmuz 1878 yılında Kâbil'e ulaşan Rus heyeti, 11 Ağustos 1878 tarihinde anlaşma olmadan geri dönmüştü. İngiltere ise akabinde

14 Mehmet Saray, **Dünden Bugüne Afganistan**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1981, s.108.

15 Mehmet Saray, a.g.e. s.109.

16 Faiz Ahmed, a.g.e., s.54.



Rus-Afgan ittifakına binaen Hindistan'ın tehdit altına düştüğünü göremek Afganistan'ı işgal kararı aldı.<sup>17</sup>

Afganistan'a Birinci İngiliz-Afgan Savaşı öncesinden bu yana oryantalistler ve asker-memurlarını gönderen İngilizler bölge hakkında derinlemesine bilgi ve istihbarata sahiptiler ve bu avantajlarından dolayı bölgeyi kolayca işgal ettiler. Ruslardan yardım almak üzere Afgan Türkistan'ına giden Şir Ali Han, Ruslardan umduğu yardımı alamadı ve 21 Şubat 1879 yılında hastalanarak Mezar-ı Şerif'te vefat etti.<sup>18</sup> Şir Ali Han'ın yerine tahta çıkan oğlu Yakub Han, ilk iş olarak işgal altındaki Afganistan'ı kurtarmak adına İngilizlerle görüşme talebinde bulundu. Yapılan görüşmelerde İngiltere'nin Kâbil'de elçilik açma, dış işlerini kontrol etme, Kuram, Hayber ve Bolan geçitlerini alma taleplerini kabul ederek 26 Mayıs 1879 tarihinde yeni Emir ile şartları ağır olan Gandamak Anlaşmasını imzaladı.<sup>19</sup> Anlaşma ile her iki taraf arasında ateşkes sağlanmış oldu. Anlaşmaya göre; dışişlerinde Afganistan tamamıyla İngiltere'ye bağlandı. Kâbil'de İngiliz daimî elçiliği kuruldu. Ayrıca her iki ülke arasında serbest ticaret başlarken stratejik öneme haiz Kuram, Hayber ve Bolan geçitleri İngiltere'nin kontrolüne geçti.<sup>20</sup>

Anlaşma sonrası Afganistan'ı kontrol altına alan İngilizler, ülke dâhilinde uyguladıkları politikalar halk arasında huzursuzluklara yol açtı. 1879 yılının Eylül ayında çıkan ayaklanmada Balahisar'da bulunan İngiliz Elçiliği'ne yürüyen halkı durduramayan İngiliz askerleri büyük kayıplar verdi. Olayları önleyemeyen İngiliz Elçisi Cavagnari, elçilikte intihar etti. Bu olaylar üzerine tekrar Kâbil üzerine harekete geçen İngilizler, ülkede kontrolü sağladıktan sonra Yakup Han'ı Hindistan'a sürgüne gönderdiler. Bu kargaşa ortamında Yakup Han'ın ordusunda görev yapan komutanlarından Muhammed Can Han, İngilizlere karşı cihat ilan ederken, Herat valisi olan Şehzade Eyyüb Han, İngilizlere karşı büyük bir mücadeleye girişti.<sup>21</sup> Bu

17 Archibald Forbes, **The Afghan Wars, 1839-42 and 1878-80**, Seeley And CO. Limited, London 1892, s.162 vd.

18 Hassan Kakar, **A Political and Diplomatic History of Afghanistan 1863-1901**, Brill Academic Publishers, Netherlands 2006, s.27.

19 Orhan Yazıcı, "Emir Abdurrahman Han'ın Afganistan'da Merkezi Otoriteyi Tesis Etme Çabaları", **Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi**, Cilt VII, Sayı 1, Elazığ 2010, s.100.

20 Gregory Fremont Barnes, **The Anglo-Afghan Wars 1839-1919**, Osprey Publishing, Oxford 2009, s.59 vd.

21 Jonathan L. Lee, **Afghanistan A History from 1260 to the Present**, Reaktion Books, Glasgow 2018, s.368 vd.

sırada Türkistan'da sürgün bulunan Şir Ali Han'ın yeğeni Abdurrahman Han, Afganistan'a dönerek halkın desteğini alarak Çarikâr'da kendisini "Şah" ilan etti.<sup>22</sup>

İkinci İngiliz-Afgan savaşı döneminde İngiltere'de yaşanan siyasi gelişmeler Afganistan'daki İngiliz varlığını da etkilemişti. İngiltere'de iktidarda olan Muhafazakâr Parti düşmüş yerine Liberal Parti iktidara gelmişti. İngiliz kamuoyu Afganistan'a yapılan ikinci harekâttan hoşnut değildi. Özellikle Eyyüb Han'ın, Herat'ta İngilizleri bozguna uğratarak büyük kayıplar verdirmesi İngiliz hükümetinin Afganistan çekilme kararı almasına sebep oldu. İngilizler Kâbil önlerine kadar gelen Abdurrahman Han ile temasa geçerek Afganistan'dan sağ salim çekilmenin yollarını aramaya başladılar. Ancak yapılan görüşmelerde İngilizlerin içerisinde buldukları kötü durumu anlayamayan Abdurrahman Han, kendi tahtını meşrulaştırabilmek için Afgan halkının bağımsızlık uğruna verdiği tüm mücadeleyi hiçe sayacak Gandamak benzeri bir anlaşma talebinde bulundu. Yapılan görüşmelerde Gandamak Anlaşması'nın hükümleri yeniden kabul edildi ve İngiliz ordusunun Afganistan'ı güvenle terk etmesi sağlandı. Ayrıca İngiltere'nin Afganistan'a Müslüman bir elçi göndermesi ve Afganistan'ın İngiltere haricinde ikinci bir devletle ilişki kurmaması teminat altına alındı. Bağımsızlık mücadelesinde zafere ramak kala gelişen olaylar, Afgan ahalsinin çabalarını boşa çıkarmış, Abdurrahman Han bağımsızlık yerine İngiliz nüfuzu ve hâkimiyeti altına girmeyi kabul etmişti. İşgalci İngiliz ordusu Abdurrahman Han'ın askerleri tarafından Afgan halkının saldırılarına karşı korunarak askeri olarak yenik fakat diplomatik olarak galip şekilde Afganistan'ı terk etmişlerdi. Sonunda da 22 Temmuz 1880 tarihinde İngilizler bir heyetle Abdurrahman Han'ı tebrik etmişler ve böylece İngiliz-Afgan dostluk dönemi başlamıştı.<sup>23</sup>

Abdurrahman Han İngilizler ile anlaştıktan sonra ülke içerisinde halen devam eden karışıklıkları bastırma ve merkezi otoriteyi güçlendirmekle icaatlarına başladı.<sup>24</sup> İngilizlerle imzaladığı anlaşma ile maddi anlamda da İngiltere'nin desteğini alan Abdurrahman Han ekonomik, sosyal, askeri ve hukuki bir dizi reform faaliyetlerinde bulundu. Bu faaliyetlerin yanında İn-

22 Shaista Wahab, Barry Youngerman, **A Brief History of Afghanistan**, Infobase Publishing, USA 2007, s.91.

23 Ludwig W. Adamec, "*Abdul Rahman*", **Historical Dictionary of Afghanistan**, The Scarecrow Press, London 1997, s.10 vd.

24 Orhan Yazıcı, a.g.m., s.104 vd.

gilizlerin desteğini devam ettirebilmek ve politikalarını desteklemek için ülke içinde muhalif aşiret reisleri ve devlet adamlarına hapis, idam ve sürgün cezaları verdi. Bazı devlet adamları bu dönemde Osmanlı Devleti'ne sığındı. İngiltere, demir yumrukla ülkesini yöneten Abdurrahman Han'ı 1895 yılında resmi ziyarette bulunması için İngiltere'ye davet etti. Bu davet üzerine Kraliçe Victoria'ya saygısını sunmak üzere İngiltere'ye bir resmi ziyarette bulunmayı amaçlayan Abdurrahman Han, sağlık sorunlarından dolayı bu ziyareti gerçekleştiremedi. Ancak yerine oğlu Şehzade Nasrullah Han'ı bu resmi ziyareti gerçekleştirmek üzere İngiltere'ye gönderdi.<sup>25</sup>

İngiltere ziyareti için beraberinde bürokratlar ve din adamlarından oluşan doksan kişilik bir heyetle 29 Nisan 1895 tarihinde Bombay limanından ayrılan Şehzade Nasrullah Han,<sup>26</sup> 24 Mayıs 1895 tarihinde Portsmouth limanına ulaşmış ve burada büyük bir ilgi ile karşılanmıştı.<sup>27</sup> İngiliz basın kuruluşları tarafından dikkatle takip edilen bu ziyarete en çok yer ayıran gazete ise, The Illustrated London News gazetesi olmuştu.<sup>28</sup> 24 Mayıs 1895 tarihinde İngiltere'de bulunan Portsmouth limanına ulaşan Şehzade Nasrullah Han'ın İngiltere ziyareti Illustrated London News gazetesinin 1 Haziran 1895 Cumartesi günü yayımlanan sayısına ait sütunlarda şöyle yer almıştı; *“Kraliçe'nin doğum gününde “Clive” isimli Kraliyet Hindistan*

25 Jonathan J.Lee, a.g.e., s.404.

26 Nasrullah Han, 3 Ekim 1901 yılında babası Abdurrahman Han'ın ölümü ile tahta çıkan kardeşi Habibullah'ın bir ay seyahatinde 1919 yılının Şubat ayında bir suikasta kurban gitmesinden sonra Peşaver'de Afgan Şahı olarak ilan edilmiştir. Emir'in danışma meclisi başkanlığı ve ordu komutanı olarak görev yapmıştır. Nasrullah Han politik açıdan, dini kurumların ateşli bir destekçisi ve İngiliz karşıtı muhafazakâr birisidir. Amanullah Han ile taht mücadelesinden sonra 28 Şubat 1919 tarihinde Amanullah Han tahta çıkmış ve Nasrullah Han Amanullah Han'ın askerleri tarafından tutuklanmıştır. Taht ilanından sonra Afgan ordusu desteğini saray ve hazineyi kontrol altında tutan Amanullah Han'a vermiştir. Nasrullah tahta yalnızca bir hafta kalabilmiştir. Tutukluluğundan bir yıl sonra hapisanede öldürülmüştür. Bkz. Frank A. Clements, **Conflict in Afghanistan**, ABC-CLIO, USA 2003, s.179.

27 New York Times, *“Afghanistan's Ameer's Prince. Nasr Ullah Khan is to Become London's Guest at Dorchester House”*, 24 May 1895.

28 The Illustrated London News gazetesi çeşitli grafik sanatların kullanımında öncü olan Londra'da yayınlanan haber ve sanat haber dergisidir. Herbert Ingram tarafından 1842'de haftalık gazete olarak kurulmuş ve 1971'de aylık dergi haline gelmiştir. Dünyanın ilk resimli gazetesidir. The Illustrated London News gazetesinin ilk sayısının 16 sayfasında 32 gravür bulunmaktaydı. Gazete basılır basılmaz başarıya ulaşmış ve İngiltere'de muhafazakâr kesiminde desteğini kazanmıştır. Gazete ilk başta çizimlerini ağırlıklı olarak İngiliz sosyal hayatına odaklanmış daha sonrada genel haber ve sanat haberlerini benimseyerek kapsamını genişletmiştir. The Illustrated London News gazetesi 2003 yılına kadar İngiltere'de yayım hayatını sürdürmüştür. Bkz., <https://www.britannica.com/topic/Illustrated-London-News>, Erişim Tarihi: 20.05.2020

*Deniz Taşıma şirketine ait gemi beraberinde Afganistan Emirinin ikinci oğlu Şehzade Nasrullah Han ile Portsmouth limanına yanaştı. Şehzade limanda onu bekleyen şövalyelik nişanı sahibi Amiral Sir Gerald Seymour Fitzgerald, Victoria Haç nişanı sahibi Sir John McNeil, Victoria haç nişanı ve Komutan Şovalye nişanı sahibi Sir Nowell Salmon, Garnizon komutanı ve şövalyelik nisanı sahibi Tümgeneral Davies, Güney Askeri Bölgesi Komutanı Tuğamiral Fane, Yüzbaşı Shawe Taylor, ve Portsmouth Belediye başkanı gibi diğer zevat tarafından karşılandı. Nasrullah Han karşılama töreninden sonra yaklaşık 5000 askerden oluşan geçit törenini izlemek üzere Southsea Meydanına geçti.*"<sup>29</sup> Dergi, Şehzade Nasrullah'ın İngiltere'ye varışında yüksek rütbeli ve kraliyet nişanlarına haiz askeri bir erkân ve içlerinde Portsmouth belediye başkanının da olduğu sivil devlet erkânı tarafından karşılandığını ve karşılamayı müteakip çok sayıda askerden oluşan resmigeçit töreni ile selamlandığını yazarak Şehzade'nin İngiltere ziyaretinin önemsendiğini belirtmekteydi.

The Illustrated London News gazetesi, Nasrullah Han'ın Hükümet binasında onuruna verilen öğle yemeğini yedikten sonra Victoria Tren İstasyonu'na gitmek üzere ayrıldığını ve burada Lord Carrington, Lord Chamberlain, Hindistan Eyalet Sekreteri Mr. H. Fowler, Lord Reay ve diğer seçkin devlet adamları tarafından karşılandığını sütunlarına taşımıştı.<sup>30</sup> Şehzade Nasrullah Han'ın bu ziyaretinde İngiliz halkı tarafından da oldukça ilgi gördüğünü haberleştiren The Illustrated London News gazetesi, bu hususu şu cümlelerle sütunlarına taşımıştı; "*Afgan Şehzade seyahati esnasında konaklayacağı Dorchester House'a götürülürken binlerce kişiden oluşan halk tarafından selamlandı. Şehzade'nin frak ceketi altın dantel ile kaplı ve taktığı astragan şapkası parlak yıldızlarla süslenmişti. Afgan Şehzade'nin prenlere yakışır görünüşü hemen ilgi gördü ve halk tarafından sokaklarda neşe ile selamlandı.*"<sup>31</sup> Gazetede verilen bilgilerden Afgan Şehzade Nasrullah Han'ın binlerce İngiliz tarafından yol güzergâhı üzerinde selamlanması ziyaretin İngiliz kamuoyunda büyük yankı uyandırdığını işaret etmektedir.

Şehzade Nasrullah'ın Londra ve çevresine yaptığı gezi, 25 Mayıs 1895 tarihinde yoğun program ile başlamıştı. Şehzade Nasrullah Han, sabah 10'dan önce Dorchester House'dan ayrılmış ve Galler Prensi'ne ait Malbo-

29 The London Illustrated News, June 1, 1895, s.666.

30 The London Illustrated News, June 1, 1895, s.667.

31 The London Illustrated News, June 1, 1895, s.667.

rough House'a giderek burada Galler Prensi, Cambridge Dükü, York Dükü ve onlara eşlik eden İngiliz generallerle beraber ata binerek kır gezisine çıkmıştı.<sup>32</sup> The Illustrated London News gazetesi Afgan Şehzade Nasrullah'ın konakladığı Dorchester House'a döndükten sonra Galler Prensi ve kraliyet ailesinin diğer üyelerinin Şehzadeye iade-i ziyarette bulduklarını belirtmektedir. Kraliyet ailesi üyelerinin iade-i ziyaretlerinden sonra Şehzade Nasrullah akşam yemeğini Hindistan Ofisi'nde yemişti. The Illustrated London News gazetesi Şehzade Nasrullah'ın Hindistan Ofisi'ndeki akşam yemeğini müteakip Edington İkinci Baronu Edward Marjoribank'in eşi Lady Tweedmouth tarafından onuruna verilen kabule katılmak üzere Lady Tweedmouth'a ait Brook House'a gittiğini ilave etmektedir. Afgan Şehzade Nasrullah yorgunluğunu atmak için pazar günü hayvanat bahçesini ziyaret etmiştir.<sup>33</sup>

Nasrullah Han İngiltere ziyaretinde İngiltere Kraliçesi Victoria tarafından da kabul edildi. Şehzade'nin Kraliçe Victoria tarafından kabulünü; "*Afgan Şehzade Nasrullah Han'ın 27 Mayıs 1895 tarihi sabah erken vakitlerde İngiltere kraliçesi tarafından kabul edilmek üzere Windsor'a hareket etti. Şehzade'nin Kraliçe'nin bulunduğu büyük gri kale ziyareti oldukça kısa sürdü.*" sözleriyle aktaran gazete, Şehzade'nin öğleden sonra düzenlenecek olan Kraliçe'nin doğum günü etkinliklerine katılmak üzere Londra'ya hareket ettiğini ilave etmişti.<sup>34</sup>

The Illustrated London News gazetesine göre Afgan Şehzade Nasrullah İngiltere Kraliçesi Victoria'nın doğum günü törenlerindeki takdiminde büyük bir saygı ile karşılanmıştı. Bu hususta gazete; "*Şehzade, Majestelerine babası Afgan Emiri'nin saygı ve sevgilerini ilettili. Şehzade aynı zamanda Majestelerine İngiltere'yi ziyaretinden bu yana tüm ülkede gördüğü konukseverlik ve hoş karşılamadan dolayı şükranlarını arz etti.*" sözleriyle dile getirmiştir.<sup>35</sup>

The Illustrated London News gazetesi, Afgan Şehzade Nasrullah Han'ın İngiltere ziyareti süresince konakladığı Dorchester House hakkında da bilgiler vermektedir. The Illustrated London News gazetesine göre; "*Dorchester House Londra'da bulunan en güzel malikânelerden birisidir.*

32 The London Illustrated News, June 1, 1895, s.667.

33 The London Illustrated News, June 1, 1895, s.667.

34 The London Illustrated News, June 1, 1895, s.667.

35 The London Illustrated News, June 1, 1895, s.667.

*Malikâne hiçbir masraftan kaçınılmadan Mr. Holford tarafından inşa edilmiştir. Şu anki sahibi Galler Prenslüğünü bekleyen Hindistan İmparatorluk Nişanı sahibi Yüzbaşı G.L. Holford'dur. Malikâne ve müstemilatının değeri yarım milyon sterlin civarındadır. Malikâne içerisinde yüz kişilik odalar bulunmaktadır. Şehzade'nin kaldığı oda oldukça geniştir. Böyle bir odanın bulunması imkânsızdır. Malikânenin dışında muhafızlar bulunmakla beraber halk malikânede kraliyet mensuplarının bulunduğu bilincindedir.*"<sup>36</sup> Görüldüğü üzere Şehzade Nasrullah Han, İngiltere ziyaretinde oldukça lüks ve büyük bir malikânede misafir edilmişti.

Nasrullah Han'ın 28 Mayıs 1895 tarihinde Dorchester House'da dinlendikten sonra 29 Mayıs 1895 tarihinde daha fazla yeri görmek üzere ziyaretlere çıktığını belirten The Illustrated London News gazetesi, Afgan Şehzade'nin ünlü Epsom Down at yarışı pistini ziyaret ettiğini belirtmektedir. Epsom Down'da yarış günü olmasından dolayı çok mutlu olan Nasrullah Han, burada pek çok kraliyet üyesinin iştirak ettiği özel bir eğitime dâhil olmuş ve ünlü Royal Ascot at yarışlarını da heyecan ile izlemişti.<sup>37</sup>

Şehzade Nasrullah Han, İngiltere ziyaretinde mühimmat ve silah fabrikalarını da ziyaret ederek İngiltere'nin gücünü görme fırsatı bulmuştu. Ayrıca İngiltere'de bulunan Müslüman kurumları gezmiş ve onlara çeşitli hediyeler takdim etmişti. İngiltere ziyaretini müteakip Avrupa turuna Fransa ve İtalya'yı ziyaret ederek devam eden Nasrullah Han, Afganistan'a döndüğünde Avrupa kültür ve değerleri konusunda olumsuz görüşlere sahipti. Babasının aksine oldukça muhafazakâr bir Müslüman olan Nasrullah Han'ın tutucu ve izole yaşamında Avrupa seyahati bir kültür şokuna sebep olmuştu. Nasrullah Han, kadınların rahat tavırları, içkili toplantılar vb. davranışlar sebebiyle onları sadece İslami değil, Hıristiyan değerlere de mugayir davranışlar içerisinde addetmişti. O sebeple Avrupa eğitimine, sosyal değerlerine, geleneklerine ve genel olarak modernleşme konusunda derin bir hoşnutsuzluk geliştirmişti.<sup>38</sup> Ayrıca Abdurrahman Han oğlu Şehzade Nasrullah Han'ı İngiltere'ye gönderirken Londra'da Afgan elçiliği açma gibi bir hedefi bulunmaktaydı. Ancak onun düşünceleri İngiliz hükümeti tarafından olumlu karşılanmamıştı. Bu reddedilme konusunu kişisel bir aşağılama olarak kabul eden Nasrullah Han'da İngiltere'ye karşı ikinci bir direnç meydana getirmişti.<sup>39</sup>

36 The London Illustrated News, June 1, 1895, s.667.

37 The London Illustrated News, June 1, 1895, s.667.

38 Jonathan J.Lee, a.g.e., s.405.

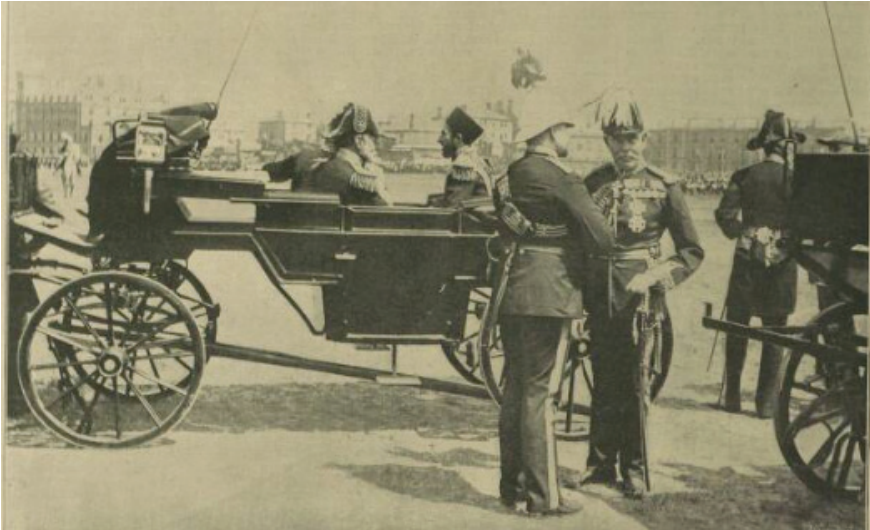
39 Jonathan J.Lee, a.g.e., s.405.

Sonuç olarak; Rusya'nın egemen olduğu Afganistan pazarını ele geçirmek, bölgede sözünün geçmesini sağlamak ve kuzey batıdan sömürgesi olan Hindistan'a gelecek Rus tehdidini bertaraf etmek için İngiltere, İkinci İngiliz-Afgan savaşından sonra Afgan Emiri Abdurrahman Han ile iyi ilişkiler içerisindeydi. Bu ilişkiler üzerine İngiltere'ye davet edilmiş, ancak sağlık sebepleri dolayısıyla oğlu Şehzade Nasrullah Han'ı Londra'ya gönderdi. Londra basınına yansıyan haberlere göre İngiltere'de oldukça iyi karşılanan ve ağırlanan Nasrullah Han'a burada bir nevi İngiltere'nin gücü gösterilmişti. Ancak Nasrullah Mirza, muhafazakâr yapısı sebebiyle İngiltere ve Avrupa gezisinden dönüşünde Avrupa kültürü ve değerlerine karşı daha da sert bir tavır geliştirdiği görülmektedir.





**Resim 1:**  
*Şehzade Nasrullah ve İngiltere Kraliçesi Victoria*



**Resim 2:**  
*Şehzade Nasrullah Askeri geçit törenini izlerken*





**Resim 3:**  
*Şehzade Nasrullah Han Victoria Tren İstasyonunda*



**Resim 4:**  
*Şehzade Nasrullah Han'ın 24 Mayıs 1895 tarihinde Portsmouth Limanına Gelişi*

## Kaynakça

- ADAMEC, Ludwig W., RAHMAN, Abdul, **Historical Dictionary of Afghanistan**, The Scarecrow Press, London 1997.
- AHMED, Faiz, **Afghanistan Rising : Islamic Law and Statecraft between the Ottoman and British Empires**, Harvard University Press, USA 2017.
- BARNES, Gregory Fremont, **The Anglo-Afghan Wars 1839-1919**, Osprey Publishing, Oxford 2009.
- BURTON, Antoniette, **The First Anglo-Afghan Wars**, Duke University Press, USA 2014.
- CLEMENTS, Frank A., **Conflict in Afghanistan**, ABC-CLIO, USA 2003.
- CÖHCE, Salim, “*Büyük Ortadoğu Projesi Bağlamında Hindistan ile Ortadoğu Arasındaki Tarihi Bağlar ve Güncel İlişkiler*”, **Gazi Akademik Bakış Dergisi**, Cilt:2, Sayı:3, Kış 2003.
- EMADI, Hafızullah, **Dynamics Of Political Development in Afghanistan The British, Russian, and American Invasions**, Palgrave Macmillan, New York 2010.
- FORBES, Archibald, **The Afghan Wars, 1839–42 and 1878–80**, Seeley And CO. Limited, London 1892.
- <https://www.britannica.com/topic/Illustrated-London-News>, Erişim Tarihi: 20.05.2020.
- KAKAR, Hassan, **A Political and Diplomatic History of Afghanistan 1863-1901**, Brill Academic Publishers, Netherlands 2006.
- LEE, Jonathan L., **Afghanistan: A History from 1260 to the Present**, Reaktion Books, Glasgow 2018.
- New York Times, *Afghanistan's Ameer's Prince. Nasr Ullah Khan is to Become London's Guest at Dorchester House*, 24 May 1895.
- NORRIS A., **The First Afghan War 1832-1842**, Cambridge 1967.
- ÖZCAN, Azmi, **Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain (1877-1924)**, Brill Press, New York 1997.
- SARAY, Mehmet, **Dünden Bugüne Afganistan**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1981.
- TANNER, Stephen, **Afghanistan: A Military History From Alexander The Great to The Fall of The Taliban**, USA 2003.
- TEKİN, Abdullah Sami, “*XIX. Yüzyılın Başlarında Afganistan'a Giden İngiliz*”

*Oryantalistler ve Faaliyetleri* “,(Basılmamış Doktora Tezi), Malatya 2019.

TEKİN, Abdullah Sami, “*İngiliz Ordusunun Afganistan Seferi ve Birinci İngiliz Afgan Savaşı*”, **Tarih Okulu Dergisi**, Yıl 12, Sayı XL, Haziran 2019.

**The London Illustrated News, June 1, 1895.**

WAHAB, Shaista, YOUNGERMAN, Barry, **A Brief History of Afghanistan**, Infobase Publishing, USA 2007.

YAVUZ, Hulusi, “*Ahmed Hulusi Efendi*”, **TDVİA**, Cilt 2.

YAZICI, Orhan, “*Afganistan’ın Jeopolitik Önemi*”, **Sosyologca**, Ocak-Haziran 2012, Sayı 3.

YAZICI, Orhan, “*Birinci İngiliz-Afgan Savaşı ve Sonuçları*”, **Afganistan Üzerine Araştırmalar**, TATAV Yayınları, İstanbul 2002.

YAZICI, Orhan, “*Emir Abdurrahman Han’ın Afganistan’da Merkezi Otoriteyi Tesis Etme Çabaları*”, **Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi**, Cilt VII, Sayı 1, Elazığ 2010.



## HİNDİSTAN'DA MÜSLÜMAN KIZ ÇOCUKLARIN EĞİTİMİ: SULTAN CİHAN BEGÜM'ÜN REFORMLARI

Dr. Berna KORUCU ÜÇÜNCÜ\*

### Giriş

Kadim bir medeniyete ev sahipliği yapan Hindistan hem İslam tarihi hem de Türk tarihi açısından büyük öneme sahip bir coğrafyadır. Uzun yıllar Baburlu hakimiyetinde olan Hindistan'da Müslümanlar ile Hindu- lar barış içinde yaşayarak kendi kimliklerini muhafaza edebilmiştir.<sup>1</sup> Ancak XVIII. yüzyılın başından itibaren Baburluların zayıflamasıyla merkezi otorite ortadan kalkmış, Baburlulara bağlı pek çok siyasî oluşum ortaya çıkmıştır. Hindistan'da görülen siyasî karmaşa, XV. yüzyıldan beri Hindistan kıyılarında görülen Avrupalıların güçlenmesine sebep olmuş, aralarındaki mücadelelerden ise İngilizler galip çıkmış, İngilizlerin ticarî hakimiyetleri zamanla siyasi hakimiyete dönüşmüştür. Bu dönüşümden ise Hindulardan çok Müslümanlar olumsuz etkilenmiştir.<sup>2</sup> Hem Müslüman hem de Hindu devletçikler İngiliz himayesi altında, Hindistan'ın bağımsızlığını kazanmasına kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu devletlerden biri Orta Hindistan'da yer alan Bopal Devleti'dir.<sup>3</sup> 1778 yılında Bopal Devleti ilk defa İngilizlerle münasebetlere girişmiş ve o dönemden

\* *İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.*

- 1 M. H. Palabıyık, bunun sebebini Türk devletleri aracılığıyla buraya yerleşen hoşgörü ve düşünce özgürlüğünün yetiştirdiği insan tipinde aranması gerektiğini belirtir, M. Hanefi Palabıyık, "Hindistan Tarihinde ve Hint Kültüründe Müslüman Türkler", *EKEV Akademi Dergisi*, S. 33, (Güz 2007), s. 94.
- 2 Azmi Özcan, *Pan-İslamizm/Osmanlı Devleti, Hint Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, İstanbul 1992, s. 24vd.
- 3 Bopal Devleti'nin kurucusu Baburlu Alemgir'in hizmetine giren Afganlı Dost Muhammed Han'dır. Alemgir'in ölümünden sonra Hindistan'da görülen karmaşıklık üzerine Dost Muhammed Han, Navvab ünvanını alarak bağımsızlığını ilan etmiştir. William Hough Major, *Brief History Of The Bhopal Principality In Central India*, Calcutta 1845, s. 1vd.

sonra İngilizlerle birlikte hareket etmiştir. 1858 yılında Sipahi Ayaklanması sonucunda da İngilizlere tâbi, özerk bir devlet olmuştur.<sup>4</sup>

Haydarabad Nizamlığı'ndan sonra en önemli ikinci Müslüman devlet olan Bopal Nevvablığı'nı Hindistan'daki diğer Müslüman devletlerden farklı kılan en önemli özelliği, uzun yıllar yönetiminde kadınların olmasıdır. Bopal yönetimine sırasıyla Kudsiye Begüm, İskender Begüm, Şah Cihan Begüm ve Sultan Cihan Begüm gelmiştir.<sup>5</sup> Yine bu kadın yöneticilerin önemli özelliklerinden biri de ülkelerini geliştirmeye yönelik sosyal reformlarda bulunmalarıdır. Hindistan'da pek çok sosyal tesis yaptıran bu kadınlar, Müslüman ve Hindu kadınların eğitimine yönelik de bir takım reformlar gerçekleştirmişlerdir. Özellikle Sultan Cihan, XIX. yüzyılın başlarında Hindistan'da sosyal reformlarda bulunan önemli bir figürdür. 1901-1924 yılları arasında yönetimde olduğu süreçte Sultan Cihan, sadece iyi bir şekilde ülkesini yönetmedi aynı zamanda Hindistan'daki kadın reformcular arasındaki liderliği ve ilişkiyi de korudu.<sup>6</sup>

Köy köy gezerek kadınların sorunlarını dinleyen Sultan Cihan, kadınları hem akademik hem de pratik olarak eğitmek istiyordu. Kadınların kur-

4 Enver Konukçu, "Bopal", *DİA*, VI, İstanbul 1992, s. 283.

5 Bahriye Üçok, "Hindistan'da Bopal Devleti'nde Bir Naibe ve 3 Kadın Hükümdar", *TTK Tebliğler*, VII (1972), 1, s. 446-450; Oldukça dindar olan bu kadın yöneticiler Hicaz'a ve Halife'ye yakın bir bağlılık duymaktaydılar. Her yıl Hicaz'a değerli hediyeler göndermişler ve burada fakir hacılar için imarethaneler yaptırmışlardır. Osmanlı Devleti'nin zor zamanlarında yardımlar göndererek destekte bulunmuşlardır. Bopal Nevvabları Şah Cihan Begüm ve Sultan Cihan Begüm'ün Osmanlı Devleti ile olan irtibatı için bkz. Berna Korucu Üçüncü, "II. Abdülhamid ve Bopal Nevvabları", *İran ve Turan Araştırmaları Dergisi*, II/3, Aralık 2019, s. 79-94; Dört kadın yönetici de Hicaz'a giderek hacı olmuşlardı. İskender Begüm ve Sultan Cihan Begüm, Hicaz'dan döndükten sonra hac seyahatnamesi kaleme almışlardır. Bkz. İskender Begüm, *A Pilgrimage To Mecca*, İng. Çev. W. Osborne, London 1870; Sultan Cihan Begüm, *The Story Of Pilgrimage To Hijaz*, Calcutta 1913.

6 Siobhan Lambert-Hurley, *Muslim Women, Reform and Princely Patronage; Nawab Sultan Jahan Begam of Bhopal*, New York 2007, s. 18vd.; Sultan Cihan'ın yetişmesi ve eğitimiyle anneannesi İskender Begüm ilgilenmiştir. Günlük 2 saat Kur'an çalışması, yazma, İngilizce, Farsça, Peştuca dersleri, aritmetik, eskrim ve binicilik dersleri alıyordu. Onun aldığı eğitim, hanedanın erkek üyelerinin aldığı müfredattan farklı değildi. Sultan Cihan'ın yönetiminde destekçileri arasında iktidara geldikten 6 ay sonra vefat eden eşi Ahmed Ali Han, büyük anneannesi Kudsiye Begüm ve Kraliçe Victoria vardı. Sultan Cihan yönetimi boyunca yaptığı reformlarda kendinden önce iktidarda olan annesi Şah Cihan Begüm ve anneannesi İskender Begüm'ü referans almıştır. Claudia Preckel, *Begums Of Bhopal*, New Delhi 2000, s. 177; hayırlı işler için çok meblağlar sarf eden Sultan Cihan, ülkesinde âlimleri bir araya toplamış ve onlara güzel eserler yazdırmıştır. Peygamberimizin hayatını yazan Şibli Numani'ye maaş bağlamıştır, S. M. Tevfik, "Bhopal Hâkime-i Zışanı Şah Cihan Hazretleri'nin Hindistan'da Esasat-ı İslamiyye Dairesinde Kız Mektepleri Küşadı", 17 Temmuz 1329 [1330]. *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* XII/307, s. 364.

tuluşunun ancak eğitim yoluyla olabileceğine inanmaktaydı.<sup>7</sup> Bu sebeple ülkesini geliştirmek için önem verdiği konuların başında Müslüman kız çocuklarının eğitimi gelmektedir. Bu çalışmanın amacı, kadın bir yönetici olarak Sultan Cihan'ın Hindistan'da Müslüman kız çocuklarının eğitimine olan katkısını tespit etmektir. Ayrıca Sultan Cihan'ın kendisine referans edindiği Müslüman ülkelerden biri Osmanlı Devleti'ydi. Kaleme aldığı kitaplarda zaman zaman Batı tarzı modernleşmenin Osmanlı'daki yansımasına bakarak, bir yandan eleştirilerde bulunmuş, diğer yandan da örnek aldığı konular olmuştur. Bu çalışmada yine iki Müslüman ülkenin kadın eğitimi konusunda birbirlerine olan tesirlerine yer verilecektir.

## 1. Hindsistan'da Batı Tarzı Modernleşme ve Kadın Sorunları

Sultan Cihan, Müslüman kadınların iki önemli problemi olduğunu söyler. Bunlar peçe ve eğitimidir. XX. yüzyılın başlarında Hindistan'da kadınlar, Türk tarzı burka giyiyorlardı. Bu rahat kolayca giyilip çıkarılabilen kıyafetin, o dönem önemli Urduca kadın gazetelerinde reklamı yapılıyordu.<sup>8</sup> İslami açıdan peçe ve örtünmenin gerekliliği konusunda ayrıca bir eser kaleme alan Sultan Cihan<sup>9</sup>, modernleşme konusunda sık sık Müslüman iki devlet olan Osmanlı ve Mısır'daki Batı tarzı modernleşmeyle kıyaslama yapar. Ancak hem Osmanlı'yı hem de Mısır'ı bu konuda eleştirir. Mısır'daki modernleşme konusunda şu sözleri ifade eder; *“Duyduğuma göre Mısırlı kadınlar pek çok yönden ileri gitmişlerdi. Ancak aldıkları terbiye ve talimin İslam'dan hiçbir kaynağı olmayıp Avrupalı olduğunu da duydum. Bunun neticesinde hercailik, hafif meşreplik gereği gibi orada hâkim olmuş, İslamiyet büyük bir zarara uğramıştır.”*<sup>10</sup>

Mısır'dan sonra Osmanlı'nın özellikle Avrupa kısmının modern medeniyetten ve fikirlerden etkilenen ikinci önemli İslam ülkesi olduğunu ifade eden Sultan Cihan'a göre kadınlar arasında özgürlük, anayasanın getirilmesinden sonra Türkiye'de güç kazanmaya başlamıştır.<sup>11</sup> Sultan Cihan,

7 Tuhina Islam, “Social and Educational Reforms of Nawab Sultan Jahan Begum”, *The International Journal Of Humanities & Social Studies*, Vol 2 Issue 8, August, 2014, s. 47-52.

8 S. L. Hurley, *Muslim Women*, s. 100.

9 Sultan Cihan Begüm, *Al Hijab or Why Purdah is Necessary?*, Kalküta 1922, s. 112.

10 S. M. Tevfik, s. 365.

11 Sultan Cihan Begüm, *Purdah*, s. 165.



kadınlar arasında özgürlüğün büyüme işaretlerini İstanbul ziyareti sırasında gözlemlene fırsatı buldu. Ona göre, Türklerin peçe düzenini korumayı ya da terk etmeyi isteyip istemediği kesin olmamakla beraber bu fikirler, Türkler için tehlike yaratabilirdi.<sup>12</sup>

Hatta Sultan Cihan, Mısır ve Osmanlı Devleti'nin yanlış bir Batılılaşma programı izlediği görüşündedir.<sup>13</sup> Ona göre bu tür değişimler İslamiyet'in referansı ile gerçekleşmelidir. Çünkü Sultan Cihan Begüm, İslam dininin esaslarına vakıf olan bir kadındı. Kadının İslam toplumundaki yerini de iyi biliyordu. Ona göre, İslam, kadının toplumsal konumu alçaltacak hiçbir kaide, hiçbir düstur ve hiçbir külfet tavsiye etmemiştir. Aksine İslam dini kadına adilane ve herkes tarafından beğenilen bir toplumsal merteye tayin etmiştir. Kadının İslam dininde gördüğü değer hiçbir dinle mukayese edilemez. Hz. Muhammed kadınlara yumuşak bir şekilde muamele edilmesini emretmişti. Hz. Muhammed gelmeden önce kadının gördüğü zulüm ve şiddeti yasaklayan İslam dinidir. İslamiyet kadına karşı fevkalade hürmet ve saygıyı emretmiştir.<sup>14</sup>

Sultan Cihan, Hindistan'da Avrupalı hanımlarla sıkı bir irtibat içindedir. Bu sebeple Avrupalı kadınların Doğulu kadınlar hakkındaki görüşlerini de bilmektedir. *“Batılı ve Doğulu kadınlar mukayese edildiğinde bazı İslam toplumlarında kadının aşağı konumda olduğuna rastlanabilir. Ancak böyle bir hüküm verebilmek için tüm İslam toplumlarına bakmak ge-*

12 Sultan Cihan, Türk kadınlarını Batılılara benzedikleri konusunda eleştirmektedir. Sultan Cihan Begüm, Purdah, s. 166vd; Çoğu aydın, peçenin yüksek eğitime engel olduğu konusunda yanılığa sahiptir. Peçeyi eğitimi engelleyen bir sebep olarak görmektedirler. Ancak Sultan Cihan, peçeyle eğitim mümkün olduğunu iddia eder. Örnek olarak da üniversite sınavını geçen zeki Müslüman kızları gösterir. Bütün dünyanın bildiği gibi Batı kadın eğitiminde yüksek standarda ulaştı. Ancak Sultan Cihan, eğitimin başarısız olduğu görüşündedir. Hatta eğitimin kötü olmasını da peçenin göz ardı edilmesine bağlıyor. Ayrıca Sultan Cihan, Batı'da kadınların eğitimi ile aile kurumu arasındaki bağın işlevselliğini kaybettiğini örneklerle sunuyor. Yani kadın eğitildikçe aile kurumu zedeleniyor, boşanmalar artıyor. Sultan Cihan Begüm, Purdah, s. 193-195.

13 S. L. Hurley, *Muslim Women*, s. 109.

14 Sultan Cihan, Allahabad İnas Mektebi müdiresine bir mektup yazmıştır. Ms. Richardson'ın İslam'da kadının hal ve mevki hakkında anlatımına cevap olarak kaleme alınmıştır. Ms. Richardson'a göre İslamiyet semavi dinler içinde diğerlerinden çok kadını aşağı görmüş ve bundan dolayı birçok Müslüman kadının hileci, fesad, hakir ve ahlaksız olduklarına şaşılacak bir durum değilmiş, Sultan Cihan, İslam kadınlarına bu şekilde toptan ithamda bulunulmasının kabul edilmemesi gerektiğini söyler. Eşref Edib, “Terbiye-i Nisvan-ı İslam Hakkında Bhopal Hakime-i Zışanı Sultan Cihan Hazretlerinin Mühim Bir Mektupları”, 27 Şubat 1329. *Sebilü'r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* XII/287, s. 8.



*rekir. Ayrıca bu konudaki hakikati İslam dini kaideleri gösterir. Yoksa bazı Müslüman toplumlarda görülen aksi durumlar İslami değildir.”* demekle Sultan Cihan, bu görüşü çürütmek ister. Sultan Cihan kadınlara hürmet hissinin Avrupa’ya Doğu’dan gittiğini tarih kitaplarının yazdığına dikkat çekmekte, Avrupalı kadınların bugün Doğulu kadınları aşağı görmelerine de şaşırılmaktadır.<sup>15</sup> Ayrıca Sultan Cihan, İslamiyet’in bekası ve ilerlemesinin kadınların terakkisiyle mümkün olduğunu; İngiltere, Almanya gibi devletlerin gelişmelerinde kadınlarının büyük rolü olduğunu söyler. Bu kadınlar ilim ve meziyetle süslenmiş ve topluma hizmet etmişlerdir.<sup>16</sup>

Sultan Cihan, Batı tarzı modernleşmenin İslam dininin esasları çerçevesinde gerçekleşebileceğine inanmaktaydı. Modernleşmenin ise en önemli konusu şüphesiz kadınların eğitimiydi. Bu sebeple de Sultan Cihan Begüm, kadınların eğitimine özel bir ilgi duymaktadır. Sultan Cihan’a göre; *“kültür; medeniyetin temelini teşkil eder ve kadınların eğitimi kültürün anahtarıdır”*. Ayrıca Sultan Cihan’a göre eğitim, kadının en güzel süsüdür.<sup>17</sup>

Sultan Cihan, eğitimin İslam’da farz olduğunu düşünür. Ancak Hintli Müslüman kadınların bu görevden uzaklaştığı, cehaletin manevî çöküşe de sebebiyet vereceği iddiasındadır;

*“ilim ve marifet, meziyet ve fazilet yalnız erkeklere mahsus olmayıp kadınların da ondan faydalanmasına büyük bir ihtiyaç vardır. İlim ve irfan analık vazifesini gören kadınlar buna daha muhtaç bulunuyorlar. Kadınları yükselmiş milletler dünyada daha da yükselmişlerdir. Beşikten mezara kadar bize farz olan İslam dini kadınlardan da aynı hizmeti bekler. İlim ve fazilet ve ol emre itaat, kadınlığın en büyük muhasamatından olduğu halde Hindistan’daki Müslüman kadınlarda bu güzel meziyetlerden eser kalmamıştır. Hindistan’da kalemiyle, ahlakıyla işleriyle insanlara hizmet eden bir kadın yoktur. Kadınlar içinde okuyup yazarlar o kadar azdır ki, binde bir kadar değildir. Bu cehalet ve miskinlik sonu doğal olarak iflas ve çöküştür. Öyle bir iflas ki telafisi çok zordur. Manevi çöküşün çaresi güçtür. Zamanımızdaki kadınlar erkeklerden kat kat fazla mefkûre iflasına*

15 Eşref Edib, s. 8.

16 S. M. Tevfik, s. 365.

17 Sultan Cihan Begüm, *An Account Of My Life*, Vol. 3, İng. Çev. C. H. Payne, Bombay 1927, s. 120; Sultan Cihan 1914 yılında Aligarh’daki kız okulunun açılışında bu konu hakkında şöyle söyler; *“Kadınlara süs ve zarafette lazımdır. Yalnız bana kalırsa ilim ve meziyet öğrenmek bütün süsleri ziynetleri temin eder. Adi ve suni ziynet her zaman kötü olsa da ilm ziyneti fazilete hiçbir zaman halel meçhul olmaz.”* S. M. Tevfik, s. 365.

*uğramışlardır. Bu halin devamı erkeklerin de hoşuna gitmez. Çünkü hayat aileyi teşkil etmek ve ondan mutlu olmak cehaletle değil, ilim ile hâsıl olabilir. Cehalet kadınla eşi arasında doğal bir nefret oluşturur. Birinin seviyesi âlim olup da diğərinin aşığı olan iki arkadaş arasında gerçek bir mizaç ve muhabbet hâsıl olamayacağı gibi, bilgili bir erkekle bilgisiz bir eş arasında da alışkanlık, konuşma yer tutmaz. Bunu kaldırmaya çalışmak için hep el birlikte uğraşmalıyız.”<sup>18</sup>*

Hindistan’da İngiliz yönetimi tarafından kadın eğitiminin geliştirilmesi için önemli merkezlerde darülfünunlar açılmıştı. Ancak bu kurumlardan özellikle erkekler faydalanmış kadınlar ise geride kalmıştır.<sup>19</sup> Hindistan’da Müslümanların hâkim olduğu zamanda yani Baburlular döneminde, nüfuzlu ailelere mensup kızlar o ailelerin seçkin hanımlarının eğitimine bırakılır ve o zaman için uygun olan bu usul güzel neticeler verirdi. Ancak Sultan Cihan, zamanın değiştiğini, şimdi kızların büyük kitleler halinde talim ve terbiyeye muhtaç olduğunu düşünmektedir. Kadınların eğitimi bugün daha çok Batı tarzında taklitlerle gerçekleşmiştir. Ancak Batılı müesseselerin olduğu gibi taklitlerinin yapılması istenilen amaca ulaştıramaz. Çünkü Sultan Cihan’a göre, Doğu memleketlerinde kadınların eğitiminin Batı’daki usulden tamamen farklı esaslara dayandırılması zaruridir. Bunun en önemli sebebi tesettür kaidesinin bazı sınırlar koymasındır.<sup>20</sup>

Sultan Cihan, İslam’a uygun modern eğitimin verilmesi için bazı hususlara dikkat çekmekte ve bir program önermektedir. Ona göre, Müslüman kızların eğitilmesi için her şeyden önce yapılacak şey güzel bir müfredat düzenlemektir. Bununla beraber Hint lisanlarında yazılmış kitaplar hazırlamak gerekecektir. Merkezlere hanım öğretmen yetiştirecek müesseseler kurulmalı ve teşvik edici düzenlemelere başvurulmak suretiyle ülkenin önde gelen ailelerine mensup kadınlar, öğretmenlik mesleğine meylettirilmelidir.<sup>21</sup>

Sultan Cihan’ın Hindistan’daki kadın eğitimine dair dikkat çektiği meselelerden biri de darülfünunlarda uygulanan sınav usulünün inâs öğrencileri için uygun olmadığıdır. Bununla birlikte Bopal’de kurulan kız mektepleri güzel iş görmekte ve iyi ailelere mensup kızlar dersleri takip etmede hiç zorluk çekmemektedir. Hindistan’ın diğer birçok şehrinde kız

18 S. M. Tevfik, s. 364.

19 Eşref Edib, s. 8.

20 Eşref Edib, s. 9.

21 Eşref Edib, s. 9.

mektepleri de vardır. Bunların hepsinde tesettüre özen gösterilmekte ve inâsa elverişli bir terbiye verilmektedir.<sup>22</sup>

## 2. Sultan Cihan'ın Eğitim Reformları

Hindistan'da kadın sorunları, 1890'ların başlarından beri gerek İngiliz yönetimi gerekse Hindu reformistler tarafından tartışılmaktaydı. Hatta Hindu reformistler çok daha eski zamandan beri bu konuyla meşguldü. Hintli Müslümanlar ise 1896'dan itibaren bu konuyla ilgilenmeye başlamıştır. Ancak 1902'ye kadar kadın eğitimi konusunda herhangi bir adım atılmamıştı. Bu tarihte Aligarh'da genç bir avukat olan Shaikh Abdullah, karısının desteğiyle bir kız okulu açmak için sermaye toplamaya başladı. "Aligarh Zenana Madrasa" olarak bilinen bu okul 1906 yılında kuruldu ve 1914 yılında da yatakhane yapıldı.<sup>23</sup> Ancak bu uğraşlara rağmen Hindistanlı Müslüman kadınların eğitim ve sosyal ihtiyaçlarına yeterli ilgi gösterilmediği anlaşılmıştır. Sultan Cihan bu eksikleri de göz önüne alarak, kadınların eğitimine ve ihtiyaçlarına yönelik bir takım kurumlar açtı. Sultan Cihan bu amaçla Bopal'de birçok erkek ve kız mektepleri tesis etmiş, ayrıca kadınlara mahsus bir de kulüp açarak, kulübün başkanlığını yapmıştı.<sup>24</sup> Kadınlar için birçok gazetede makaleler, risaleler yazmış, ilimlerini arttırmak istemiştir.<sup>25</sup> Bununla birlikte Sultan Cihan'ın önderliğinde Bopal'in önde gelen hanımlarının da desteğiyle Bopal'de 1918 yılında kadının özerkliği fikrini tanıtmak için "All-India Ladies' Association" kuruldu. Bu kurum, coğrafi ve mezhepsel bağlara karşı kadının özerkliği fikrini desteklemekteydi.<sup>26</sup> Sultan Cihan, tesis ettiği sosyal kurumlar ve eğitim kurumları sa-

22 Eşref Edib, s. 9.

23 Bu okula daha sonra "Abdullah Girls' College" ismi verildi. Nasreen Ahmed, "Muslim Female Education Sheikh Abdullah Vis-a-vis The Aligarh Movement (1906-1942)", *Proceeding of The Indian History Congress*, 2005-2006, Vol. 66, s. 1228-1240.

24 "The Princess of Wales Club" ismindeki kadınlar kulübünü Sultan Cihan, 1909 yılında açtı, Sultan Cihan Begüm, *Account III*, s. 28; Bopal kadınları bu kulüple birlikte hayır işlerinde yer almaya başladı. Sosyal yardımlarda bulunan bu kulüp, Osmanlı'daki Halide Edip tarafından kurulan "Teali-i Nisvan Cemiyeti"ne benzetilebilir. S. L. Hurley, *Muslim Women*, s. 157; Halide Edib, *Memoirs Of Halide Edib*, London 1926, s. 334vd.; Bu cemiyet, Balkan Savaşı sırasında kadınların çeşitli konularda eğitilmesi için gayret sarf etmiştir. Örneğin hasta bakıcı olarak kadınlar çalışma hayatında yer almıştır. Hamza Altın, "Halide Edip'te Eğitim Fikri ve Onun Talim ve Terbiye İsimli Eseri", *OPUS*, XIV/20, Aralık 2019, s. 1869.

25 S. M. Tevfik, s. 364.

26 Siobhan Lambert-Hurley, "Fostering Sisterhood: Muslim Women and the All-India Ladies' Association," *Journal of Women's History*, 16: 2, Yaz 2004: 40-41.

yesinde Hindistan’da kadının statüsünü değiştirmek için faaliyet gösteren kadınların lideri oldu.<sup>27</sup> Sultan Cihan, sadece Bopal’de değil Hindistan’ın diğer şehirlerinde yapılan kız okullarına da başlılarda bulundu.<sup>28</sup>

Sultan Cihan, Müslümanlar arasında eğitimin erkeklere yönelik olduğuna dair haksız duruma içerlemektedir. Erkekler gibi kızların da eğitilmesi fikri Bopal için yeni bir şey olmamasına rağmen bu eğitim, Kur’an-ı Kerim eğitimi ve temel Urduca ile sınırlı kalmıştı. Eğitim gören kızlar ise baba ve abilerine yardım için bu dersleri görmekteydi. Bopal’de kızlar için bu durumun ötesine geçmek veya bir okula gitmek hala tehlikeli bir yenilik olarak görülmekteydi. Ancak Sultan Cihan bu fikre katılmayarak, yarı eğitilmiş bir kişinin, cahil kişilerden çok daha kötü durumda olduğuna inanmaktaydı. Ona göre, hiç eğitim almamış bir kızın eğitimi daha ileri götürülmeli, okuma-yazma öğrenmeye ek olarak ev yönetimi konusunda yeterli bilgi verilmelidir. Ayrıca verilen eğitimle, onu gelecek hayatında mutlu ve bağımsız yapacak kadına özgü uğraşların eksikliği de gidermeliydi. Bu doğrultuda Sultan Cihan, bir okul açmaya karar verdi. İlk başta insanların ön yargılarından endişelenen Sultan Cihan, günlük okula gidip gelme işini aşılması güç bir zorluk görmekteydi. Buna rağmen niyetini gerçekleştirmeye karar verdi. 1903 yılında “*The Sultania Schools*” açıldı.<sup>29</sup> Sultan Cihan bu okulu kurma gerekçesini şöyle açıklamaktadır;

*“Bopal’de kızların eğitilmesine karşı popüler tavır; ülkenin diğer şehirlerinde olduğu gibi yadurğanmamakta. Bunun temel sebebi devletin uzun yıllar kadınlar tarafından yönetilmesidir. Ancak kadın eğitimi verilen yerlerde eğitim, üstünkörü Kuran okuma ve Urdu dili öğretmeye bağlı. Bana göre böyle bir eğitim artık kullanılmamakta. Bu eksik, hatalı ve kusurlu eğitim her şeyden daha kötü. Saçma olan şey kızlara okuma ve yazma öğretmek, sonra da onları kendi kaderlerine bırakmak. Onlar için yapılabil-*

27 S. L. Hurley, *Muslim Women*, s. 4-5; Sultan Cihan, 1911 Kasım’da kadın eğitiminin tartışıldığı Hindistan Eğitim Konferansı’na başkan olarak katılmıştı, Sultan Cihan Begüm, *Account III*, s. 159.

28 Hindistan’da Müslüman kız çocuklarının eğitimi için açılan okullardan bazıları Lucknow, Allahabad, Rampur ve Agra şehirlerinde de bulunmaktadır, Nasreen Ahmed, “The Role of Muslim Leaders in The Development of Modern Education for Muslim Women in Uttar Pradesh (1886-1947)”, *V. B. S. Purvanchal University* (Basılmamış Doktora Tezi), Jaunpur 2009, s. 141vd.; Sultan Cihan, 1915 yılında Lucknow’daki Müslüman Kız Okulu’nu ziyaret etmiş, yıllık 1200 rupi başta bulunmuştu. N. Ahmed, s. 149.

29 Sultan Cihan Begüm, *An Account Of My Life: Gohur-i Ikkal*, Vol. 1, İng. Çev. C. H. Payne, London 1912, s. 323.

lecek şey onlardaki cansız ruhu uyandırmaktır. Kanımca ev işi bilgisi çok gereklidir ve dikiş-nakiş, ev ekonomisi tüm kız okullarının müfredatlarında bulunmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu fikirle Bopal'de bir kız okulu kurma girişiminde bulundum.”<sup>30</sup>

Sultan Cihan kız okulu açmak için karşılaştığı sorunları da anlatır;

“...okula kızlarını gönderenlerin isteksizliğinin üstesinden gelmek biraz zaman aldı. 21 Recep'te Moti-Mahal'de bir halk toplantısı (miting) yaptım. Toplantıya başkanlık eden Münşi Mümtaz Ali, soylular ve devletin önde gelen resmi görevlileri tarafından desteklendi. Toplantıya katılan bazı insanlarda kıpırdama oldu ve benim projemi destekleyen karar çıktı. Oldukça anlamlı konuşmalar yapıldı. Kızları okula gönderme sözleri sağlanmıştı. Ama bir kısmında da kaygı verici bir sessizlik vardı ve ben bunun ne anlama geldiğini biliyordum. Ancak benim nüfuzum vasıtasıyla ve projeden dolayı okulun kurulmasına yönelik iyi bir program kısa sürede yapıldı. Karşı olanlar çoğunlukla tesettür meselesini düşünüyordu. Buna ilaveten ben bu fikre diama dikkatliydim, çünkü ben “Peçe düzeninin”<sup>31</sup> destekçisiydim. Bence bu sistemin Müslüman toplum için ne kadar önemli olduğu dikkate alınmalı.”<sup>32</sup>

Sultan Cihan'a göre, kız okulu açmadaki en büyük engel tesettür meselesiydi. Bununla birlikte okul için uygun kadın öğretmen tedariki diğer en büyük zorluktu. Avrupalı hanımlar dil farklılığından dolayı bu okullarda öğretmen olmak için uygun değildi. Sultan Cihan'a göre Urduca'yı iyi bilmeden, onlardan öğrencilerini iyi anlamaları beklenemezdi. Ayrıca öğretmenlerinden tamamen farklı bir dil konuşan öğrencilerin, öğretmenleriyle yakın iletişim kurmaları da mümkün değildi.<sup>33</sup> Müslüman kadın öğretmen

30 Sultan Cihan Begüm, *An Account Of My Life*, Vol. 2, İng. Çev. Abdus Samad Khan, Bombay 1922, s. 150.

31 “Purdah” ya da “al hijab”, Müslüman kadının geleneksel örtüsü, “peçe” olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte “purdah” kadının fiziksel olarak toplumdaki tecrit edilmesinin yanı sıra vücudunu yüzü de dâhil tamamen kapatması, örtmesi anlamına da gelmektedir, bkz. <https://dictionary.cambridge.org/tr/sözlük/ingilizce/purdah> (Erişim Tarihi 27.06.2020); “Purdah” hakkında geniş bilgi için bkz. Indrani Sen, “Looking Through The Purdah”, *Economic and Political Weekly*, 41 (18), January 2006, s. 1775-1777.

32 Peçe düzeninin destekçisi olan Sultan Cihan Begüm, bu konudaki fikirlerini bir kitapta anlatmıştır. Bkz. Sultan Cihan Begüm, *Purdah*, s. IIIvd.

33 Sultan Cihan, kızlar için anadilde eğitimin en güçlü savunucusuydu, S. L. Hurley, *Muslim Women*, s. 80.

yetiştirmek ise ilk başta çok zordu.<sup>34</sup> Bütün bu engellerin ötesinde ise yeni okul için kolayca kabul edilebilen uygun bir müfredat olmamasıydı. Şüphesiz İngiliz hükümeti tarafından kızların eğitimi için yeterli koşullar sağlandı, denetimleri altında okullar açıldı.<sup>35</sup> Ancak İngiliz hükümetinden Müslümanların kültürel ve dinî gereksinimlerini tamamıyla anlaması beklenemezdi. Sultan Cihan'a göre meselenin bu kısmında Müslümanlar kendi kendilerine çözüm üretmeliler. Toplumun ihtiyaçlarını araştıran ve eğitimin gelişmesi için planlar sunan kişiler onlar olmalıdır. Sultan Cihan "*Belki unutulmuşudur ki kadınlar toplumun yarısıdır. Eğer toplumun yarısının eğitim ihtiyaçları göz ardı edilirse ve mahrum bırakılırsa, hiçbir gerçek program bunu başaramaz.*" diyerek kadınların eğitiminin toplumsal açıdan önemine dikkat çekmektedir. Ayrıca Sultan Cihan, Müslüman kızlara uygun müfredatın oluşturulabilmesi ve başarılı olması için müfredatın yine Müslüman kadınlardan oluşan bir komite tarafından hazırlanması gerektiğini düşünür. Çünkü kadın mizaç ve karakteri yine en iyi kadınlar tarafından anlaşılır.<sup>36</sup>

Kurulacak kız okulu için çok iyi hazırlanmış bir müfredat olmamasına rağmen çok az sınıfla başlangıç yapıldı. Kuran-ı Kerim eğitiminin yanı sıra Urduca, aritmetik, coğrafya ve iç ekonomi dersleri öğretildi. "*Sultania Girls' School*" okulunun açılış töreni Tac Mahal'e ek bir yapıda, 21 Recep 1321 (13 Ekim 1903) tarihinde gerçekleşti. Okulun açılışına Bopal'in önde gelen Müslüman kadınları, okula kayıt yaptıran kız öğrenciler ve devletin diğer resmi görevlileri katıldı. Okula ilk yıl 10 yaş altı 40 kız devam etti. 2'si Bopal'den biri Delhi'den 3 öğretmen eğitim verdi. Mevlana Seyid Muhammed Razvi müdür olarak tayin edildi. Kızların okula ulaşımı kapalı araçlar içinde yaşlı, güvenilir bir bekçiyle sağlandı. Öğretmenler ilk aşamada yeterliydimler, ancak kaliteli kadın öğretmen eksikliği hala eğitimin daha çok gelişmesi yolunda en temel zorluktu.<sup>37</sup> "*Kadınların*

34 Sultan Cihan Begüm, *Account II*, s. 151.

35 Süleymaniye Medreseleri ile birlikte Victoria Okulu da Hindistan'daki kız çocukların eğitimi için İskender Begüm zamanında açılmıştı. Bu okul şehirlerdeki fakir kızların gittiği ilkökul seviyesinde ve çeşitli zanaatların öğretildiği bir okuldu. Bu okulda Avrupalı hanımlar görevlendirilmişti. Burada ipek işlemeciliği öğretilmekte ve bu Hindistanlı kadınlar arasında meşhurdu. Diğer bir okul Şah Cihan zamanında açıldı. Bilkisi (Belkıs) Medresesi, yetimler için kuruldu. Sultan Cihan Begüm, *Account I*, s. 334; Sultan Cihan Begüm bu okulları ziyaretinde öğrencilerin personelden daha az olduğunu gördü. Bu sebeple Sultania Kız Okulu'nu açmak istedi. Sultan Cihan Begüm, *Account II*, s. 183.

36 Sultan Cihan Begüm, *Account I*, s. 324.

37 Sultan Cihan Begüm, *Account I*, s. 325.

*eğitim sorunlarını çözmek için becerikli kadın öğretmenler gereklidir. Ve böyle çok sayıda kadın öğretmen yetiştirilmedikçe başarıya umudu üzerine düşünmek boşunadır.*” diyen Sultan Cihan, yetenekli kadın öğretmenlerin gerekliliğine değinir.<sup>38</sup>

Sultan Cihan tarafından kurulan Sultania Kız Okulu ile birlikte Bopal’de bir diğer kız okulu Victoria Kız Okulu’ydu. Victoria Kız Okulu, önceleri ilkokul iken sonradan Sultan Cihan döneminde ortaokul seviyesine yükseldi. Sultan Cihan, 1912 yılında “*Madrassa Bilqisia*” adında yeni bir kız okulu açtı. Müslüman fakir kızlar bu okula rahatlıkla ulaşabilsinler diye Bopal’de şehrin merkezinde kuruldu. Ayrıca bu okulda Osmanlı’daki kız okullarında verilen müfredat taklit edildi. Bu müfredata göre, Müslüman kızlara iyi eş ve anne olmaya hazırlamak içi gerekli temel eğitim verildi. Yani eliş ve Kur’an-ı Kerim dersleri verildi.<sup>39</sup> Sultania Kız Okulu’nun bir benzeri ise 1912’de Sehore’de açıldı. “*Sikandaria Girls’ School*” adını alan bu okul, üst sınıf ailelerin kızlarının eğitimi içindi.<sup>40</sup>

Sultan Cihan tarafından Hindu kızların eğitimi için açılan “*Birjisia Kanya Pathshala*” yine Bopal’de açılan kız okullarından biriydi.<sup>41</sup> Hepsinde yaklaşık 400 kız eğitim almaktaydı. Sultan Cihan, Bopal’de bir hemşirelik okulu da açtı. Okulun adı “*Lady Minto Nursing School*” idi. Bu tür bir okul Bopal’de ilkti ve öğrenci bulmak kolay olmadı. Bazı zorluklarla birlikte eğitime, burs sözleri ve çok az baskıyla ikna edilen 10-12 yaş arasındaki kızlardan bir sınıf oluşturularak başlandı. Sultan Cihan döneminde yetim kızların çoğu hemşirelik ve ebelik okuluna alındı.<sup>42</sup> Evinden ayrılabilecek yaşa gelen erkek çocuklar Süleymaniye okuluna gönderildi.<sup>43</sup>

38 Sultan Cihan Begüm, *Account II*, s. 152vd.

39 S. L. Hurley, *Muslim Women*, s. 91.

40 S. L. Hurley, *Muslim Women*, s. 87.

41 Cihan Begüm bu okulla da yakından ilgilendi. Hinduların dini ihtiyaçları Müslümanlardan oldukça farklıydı. Ancak bunun Cihan Begüm için bir önemi yoktu. Hint toplumu ihtiyaçlarını karşılamak için bağımsız bir kurum kurmanın gerekliliğini düşündü. Birjisia Kania Patshala Okulu 15 Temmuz 1907 yılında açıldı, Sultan Cihan Begüm, *Account II*, s. 265-266.

42 Sultan Cihan Begüm, *Account III*, s. 23.

43 Sultan Cihan Begüm, *Account III*, s. 254; Bu okul şehrin sakinleri için İskender Begüm döneminde yapıldı, Sultan Cihan Begüm, *Account I*, s. 14; Süleymaniye okulları, fakirler için ülkenin bazı yerlerinde 50-60 kadar açıldı. Ancak çoğu yerde halk bu okulları reddetti. Neredeyse 1 milyon nüfustan 3000 insandan daha azı buralarda eğitim aldı. Sultan Cihan Begüm, *Account I*, s. 246.



Sultan Cihan hanedanın erkek çocukları için “*Alexandra Nobles’s School*” okulunu açtı.<sup>44</sup>

Bopal’de kocası ölen ya da yalnız, okuma yazma bilmeyen kadınlar son derece acınacak haldeydi. Onlar, yaşamlarını yoksulluk içinde geçirmek zorundaydılar. Eğer bakmak zorunda oldukları küçük çocukları varsa sıkıntıları daha büyüktü. Sultan Cihan, fakir kadınları da düşünerek bir okul açmaya karar verdi. Burada kadınlar evde kullanabilecekleri sıradan şeyler yapmayı öğrenebilecekler, böylece kendi kendilerine yardımcı edebileceklerdi. Bazı hanedan mensupları ve resmi görevliler bu konuda çalışmaya başladılar. Bu faydalı işin içinde yer alma isteklerini ifade ederek, bağışlarda bulunmaya söz verdiler. Toplanan yardımlardan sonra Sultan Cihan yeni okul için izin verdi. Açılış töreni 23 Mayıs 1905’de Shaukat Mahal’de gerçekleşti.<sup>45</sup> Okulun amacı, fakir ve yardıma muhtaç dul kadınlara yardım etmektir. Okulun yönetimiyle ilgilenen kişiler olmasına rağmen, Cihan Begüm onun denetimini bizzat üstlendi.<sup>46</sup>

Sultan Cihan döneminde Bopal’de çeşitli okullarda kayıtlı toplam öğrencilerin sayısı 3.336 erkek, 259 kızdı. Önceki yıllarla kıyaslandığında öğrenim gören öğrencilerin sayısı yükselme göstermişti. Bopal’de Sultan Begüm’ün bu icraatları Hindistan’da Müslüman kızların eğitimine dair önemli işlerin yürütüldüğü Aligarh’da dikkat çekti.<sup>47</sup> Müslüman Eğitim Konferansı’nın<sup>48</sup>

44 Bu okula açma gerekçesini Sultan Cihan şu şekilde açıklar; “*insanların eğitim konusunda geriliği benim için yoğun hayal kırıklığım kaynağıydı. Devletin nüfusunun tamamı henüz bir tek mezun vermemişti. Ve yıllardır başkentte bir lise olmasına rağmen üniversiteye giriş sınavını 20 öğrenciden fazlası geçemiyordu. Üst sınıftaki erkeklerin durumları acınacak haldeydi*”, Sultan Cihan Begüm, *Account II*, s. 153; Hanedana mensup erkek çocukların eğitimi Hindistan hükümetinin ilgilendiği önemli konulardandı. Çeşitli şef kolejleri açıldı. Bopal prensleri ve hanedan mensupları da benzer durumdaydı. Büyük tartışmalardan sonra yüksek sınıf erkekler için farklı bir okul açmaya karar verdi. Bunun için oğulları Hamidullah ve Ubeydullah Han’ı görevlendirdi, Sultan Cihan Begüm, *Account II*, s. 154.

45 Sultan Cihan Begüm, *Account II*, s. 221-223.

46 Sultan Cihan Begüm, *Account II*, s. 224.

47 Sultan Cihan, eğitim faaliyetlerinden dolayı Aligarh Üniversitesi’nin idari kademesine seçilen tek kadındı, Recep Uslu, “Cihan Begüm”, *DİA*, VII, 1993, s. 535; Aligarh, Hindistan’da Delhi’nin 120 km. güneydoğusunda bulunan bir şehirdir. Burada kurulan Aligarh İslam Üniversitesi ise Hindistan Müslümanlarının önemli kültür merkezlerinden biridir. Seyyid Ahmed Han tarafından, Batı felsefesi ışığında İslam’ı incelemek ve İngiliz eğitim modeline uygun İslami bir eğitim başlatmak amacıyla 1875 yılında bir mektep kuruldu. Üç yıl sonra ise “*Mohammedan Anglo Oriental College*” açıldı. Halit Eren, “Aligarh”, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 460.

48 Hint Müslümanlarının en eski eğitim kurumlarından olan “*Muslim Educational Con-*



Kadın Eğitimi Bölümü Sekreteri Sheikh Abdullah, Bopal'e geldi ve Sultan Cihan ile görüşmek istedi. Sultan Cihan, onunla kadın eğitimi sorununu bütün yönleriyle tartıştı. Aligarh'taki Eğitim Konferansı himayesi altında kadın sanat sergisi düzenlemeyi önerdi. Bu sergiye Sultan Cihan, "Faiz Bahadır Türbesi" resmini; Sultania ve Victoria okulundaki kızların el işi örneklerinden birkaçını sergiye gönderdi ve bunlar sergide gümüş madalyalar kazandı.<sup>49</sup>

### 3. Sultan Cihan'ın İstanbul Ziyareti ve Aligarh Kız Okul'unun Açılışı

Sultan Cihan, sağlığı bozulan oğlu Ubeydullah Han'ın tedavisi ve ülkesinde Müslüman kadınların eğitimini arttırmaya yönelik yapacağı reformlar için 1911 yılında Avrupa gezisine çıktı.<sup>50</sup> Bopal'den yola çıkan Sultan Cihan ve maiyeti, Bombay'dan Süveyş Kanalı yoluyla Akdeniz'e gelmiş, Marsilya, Paris, Londra ve Cenevre'yi ziyaret ettikten sonra en önemli İslam şehri olan İstanbul'a ulaşmıştır. İstanbul'a gelmeden önce Londra'da okul ve hastane ziyaretlerinde bulunan Sultan Cihan<sup>51</sup>, Londra'da İngiliz Kralı V. George'un taç giyme törenine katılmıştı.<sup>52</sup> Sultan Cihan ve maiyeti İstanbul'dan sonra Budapeşte, Floransa, Brindisi, Port Said ve Kahire'yi ziyaret ettikten sonra Bopal'e dönmüşlerdi.<sup>53</sup>

Temmuz ayının sonunda İstanbul'a gelerek yaklaşık bir ay burada kalan Sultan Cihan Begüm, oğulları ile birlikte Sultan V. Mehmed Reşad'ın huzuruna çıktı. Ziyareti süresince İstanbul'da önemli görüşmeler yapan Sultan Cihan<sup>54</sup>, bu gezisi esnasında dönemin en güçlü İslam devleti olan Osmanlı Devleti'nin Batı tarzı modernleşme çabalarını da gözlemleme fırsatı buldu. Bu tarihlerde, Abdülhamid döneminde Paris'te sürgünde geçirdiği

*ference*", Seyyid Ahmed Han tarafından, Müslümanları eğitim ve siyaset bakımından aydınlatmak için 1886 yılında kurulmuştur, H. Eren, s. 460.

49 Sultan Cihan Begüm, *Account II*, s. 253-254.

50 Şahbanu Begüm, *A trip to Europe*, İng. Çev. G. B. Baksh, Kalküta 1914, s. 1-2.

51 Şahbanu Begüm, s. 88vd.

52 Sultan Cihan Begüm, *Account III*, s. 144.

53 Sultan Cihan Begüm, *Account III*, s. 137; Avrupa seyahatini gelini Şahbanu Begüm "Seyahât-i Sultanî" isimli eserinde detaylı bir şekilde anlatmıştır, bkz. Şahbanu Begüm, s. 12vd.

54 S. Lambert Hurley, "Out of India: The Journeys of the Begam of Bhopal, 1901 1930", *Women's Studies' International Forum*, 21:3, June. 1998, s. 266; Cihan Begüm'ün İstanbul ziyareti için bkz. Berna Korucu Üçüncü, "Bopal Nevvabı Sultan Cihan Begüm'ün İstanbul Ziyareti ve Osmanlı'ya Gönderdiği Yardımlar", *Journal of Universal History Studies*, 2 (2), s. 251-268.

20 yıldan sonra pek çok tecrübeyle ülkeye dönen Meclis Başkanı Ahmed Rıza Bey, İstanbul’da kız okulu kurmak için çalışıyordu. Sultan Cihan sekreteriyle, Ahmed Rıza Bey eşliğinde Boğaz’ın Anadolu tarafında inşa edilen bu okulu ziyaret etti. “*Adile Sultan İnas Mekteb-i Sultanisi*”<sup>55</sup> ismindeki bu okul o tarihlerde henüz tamamlanmamıştı. Ancak Sultan Cihan, oldukça iyi planlanan bu okulu çok beğendi. Büyük bir bahçesi vardı ve güzel bir şekilde yerleştirilmişti. Sultan Cihan, bu okulu ziyareti esnasında Ahmed Rıza Bey’in iki kız kardeşiyle de tanıştı. Bu hanımlardan Selma Hanım, uzun süre Paris’te kalmış eğitilmiş ve kültürlü bir kadındı. Ayrıca Selma Hanım, Ahmed Rıza Bey’e bu okulun açılması için destekte bulunmuştu.<sup>56</sup>

Sultan Cihan’ın oğulları Ubeydullah ve Hamidullah Han da askeri üniformalarıyla İstanbul’da Mekteb-i Harbiye’yi ziyaret ettiler.<sup>57</sup> Birkaç kolej ve okulu ziyaret eden Ubeydullah Han, okul yönetiminin çok iyi olduğunu ve temizliğe özel ilgi verildiğini gözlemledi. Ancak o sıralarda okullar kapalı olduğundan öğrencilerin nasıl yaşadıkları hakkında bir fikir edinemedi. Bununla birlikte yatılı okulun genel görünüşünden iyi yönetildiği görüşündeydi.<sup>58</sup>

Sultan Cihan, ülkesine döndükten sonra Avrupa izlenimlerini özellikle İstanbul’daki bu faaliyetleri dikkate alarak bazı yenilikler yaptı. Bunlardan biri de İstanbul’da ziyaret ettiği yatılı kız okulunun benzerini Hindistan’da yapmaktı. Yatılı kız okulu sayesinde, Hintli Müslüman aydınlar arasında tartışılan kızların okula ulaşması ve tesettür konusundaki endişeler ortadan kalkacaktı.<sup>59</sup> Bu amaçla Aligarh’da böyle bir okulun inşa edilmesi işine girişti. *Aligarh Koleji*’nde öğrenim gören oğlu Hamidullah Han’ı<sup>60</sup> ziyareti sırasında yeni bir

55 Boğaziçi’nin Anadolu yakasında, Kandilli’nin Boğaz’a en yakın yerlerinden biri olan noktada daha önce bir köşk vardı. Sultan Abdülmecid, kız kardeşi Âdile Sultan için bu köşkü satın aldı. Daha sonra köşkü yıkarak yerine büyük bir saray yaptırdı. Ahmed Rıza Bey, kızlara mahsus bir yatılı okul yaptırmak için bu sarayı Sultan Abdülhamid’den istemişti. İlk kurulduğunda “*Adile Sultan İnas Mekteb-i Sultanisi*” olan bu okul 1916 yılında açılmış, ismi 1931 yılında “*Kandilli Kız Lisesi*” olarak değişmiştir. Semavi Eyice, “Âdile Sultan Sarayı”, *DİA*, I, İstanbul 1998, s. 383.

56 Şahbanu Begüm, *Europe*, s. 107; Meclis Başkanı Ahmed Rıza Bey’in kız kardeşi olan Selma Hanım, İttihat ve Terakkî Partisi’nin tek kadın üyesidir. Ayrıca ilk gazeteci kadın olarak da kabul edilmektedir. Bkz. Rumeysa Betül Doğan-Mustafa Yahya Metintaş, “Selma Rıza Feraceli (1872-1931) ve Türk Kadınının İlk Gazetecilik Deneyimleri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Yakın Tarih Dergisi*, 1/2, 2017, s. 100-108.

57 Şahbanu Begüm, s. 108.

58 Şahbanu Begüm, s. 114.

59 S. L. Hurley, *Muslim Women*, s. 83.

60 Sultan Cihan, Hindistan Müslümanların en büyük mektebinden olan Aligarh Koleji’nin

kız okulu açmak için mimarlar hazırladıkları planları Sultan Cihan'a sundular ve ondan görüş aldılar. Okulun temel atma törenine kalamayan Sultan Cihan, kolej yönetimini mümkün olduğu kadar hızlı bir şekilde bina yapımına başlanması için teşvik etti.<sup>61</sup> Bina tamamlanıp gerekli alet, edevat ve program hazırlandıktan sonra Sultan Cihan bizzat maiyetiyle beraber Aligarh'a giderek kız okulunun resmi açılışını yapmıştı. Açılışa Hindistan'ın her tarafından ayan ve eşraf katılmıştı. Sultan Cihan, eğitim önemine dair konuşma yapmış bütün hazirûn övgüyle alkışlamıştır. Sultan Cihan, Aligarh'ta açılan bu okulun İslami esaslara göre eğitim vermesi gerektiğini ifade etmiştir;

*“Kızlarımızı güzel bir ana haline getirmek için kız mektepleri tesis etmeliyiz. Ancak bu tür kurumlarda alet ve edevat İslam'a uygun olmasına dikkat edilmelidir. Ağırbaşlılığın, sekinine ve vakarın kabul etmediği şeylerden sakınmalıyız. Ağırbaşlı, tecrübeli, fazıl kadın yetiştirmek için son derece dikkat ve itina göstermeliyiz. Bu mektepte İslam dinini esaslarına uyulmasını isterim. Sık sık teftiş edeceğim eğer bozukluk görürsem, bu müesseseyi kapatacağım.”*<sup>62</sup>

Sultan Cihan, her Müslüman kadının dini vazifesine her şeyden çok önem vermesini ister. O sebeple bu okuldan mezun olan hanımların ileride kendi kızlarını da bu yolda terbiye etmelerini ve İslam toplumu için “güzel meyveli ağaçlar” yetiştirmelerini umut eder. Konuşmasının sonunda Sultan Cihan, Hindistan'ın ayan ve eşrafını da böyle müesseseler kurmaya davet etmiştir.<sup>63</sup>

kurulmasında büyük bir meblağ verdiği gibi, ayrıca da senevi bir tahsisat başışlamıştır. Oğlu Hamidullah'ı da öğrenim için oraya göndermiştir. Sultan Cihan Begüm, Hamidullah Han'ın “*Chiefs' Colleges*” yerine neden Aligarh Koleji'ne gittiğini de hatıratında açıklamaktadır. Sultan Cihan, bu kolejin genel eğitim konusunda çok iyi olduğunu ancak öğrencilere üniversite kariyeri için yeterlilik kazandırmadığını düşünüyor. Cihan Begüm, Hamidullah Han'ı üniversitede okuması için Allahabad Üniversitesi ile bağlantısı olan Alexandra High School'a gönderdi. Üniversite sınavını geçmeden çok önce hangi kolejin onu üniversiteye göndereceği konusunda düşündü. Araştırmaları sonunda Müslüman bir erkeğin eğitimi için en uygun okul olarak Aligarh'daki “*Anglo-Oriental College*”yi uygun gördü. Burada öğrenciler hem seküler eğitim hem de dinî eğitim alabiliyorlardı. Sultan Cihan Begüm, *Account III*, s. 92vd.

61 Sultan Cihan Begüm, *Account III*, s. 96.

62 S. M. Tevfik, s. 365.

63 Cihan Begüm, konuşmasını bizzat yazdığı kâğıttan okumuş ve yüzünü bir peçe ile örtmüş, eldivenlerini giymişti. Bu nutuk dinleyenlere o kadar tesir etmiştir ki birçok zat Hindistan'ın diğer şehirlerinde bu gibi müesseseler kurulmasını için vaat vermişlerdi. S. M. Tevfik, “Kız Mektepleri Küşadı”, s. 365; Aligarh'daki kız yatılı okuluna benzer okul Bopal'de 1917 yılında açıldı, S. L. Hurley, *Muslim Women*, s. 83.

## Sonuç

1901-1924 yılları arasında yönetimde olan Sultan Cihan Begüm, dindar Müslüman bir kadın yöneticidir. Ülkesinin gelişmesi için kadın sorunlarına eğilmiş, kadının toplumunda hak ettiği yere gelmesi için okullar, kulüpler, kütüphaneler açmıştır. Bilhassa Müslüman kız çocukların eğitimine büyük önem vermiştir. Sultan Cihan sadece Bopal'de değil, Hindistan'ın diğer şehirlerindeki eğitim faaliyetlerine de destek vermiş, kadın reformcuların lideri olmuştur.

Sultan Cihan, İslamiyet'i referans alan bir modernleşme programı hazırlamıştır. Sultan Cihan'a göre, Hindistanlı Müslüman kadınların en büyük sorunu tesettür ve eğitimidir. Kadınların cahillikten ve sefaletten kurtuluşunun ancak eğitimle mümkün olduğunu iddia eden Sultan Cihan, tesettürün de eğitime engel olmayacağını ve tesettür kaidesine uygun bir eğitim müfredatı hazırlanmasının aydın Müslüman kadınların sorumluluğunda olduğu görüşündedir. Bu sebeple Sultania Kız Okulu'nu kurmuş, tesettür ile ilgili endişeleri ortadan kaldırmak için Aligarh'ta, İstanbul'da gördüğü kız yatılı okuluna benzer bir okul yapmak istemiştir.

Sultan Cihan, Batı tarzı modernleşme konusunda sadece kendinden önce ülkeyi yöneten reformist annesi ve anneannesini takip etmemiş, Avrupa seyahatine çıkarak bu konu için yakından gözlemde bulunmak istemiştir. Bu sebeple Batı ile yakın ilişkide bulunan Osmanlı ve Mısır'ı da ziyaret etmiş, bu devletlerin takip ettiği programları da yakından incelemiş, bazı uygulamaları kısmen almış, bazılarını da eleştirmiştir. Sultan Cihan'ın kadın bir yönetici olması, İngiliz sömürgesi olmasına rağmen reformlarını İslamiyet'i temel alarak gerçekleştirmeye çalışması onu oldukça ilginç bir kadın reformist yapmaktadır. Sultan Cihan bu haliyle hem İslam tarihinde hem de Hindistan tarihinde farklı bir yönetici portresi çizmektedir.

## Kaynakça

- AHMED, Nasreen, “Muslim Female Education Sheikh Abdullah Vis-a-vis The Aligarh Movement (1906-1942)”, *Proceeding of The Indian History Congress*, 2005-2006, Vol. 66, s. 1228-1240.
- AHMED, Nasreen, “The Role of Muslim Leaders in The Development of Modern Education for Muslim Women in Uttar Pradesh (1886-1947)”, *V. B. S. Purvanchal University* (Basılmamış Doktora Tezi), Jaunpur 2009.
- ALTIN, Hamza, “Halide Edip’te Eğitim Fikri ve Onun Talim ve Terbiye İsimli Eseri”, *OPUS*, XIV/20, Aralık 2019, s. 1861-1895.
- DOĞAN, Rumeysa Betül – METİNTAŞ, Mustafa Yahya, “Selma Rıza Feraceli (1872-1931) ve Türk Kadınının İlk Gazetecilik Deneyimleri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Türk Dünyası Uygulama Ve Araştırma Merkezi Yakın Tarih Dergisi*, 1/2, 2017, s. 100-108.
- EREN, Halit, “Aligarh”, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 460.
- EYİCE, Semavi, “Âdile Sultan Sarayı”, *DİA*, I, İstanbul 1998, s. 383-384.
- Halide Edib, *Memoirs Of Halide Edib*, London 1926.
- HURLEY, Siobhan Lambert, *Muslim Women, Reform and Princely Patronage; Nawab Sultan Jahan Begam of Bhopal*, New York 2007.
- HURLEY, S. Lambert, “Out of India: The Journeys of the Begam of Bhopal, 1901-1930”, *Women’s Studies’ International Forum*, 21:3, June. 1998, s. 263-276.
- HURLEY, Siobhan Lambert, “Fostering Sisterhood: Muslim Women and the All-India Ladies’ Association,” *Journal of Women’s History*, 16: 2, Yaz 2004: s. 40–65.
- ISLAM, Tuhina, “Social and Educational Reforms of Nawab Sultan Jahan Begum”, *The International Journal Of Humanities & Social Studies*, Vol 2 Issue 8, August, 2014, s. 47-52.
- İskender Begüm, *A Pilgrimage To Mecca*, İng. Çev. W. Osborne, London 1870.
- KONUĞU, Enver, “Bopal”, *DİA*, VI, 1992, s. 283.
- KORUCU ÜÇÜNCÜ, Berna, “Bopal Nevvabı Sultan Cihan Begüm’ün İstanbul Ziyareti ve Osmanlı’ya Gönderdiği Yardımlar”, *Journal of Universal History Studies*, 2 (2), s. 251-268.
- KORUCU ÜÇÜNCÜ, Berna, “II. Abdülhamid ve Bopal Nevvabları”, *İran ve Tü-ran Araştırmaları Dergisi*, II/3, Aralık 2019, s. 79-94.

- MAJOR, William Hough, *Brief History Of The Bhopal Principality In Central India*, Calcutta 1845.
- ÖZCAN, Azmi, *Pan-İslamizm/Osmanlı Devleti, Hint Müslümanları ve İngiltere (1877-1914)*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, Ankara 1997.
- PALABIYIK, M. Hanefi, “Hindistan Tarihinde ve Hint Kültüründe Müslüman Türkler”, *EKEV Akademi Dergisi*, S. 33, (Güz 2007), s. 67-94.
- PRECKEL, Claudia, *Begums Of Bhopal*, New Delhi 2000.
- S. M. Tevfik, “Bhopal Hâkime-i Zişanı Şah Cihan Hazretleri’nin Hindistan’da Esâsat-ı İslamiyye Dairesinde Kız Mektepleri Küşadı”, 17 Temmuz 1329 [1330]. *Sebilü’r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* XII/307, s. 364-365.
- SEN, Indrani, “Looking Through The Purdah”, *Economic and Political Weekly*, 41 (18), January 2006, s. 1775-1777.
- Eşref Edib, “Terbiye-i Nisvan-ı İslam Hakkında Bhopal Hâkime-i Zişanı Sultan Cihan Hazretlerinin Mühim Bir Mektupları”, 27 Şubat 1329. *Sebilü’r-Reşad [Sırat-ı Müstakim]* XII/287, s. 7-9.
- Sultan Cihan Begüm, *Al Hijab or Why Purdah is Necessary?*, Kalküta 1922.
- Sultan Cihan Begüm, *An Account Of My Life: Gohur-i Ikbâl*, Vol 1, İng. Çev. C. H. Payne, London 1912; Vol. 2, İng. Çev. Abdus Samad Khan, Bombay 1922; Vol. 3, İng. Çev. C. H. Payne, Bombay 1927.
- Sultan Cihan Begüm, *The Story Of Pilgrimage To Hijaz*, Calcutta 1913.
- Şahbanu Begüm, *A Trip To Europe*, İng. Çev. G. Baksh, Kalküta 1914.
- USLU, Recep, “Cihan Begüm”, *DİA*, VII, 1993, s. 534-535.
- ÜÇOK, Bahriye, “Hindistan’da Bopal Devleti’nde Bir Naibe ve 3 Kadın Hükümdar”, *TTK Tebliğler*, VII ( 1972). 1, 446-450.
- <https://dictionary.cambridge.org/tr/sözlük/ingilizce/purdah> (Erişim Tarihi 27.06.2020).

## ORTODOKS YAHUDİLİĞİN TARİHİ TEMELLERİ; FERİSİLİK

Arş. Görv. Okan AÇIL\*

### Özet

*Mezhep, bir dinin görüş, yorum ve anlayış ayrılıkları sebebiyle ortaya çıkan kollarından her biri; anlayış, görüş ve öğretisi olarak tanımlanmaktadır. Aynı kavram dini literatürde, dinin asli ve fer'i hükümlerinin dayandığı delilleri bulmakta ve bunlardan hüküm çıkarıp yorumlamakta otorite sayılan âlimlerin ortaya koyduğu, kendi içinde tutarlı görüşlerin tamamı ya da belirledikleri sistemin adı olarak kullanılmaktadır. Tarih boyunca tüm dinler kendi uhdelerinde farklı mezhepleri barındırmıştır. Ortaya çıkışı MÖ XIII. yüzyıla kadar dayandırılan Yahudilik de bu genellemeye dâhildir. Yahudi mezhepleri tarihsel tasnifle üç grup halinde incelenmektedir. Bunlardan ilki, Hristiyanlık Öncesi Yahudi Mezhepleri, ikincisi Ortaçağ Yahudi Mezhepleri ve sonuncusu ise Modern Dönem Yahudi Mezhepleri'dir. Hristiyanlık Öncesi Yahudi Mezhepleri aynı zamanda Klasik Yahudi Mezhepleri olarak da bilinmektedir. Samirilik, Haşidilik, Ferisilik, Sadukilik ve Essenilik bu grubu oluşturmaktadır. Klasik Yahudi Mezheplerinden Ferisilik, ortaya çıktığı dönemden itibaren günümüze kadar etkisini sürdürüyor olması bakımından önemlidir. Bu çalışmada, Klasik Yahudi Mezheplerinin ortaya çıkışları ve bu ortaya çıkışlara sebep olan ihtilaflar üzerinde durulmaya çalışılacaktır. Bu mezheplerden Ferisiliğin özellikleri, tarihsel süreçte dâhil olduğu siyasi meseleler ve Ortodoks Yahudiliğe dönüşüm süreci ana kaynaklar ışığında ortaya konulmaya çalışılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler;** yahudi, mezhep, ferisi, ortodoks, tarih.

\* İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, okan.acil@inonu.edu.tr.

## Giriş

Tarih boyunca ortaya çıkan beşeri veya ilahi kökenli dinlerin tümü toplumla buluşmuştur. Bu buluşmadaki temel mesele, dinlerin toplum nazarında anlaşılabilir hale gelmesi olmuştur. Beşeri kökenli dinlerde, din kurucusunun tecrübesi üzerine inşa edilen inanç, bir süreç sonunda metinleşmiştir. İlahi kökenli dinlerde de elçiler aracılığıyla gönderilen mesajlar benzer şekilde belli bir sürecin sonunda metinleşmiştir. Din kurucusu veya elçinin ölümünün ardından geride bırakılan bu metinlerin anlaşılma biçimleri, mezheplerin oluşumu noktasında önemli yer işgal etmektedir.<sup>1</sup> Bu anlaşılma biçimlerinden doğan ayrılıklar ve bir takım siyasi olaylar mezheplerin oluşumunda oldukça etkilidir. Dini konuların yoruma açık oluşu, bu konularla ilgilenenlerin arzu ve istekleri, ölçülerin farklılığı, anlayış ve idrak ayrılığı, baş olma ve hükmetme isteği, kavmiyetçilik, çözümü olmayan meselelerle uğraşmak ve asılsız hikâyeler mezhepsel ayrılıkların sebepleri arasında bulunmaktadır.<sup>2</sup> Bu unsurlar aynı zamanda mezhepler arasında çatışma ortamına da yol açmaktadır. Çatışmaların yoğunlaşması hususunda başlıca iki amilden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki mezheplerin, özellikle müntesipleri tarafından, dinin farklı bir yorumu ya da düşünce çeşitliliği olarak görülmesi yerine, tek hakikat şeklinde algılanmasıdır. Diğeri ise, mezheplerin din ile özdeşleştirilerek onun yerine ikame edilme çabasıdır. Bu noktada mezheplerin tarihsel oluşum süreçleri göz ardı edilerek, onlara kutsallık atfedilmesi sonucu doğmaktadır.<sup>3</sup>

Tarihi süreçte dinler, kendi bünyelerinde farklı mezhepleri barındırmıştır. Ortaya çıkışı MÖ XIII. yüzyıla dayandırılan Yahudilik de bu genellemeye dâhildir. Yahudi mezhepleri tarihi tasnifle üç grup halinde incelenmektedir. Bunlar, *Hristiyanlık Öncesi Yahudi Mezhepleri*, *Ortaçağ Yahudi Mezhepleri* ve *Modern Dönem Yahudi Mezhepleri*dir. Hristiyanlık Öncesi Yahudi Mezhepleri aynı zamanda *Klasik Yahudi Mezhepleri* olarak da anılmaktadır.<sup>4</sup> I. ve II. Tapınak dönemleri boyunca var olduğu tespit edilebilen Samirilik, Haşidilik, Ferisilik, Sadukilik ve Essenilik bu grubu, diğer bir deyişle ilk yahudi mezheplerini oluşturmaktadır.

1 Tekin, 2018: 233.

2 Kurt, 2013: 29-30.

3 Tekin, 2018: 232.

4 Küçük, 2009: 329-342; Adam, 2018: 112 – 115.



## Klasik Yahudi Mezheplerinin Ortaya Çıkışı

Yahudi tarihinin erken dönemlerinden itibaren, Yahudiler arasında çeşitli ihtilaflar sebebiyle bazı ayrılıklar yaşanmıştır. Bu ihtilafların ilki, MÖ 1030 – 931 yılları arasında varlığını sürdüren ve *Birleşik Krallık* veya *Birinci İsrail Krallığı* olarak bilinen bağımsız Yahudi devletinin siyasi varlığının sona ermesiyle sonuçlanmıştır. Şaul ben Kiş, Şaul'un oğlu İşboşet, Yehuda kabilesinden Davud ve Davud'un oğlu Şelomo (Süleyman) bu birleşik monarşinin siyasi hayatı boyunca idaresinde bulunan krallarıydı.<sup>5</sup> Birleşik Krallığın son idarecisi olan ve Bet ha-Mikdaş'ın<sup>6</sup> inşa ettiren Şelomo'nun ölümünün ardından yerine oğlu Rehoboam geçti. İdareyi ele alan Rehoboam, halkın vergilerin kaldırılması talebini reddetmesi üzerine, ülkede otorite kuramadı. Halk, daha önce vergiler ve angarya sebebiyle Şelomo'ya karşı Efraim kabilesiyle beraber isyan etmiş olan ve başarısız olarak sürgün edilen I. Yeroboaam'ı Mısır'dan geri getirerek hükümdar ilan etti. Bu hadisenin gerçekleştiği MÖ 930 yılı itibariyle Birleşik Krallık siyasi anlamda ikiye bölündü.<sup>7</sup> Bölünme sonucunda güneyde başkenti Hierousalem (*Yeruşalayim/Kudüs*) olan ve Yehuda ve Benyamin kabileleri ile bir kısım Levililerden oluşan Yehuda Krallığı (*Malkhut Yehuda*), kuzeyde ise başkenti Samaria (*Şomron*) olan ve diğer İbrani kabilelerinden<sup>8</sup> oluşan İsrail Krallığı (*Malkhut Yisrael*) kuruldu.<sup>9</sup> Bu noktada mezhepsel bir gelişme yaşanmamış, Rehoboam ve halk arasında meydana gelen anlaşmazlık bahsedildiği üzere siyasi bölünmeyle sonuçlanmıştı. Ancak Yahudi tarihindeki ilk ihtilaflardan biri olan bu hadise, sonraki dönemde yaşanacak dini ihtilafların bir kısmının da temelini oluşturuyordu.

Yahudi tarihinde meydana gelen bir diğer ihtilaf Yahudilerin, Babil sürgününden dönüşü sırasında yaşandı. Birleşik Krallığın ikiye ayrılmasının ardından İsrail Krallığı, Yeni Asur Devleti hükümdarı V. Salmanassar (MÖ 727 – 722) tarafından MÖ 722 yılında yıkıldı. Yıkımın ardından, İsrail Krallığı'nın idarecileri, ileri gelenleri ve askeri birlikleri sınır dışı edildi. Bu devletin başkenti olan Samaria'ya, Zağros bölgesi ve Babil halkının yanı sıra bir

5 Ay Arçın, 2016: 33.

6 Bet ha-Mikdaş; Yahudi ibadetindeki merkezi tapınaktır. İlk olarak Hierousalem'deki Moria Tepesi'ne kurulmuştu. Bahse konu dönemdeki mevcut tapınak I. Tapınaktır. Ayrıntı için bkz. Besalel, 2001a: 109-116.

7 Besalel, 2000: 44.

8 Bahsi geçen kabileler için bkz. Kutsal Kitap, *Sayılar*, 1,1-16.

9 Gürkan, 2012: 30.

kısım Arap kabilesi yerleştirildi.<sup>10</sup> Güneyde bulunan Yehuda Krallığı ise, MÖ 586 yılında Babil (*Kalde*) hükümdarı II. Nebukadnezar'ın (MÖ 604 – 562) Hierousalem'i ele geçirip Bet ha-Mikdaş'ı yerle bir etmesiyle siyasi bağımsızlığını kaybetti. Yıkımın ardından Yehuda ahalişi Babil'e sürgün edildi.<sup>11</sup> Yahudilerin Babil'de yaşadığı sürgün hayatı, MÖ 539 yılında II. Kyros'un (MÖ 559 – 530) bölgede Pers (*Ahameniş*) hâkimiyetini tesis etmesiyle sona erdi. Kyros, Babil'i ele geçirdikten sonra Yahudilerin, Hierousalem'e geri dönmelerine ve Bet ha-Mikdaş'ın yeniden inşa edilmesine müsaade etti.<sup>12</sup> Kyros'un verdiği izinle başlayan Yahudilerin Hierousalem'e dönüşü ve bölgede girişilen imar faaliyetleri Pers hâkimiyeti boyunca devam etti.<sup>13</sup>

Pers hakimiyeti altında, Hierousalem'e dönüş ve imar faaliyetlerinde bulunan Yahudiler, I. Dareios (MÖ 522 – 486) döneminde, Zorobabelos (*Zerubbabil*) önderliğinde Bet ha-Mikdaş'ın inşası üzerinde yoğunlaşmıştı. Bu sırada bölgedeki hareketliliği fark eden Samaria ahalişi de inşa faaliyetlerine katkıda bulunmak istedi. Ancak bu talep Zorobabelos tarafından reddedildi.<sup>14</sup> Böylece II. Nebukadnezar tarafından yıkılan I. Tapınağın yeniden inşasının getireceği siyasi ve dini otorite Babil'den dönenler elinde tekelleştirilmiş oluyordu.<sup>15</sup> Ancak Zorobabelos'un bu hamlesi bazı olumsuz sonuçları da beraberinde getirdi. Öyle ki, yardım teklifi reddedilen Samaria ahalişi, Babil'den dönen Yahudilere şiddetle muhalefet etmeye başladı.<sup>16</sup> Muhalefet bir süre sonra ayrılığa dönüştü ve Samarialılar, MÖ 420 senesinde Gerizim Da-

10 Kurth, 2010: 116.

11 Sürgün tek seferde gerçekleşmiş bir hadise değildi. II. Nebukadnezar döneminde, MÖ 597, MÖ 586 ve MÖ 582 tarihlerinde üç aşamada gerçekleşmişti. Sürgün hareketlerinin gelişimi şu şekildedir; Yehuda hükümdarı Yehoyakim'in Babil Devleti'ne vergi ödemeyi reddetmesi üzerine MÖ 597 yılında Babil ordusu Hierousalem'e girdi ve on bin civarında Yahudiyi Babil'e götürdü. MÖ 586'da Hierousalem'in harabeye çevrilmesinin ardından kurtulabilenler Babil'e götürüldü. MÖ 582 yılında ise Babilli komutan Nebuzaradan'ın yedi yüz kırk beş Yahudiyi Babil'e götürmesiyle sürgün tamamlandı. Kutsal Kitap, *Yeremya*, 52,28-30; Nana, 2008: 238; Köroğlu, 2015: 201.

12 Kutsal Kitap, *Ezra*, 1,1-14; Olmstead, 1948: 57-58.

13 Bu faaliyetler hakkında detaylı bilgi için bakınız. Özman ve Açıl, 2019a: 457 - 476

14 Ios. *Ant. Iud.* XI,4,3.

15 Nana, 2008: 293. Babil'den dönenler Yehuda ve Benyamin kabileleri ile bir kısım Levililerdi. Diğer İsrail kabileleri MÖ 722'de gerçekleşen Asur sürgünüyle kayboldu. Dolayısıyla bugünkü Yahudilik, Yehuda ve Benyamin kabileleri ile Levililer üzerinden yürümetedir. Zaten bugün kullanılan Yahudi adı da Yehuda merkezli Davud Devleti'nden ve güneyde kurulan Yehuda Devleti'nden gelmektedir. Gürkan, 2012: 30-33.

16 Ios. *Ant. Iud.* XI,4,6.

ğı'na başka bir tapınak inşa ederek buraya farklı bir baş kohen<sup>17</sup> atadı.<sup>18</sup> Bu suretle tapınak ve ibadet bölünmüş oluyordu. Bu noktada Yahudiler arasında *Samirilik* olarak bilinen ilk mezhep ortaya çıktı.<sup>19</sup> MÖ 722 yılında Asurlular tarafından Samaria'ya yerleştirilenlerden oluşan ve Samiriler olarak anılan bu grup, aslında bölgeye yerleştirildikten bir süre sonra Yahudi inançlarına göre ibadet etmeye başlamıştı. Fakat Yahudiler onları, İsrail (*Ya'akov/Yakup*) neslinden olmadıkları gerekçesiyle kabul etmiyordu. Samiriler ise kendilerini Yahudi kabul etmemekle beraber, İsrail neslinden olduklarını savunuyordu. Bunun dışında, Samirilerin elinde Yahudilerin elinde bulunandan farklı bir Tora bulunmaktaydı. Görüldüğü üzere, sürgünden dönüş sırasında yaşanan bu ayrışma bir noktada ırki ve siyasi sebeplerle gerçekleşti. Samiriler bugün, günümüz İsrail Devleti'nin Nablus şehrinde ve Tel Aviv yakınlarında bulunan Holon kasabasında yoğun şekilde yaşamaktadır. Dini merkezleri Nablus'ta bulunan Gerizim Dağı'dır.<sup>20</sup>

Samiriliğin ortaya çıkışının ardından Yahudiler üzerinde tesis edilmiş olan Pers hâkimiyeti, Makedonyalı Büyük İskender tarafından MÖ 332 yılında sona erdirildi. Ancak MÖ 323'te İskender'in ani ölümü üzerine, generalleri (*diadokhoi*) veraset konusunda birbirleriyle mücadeleye girişti.<sup>21</sup> Bahsi geçen mücadeleler kapsamında Syria (*Suriye*) merkezli kurulan Seleukos Devleti'nin, Batı Sâmi topraklarını elde etmesiyle Iudaea (*Yahudiye*) bu devlete tabi hale geldi.<sup>22</sup> Yahudiler, Seleukos hâkimiyetinin başlangıcında dini inançlarını sürdürürebilme hürriyetine sahip olmuştu. Ancak IV. Antiokhos Epiphanes'in (MÖ 175 – 164) Seleukos Devleti'nin idaresine geçmesiyle bu durum sona erdi. Hellen kültürü konusunda tutucu biri olan yeni kral (*basileus*), bu kültürün devletin tüm tebaası tarafından kabul edilmesi konusunda oldukça ısrarcıydı.<sup>23</sup> Onun idaresinde, MÖ 175 yılında baş kohen Iason (*Yason*) yaptığı reformlarla Hierousalem'i bir Hellen kentine dönüştürdü. Bu kapsamda kentte Hellen tarzında eğitim, kültür ve spor kurumları inşa

17 *Koen Gadol*; Kohenlik hiyerarşisinde en üst makamda bulunan kişiye verilen unvanıdır. Görevleri ve konumu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Besalel 2001b: 337 – 338.

18 *Ios. Ant. Iud.* XI,8,4; Kutluay, 2004: 199.

19 *Epip. Pan.* I,9,1,1.

20 Kuzgun, 1985: 150; Adam, 2018: 112-113.

21 Tekin, 1998: 107.

22 White, 1993: 188.

23 Tcherikover, 1959: 117; Nana, 2008: 327.

edildi.<sup>24</sup> MÖ 171 yılında Iason'un yerine baş kohen olarak atanan Menelaos döneminde de Hellenleştirme çalışmaları sürdürüldü.<sup>25</sup> Hellenleştirme politikası doğrultusunda icraatlarda bulunmaya devam eden IV. Antiokhos, MÖ 168 yılında yerel inançların terk edilerek pagan tanrılara ibadet edilmesi gerektiğini bildiren bir de ferman yayınladı.<sup>26</sup> Yahudi tarihinde meydana gelen bir diğer ihtilaf ve ayrışma bu süreçte yaşandı. Tüm bu Hellenleştirme süreci devam etmekteyken Hierousalem'de, Mityavnim (*Hellenist Yahudiler*) ile Haşidim (*Dindar Yahudiler*) arasında ciddi çatışmalar yaşanıyordu.<sup>27</sup> Klasik Yahudi Mezheplerinden bir diğeri olan Haşidiler<sup>28</sup> bu gelişmeler doğrultusunda ortaya çıktı. Apokrif I. Makabeler Kitabı'na göre onlar, *her biri yasa-ya gönülden bağlı olan, İsrail'in yiğit savaşçılarıydı*.<sup>29</sup>

Yahudi tarihçi Iosephos (yak. 37 – 100), Samirilik ve Haşidilik dışında, Yahudiler arasında Ferisilik, Essenilik ve Sadukilik adlarında üç mezhebin daha var olduğunu bildirmektedir. *Antiquitates Iudaicae* ve *Bellum Iudaicum* adlı eserlerinde farklı noktalarda bu mezheplerin Yahudiler arasında yaygın olduğundan bahsetmektedir. Ancak bu mezheplerin ortaya çıktığı tarih ve ortaya çıkışına sebep olan olaylar konusunda detaylı bilgi bulunmamaktadır. Iosephos, bahsi geçen mezheplerin varlığından ilk defa Makkabiler (*Makkabaioi*) devri olaylarını anlatırken bahsetmektedir. Buna göre, Ionathan Apphous (*Yonatan Apphus*) MÖ 160 – 142 yılları arasında Seleukos Devleti'ne karşı Yahudi bağımsızlık mücadelesini sürdürmekteyken Ferisilik, Essenilik ve Sadukilik Yahudiler arasında mevcuttu.<sup>30</sup> Iosephos, bu mezheplerin Haşidilikten önce var olduğuna dair bir bilgi de sunmamaktadır. Şu durumda adı geçen mezheplerin, Haşidilik ortaya çıktıktan sonra ve Ionathan Apphous ölmeden önce oluştuğu düşünülmektedir. Bu tarihlendirme MÖ 171 ile MÖ 142 yılları arasına tekabül etmektedir ki buna kabaca MÖ II. yüzyıl demek mümkündür.

Ferisilik, Essenilik ve Sadukiliğin ortaya çıkışına sebep olan ihtilafı tes-

24 II. Mak. IV,7-12.

25 Johnson, 2001: 129-130.

26 I. Mak. I,41-43; Ios. Ant. Iud. XII,5,4; Tac. Hist. V,8,5.

27 Nana, 2008: 328-329.

28 Burada bahsi geçen "Haşidiler" in XII. ve XVIII. yüzyıllarda Almanya ve Polonya'da ortaya çıkan mistik ve kabbalacı bir akım olan *Haşidizm* ile sadece bir isim benzerliği söz konusudur. Çoban, 2008: 60, dipnot 14.

29 I. Mak. II,42.

30 Ios. Ant. Iud. XIII,5,9, XVIII,1,2; Ios. Bel. Iud. II,8,2.

pit etmek için MÖ 171 ile MÖ 142 yılları arasında meydana gelen olayları incelemek gerekmektedir. Bu noktada karşımıza ayrılmaya sebep olması mümkün gözükken üç olay çıkmaktadır. Bunlardan ilki, MÖ 168 senesinde IV. Antiokhos'un bahsi geçen fermanının yürürlüğe girmesi üzerine başlayan ve dini bir hareket niteliğinde olan Makkabi İsyanı ile ilgili gözükmektedir. Fermanın uygulamaya konulmasıyla, Modi'inli Matthathias (*Matatyahu*) MÖ 167 senesinde Seleukos Devleti'ne karşı isyan etmişti. İsyanın başlangıcında Seleukos kuvvetleri, kutsal şabat günü<sup>31</sup> olması sebebiyle karşılık veremeyen veya kendilerini savunamayan bir grup Yahudiyi katletmiş bu durum karşısında Matthathias, taraftarlarına zorunluluk halinde şabat günlerinde de savaşılabileceğine dair bir fetva vermişti.<sup>32</sup> Ancak bu fetva Tora'nın şabatla ilgili emirlerine açık şekilde karşıydı.<sup>33</sup> Matthathias'ın bu fetvasıyla, Tanrı'nın emirlerinin çelişmesinin aradığımız ihtilaflardan biri olması mümkündür.

İhtilaf konusu olması muhtemel bir diğer olay, Matthathias öldükten sonra isyanın liderliğini devralan oğlu Ioudas Makkabaios (*Yahuda Makkabe*) döneminde (MÖ 166 – 160) yaşandı. Ioudas, isyan çerçevesinde gerçekleşen bir takım mücadelenin ardından MÖ 162'de Seleukos Kralı V. Antiokhos Eupator'un (MÖ 164 – 162) Yahudi dini bağımsızlığını kabul etmesini sağladı.<sup>34</sup> Dini bir hareket olarak başlayan Makkabi İsyanı böylece hedefine ulaşmıştı. Ancak bu başarının ardından başka bir kisveye bürünerek Yahudilerin bağımsızlığını hedefleyen siyasi bir harekete dönüştü.<sup>35</sup> İsyanı bir grubun başında bulunan Ioudas, artık Yahudi bağımsızlık mücadelesinin milli lideri haline geldi. Bu noktada bir kısım Yahudinin dini bağımsızlıkla yetinerek isyanın ve dolayısıyla çatışmaların sürmesine karşı çıkmış olması muhtemeldir. Bu varsayımı destekleyecek şekilde, Makkabi İsyanı sürecinde isyancıları destekleyen Haşidiler, isyan dini hedeflerine ulaştıktan sonra, siyasete ilgi duymamaları sebebiyle, kendilerini Bet ha-Mikdaş'ın onarımına ve temizliğine vakfetmişti.<sup>36</sup> Ayrıca bir kısım Yahudinin, Makkabilerin siyasi emelleri uğruna savaşmak istememesinin

31 Şabat, Yahudilerin haftalık kutsal dinlenme ve ibadet günüdür. Cuma günü ikindiden sonra başlayıp cumartesi akşamına dek sürmektedir. Kaynağını, Tanrı'nın dünyayı yaratışından almaktadır. Bu günü kutsamak ve gereklerini yerine getirmek On Emir'den biridir. Adam, 2018: 103.

32 I. Mak. II, 32-41; Ios. Ant. Iud. XII,6,2.

33 Kutsal Kitap, *Çıkış*, 31,12-18; *Sayılar*, 15,32-36.

34 I. Mak. VI,59.

35 Nana 2008: 331.

36 Küçük, 2009: 329.

de bir ayrılığa yol açmış olması akla gelmektedir. Bu durumun bir ihtilafa dönüşerek ayrışmaya neden olması da makul gözükmektedir.

MÖ 171 – 142 yılları arasında meydana gelen ve Yahudi mezheplerinin oluşumuna sebep olması muhtemel olan bir diğer hadise ise Ioudas Makkabaios'tan sonra Makkabilerin başına geçen Ionathan Apphous idaresinde gerçekleşti. Ionathan'ın Yahudi bağımsızlık mücadelesini sürdürdüğü sırada Seleukos Devleti'nde iç karışıklıklar yaşanmaktaydı. Bu durumdan istifade eden Ionathan, Seleukos taht adayları arasında taraf olmak suretiyle MÖ 152'de baş kohen, MÖ 150'de ise askeri danışman (*strategos*) ve genel vali (*meridarkhos*) olarak atandı.<sup>37</sup> Ancak dönemin Yahudi inancına göre, baş kohenlik Zadok soyuna ait olan bir makamdı.<sup>38</sup> Ionathan ise babası Matthathias tarafından Ioarib (*Yoarib*) sülalesine mensuptu.<sup>39</sup> Dolayısıyla, meşru sülaleye mensup olmamasına rağmen baş kohenlik makamını işgal ediyordu. Ionathan'ın bu makamda bulunmasının halk tarafından yetki gaspı olarak görülmüş olması ve ona karşı bir tartışmaya yol açmış olması muhtemeldir. Bu durumun da bir ayrışmaya sebep olması mümkündür. MÖ II. yüzyılda Ferisilik, Essenilik ve Sadukilik mezheplerinin ortaya çıkışında, farklı sebeplerin de mevcut olma ihtimali hatırlatılarak, bahsedilen bu hadiselerin bir veya birkaçının etkili olduğu söylenebilir. Bahsi geçen tüm bu Klasik Yahudi Mezhepleri içerisinde Ferisilik, ortaya çıktığı dönemden günümüze kadar etkilerini sürdürmüş olması itibariyle ayrıca önemlidir.

### Ferisiliğin Genel Özellikleri

Ferisilerin (*Pharisioi/Peruşim*) isim kökeni konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Genel görüşe göre Ferisi kelimesi, *ayrılanlar*, *itizal edenler* anlamına gelmektedir. Ferisiler ise bu tanımlı reddetmekte ve adlarının *yorumlayanlar* anlamına geldiğini savunmaktaydı. Tora'ya harfi harfine bağlılıkları ile tanınan Ferisiler, kendilerini tanımlamak için *bilginler* veya *din kardeşleri* tabirlerinin kullanılmasını istiyordu.<sup>40</sup> Ferisiler, ayrılanlar tanımlamasını kabul etmese de, kelimenin ayrılma anlamına sahip olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Bu ayrılmanın neyi vurguladığı konusunda ise farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerden ilkinde göre kelime, Ferisileri, Sadukilerden ayırmak için kullanılmıştı. Bir diğer görüşe göre bu ayrı-

37 I. Mak. X,20,65; Besalel, 2000: 57.

38 Zeitlin, 1968: 166-170.

39 I. Mak. II,1.

40 Küçük, 2009: 330; Adam, 2018: 113.

lık, Ferisilerin temizlik, nezaket ve medeniyet konularında kendileri kadar hassas olmayanlardan (*am ha-aretz*) ayrılmalarını ifade ediyordu.<sup>41</sup>

Ferisilik, üyeleri arasında bir habura (*cemaat*) teşkil etmekteydi. Bu haburanın üyeleri haverim (*kardeşler; arkadaşlar*) olarak adlandırılıyordu. Ferisiliğe giriş hususunda bazı kurallar da mevcuttu. Öncelikle cemaate katılmak isteyen aday, üç Ferisi üyenin takdim etmesi gerekiyordu. Ayrıca adayın, Tora'nın Levililer kitabında anlatılan temizlik ilkelerine tam manasıyla uyması, cahil ve kaba insanlarla yakın temas ve iş birliğinden kaçınması gerekli şartlar arasındaydı. Zikredilenler dışında Ferisiliğe giriş hususunda bazı mali kurallar da bulunuyordu. Buna göre, kohene, yardımcılara ve fakirlere verilmesi gereken ücret ile diğer vergi ve sadakaların tam olarak ödenmesi önemliydi.<sup>42</sup>

Ferisiler, ruhun ölümsüzlüğüne, yeniden dirilmeye ve ahiret hayatına inanıyordu. Dünya hayatında erdemli bir ömür sürmeleri durumunda yeniden canlanacaklarına, aksi durumda ise cezalandırılacaklarına iman etmişlerdi. Gerçekleştirdikleri eylemlerin, kaza ve kadere tesir edebileceğine de inanmışlardı. Cennet, cehennem ve meleklerin varlığını kabul eden Ferisiler, Davud soyundan bir mesih gelmesini bekliyordu.<sup>43</sup> Bet ha-Mikdaş ve Gerizm Tapınağı dışında, ibadet etmek maksadıyla *sinagogları* tesis eden de Ferisilerdi.<sup>44</sup> Salamisli Epiphanius'a (MS 310/320 - 403) göre Ferisiler, ibadet konusunda, çilecilik üzerine de yoğunlaşmıştı ve haftanın ikinci ve beşinci günlerinde oruç tutuyordu. Ayrıca geceleri uykuya kapılıp ibadetten mahrum kalmamak amacıyla yataklarını bir karış genişliğinde sedirlere seriyor, bu sayede uykuya dalacakları sırada düşerek uyanıyor ve ibadete devam ediyorlardı. Hatta bir kısmı benzer amaçla, uykuya dalmamak için, yatak örtülerinin altına çakıl taşları ve dikenler yerleştiriyordu.<sup>45</sup>

Yahudi milli kültürü ve geleneklerini korumak için gayret göstermek Ferisiliğin en önemli özellikleri arasındaydı. Hellenleşmeye ve Iudaea'nın pagan idarecilerine şiddetle karşı çıkan Ferisiler, genellikle orta sınıftan oluşuyordu. Öğretileri sayesinde halk üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuşlardı. İbadet, dua ve kurban konularında gösterdikleri tüm uygulama-

41 Çoban, 2008: 61.

42 Kutluay, 2004: 218.

43 Ios. *Ant. Iud.* XIII,5,9; Ios. *Bel. Iud.* II,8,14; Kuzgun, 1985: 150-151; Küçük, 2009: 330.

44 Kutluay, 2004: 219.

45 Epip. *Pan.* I,16,1,1-5.



lar halk tarafından da hemen tatbik ediliyordu.<sup>46</sup> Ferisiler ayrıca, şeriatı savunma bayrağını ellerinde tutmalarıyla ilgili olarak Haşidilerin mirasını devralmış kabul ediliyorlardı.<sup>47</sup>

Bet ha-Mikdaş'ı üs edinmiş olan aristokrat Sadukiler, Ferisilerin ezeli rakipleriydi. Zaten Ferisilerin, sinagogları kurma sebepleri arasında Bet ha-Mikdaş merkezizetçiliğini, dolayısıyla Saduki etkisini kırmak da bulunuyordu. Bu noktada belirtmek gerekir ki, Ferisiler için de Bet ha-Mikdaş önemli bir mekândı. Ancak buranın işlevi konusunda Sadukiler ile aralarında bazı görüş ayrılıkları mevcuttu. Sadukiler, Bet ha-Mikdaş'ı kendi malları saymakta ve günlük kurbanların parasının kendi hazinelerine ödendiğini iddia etmekteydi. Ferisiler ise, *halk iştirak ettiğine göre hazine kimsenin malı değildir* görüşünü savunuyordu. Hatta günlük kurbanların fakir halka dağıtılması gerektiğini söylüyorlardı. Görüldüğü üzere Ferisilik, Bet ha-Mikdaş'a çöreklenmiş aristokrat Sadukilerin aksine, sivil ve halka dayanan bir hareketti.<sup>48</sup> Zaten bu sayede büyük kitlelerinin desteğini kazanmışlardı. II. Tapınak döneminin yüksek Yahudi din mahkemesi olan *Sanhedrin*'de çoğunluk onların elinde bulunuyordu.<sup>49</sup> Iudaea ahalisi üzerinde sahip olunan bu etki Ferisilere, doğal olarak, beraberinde siyasi gücü de getirmişti. Ferisiliğin, mezhep olarak ortaya çıktıktan sonra, siyasi otorite üzerinde belli bir yaptırım gücüne sahip olduğu görülmektedir. Bu kapsamda mezhebin üyeleri, tarihi süreç boyunca devamlı olarak, siyasi olaylara karışmış, iç mücadelelerde taraf olmuş ve isyan faaliyetlerine girişmişlerdi.

### Haşmonayim Devleti Döneminde Ferisilik

Makkabiler önderliğinde ayaklanan Yahudiler, Matthathias'ın torunu ve Haşmonayim Hanedanı'nın bir üyesi olan I. Ioannes Hyrkanos (*Yohanan Hurkanos*) (MÖ 135 – 104) döneminde, Iudaea da bağımsız bir devlet kurmayı başarmıştı. Yeni kurulan bu devlet, kurucu hanedanın adı sebebiyle Haşmonayim (*Asamonaioi*) Devleti olarak anılmaktadır.<sup>50</sup> MÖ II. yüzyılda ortaya çıkmış olan Ferisilik, Haşmonayim Devleti dönemi boyunca sosyal, siyasi ve dini konularda oldukça etkili olmuştur.

46 Ios. *Ant. Iud.* XVIII,1,3; Küçük, 2009: 330-331.

47 Nana, 2008: 362.

48 Çoban, 2008: 61-62.

49 Kutluay, 2004: 225; Gürkan, 2012: 37.

50 Schürer, 1890: 282-283; Schafer, 2005: 68.



Bahsi geçen dönemde Ferisilerin hareketleri incelendiğinde öncelikle, Yahudi siyasi bağımsızlığını tesis etmiş olmasına rağmen I. Hyrkanos'a karşı ülke içinde muhalif bir harekete giriştikleri görülmektedir. Söz konusu dönemde Ferisiler halk arasında güçlü ve etkin bir konumdaydı. Esasen Hyrkanos da bu gruba bağlı bir Yahudiydi ve Ferisiler tarafından çok sevilmekteydi. Tarihçi Iosephos'un anlatımına göre Hyrkanos, Ferisiler ile beraber bulunduğu bir ziyafet sırasında onlardan, kendisi ile ilgili eleştirilerini dile getirmelerini istedi. Bunun üzerine katılımcıları arasında bulunan Eleazar isimli bir Ferisi, Hyrkanos'a baş kohenliği bırakarak siyasi idareyle yetinmesi gerektiğini söyledi. Buna gerekçe olarak da, Hyrkanos'un annesi ile ilgili aslında var olmayan bir durumu gösterdi. Hyrkanos, bu Ferisiyi yalancılık ve iftira ile suçladıktan sonra, diğer Ferisilerden bu şahsın bir müfteriye uygun şekilde cezalandırılmasını talep etti. Ferisilerin, Eleazar'a sopa ve hapis gibi nispeten hafif bir cezayı uygun görmesi, idam kararı bekleyen Hyrkanos ile aralarının açılmasına sebep oldu. Bu hadise üzerine Hyrkanos, bir Saduki olan arkadaşı Ionathan'ın da teşvikleriyle, Ferisiliği terk etti ve Sadukiliğe bağlandı. Ardından halk arasında oldukça tesirli olan Ferisi fermanlarını da kaldırdı ve bunlara uymakta ısrarcı olanları cezalandırdı. Bu düzenlemeler ülke içinde Hyrkanos'a karşı bir hareketin gelişmesine sebep oldu. Muhalefet bir çatışma ortamı doğana dek sürdüyse de neticede Hyrkanos bu isyanı bastırmayı başardı.<sup>51</sup>

Tarihçi Iosephos'un naklettiği bu hadise, Talmud Bavli'de (*Babil Talmudu*) de geçmektedir. Ancak orada olayın kahramanı I. Hyrkanos değil, oğlu Aleksandros Ioannaos'tur.<sup>52</sup> Dolayısıyla Iosephos'un bu anlatısının doğruluğu tartışmalıdır. Ancak Hyrkanos'un ülke içinde Ferisiler ile bir anlaşmazlık yaşadığını bildirmesi bakımından önemlidir. Kaldı ki, Talmud Bavli başka bir bahiste, Hyrkanos'un Ferisiliği terk ederek Sadukiliği benimsediğini doğrulamaktadır.<sup>53</sup> Bu anlaşmazlığın, Hyrkanos'un hâkimiyeti süresince giriştiği bazı faaliyetlerle ilgili olması muhtemeldir. Öyle ki Hyrkanos, MÖ 130 yılı civarında Davud'un mezarını açarak buradan bir miktar para almış ve bu paranın bir kısmıyla ücretli asker temin etmişti. Böylece iktidarını halk gücünden bağımsız bir kuvvete dayandıran Hyrkanos ile Yahudi ahali ara-

51 Ios. *Bel. Iud.* 1,2,8; Ios. *Ant. Iud.* XIII,10,5-6.

52 Aktaran Nana, 2008: 363.

53 Talmud Bavli, *Berakhot*, 29a,6.

sında bir soğukluk oluştu.<sup>54</sup> Bunun yanında Hyrkanos, bağımsız devletin kurucusu ve idarecisi olarak kral (*melekh*) unvanını kullanmasa da idarenin ona ait olduğu tartışılmaz bir gerçektir. Ayrıca idari yetkinin yanında, baş kohenliği de elinde bulunduruyordu. Ancak dönemin Yahudi geleneklerine göre, taht sadece Davud soyundan gelenlere layıktı. Ayrıca baş kohenlik makamı da, daha önce belirtildiği üzere, Zadok soyuna ait olan bir makamdı.<sup>55</sup> Hyrkanos ise, aynı amcası Ionathan gibi, büyükbabası Matthathias tarafından Ioarib soyuna mensuptu. Dolayısıyla her iki makam için de meşru sülalelere mensup değildi. Şu durumda Ferisi grupların Hyrkanos'a, icraatları, makamları ve mensubiyetleri üzerinden muhalefet etmiş olması ve bunun da bir isyanla sonuçlanmış olması mümkün gözükmemektedir.

I. Hyrkanos'un oğlu Aleksandros Ioannaeos (*Yannai*) döneminde (MÖ 103 – 76) de Ferisiler idareye karşı bir isyana karışmıştı. Aleksandros, MÖ 90 senesinde bir *sukkot*<sup>56</sup> sırasında kohenlik görevini yerine getirirken, Ferisilere tepki olarak sunağa dökmesi gereken suyu ayaklarına döktü. Bu durum karşısında Ferisiler ve halk Aleksandros'a karşı ayaklandı.<sup>57</sup> Ona ellerindeki meyveleri fırlatarak, *bir esirin soyundan geldiğini ve bu sebeple ibadetleri yürütmeye hakkı olmadığını* söylüyorlardı. Ayaklanmaya müdahale eden Aleksandros bu kapsamda yaklaşık altı bin isyancıyı öldürttü.<sup>58</sup> Bu hadise, iç savaşa yol açacak gelişmelerin başlangıcıydı. Sonraki süreçte düzenlediği bir Nabataea seferinden mağlup olarak Hierousalem'e dönen Aleksandros'a karşı Ferisiler ve halk bu defa topyekûn isyan etti.<sup>59</sup> Aleksandros isyanı bastırmak için uzlaşma yolu aradıysa da isyancılar, sadece Aleksandros'un kendisini öldürmesi durumunda uzlaşacaklarını söylüyordu. İsyân faaliyetlerini sürdüren grup, Aleksandros'a karşı kendilerine koruma sağlaması amacıyla Seleukos Kralı III. Demetrios Theos'u (MÖ 96 – 87) Iudaea'ya davet etti. Daveti kabul eden Demetrios'un harekete geçmesiyle, MÖ 89 yılında Aleksandros ile Seleukos kuvvetleri karşı karşıya geldi. Meydana gelen savaşta mağlup olan Aleksandros dağlık araziye çekildi. Burada kendisine, yaptıkları

54 Tcherikover, 1959: 251.

55 Zeitlin, 1968: 166-170.

56 Yahudilerin Mısır'dan çıktıktan sonra kırk yıl çölde dolaşmaları anısına kutlanan bir bayramdır. Bu bayramı İsrail'deki Yahudiler yedi, İsrail dışındakiler ise sekiz gün kutlamaktadır. Sukkot boyunca Yahudiler, evlerinin bahçelerine birer çardak kurarak yemeklerini burada yemektir. Adam, 2018: 105.

57 Kaiser, 1998: 482; Nana, 2008: 356.

58 Ios. Ant. Iud. XIII,13,5.

59 Zeitlin, 1968: 327.

rından pişman olan ve Demetrios'un ordusunu terk eden çok sayıda isyankâr Yahudi katıldı. Müttefiklerini kaybeden Demetrios, bu durum karşısında MÖ 88 yılında Iudaea'dan çekildi. Artık sadece isyancıların kalan kısmıyla karşı karşıya olan Aleksandros, isyancıların ana grubunu Bethoma'da kuşatarak ele geçirdi ve esir alarak Hierousalem'e götürdü. Burada sekiz yüz isyancı çarpmıha gerildi. Cezalandırılan isyancılar henüz hala hayattayken, gözleri önünde çocukları ve eşlerinin boğazları kesildi. Bahsedildiği üzere oldukça kanlı şekilde bastırıldığı görülen bu isyan Iosephos'a göre altı yıl sürdü ve isyan süresince elli binden fazla Yahudi hayatını kaybetti.<sup>60</sup> İsyanın ardından nispeten huzurlu bir idare geçiren Aleksandros Ioannaos, ölüm döşeğindeyken karısı Salome Aleksandra'ya (*Şelomtzion*) bir vasiyette bulundu. Bu vasiyete göre, ölümünden sonra idare ona geçecekti. Kendi döneminde yaşanan ve altı yıl süren isyan boyunca giriştiği faaliyetler sebebiyle halk ve özellikle Ferisiler, Aleksandros'tan memnun değildi. Eşine, Ferisilerin halk arasında çok itibar gördüğünden, onlara karşı olanların zarar gördüğünden, ancak onlarla dost olanların fayda elde edeceğinden bahsetti. Bu sebeple, eline geçecek otoritenin bir kısmını Ferisilerle paylaşmasını öğütledi. Böylece Ferisilerin kendisine minnettar olacağını ve halkla idaresi arasında bir uzlaşma sağlanacağını söyledi. Ancak bu sayede halk nazarında kendisine karşı oluşan hoşnutsuzluğun telafi edebilecek ve idari hayatını huzur içinde geçirebilecekti.<sup>61</sup>

Aleksandros'un ölümünün ardından devletin başına, vasiyete uygun şekilde, Salome Aleksandra (MÖ 76 – 67) geçti. Salome, öncelikle oğullarından büyük olan II. Hyrkanos'u baş kohen atayarak siyasete dâhil olmasını engelledi. Ardından Aleksandros'un tavsiyelerine uyararak, hâkimiyetinin başında Ferisileri huzuruna davet etti ve idari gücün bir kısmını onların eline bıraktı. Ayrıca Ferisilerin yürürlüğe koyduğu tüm kararlara uyulmasını emretti. Görünüşte idareci Salome idi, ancak hakikatte otorite Ferisilerin elinde bulunuyordu. Hâkimiyeti boyunca Salome'nin yanında bulunan Ferisiler, giderek daha fazla etkili olmaya başladı ve sonunda devletin gerçek idarecisi konumuna geldi. Mahkûm ve suçluların özgür bırakılması, sürgün kararı, sürgünde olanların affedilmesi gibi kararlar onların tasarrufundaydı. Ödemeler, vergiler ve bunun gibi diğer zorluklar ise Salome'nin üstüne yüklenmişti.<sup>62</sup>

60 Ios. *Ant. Iud.* XIII,13,5-14,2.

61 Ios. *Ant. Iud.* XIII,15,5; Talmud Bavli, *Sotah*, 22b,6.

62 Ios. *Bel. Iud.* 1,5,2; Ios. *Ant. Iud.* XIII,16,1-2.

Salome, hâkimiyetinin sonlarına doğru hastalandığında küçük oğlu II. Aristoboulos, idareyi ele geçirme teşebbüsünde bulundu. Zaten başlangıcından itibaren annesi ile Ferisilerin ortak idaresine karşıydı. Mevcut durumda, annesinin ölümü halinde, tüm hâkimiyetin Ferisilerin eline geçmesinden endişeleniyordu.<sup>63</sup> Bu sebeple Salome öldüğünde idareyi elde etmeye hazır olmak amacıyla bazı faaliyetlerde bulundu. Bu kapsamda Sadukilerin desteğini almayı başardı. MÖ 67 yılında Salome'nin ölümüyle II. Aristoboulos ile ağabeyi II. Hyrkanos arasında bir iç savaş başladı. Ferisilerin desteğine sahip olan Hyrkanos, idarenin resmi varisiydi ve hali hazırda baş kohen olarak görev yapmaktaydı. Aristoboulos ise bir miktar silahlı kuvvete, bazı kalelere ve Sadukilerin desteğine sahipti. Mücadele sonunda II. Aristoboulos galip gelerek Iudaea'da hâkimiyet kurmayı başardı.<sup>64</sup> Ancak onun hâkimiyeti yalnızca üç yıl sürdü. Bu süre boyunca da ağabeyi Hyrkanos ile mücadeleye devam etti. MÖ 63 yılında, Romalı Gnaeus Pompeius'un bölgeye gelerek Haşmonayim Devleti'nin bağımsızlığına son vermesiyle kardeşlerin mücadelesi de sona erdi.<sup>65</sup> Pompeius, Iudaea'yı, II. Hyrkanos'un baş kohenliğinde Roma'ya bağlı ve idarecileri Roma Devleti tarafından atanan vassal bir merkez haline getirdi.

### I. Herodes Döneminde Ferisilik

MÖ 63 senesi itibarıyla Iudaea üzerindeki bağımsız Haşmonayim hâkimiyeti sona ermişti. Ancak Roma Devleti tarafından bölgeye atanan baş kohenler Haşmonayim Hanedanı üyeleri arasından seçilmeye devam ediyordu. Bu sayede bölgedeki Haşmonayim hâkimiyeti, bağımsız olmasa da, bir süre daha devam etti. Bahsi geçen hâkimiyet, Iudaea idaresine Roma Devleti tarafından atanan ve aslen bir Idumaealı (*Edom*) olan I. Herodes'in (*Büyük*) MÖ 37 senesinde bölgede hâkimiyetini tesis etmesiyle sona erdi.<sup>66</sup> Kaynakların verdiği bilgilere göre, Ferisiler onun döneminde de bölgedeki varlığını ve etkisini sürdürmüştür. Ancak Ferisilerin bu dönemde, Haşmonayim idaresindeki kadar etkili olmadıkları görülmektedir. Bu durumun çeşitli sebepleri bulunmakla beraber en önemlilerinden biri, Herodes'in oldukça katı bir yönetim sergilemesiydi. Iosephos'a göre Herodes, *herkese aynı vahşilikle davranan, öfkesi sınır tanımayan, kendini hukuk ve adaletin üzerinde gören*

63 Ios. *Ant. Iud.* XIII,16,5.

64 Richardson, 2018: 81.

65 Cass. Dio XXXVII,15,2 – 16,4.

66 Tac. *His.* V,9; Cass. Dio XLIX,22,6.

biriydi.<sup>67</sup> Bir diğer önemli sebep ise Ferisilerin, Haşmonayim devrindeki iç mücadelelerde politik taraf olmaları sonucunda Herodes'in tahta geçtiğini, yani Haşmonayim Hanedanı'nın hâkimiyetinin sona erdiğini görmeleriydi. Bu durumu bir başarısızlık olarak yorumlayan Ferisiler, dünya işlerinden ve siyasetten ellerini çekti. Artık Iudaea'nın kurtuluşunun sadece inanç aracılığı ile gerçekleşeceğini düşünüyorlardı. Ancak Ferisiler içinde bulunan daha genç grup siyasi hadiselerle ilgilenmeye devam etti. Iudaea'nın bağımsızlığını savunarak bu uğurda mücadele etmeyi sürdürdü.<sup>68</sup> Bu kapsamda Herodes'in, Bet ha-Mikdaş duvarlarına yerleştiği ve Roma'ya bağlılığı simgeleyen altın bir kartal amblemi parçalandı. Eylemi gerçekleştirenler Herodes tarafından idam edildi.<sup>69</sup> Bunun dışında Ferisiler, hâkimiyeti boyunca Herodes'e karşı, pasif de olsa, muhalefeti sürdürmüştü. Öyle ki Herodes, MÖ 21 yılında birer Ferisi olan Pollio ve Sameas aracılığıyla tüm Ferisilerin kendisine bağlılık yemini etmesini istemişti. Ancak ne Pollio ve Sameas ne de diğer Ferisiler buna rıza göstermemişti.<sup>70</sup>

I. Herodes, ömrünün son yıllarında beden ve akıl sağlığını kısmen kaybetmişti. Kendisi bu durumdayken, hâkimiyeti elde etmek isteyen aile üyeleri arasında gruplaşmalar yaşanmaya başladı. MÖ 5 senesi civarında Herodes'in oğlu Antipatros ile kardeşi Pheroras ona karşı bir ittifak kurdu. Aynı dönemde Pheroras'ın eşi, annesi, kız kardeşi ve Antipatros'un annesi Doris'in oluşturduğu ve Herodes'e karşı hareket eden bir grup daha mevcuttu. Iosephos'un belirttiğine göre bu kadınlar, Herodes karşıtı faaliyetlerde bulunmaları hususunda Ferisiler tarafından kışkırtılıyordu. Aile üyelerinin kendisine karşı giriştiği faaliyetlerin suçlamasına ve yargılanmasına dâhil edilen Ferisiler, bu dönemde de katledilmekten kurtulamadı. Herodes ayrıca, kendi ailesinden olup da Ferisiliğe meyledenleri de öldürttü. Her ne kadar açıktan karşıtlık gösteremeseler de kaynaklara göre Ferisiler bu sırada, idareye karşı müthiş bir muhalefet oluşturabilecek güçteydi ve sayı bakımından altı bin kişi kadardı. Ayrıca tüm Iudaea halkı Roma İmparatoru'na ve Herodes'e itaat ederken, sadece Ferisiler onlara itimat etmiyordu.<sup>71</sup>

67 Ios. *Ant. Iud.* XVII,8,1.

68 Zeitlin, 1963: 24-25.

69 Besalel, 2000: 59.

70 Ios. *Ant. Iud.* XV,10,4.

71 Ios. *Ant. Iud.* XVII,2,4.

I. Herodes, MÖ 4 yılı baharında hastalığı sebebiyle hayatını kaybetti.<sup>72</sup> Hâkimiyeti boyunca Herodes'e doğrudan muhalefetten uzak duran Ferisiler, onun ölümüyle tekrar siyasi olaylara dâhil olmaya başladı. Herodes'in ölümünden önce bıraktığı vasiyete göre, mirasını oğlu Arkhelaos'un devralması gerekiyordu. Arkhelaos, vasiyeti onaylatmak ve mirasını devralmak üzere Roma'ya hareket ettiği sırada, Herodes'in vasiyetinin onaylanmasını istemeyen kişi ve gruplar ortaya çıktı. Elbette bunların arasında Ferisiler de bulunuyordu. Ferisilerden oluşan bir heyet Roma İmparatoru Augustus'a (MÖ 27 – MS 14) müracaat ederek ülkeye hükümdar istemediklerini, bunun yerine eyalet statüsüne alınarak Roma'ya bağlanmayı tercih ettiklerini ve kendi dini yasalarına göre yaşamayı talep ettiklerini dile getirme fırsatı buldu.<sup>73</sup>

### **Iudaea Eyaleti Döneminde Ferisilik**

I. Herodes'in ölümünün ardından bölge idaresi üzerinde son söz hakkına sahip olan Roma İmparatoru Augustus, ülkeyi onun oğulları arasında dağıttı. Paylaşımına göre, Iudaea, Idumaea ve Samaria bölgeleri *ethnarkhos* unvanı ile Arkhelaos'a verildi. Onun idaresinden memnun olmayan Yahudiler ve Samarialılar, şikâyetlerde bulunarak Arkhelaos'un azledilmesini istedi. Talepleri haklı bulan İmparator Augustus, MS 6 senesinde bölgeyi doğrudan Roma İmparatorluğu'na bağlayarak bir eyalete çevirdi.<sup>74</sup>

Eyalet dönemi boyunca da Yahudiler arasında Ferisilik etkili olmaya devam etti ve eyaletin kuruluş dönemi itibariyle çıkan bir isyan hareketinde dolaylı da olsa önemli rol oynadı.<sup>75</sup> İdari anlamda yeni bir düzenlemeye gidilen bölgeden alınacak vergi miktarının hesaplanabilmesi amacıyla Augustus, Syria Legatus'u P. Sulpicius Quirinus'u görevlendirmişti. Onun üstlendiği bu görev Iudaea'nın ilk yöneticisi olarak atanan Koponius dönemine (MS 6- 9) denk geliyordu.<sup>76</sup> Bu sırada ortaya çıkan Galilealı (*Celileli*) Ioudas, Roma'ya vergi ödemenin kölelikle eş değer olduğu yönündeki söylemleriyle halkı isyana teşvik etmeye başladı. Propagandayı sürdürdüğü sırada kendisine bir Ferisi olan Zadok da eşlik ediyordu. Ioudas ve Zadok'un yaydığı bu fikirler aslında *dördüncü felsefe* adı verilen bir öğreti ile ilgiliydi. Dördüncü felsefe, büyük ölçüde Ferisi görüşlerle uyuşan ancak

72 Eus. *Ekk. His.* I,8,15; Graetz, 116-117.

73 Schürer, 1973: 330 - 333; Gelb, 2013: 150-151.

74 Strab. XVI,2,46, Cass. Dio LV,27,6; Eus. *Ekk. His.* I,9,1.

75 Ios. *Bel. Iud.* II,8,2.

76 Schürer, 1973: 400.

bazı farklı yönleri de bulunan bir hareketti.<sup>77</sup> Ioudas'ın başlattığı bu hareket, MS 50'li yıllarda faaliyetlere başlayan Sicarii adlı örgüte ilham oldu. Örgüt, MS 73 senesine kadar Iudaea Eyaleti'nde faaliyetlerini sürdürdü.<sup>78</sup>

Hristiyanlığın zuhuru da Iudaea Eyaleti döneminde gerçekleşen bir hadiseydi. Rivayetlerin büyük çoğunluğuna göre İsa (*Iesus*), Roma İmparatoru Augustus zamanında, I. Herodes ölmeden önce, MÖ 4 yılında Betlehem'de dünyaya geldi.<sup>79</sup> İsa, öğretisini otuz yaşındayken (yak. MS 25/26) Galilea'da yaymaya başladı. Bir süre sonra Iudaea Eyaleti sınırları içerisinde yer alan Hierousalem'e gelerek tebliğ faaliyetlerini sürdürdü. Hristiyanlık inancının doğduğu bu yıllarda Ferisiler, halk üzerindeki nüfuzlarını kullanarak İsa'nın *mesih* olarak tanınmasına engel olmaya çalıştı.<sup>80</sup> Ferisilerin, İsa karşıtı faaliyetlerde bulunmaları ve bu karşıtlık çerçevesinde onu çeşitli şekillerde sınamaları hakkında kutsal kitapta çeşitli anlatımlar bulunmaktadır. Bu anlatımlara göre, Ferisilerin de dâhil olduğu bir grup Yahudi, mesihliğini teyit etmek amacıyla İsa'dan gökten bir alamet göstermesini istemişti.<sup>81</sup> Benzer şekilde İsa'yı vereceği cevaplar üzerinden zor durumda bırakmak amacıyla kendisine, *bir erkeğin herhangi bir nedenle eşinden boşanması uygun mudur, kanundaki en büyük emir hangisidir, Caesar'a (Roma İmparatorluğu'na) vergi vermek uygun mudur* gibi sorular yöneltmişti.<sup>82</sup> Sonraki süreçte İsa'nın çeşitli mucizeler göstermesi ve rivayete göre Lazarus'u diriltmesi üzerine çok sayıda Yahudi ona iman etmeye başladı. Bu gelişmeyi kendi menfaatleri açısından sakıncalı bulan Ferisiler ve baş kohenler, Sanhedrin'den İsa'nın öldürülmesi gerektiğine dair bir karar çıkardı.<sup>83</sup> Bu kararı uygulamak amacıyla, dönemin Iudaea valisi Pontius Pilatus'tan (MS 26-36) İsa'nın idam edilmesi hususunda sürekli taleplerde bulunuyorlardı. Neticede Pilatus, hristiyanlara göre, İsa'yı çarmıha gerdirmek suretiyle idam ettirdi.<sup>84</sup> İdam gerçekleştikten sonra dahi Ferisiler, onun peşini bırakmadı. Öyle ki, İsa

77 Ios. *Ant. Iud.* XVIII,1,1-6; Ios. *Bel. Iud.* II,8,1; Eus. *Ekk. His.* I,5,5-6.

78 Galilealı Ioudas, dördüncü felsefe ve Sicarii örgütü hakkında bilgi için bkz. Özman ve Açıl, 2019b: 21-42.

79 Kutsal Kitap, *Matta*, 2,1; *Luka*, 2,1-7; Iren. III,16,4; Rufinus I,1,5,2; Aug. *Civ.* XVIII,46; Oros. III,8,7-8 vd.

80 Kutluay, 2004: 228; Nana, 2008: 408.

81 *Matta*, 16,1.

82 *Matta* 19,3; 22,34; Kutsal Kitap, *Markos*, 12,12-17.

83 Kutsal Kitap, *Yuhanna*, 11,47-53.

84 *Luka*, 23,1-24; Iren. II,32,4 vd.



henüz hayattayken, öldükten sonra yeniden dirileceğine dair bir kehanette bulunmuştu. Müritlerinin gömüldüğü yerden İsa'yı alarak kehanetin gerçekleştiğini söyleyeceğini düşünen Ferisiler, bu durumu engellemek amacıyla, vali Pontius Pilatus'tan İsa'nın gömüldüğü yere nöbetçiler yerleştirmesini talep etti.<sup>85</sup> İsa'ya karşı yaşamı boyunca ve sonrasında giriştikleri bu ve benzeri faaliyetler sebebiyle Ferisiler, kutsal kitapta birçok noktada *akılsızlar*, *ikiyüzlüler* ve *kör kılavuzlar* olarak anılmaktadır.<sup>86</sup>

Sonraki süreçte Iudaea Eyaleti dâhilinde gerçekleşen bir isyan hareketi Ferisilerin bu dönemde de Yahudiler arasında etkisini sürdürdüğünü göstermektedir. MS 66 yılı itibariyle Yahudiler arasında Roma hâkimiyeti karşıtı bazı gruplar oluşmuştu. Bu grupların Iudaea'da isyan faaliyetlerine girişmesi üzerine, Roma İmparatorluğu'nun gazabından çekinen Yahudiler mevcut durumu görüşmek amacıyla bir toplantı düzenlemeye karar verdi. Bet ha-Mikdaş'ın iç tapınağının (*Kodeş ha-Kodeşim*) doğuya bakan kısmında yer alan bronz kapının önünde, önde gelen vatandaşlar, baş kohenler ve Ferisi önderler toplandı. Görüşmede, isyan faaliyetlerinin bölgeye zarar getireceğine ve tüm Hierousalem'in tehlikede olduğuna karar verildi. Bu sebeple Ferisilerin de dâhil olduğu bir grup Yahudi, isyancıları sağduyuya davet ederek Roma karşıtı ve isyankâr faaliyetlerinden uzak durmaları yönünde öğütlerde bulundu.<sup>87</sup> Ancak tüm bu girişimlere rağmen Iudaea'daki isyan faaliyetleri sona ermedi. Neticede Roma İmparatorluğu isyana müdahale etmek durumunda kaldı. Bu doğrultuda, Roma İmparatorluğu ile Yahudiler arasında MS 66 – 73 yılları arasında cereyan eden bir savaş yaşandı.<sup>88</sup> Bahsedilen savaş dâhilinde Romalı komutan Flavius Titus, MS 70 yılında Hierousalem'i ele geçirdi ve burada bulunan Bet ha-Mikdaş'ı yerle bir etti.<sup>89</sup> Babil sürgünü dönüşü yeniden inşa edilen bu mabedin yıkılmasıyla, II. Tapınak dönemi olarak anılan dönem de sona erdi.

## II. Tapınak Dönemi Sonrası Ferisilik

Yahudi merkezi ibadethanesinin ikinci kez yıkılmasının bir sonucu olarak Essenilik ve Sadukilik mezhepleri ortadan kalktı. Ferisilik ise, Yohanan

85 *Matta*, 27,62-64.

86 *Matta*, 15,14; 23,13-29; *Luka*, 12,1 vd.

87 *Ios. Bel. Iud.* II,17,3.

88 MS 66 – 73 yılları arasında gerçekleşen bu savaş, *Büyük İsyân* ya da *I. Yahudi – Roma Savaşı* olarak bilinmektedir.

89 *Cass. Dio LXVI.6.3-7.3.*



ben Zakkai'nin İamnia'da (*Yavne*) Sanhedrin'i yeniden tesis etmesiyle *Rabbiler* önderliğinde varlığını sürdürmeyi başardı.<sup>90</sup> Rivayete göre Rabbi Yohanan ben Zakkai, Roma kuşatmasının son aşamasında tanınmamak amacıyla, şakirtleri tarafından kefene sarılarak Hierousalem'den kaçırıldı.<sup>91</sup> Ardından dönemin Roma İmparatoru olan Vespasianus'tan (MS 68 – 79) aldığı izinle İamnia'da Sanhedrin'i yeniden kurdu.<sup>92</sup> Artık siyaset ve kült odağı konumunda bulunan eski merkez yıkılmış, yerine İamnia'da entelektüel bir merkez kurulmuştu. Bu doğrultuda, Bet ha-Mikdaş mevcut olmadığı için, Yahudi yaşamına ve inancına yön verecek kural ve geleneklerin yeniden düzenlenmesi ihtiyacı doğdu. Bu noktada kendilerini, yorum geleneğinin öncüsü olan Ferisilerin varisleri olarak gören Rabbiler öne çıktı. Kurdukları akademilerde Tora çalışmaları ve öğretimiyle meşgul olan Rabbiler, Yahudi sözlü literatürüne karşılık gelen Mişna ile Talmud metinlerinin oluşmasını sağladı.<sup>93</sup> Böylece Ferisilik bünyesinde gelişen Rabbilik müessesesi, mabedin yıkılışının ardından oldukça önem kazandı ve tabiri caizse eski kohenlik kurumunun yerini aldı. Yahudi dini bu gelişmenin ardından tamamen Ferisi karakterde devam etti.<sup>94</sup> Bahsi geçen dini çalışmaların dışında Rabbilerin siyasi alanda da etkili olduğu görülmektedir. Öyle ki, MS 132 – 135 yılları arasında Yahudilerin, Roma İmparatorluğu'na karşı giriştiği *Bar Kohba İsyanı*'nda Rabbiler önemli rol oynamıştı.<sup>95</sup> İsyanın başında bulunan Simeon Bar Kohba (*Kohva/Koseva*), dönemin büyük âlimi Rabbi Akiva tarafından desteklenmekteydi.<sup>96</sup>

Rabbilerin sürdürdüğü bu Ferisi kökenli hareket, MS V. yüzyılda Irak'ta Talmud Bavli'nin tamamlanmasıyla Ortaçağ Yahudi Mezheplerinden Rabbani Yahudiliğe dönüştü. Rabbani Yahudilik ise modern dönemde Ortodoks Yahudilik haline geldi. Bu mezhep, Bet ha-Mikdaş'ın ikinci yıkılışından günümüze kadar gelen Yahudi inanç ve geleneklerini temsil etmektedir. Ortodoks Yahudilik, günümüzde İsrail Devleti'nin en fazla mensubu olan mezhebidir ve devletin resmi mezhebi konumundadır.<sup>97</sup>

90 Mişna, *Roş Haşana*, 4,1.

91 *Avot D'Rabbi Natan*, 4,5.

92 Talmud Bavli; *Gittin*, 56b,5.

93 Besalel, 2000: 62; Gürkan, 2012: 37-38.

94 Kutluay, 2004: 223.

95 Cass. Dio LXIX,13,1-14,1; Eus. *Ekk. His.* IV,5,2-3.

96 Gürkan, 2012: 155.

97 Küçük, 2009: 335-338; Adam, 2018: 117-118.

## Sonuç

Yahudilik bünyesinde erken dönemlerden itibaren çeşitli ayrılıklar ve görüş farklılıkları yaşanmıştır. Bunların bir kısmı dini temelli iken, bir kısmı ırki ve siyasi sebeplerle gerçekleşmiştir. Bu kapsamda I. ve II. Tapınak dönemlerinde farklı Yahudi mezhepleri ortaya çıkmıştır. Klasik Yahudi mezhepleri olarak adlandırılan bu gruplar içerisinde Ferisilik, mensuplarının orta sınıftan olması sebebiyle geniş halk kitleleri tarafından benimsenmiştir. Bu benimsenme mezhebe, din alanının yanı sıra siyaset konusunda da etkili olma imkânı sunmuştur. Bu kapsamda Ferisilerin, Haşmonayim Devleti döneminden itibaren sürekli olarak siyasi olaylara ve isyanlara dâhil olduğu gözlemlenmektedir. Genel itibariyle bakıldığında bu hareketlerin hepsi muhalif karakterdedir. Iudaea idarecileri, Ferisi muhalefetine karşı zaman zaman zor durumlarda kalmıştır. İdari politikalar konusunda, halk desteğini elinde bulunduran Ferisilerin ağırlığını sürekli olarak hissetmişlerdir.

Yahudi mezhepleri bağlamında dikkat çeken bir diğer konu, bu mezheplerin birbirleriyle bağlantılı olmasıdır. Bahsedildiği üzere Ferisiler kendilerini Haşidiliğe, Rabbiler de kendilerini Ferisiliğe bağlamaktadır. Rabbani Yahudilik bugün Ortodoks Yahudilik olarak yaşamaktadır. Şu noktada karşımıza geçmişten günümüze Haşidilik, Ferisilik, Rabbani Yahudilik ve Ortodoks Yahudilik gibi bir silsile çıkmaktadır. Dolayısıyla günümüzde mevcudiyetini devam ettiren Ortodoks Yahudilik, MÖ II. yüzyıla dayanan yaklaşık iki bin iki yüz yıllık bir geleneğe sahiptir. Bu noktada günümüz Yahudilerinin, Yehuda Devleti'nin bakiyesi olan Benyamin ve Yehuda kabileleri ile bir kısım Levililerden geldiğini ve dini bakımdan çoğunluğunun Ferisi görüşlerin etkisinde bulunduğunu söylemek mümkündür.

## Kaynaklar ve Kısaltmalar

- I. Mak.* (= *I. Makabeler*). Kullanılan metin ve çeviri: (1908). *The First Book of Maccabees*. Ed. W. Fairweather vd, Cambridge: Cambridge University Press.
- II. Mak.* (= *II. Makabeler*). Kullanılan metin ve çeviri: (2008). *2 Maccabees*. Çev. D. R. Schwartz, Germany: Hubert&Co.
- Adam, Baki (2018). “Yahudilik”. *Dinler Tarihi*, Ed. Baki Adam, Ankara: Grafiker Yayınları, s. 62 – 135.
- Aug. Civ.* (= Augustinus, *De Civitate Dei*). Kullanılan metin ve çeviri: (1871). *The Works of Aurelius Augustine Bishop of Hippo*, C. 2. Çev. Marcus Dods, Edinburgh: T & T Clark.
- Avot D’Rabbi Natan*. Kullanılan metin ve çeviri: sefaria.org/Avot\_D’Rabbi\_Natan.1.1. Erişim tarihi; 18.05.2020.
- Ay Arçın, Şeyma (2016). *İsrail ve Yahuda Krallıkları Tarihi*. İstanbul: Ay IşığI Kitapları.
- Besalel, Yusuf (2000). *Yahudi Tarihi*. İstanbul: Ünİversal Yayıncılık.
- (2001a). “Bet Amikdaş”, *Yahudilik Ansiklopedisi*, C. 1. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., s. 109 – 116.
- (2001b). “Koen Gadol”, *Yahudilik Ansiklopedisi*, C. 2. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., s. 337 – 338.
- Cass. Dio (= Cassius Dio, *Rhomaika*). Kullanılan metin ve çeviri: (1955). *Dio’s Roman History*, C. 3 - 8. Çev. Earnest Cary, London: William Heineemann LTD.
- Çoban, Bekir Zakir (2008). “Josephus’un Gözüyle İlk Dönem Yahudi Fırkaları”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 27, s. 57 – 69.
- Epip. Pan.* (= Epiphanius, *Panarion*). Kullanılan metin ve çeviri: Epiphanius (2009). *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book I (Sects 1 – 46)*. Çev. Frank Williams, Leiden: Brill.
- Eus. Ekk. His.* (= Eusebios, *Ekklesiastike Historia*). Kullanılan metin ve çeviri: (1851). *The Ecclesiastical History of Eusebius Pamphilus*. Çev. C. F. Cruse, London: John Childs and Son.
- Gelb, Norman (2013). *Herod the Great: Statesman, Visionary, Tyrant*. United Kingdom: Rowman & Littlefield Publishers.
- Gürkan, Salime Leyla (2012). *Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları.

- Ios. *Ant. Iud.* (= Iosephos, *Antiquitates Iudaicae*). Kullanılan metin ve çeviriler: (1957). *Jewish Antiquities*, C. 6- 7. Çev. Ralph Marcus, London: William Heinemann Ltd.; *Complete Works of Josephus*, C. 3. Çev. Havercamp, Boston: Simonds Company.
- Ios. *Bel. Iud.* (= Iosephos, *Bellum Iudaicum*) Kullanılan metin ve çeviri: Josephus (1956). *The Jewish War Books I – III*, C. 2. Çev. J. Thackeray, London: William Heinemann Ltd.
- Iren. (= Irenaeus, *Adversus Haereses*). Kullanılan metin ve çeviri: (1885). *Ante-Nicene Fathers*, C. 1. Çev. Alexander Roberts ve James Donaldson, Christian Classics Ethereal Library.
- Kaiser, Walter C. (1998). *A History of Israel*. USA: Broadman & Holdman Publishers.
- Köroğlu, Kemalettin (2015). *Eski Mezopotamya Tarihi; Başlangıcından Perslere Kadar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kutluay, Yaşar (2004). *İslam ve Yahudi Mezhepleri*. İstanbul: Anka Yayınları.
- Kurt, Hasan (2013). “İtikadi Mezheplerin Oluşum Serüveni”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 2, sayı 3, s. 23 – 35.
- Kurth, Amelie (2010). *Eskiçağ’da Yakındoğu*, cilt 2. Çev. Dilek Şendil. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kutsal Kitap. Kullanılan Metin ve çeviri: (2019). *Kutsal Kitap Yeni Dünya Çevirisi*. New York: Watch Tower Bible and Tract Society of PA.
- Kuzgun, Şaban (1985). *Hazar ve Karay Türkleri*. Ankara: Seda Yayınları.
- Küçük, Abdurrahman, Günay Tümer ve Mehmet Alparslan Küçük (2009). *Dinler Tarihi*. Ankara: Bilge Ofset Matbaa.
- Mişna. Kullanılan metin ve çeviri: *The Mishnah Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*. Çev. Herbert Danby, Great Britain: Oxford University Press.
- Nana, Mahmut (2008). *Yahudi Tarihi*. Çev. Ahsen Batur, İstanbul: Selenge Yayınları.
- Olmstead, A. T. (1948). *History of Persian Empire*. USA: The University of Chicago Press.
- Oros. (= Orosius, *Historiae Adversus Paganos*). Kullanılan metin ve çeviri: Paulus Orosius (1981). *The Seven Books of History Against the Pagans*. Çev. Roy Deferrari, Washington: The Catholic University of America Press.
- Özman, Recep ve Okan Açıl (2019a). “Pers Hâkimiyetinde Yahudiler”. *Mezopotamya’nın Eski Çağlarında İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı*, Ed. L.

Gürkan Gökçek vd. İstanbul: Değişim Yayınları.

- Özman, Recep ve Okan Açıl (2019b). “Sicarii Örgütü ve Faaliyetleri”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, cilt 38, sayı 65, s. 21 – 42.
- Richardson, Peter ve Amy Marie Fisher (2018). *Herod: King of Jews and Friend of the Romans*. New York: Routledge.
- Rufinus (= Rufinus, *Historia Ekklesiastika*). Kullanılan metin ve çeviri: (2016). *Rufinus of Aquileia History of the Church*. Çev. Philip R. Amidon, Washington: The Catholic University of America Press.
- Schafer, Peter (2013). *The History of the Jews in the Greco – Roman World*. London: Routledge.
- Schürer, Emil (1890). *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ Vol I*. Çev. John Macperson, Edinburg: T & T Clark Ltd.
- Schürer, Emil (1973). *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ Vol I*. Çev. Geza Vermes ve Fergus Millar, Edinburg: T & T Clark Ltd.
- Strab. (= Strabon, *Geographika*). Kullanılan metin ve çeviri: (1930). *The Geography of Strabo vol. VII*. Çev. Horace Leonard Jones, Great Britain: William Heinemann LTD.
- Tac. *His.* (= Tacitus, *Historiae*) Kullanılan Metin ve Çeviri: Tacitus (1962). *Histories Books IV – V Annals Book I – III*. C. 2. Çev. Clifford H. Moore, London: William Heinemann Ltd.
- Talmud Bavli. Kullanılan metin ve çeviri: sefaria.org/texts/Talmud/Bavli. Erişim tarihi; 19.05.2020.
- Tcherikover, Victor (1959). *Hellenistic Civilization and the Jews*. Çev. S. Applebaum, Philadelphia: The Magnes Press.
- Tekin, Mustafa, (2018). “Dini Düşünce Çeşitliliğinin Dini Toplumsal Tezahürleri Olarak Mezhepler”, *Journal of Islamic Research*, cilt 29, sayı 2, s. 231 – 240.
- Tekin, Oğuz (1998). *Eski Yunan Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- White, Susan S. ve Amelie Kuhrt (1993). *From Samarkand to Sardis A New Approach to the Seleucid Empire*. Great Britain: University of California Press.
- Zeitlin, Solomon (1963). “A Malovent Maniac”, *The Jewish Quarterly Review*, cilt 54, sayı 1, s. 1–27.
- Zeitlin, Solomon (1968). *The Rise and Fall of the Judean State*, cilt 1. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.



## HİNDİSTAN İSTİKLAL MÜCADELESİNİN KAHRAMANLARINDAN PANDİT MOTİLAL NEHRU'NUN HAYATI VE İCRAATLARI

*Arş. Gör. Çiğdem KIRANŞAN\**

### Özet

XX. yüzyılın en önemli hadiselerinden birisi hiç şüphesiz Hint alt kıtasında ortaya çıkan siyasi, iktisadi ve içtimai gelişmelerdir. Bunların da başında 15 Ağustos 1947'de bölgenin Pakistan ve Hindistan Cumhuriyeti olarak ikiye bölünmesi gelir. İngilizlerin XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hint alt kıtasının tek hâkimi olması belirli bir karşı koyuşu da beraberinde getirmekte gecikmeyecek ve önce Müslüman ahalileyle başlayan İngiliz hâkimiyetine karşı çıkma şeklindeki tepkilere zamanla gayrimüslim halklar da iştirak edecektir. Bunun en güzel örneği 1857 kalkışmasında yaşanacak ve nihayet bu olayın akabinde gelişen etki, beraberinde tepkiyi de besleyip büyüterek 1947'de hedefe ulaşacaktır.

Hint alt kıtasındaki istiklal mücadelesinde pek çok isim öne çıkmakta olup bu önemli isimlerden biri Pandit Motilal Nehru'dur. Onun adıyla tarihe geçecek olan Nehru Raporu, Hintliler tarafından İngiliz kontrolündeki Hindistan için bağımsızlık statüsü arayan ilk anayasa olarak kabul edilmektedir. Motilal Nehru, Hint alt kıtasında ki gayrimüslim ahalinin en önemli siyasi mercii olan Hindistan Milli Kongre Partisi'ne iki dönem başkanlık yapmıştır. Ayrıca kendisinden sonra da ailesine mensup pek çok kişi Hint siyasetinde etkin rol oynamıştır. Mesela oğlu Jawaharlal Nehru bağımsız Hindistan'ın ilk başbakanı olurken, torunu Indira Gandhi de Kongre Partisinin başkanlığını yaptığı gibi aynı zamanda iki dönem Hindistan tarihindeki tek kadın başbakan olarak en uzun süre görev yapan ikinci başbakan olmuştur. Yine İndira Gandhi'nin oğlu Rajiv Gandhi de annesinin öldürülmesinden sonra Hindistan'ın en genç başbakanı olarak Hint siyasetinin şekillenmesinde varlık göstermiştir.

\* İönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Genel Türk Tarihi ABD/ Doktora, cigdemkiransan@hotmail.com

**Anahtar Kelimeler:** Hindistan, İstiklal Mücadelesi, Pandit Motilal Nehru, Nehru Raporu.

## Giriş

İngilizler, sömürgecilik anlayışlarının en önemli sembol ülkelerinden olan Hindistan'daki ideal ve icraatlarını günden güne arttırmaları karşısında yüzlerce yıldır ülkeyi başarıyla yöneten Babürlü İmparatorluğu her geçen gün otoritesini kaybetmeye başlamıştır. Dolayısıyla bu durum XVIII. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hint Yarımadasında tamamen İngilizlerin kontrolünde olan yeni bir yönetim yapısı ve politik anlayışın gelişmesine yol açmıştır. Bu anlayışla dini, siyasi ve kültürel manada her türlü baskıya maruz kalan yerel ahali, İngilizlerin yanlış uygulamalarına karşı 1857 yılında bir isyan başlatmıştır.<sup>1</sup> Sipahi Ayaklanması olarak tarihe geçen bu isyan, esasen Hindistan tarihinde İngilizlere karşı örgütlü ve güçlü bir karşı koyuşun ilk göstergesi olup önce ordu içinde, daha sonra sivil ahalinin de desteğiyle Kuzey ve Orta Hindistan başta olmak üzere ülkenin geniş bir kesiminde yayılmıştır. Netice itibarıyla bahse konu bu isyan, alt kıtada gerçekleşen Birinci Bağımsızlık Savaşı ile birlikte milliyetçilik hareketinin doğuşu olarak Hindistan'ın istikbalinde önemli bir yer teşkil ederken gelecek kuşaklara da ilham kaynağı olmuştur.<sup>2</sup>

İşte Hint alt kıtasında Müslim ve gayrimüslim ahali arasında istiklal fikrinin doğuşu, gelişmesi ile birlikte başta Arya Samaj , Brahma Samaj gibi Hind dinini yeniden ihya etme çalışmaları<sup>3</sup> ve sonrasında 1885'te kurulan Hindistan Milli Kongresi/All India Congress<sup>4</sup> etrafında gayrimüslim

- 1 Suat Vural, “*Sipahi Ayaklanmasının Siyasi Sebepleri*”, **Belgü / 2**, Ardahan 2015, s. 181-202.
- 2 1857 Ayaklanması'nın farklı isimlerle adlandırıldığı görülür. İngilizler olayı, ‘Great Indian Mutiny, Sepoy War, Sepoy Mutiny, Indian Mutiny, Sepoy Rebellion, Great Mutiny, Rebellion of 1857’ olarak ifade ederken Pakistan ve Hindistan halkı için bu olay ‘İlk Bağımsızlık Savaşı’dır. Bağımsızlık mücadelesi hakkında geniş bilgi için bkz. K. Henry George, **British Administration During The Revolt of 1857**, New Delhi 1985.; Arthur D. Innes, **A Short History of The British in India**, New Delhi 1985.; G. B. Malleson, **The Indian Mutiny of 1857**, New Delhi 1999.; G.W. Forrest, **The Indian Mutiny 1857-58 III**, Calcutta 1902.
- 3 Hind dinini yeniden ihya etme çabaları hakkında geniş bilgi için bkz. Romain Rolland, **Dayananda and Arya Samaj** , New Delhi 2006; M.A. Frank Lillingston, **Brahmo Samaj - Arya Samaj**, London 1901; R. K. Pruthi, **Brahmo Samaj and Indian Civilization**, New Delhi 2004.
- 4 Geniş bilgi için bkz. B. Pattabhi Sitaramayya, **The History of the Indian National Congress ( 1885-1935) I.**, Bombay 1946.; G. A. Natesan, **The National Congress**, Madras 1917.; V. K. Agnihotri, **Indian History**, New Delhi 2010, s. 382.



ahalinin birleşmesi ile birlikte Hindu milliyetçiliği şekillenmeye başlamıştır. Hindistan Milli Kongresi, ülkedeki gayrimüslim ahalinin önemli siyasi, iktisadi ve idari sorunlarını her yıl düzenli olarak yapılan toplantılarla gündeme taşıdığı gibi Hindistan'ın refahı ve ilerlemesi için kamuoyunu da yönlendirme icraatlarında bulunmuştur. Hind Yarımadasındaki gayrimüslim ahalinin en önemli siyasi mercii olan Hint Milli Kongresi, Hindistan Devleti kurulduktan sonra da devletin siyasi programının temel politikalarını oluşturan idari ve anayasal reform düşüncelerine şekil vermiştir.<sup>5</sup>

Hindistan'ın istiklal mücadelesinde pek çok isim öne çıkmakta olup bu önemli isimlerden biri Pandit Motilal Nehru (1861-1931)'dur.<sup>6</sup> O, aynı zamanda Hindistan siyasi tarihinin şekillenmesinde önemli rol alan Hindistan Milli Kongre partisinin önde gelen temsilcilerindendir. Keşmirli varlıklı bir Brahman aileden gelen Motilal Nehru'nun ataları XVIII. Yüzyılda Babürlü İmparatoru Ferruh-Siyer (1713-1719) döneminde Dehli'ye yerleşmişlerdir. Büyükbabası Pandit Lachminarain Nehru, Delhi İmparatorluk Mahkemesi'nde Doğu Hindistan Şirketi'nin ilk avukatlarından olup<sup>7</sup> babası Pandit Gangadhar Nehru da 1857 istiklal mücadelesi döneminde polis memurluğu yapmıştır. Bu zorlu mücadele yıllarında sahip olduğu tüm mal varlığını kaybeden Gangadhar Nehru, karısı Srimati Jeorani ve iki oğlu Banshidhar and Nandlal ile birlikte Agra'ya göç etmek zorunda kalmıştır.

- 5 Hindistan'ın politik tarihiyle eşit yaşa sahip olan bu parti, bağımsızlık öncesi 62 yıl ve bağımsızlık sonrası 73 yıl olmak üzere toplamda 135 yılını iktidarda geçirmiş sadece kısa bir dönem iktidarı muhalefet partisine kaptırmıştır. Partinin Hindistan siyasi hayatına etkisi hakkında bkz. Padmasha, **Indian National Congress and the Muslims (1928-1947)**, New Delhi 1980, s.250; N.C..Saxena, **Muslims and the India National Congress**, Delhi 1955, s.52; R.C. Majumdar, **Struggle for Freedom**, Bombay 1988, s.986vd; B. Pattabhi Sitaramayya, **Indian National Congress (1885-1935)I.**, Bombay 1946, s.189; N. Pandey, **The Indian Nationalist Movement 1885-1947**, New Delhi 1979, s.54.
- 6 Motilal Nehru hayatı hakkında geniş bilgi için bkz.; Ravinder Kumar- Hari Dev Sharma, **Selected Works of Motilal Nehru (1922) III.**, Delhi 1984.; Ravinder Kumar- Hari Dev Sharma, **Selected Works of Motilal Nehru (1923-1925) IV.**, Delhi 1986.; B.R. Nanda, **The Nehrus Motilal and Jawaharlal**, New York 1963. Devapasad Grosh, **Pandit Motilal Nehru (His Life and Work)**, Calcuta 1984.
- 7 Motilal'in büyük babasının dedesi Pandit Raj Kaul, Keşmir'de Sanskritçe ve Farsça bilginiydi. Keşmir'i ziyaret eden dönemin imparatoru Ferruh-Siyer 'in dikkatini çekmiş ve aile 1716 yılında Dehli'ye göç etmiş ve nehir yakınlarında kendilerine bir ev verilmiştir. Kanalin yanında ikametlerinden dolayı aile "nahar" olarak biliniyordu. Zamanla "Nehru" tabiri aile için kullanılmış ve soyadı olarak kabul edilmiştir. Bkz. B.R. Nanda, s. 18; Motilal Nehru, "The Family", **Pandit Motilal Nehru**, (Ed. D.K. Borooah), New Delhi 1960, s.3-4.; Jawaharlal Nehru, "My Father", **Pandit Motilal Nehru**, (Ed. D.K. Borooah), New Delhi 1960, s.5-16

Motilal ise babası Gangadhar'ın otuz dört yaşında ölümünden üç ay sonra 6 Mayıs 1861 yılında Hindistan'ın Agra kentinde doğmuştur.<sup>8</sup>

İngilizlerin Hint alt kıtasında kurmuş oldukları eğitim sistemiyle yetişen ilk avukatlardan biri olan ağabeyi Nandlal Nehru, kardeşi ve çocuklarının İngiliz eğitim sistemiyle yetişmesini istemiştir. O sebeple hem Agra, hem de Allahabad'da iyi bir eğitim alan Motilal, batı tarzında üniversite eğitimi görmüş ilk Hintliler arasında yer almıştır. Ağabeyinin Allahabad'a taşınması ile birlikte Muir Merkez Koleji'nde eğitimine devam eden Motilal, daha sonra Cambridge Üniversitesi'nde hukuk eğitimi alarak avukat olarak çalışmaya başlamıştır. Motilal, kariyerinin henüz başlarında iken ağabeyi Nandlal'ın ölümü üzerine onun eşi ve beş çocuğunun sorumluluğunu üstlenmek zorunda kalmıştır.<sup>9</sup> Daha çok sivil davalardaki başarısıyla kısa sürede Allahabad'da ünlenirken 1909'da Büyük Britanya Özel Konseyi'ne seçilmesiyle kariyerinin zirvesine ulaşmıştır. Sık sık Avrupa'ya ziyaretler düzenleyen Motilal, gerek kılık kıyafeti gerekse hayat tarzıyla tamamen batılıydı.<sup>10</sup> Ancak daha sonra Mahatma Gandhi'nin (1869-1948) etkisi altında kalarak yeniden yerli Hint yaşam tarzını benimsediği gibi Batı tarzı uygulamalarından da vazgeçmiştir. 5 Şubat 1919'da Allahabad merkezli *The Independent* gazetesini piyasaya sürdü. Gazete, iki yıl sonra İngiliz baskısı altında kapatıldı.<sup>11</sup>

Motilal, Hint alt kıtasının siyasi hayatında önemli rol oynayan Kongre Partisi'ne 1919 yılında Amritsar'da başkanlık etti. Kongre'nin sürekli bir başka merkezde toplanmasına özen gösterilen ve bu yönüyle de Hindistan'ın çeşitli uzak bölgelerinden öncü temsilcileri bir araya getirmeye katkıda bulunan yıllık toplantıları, Hindistan yarımadasının istiklal idealine bir gerçeklik verip siyasi uyanışı başlatmıştır. Hindistan'ın önemli siyasi,

8 Polis memuru babası, evi yağmalanıp yakılınca ve daha sonra işini de kaybedince Agra'ya yerleşti. Aile maddi zorluklarla karşı karşıya kaldı. Nandlal, Khetri'de Raj mahkemesinde katip olarak çalışınca annesine ve erkek kardeşine destek olmaya başladı. Nandlal, Agra İl Yüksek Mahkemesi'nde avukat olarak başladı ve sonrasında mesleğine Allahabad'da devam edince aile (Motilal dahil) Allahabad'a taşındı. Bkz. Motilal Nehru, "*The Family*", s. 3-4; Jawaharlal Nehru, "*My Father*", s.5vd.

9 Ağabeyi Nandlal, kardeşinin iyi bir eğitim almasını sağlamıştır. Çocukluğunda Arapça ve Farsça dersleri sonrasında İngilizce eğitimin yanı sıra avukatlık mesleğine dair konularda iyi bir eğitim almasını sağlamıştır. Ancak 1887 yılında 42 yaşında iken hayatını kaybetmiştir. Bkz. B.R. Nanda, s.22-23; Devaprasad Grosh, s.1-2.

10 Jawaharlal Nehru, "*My Father*", s.5-16.

11 Devaprasad Grosh, s. 6-7.; D.K. Borooah, "A Homage", **Pandit Motilal Nehru**, (Ed. D.K. Borooah), New Delhi 1960, s. XIV.; Sachidananda Sinha, "*Pandit Motilal Nehru*", **Pandit Motilal Nehru**, (Ed. D.K. Borooah), New Delhi 1960, s.54-55.

iktisadi ve idari sorunları bu Kongre toplantılarında tartışılmıştır. Bu ulusal örgüt, 1885'ten günümüze kadar Hindistan siyasi programının başlıca politikalarını oluşturan idari ve anayasal reform düşüncelerine şekil vermiştir. Hindistan'ın siyasi gelişmesinin yanı sıra, refah ve ilerlemesiyle ilgili bütün sorunlarda kamuoyunu yönlendirmede etkin bir araç olmuştur.<sup>12</sup>

Hindistan'da günden güne hız kazanan istiklal hareketleri karşısında kayıtsız kalmayan - İngiliz Hükümeti, her türlü baskıyı arttırırken milliyetçi ve ihtilalci eylemleri önlemek adına 1919 yılında önce Montagu- Chelmsford yasasını<sup>13</sup> ardından Rowlatt yasasını<sup>14</sup> yürürlüğe koymuştur. Amaç, ülkede artan milliyetçi ayaklanmayı ortadan kaldırmak olup bu manada dini, siyasi ve eğitim gibi pek çok alanda faaliyetleri yasaklarken polise arama yapma ve tutuklama yetkisi dahi verilmişti. Bu kararlar ahalinin özgürlüğünün yavaş yavaş ortadan kaldırılması planlanmaktaydı.<sup>15</sup> Nitekim halk arasında "kara karar" olarak adlandırılan bu karara karşı ülkenin pek çok yerinde eylemler düzenlenecektir.<sup>16</sup>

- 12 Hindistan tarihinin siyasal hayatının her bir karesinde önemli bir aktör olan *All Indian National Congress* adıyla oluşturulan Hindistan Milli Kongre Partisi'nin partinin temeli 1885 yılında atılmıştır. Hindistan'ın politik tarihiyle eşit yaşa sahip olan bu parti hakkında geniş bilgi için bkz. B. Pattabhi Sitaramayya, **The History of the Indian National Congress (1885-1935) I.**, Bombay 1946; G. A. Natesan, **The National Congress**, Madras 1917; Latif Ahmed Sherwani, **Pakistan in the Making Documents and Readings**, s.122 vd.
- 13 Halk arasında Montagu – Chelmsford anayasal reformları olarak bilinen bu reformlara göre merkezi hükümet icra konseyine iki Hintli üye daha ilave olundu. Hint merkezi hükümeti için bir teşri meclis ve birde ayan meclisi vücuda getirildi. Merkezi hükümet bunların çıkaracağı kanunları her zaman için veto edebilirdi. Savunma, dışişleri, demiryolu rüsumat, tarifeler, posta ve telgraf, para basımı, medeni kanunu ilgilendiren hususat, muhasebat ve murakabe işleri, dış ticaret, adli işler gibi mühim devlet şubeleri merkezi hükümetin icra konseyinin elinde bulunuyordu. Ayrıca birde prensler odası meydana getirilmişti bunun vasıtasıyla İngiliz hükümeti Maharacaları büsbütün kendine bağlamıştı. Yürütmenin İngiliz üyeleri İngiltere için ayrılmış gelir ve maliye makamlarını işgal ederken, Hintli üyeleri eğitim, sağlık ve yerel yönetim gibi alanlardan sorumluydu. Her şey şiddetli bir huzursuzluk yaratabilecek bir biçimde tasarlanmıştı. Netice itibariyle islahat namı adı altında yapılan çalışmalar Hind yarımadasında yaşayanların arzu ve temayülleri ile alay etmekten başka bir şey değildi. Bu arada İngilizler gizli teşkilatları meydana çıkarmak için türlü mezalim ve güç göstermekten geri kalmıyordu Bkz. D. C. Gupta, **Indian National Movement**, Bombay 1970, s.87-88.; Ali Cahit Özgül, **Pakistan 'ın Doğuşu ve Bugünkü Pakistan**, Ankara 1951, s.23.
- 14 I.H.Quresshi, **A Short History of Pakistan**, Karachi 2006, s.185; S. M. Burke- Salim Al-Din Quraishi, **The British Raj in India**, Karachi 1996, s. 179vd.
- 15 D. C. Gupta, **Indian National Movement**, s.94.
- 16 Rowlatt yasasından sonra Pencap, Lahor, Dehli, Bombay gibi pek çok eyalette isyanlar çıkar. Geniş bilgi için bkz. S. M. Burke- Salim Al-Din Quraishi, **The British Raj in India**, Karachi 1996, s.201vd.

13 Nisan 1919 Amritsar’da Jallianwalla Bagh diye bilinen üç taraflı yüksek duvarlarla çevrili açık alanda kadın ve çocukların da katıldığı ahalî dini bir tören için bir araya gelmiştir. Ancak bu tören, İngiliz ordu komutanı General Dyer’in gaddarca vermiş olduğu emir gereği kanlı bir baskına maruz kalmıştır. Bir tümen silahlı İngiliz askeri, topluluğa dağılmaları yönünde herhangi bir uyarıda bulunmadan saldırmaya başlamıştır. Neticede on dakika gibi kısa bir sürede silahı ve kaçacak yeri olmayan bu ahalîden 379 kişi katledilirken 1200 kişi de yaralanmıştır. İleriki zamanda duruma dair yapılan soruşturmada General Dyer, “*iyi bir şey yaptığımı düşünüyordum.... Evet, sanırım ateş etmeden onları dağıtabilirdim ama onları cezalandırmak istemiştım*” şeklindeki ifadesiyle<sup>17</sup> aralarında kadın ve çocukların da bulunduğu çok sayıdaki masum insanın katledilmesi ile ilgili vermiş olduğu emirden en ufak üzüntü duymadığı anlaşılmaktadır. Bu katliam, Hindu ahalînin İngiliz yönetimine karşı güvenini tamamen ortadan kaldırırken İngiliz desteğiyle Yunanistan’ın 15 Mayıs 1919’da İzmir’e asker çıkarması, Hindistan Müslümanlarının onlara olan öfkelerini daha da artırmıştı.

Bu gelişmeler neticesinde Hind milliyetçilerinin lideri Gandhi ve diğer Hintli liderler, ülkeyi İngiliz kurallarına uymayan pasif bir direniş olan *hartal*<sup>18</sup> adı verilen bir eyleme davet ettiler. 20 Aralık 1920 de Kongre , Nagpur ’da, Gandhi’nin Swaraj<sup>19</sup> yani kendi kendini idare etme kararını aldı.<sup>20</sup> Alınan bu karara göre hiçbir iş yapılmayacak, dükkânlar kapatılacak, işçiler grev yapacaktı. Bu eylem genel olarak iş birliği yapmama di-

17 Geniş bilgi için bkz. Micheal Nicholsan, **Mahatma Gandhi** ,(nşr., Leyla Onat), Ankara 1996,s.29; Jeanette Eaton, **Gandhi Kılıçsız Mücahit**, (nşr., Sofi Huri), İstanbul 1961, s.10. S. M. Burke-Salim Al-Din Quraishi, **The British Raj in India**, Karachi 1996, s. 205vd.

18 *Hartal* genel grev anlamına gelmekte olup Gadhi tarafından oruç tutma ve iş bırakma şeklinde yürütülmüştür. Bkz. Bipan Chandra, **India ’s Struggle for Independence**, New Delhi 1989; Sankar Ghose, **Political Ideas and Movements in India**, Calcutta 1975, s.114; D. C. Gupta, **Indian National Movement**, Bombay 1970, s.98 vd.

19 Hindu dilinde “bağımsızlık” anlamına gelmektedir. Geniş bilgi için bkz. N. Pandey, **The Indian Nationalist Movement 1885-1947**, New Delhi 1979, s. 51vd; B. Pattabhi Sitaramayya, **Gandhi and Gandhizm I.**, Allahabad 1943; Raghavan N. Iyer, **The Moral and Political thought of Mahatma Gandhi**, New Delhi 2003,s.346vd.;H. Kulke- D. Rothermund, **Hindistan Tarihi**, ( nşr., M. Günay), İstanbul 2001, s.405.

20 Bipan Chandra, **India ’s Struggle for Independence**, s.184; Micheal Nicholsan, s.30; W. Norman Brown, **The United States and India, Pakistan , Bangladesh**, Cambridge 1972, s.106 vd.

ğer bir ifade ile pasif direniş olarak tanınacaktır.<sup>21</sup> Yaşadıkları bu süreçten rahatsızlık duyan Müslüman ve gayrimüslim ahalinin tamamı Gandhi 'nin sivil itaatsizlik eyleminde birleştiler.<sup>22</sup> İngilizlerin sunduğu her türlü imkanı reddetmeye dayalı bu eylem tamamen pasif bir direniş olarak varlık göstermeye başladı. Tüm bu gelişmelerle pasif direniş eylemi başarılı bir şekilde uygulanırken bu vesile ile Müslüman ve gayrimüslim ahali arasında birlik sağlanmıştı.<sup>23</sup>

Gandhi , yün eğirmek ve elde dokumak gibi işlerin köy ekonomisine katkı sağlayacağını ve yoksulluğu hafifleteceğini düşünmekteydi. O, Hint köylerinin yoksullaşmasının sebebi olarak köydeki el işlerini baltalayan kentlileri ve İngiliz tekstil fabrikalarını görüyordu. Gandhi ve yandaşları için kullanılması kolay ve ucuz olan eski çıkırıklar adeta bağımsızlık sembolü haline gelmişti.<sup>24</sup> Dolayısıyla Gandhi, toplantılarda insanların yabancı giysilerini atmalarını, İngiliz kumaşlarını boykot etmelerini istemektedir.<sup>25</sup> Ekim 1921'de Kongre , İngilizlerin kontrolünde olan asker ve memurlara

- 21 Non-Coopetation Movement: İngilizlerle bütün ilişkileri kesme hareketi. Bu hareket hakkında geniş bilgi için bkz. B. Pattabhi Sitaramayya, **The History of the Indian National Congress ( 1885-1935) I**, Bombay 1946, s.185.; Bipan Chandra, *India 's Struggle for İndependence*, s.185 vd; Raiz Ahmad, “*Muhammad Ali Jinnah , Mahatma Gandhi , Ali Brothers and the Non- Cooperation Movement in British İndia 1920-1922*” **Journal of Historical Studies I/2**, 2015, s.43-61; S. M. Burke- Salim Al-Din Quraishi, s.215vd.
- 22 Geniş bilgi için bkz. Rene Grousset, **Asya 'nın Uyanışı**, (nşr., Saadetin Gömeç), Ankara 1999, s.63-83; B. Pattabhi Sitaramayya, **The History of the Indian National Congress ( 1885-1935) I**, Bombay 1946, s.195vd; Burton Stein, **A History of İndia**, New Delhi 1998, s. 308; R.C. Majumdar, **Struggle for Freedom**, Bombay 1988, s.424; Mohammad Noman, **Müslim İndia (Rise and Growth of the All İndia Müslim League)**, Allahabad 1942, s.179vd.
- 23 Bu eylem genel olarak Non-co-operation yani iş birliği yapmama diğer bir tabirle pasif direniş olarak bilinmektedir. Non-Coopetation Movement: İngilizlerle bütün ilişkileri kesme hareketi. Bu hareket hakkında geniş bilgi için bkz. B. Pattabhi Sitaramayya, **The History of the Indian National Congress ( 1885-1935) I**, Bombay 1946, s.185.; Bipan Chandra, *India 's Struggle for İndependence*, s.185 vd. ; Raiz Ahmad, “*Muhammad Ali Jinnah , Mahatma Gandhi , Ali Brothers and the Non- Cooperation Movement in British İndia 1920-1922*” **Journal of Historical Studies I/2**, 2015, s.43-61; S. M. Burke- Salim Al-Din Quraishi, **The British Raj in İndia**, Karachi 1996, s. 214 vd.; S. M. Burke- Salim Al-Din Quraishi, s.215vd.
- 24 Yaşar Şahin Anıl, **Mahatma Gandhi** , İstanbul 2005, s.110.
- 25 Sankar Ghose, **Political İdeas and Movements inİndia**, Calcutta 1975, s.111vd; Micheal Nicholsan, **Mahatma Gandhi** ,(nşr, Leyla Onat), Ankara 1996,s.32; Raiz Ahmad, “*Muhammad Ali Jinnah , Mahatma Gandhi , Ali Brothers and the Non- Cooperation Movement in British İndia 1920-1922*” **Journal of Historical Studies I/2**, 2015, s.43-61.

görevlerini terk etme çağrısında bulunması üzerine okullardaki ve üniversitelerdeki dersler durdurulmuş, pek çok köy vergi ödemeyi terk etmişti. İngilizlerle iş birliği yapmama kampanyası her tabakadaki Hint toplumunun geniş katılımıyla büyük başarı sağladı.<sup>26</sup>

Bu sırada tüccarların yabancı kumaş depoları yakılırken yer yer İngilizlere de saldırılarda bulunuldu. Bunun üzerine İngilizler, özellikle olayların yoğunlaştığı Pencâb bölgesinde sıkıyönetim ilan ederek ahaliyi cezalandırmaya başladılar. Ancak hareket şiddete doğru yönelince, Delhi , Ahmedabad, Lahor ve Amritsar'daki protestolar isyana dönüşmüş, Gandhi artan düzensizlik ve şiddet nedeniyle ulusal itaatsizlik kampanyasını sona erdirmek zorunda kalmıştır.1921 yılı aralık ayına kadar sivil direniş ve ayaklanma yüzünden 20.000 kişi hapsedilirken sokaklarda düzensizlik ve şiddet baş göstermiştir.<sup>27</sup>

Tüm bu gelişmeler esnasında Kongre başkanı Motilal, Gandhi'nin pasif direniş hareketini desteklerken onun pasif direniş hareketini durdurması üzerine Kongre Partisinden ayrıldığı gibi muhalefetin de önemli isimlerinden biri olmuştur. 1 Ocak 1923'te C. Das ile birlikte Swaraj Partisi'ni kurmuştur. C. Das, partinin başkanı, kendisi de Sekreteri oldu. Ona göre, bu parti Kongre içinde bir parti idi ve Kongre'nin ayrılmaz bir parçasıydı. Partinin ana misyonu, sivil itaatsizlik nedeniyle tutuklanan tüm siyasi mahkumların serbest bırakılmasını, eyalet özerkliğini ve İngiliz hükümetinin uyguladığı baskıcı yasaların kaldırılmasını sağlamaktı. Ancak Swaraj Partisi 1923-1926 yılları arasında çok büyük bir başarı gösteremediği gibi C. Das'ın 1925'te ölümüyle Motilal, Parti'den ayrılarak Kongre Partisi'ne yeniden dönmüş ve bir süre sonra da Swaraj Partisi de Kongre ile birleşmiştir.<sup>28</sup>

1928 yılında Kongre'ye başkanlık eden Motilal, aynı yıl Hindistan'ın ilk anayasal hareketi olarak kabul edilen ve kendi adıyla anılacak olan

- 26 Bipan Chandra, **India's Struggle for Independence**, New Delhi 1989; Raiz Ahmad, "Muhammad Ali Jinnah , Mahatma Gandhi , Ali Brothers and the Non- Cooperation Movement in British India 1920-1922" **Journal of Historical Studies** I/2, 2015, s.43-61.
- 27 Subhas C. Bose, **The Indian Struggle 1920-1934**, London 1935, s.101vd.; Sankar Ghose, **Political Ideas and Movements inIndia**, Calcutta 1975, s.115vd.
- 28 Swaraj "bağımsızlık" veya "öz-yönetim" anlamına gelir. "Kongre Khilafat Swaraj Partisi" olarak bilinir. Parti hakkında geniş bilgi için bkz. S.R. Bakshi, **Swaraj Party and Gandhi**, New Delhi.; Gitasree Bandyopadhyay, Constraints in Bengal Politics 1921-1941, Calcuta 1984. Manju Gopal Mukherjee,"C.R. Das and the Bengal Pact", **Proceedings of the Indian History Congress LXI.**, New Delhi 2000, s. 739-746; K.M. Panikkar, "A Great Statesman and Parliamentarian", **Pandit Motilal Nehru**, (Ed. D.K. Borooah), New Delhi 1960, s. 36-40

meşhur Nehru Raporu'nu hazırlamıştır.<sup>29</sup> Yine bahsi geçen yıl Kalküta'da toplanan Kongre Partisi, Motilal'in İngiliz dominyon idaresindeki devletlerinin anayasalarına benzer bir anayasa tavsiye eden ve milliyetçilik ilkeleri ekseninde hazırladığı raporunu prensip olarak kabul etti.<sup>30</sup> Ana hatlarıyla bu rapor şöyleydi:

Hindistan , Kanada ve öbür İngiliz dominyonlarıyla aynı haklara sahip olacaktır. Hint ulusunun ana hakları şunlardır:

- Mülkiyet ve bütün haklarının korunması,
- Vatandaşların, devlet tarafından sürdürülen veya yardım edilen herhangi bir eğitim kurumuna giriş konusunda herhangi bir kast veya inanç ayrımı yapılmaksızın ilköğretimden yararlanması ve bu çocuklara kendi dillerinde ve kendi yazılarıyla ders verilmesinin hükümetçe sağlanması,
- Devletin resmi bir dininin olmaması,
- Herkesin genel yol, kuyu vesairenden eşit faydalanabilmesi,
- Herkese çalışma şartları ve ekonomik durumunun iyileştirilmesi için birleşme ve örgütlenme hakkının tanınması,
- Yurttaşlık hakları bakımından kadın ve erkekler arasında bir ayrım olmaması,
- Devlet teşkilâtının şu biçimde olması: Hindistan 'ın içişlerinde geniş bir özgürlüğe sahip bulunmaları, fakat dış ve askerlik işleriyle bazı genel hususların merkeze ait kalması ve bir devletler birliğinin kurulması,
- Merkezdeki hükümetin halkça seçilmiş meclislere karşı sorumlu olması,
- Merkezde bir sayıllar, bir de ayan meclisleri bulunması. Birincisinin üyelerinin halkça, ikincisinininkilerin illerdeki yan federasyona dahil devlet mahiyetini alacak olan teşekküllerdeki yasama kurullarınca seçilmesi,
- Merkezde ¼ müslüman temsilcinin bulunması,

29 Dr. Padmasha, **Indian National Congress and the Muslims (1928-1947)**, New Delhi 1980, s.55; Manik Lal Gupta, **Constitutional Development of India**, New Delhi 1989, 84; Ram Gopal, **Indian Muslims Political History (1858-1947)**, Lahore 1854, s.211

30 1928 de Hindu partilerin kurdukları komitede Motilal Nehru başkanlığında Ali İmam ve Şuayip Kureyşi'nin hazırladıkları Hindistan Dominyonu Federal Anayasa Tasarısı Ağustos-Eylül 1928'de Kalküta'da toplanan Bütün Partiler Konferansında kabul edildi. Nehru, **Sosyal Devrimler**, s.146.



- İllerde halkça seçilmiş birer yasama kurulunun bulunması, oralarda tek bir meclis olması ve ora hükümetlerinin ona karşı sorumlu kılınmaları,

Merkezdeki sayılablar meclisi üyelerinin seçimi için şu usul kabul edilmiştir: Bütün cemaatlerin mensupları birlikte oy vereceklerdir, ancak Müslümanların azınlıkta buldukları bütün illerde Müslüman ve Hinduların azınlıkta buldukları Kuzeydoğu ilinde (Peşaver ) Hindu sayılablarının asgarî sayısı tespit edilecektir. Bu sayı Müslüman ve Hindu cemaatlerinin nispetlerine göre tayin olunacaktır.<sup>31</sup>

İllerdeki yasama kurulları üyelerinin seçimi için şu esaslar kabul edilmiştir: Pencâb 'ta ve Bengal 'de seçim tamamıyla serbest olacak ve hiçbir cemaat için asgarî bir sayılab sayısı tespit edilemeyecektir. Bunun sebebi bu iki ilde Müslüman ve Hindu cemaatleri arasında az çok sayı denkliliği olmasıdır. O sırada Pencâb'ın 11,5 milyonu Müslüman, 6.5 milyonu Hindu ve 2.5 milyona yakını Sih'di . Yani Müslümanlar öbür iki cemaatin tümüne nispeten az çoklukta idiler. Bengal'de ise 25 milyon Müslümana karşı 20 milyon Hindu vardı. Öbür illerdeki seçim merkezi meclisine benzeyecektir. On yıllık denemeden sonra bu seçim tarzları ve kabul edilen nispetler yeniden gözden geçirilebilecektir. <sup>32</sup>

Kongre , vicdan ve din özgürlüğünü üst düzeyde garanti eden bu bildirgesinin anayasaya eklenmesini önerirken bunu kabul etmesi için İngiliz hükümetine bir yıl süre verdi. Hükümet bu teklifi reddettiği takdirde Kongre Partisi Hindistan 'ın bağımsızlığını ilan edecekti. Nihayet 26 Ocak 1930'da Kongre'de bağımsızlık andının içilmesiyle bu karar giderek somutlaşırken şehirlerde ve köylerde bunun ilan edilmesi için toplantılar yapıldı. <sup>33</sup> Ancak Bağımsızlık Andı Kongre Partisi tarafından onaylanırken tam bağımsızlık

- 31 Ram Gopal, s.198, 218 vd.; M. A. Aziz, **A History of Pakistan** , Lahore 1979, s.142; Manik Lal Gupta, **Constitutional Development of India**, New Delhi 1989, s.85; K. K. Aziz, **Studies in History and Politics**, Islamabad 2002, s.67vd.; A. Oayyum & M. Brelvi, **A New History of India and Pakistan**, Lahor 1958, s.245vd. ; Kamalsh Sharma, **Role of Muslims in India Politics(1857-1947)**, New Delhi 1985, s.177-78vd.; Mohammad Noman, **Muslim India (Rise and Growth of the All India Muslim League)**, Allahabad 1942,s.269vd.
- 32 Nehru Raporu hakkında geniş bilgi için bkz. D. C. Gupta, **Indian National Movement**, Bombay 1970, s.140-142; K.K. Aziz, **Britain and Muslim India**, London 1963, s.81.; Maulana Mohammed Ali Jauhar, **The Khilafet Movement**, Karachi 1980, s.346vd.
- 33 26 Ocak günü bağımsızlık günü oldu. Nehru , **Sosyal Devrimler...**, s. 152.; B. N. Pandey, **The Indian Nationalist Movement 1885-1947**, New Delhi 1979, s. 60. Maulana Mohammed Ali Jauhar, **The Khilafet Movement**, Karachi 1980, s.350vd.; Joachim Alva, **Men and Supermen of Hindustan**, Bombay 1943,s. 319vd.



isteyen daha radikal Hintliler tarafından reddedilmiştir. Bu arada ülkedeki Müslümanlar da menfaatlerine uymayan Nehru Raporuna tamamen karşıydılar. Çünkü Müslümanlar merkezde üçte bir temsil isterken, Nehru Raporu onlara yalnızca dörtte bir temsil hakkı vermiş ve ayrı seçmenleri reddetmişti.

1928 yılında Nehru Raporunu tartışmak ve onaylamak için Kalküta’da Tüm Partiler Konferansı’nda Müslim ahalinin önemli liderlerinden Muhammed Ali Cinnah<sup>34</sup>, bu rapora dair birkaç önemli değişiklik önerdi. 28 Mart 1929 tarihinde düzenlenen Müslüman Birliği toplantısında ise Cinnah, Nehru Raporuna karşı Hind yarım adasındaki Müslümanların haklarını savunmak için ünlü 14 maddelik önerisini sundu. Bunlar: “ana mecliste koltuk ayırma, nüfusa bağlı olarak Pencâb’daki koltuklarda yer alma hususlarına dairdi. Bu değişiklikler Hindular tarafından geri çevrilirken Cinnah bunu Müslüman topluluğa hakaret olarak göreyerek “*bu yollarımızın ayrıldığıın göstergesidir.*” dedikten<sup>35</sup> sonar bu Raporu Hindu bir belge olarak adlandırdı ve raporun yetersiz olduğunu belirterek reddetti.<sup>36</sup>

Raporun İngiliz hükümetince de reddedilmesinin ardından Motilal, sağlığıyla ilgili ciddi problemler yaşamasına rağmen 1930’da Sivil İtaatsizlik Hareketi’ne katılarak İngiliz yönetimine karşı mücadelesini devam ettirmek ve Gandhi’nin tuz yürüyüşünü desteklemek için Gücerat/ Jambasur’a gitti. İlerleyen yaşı ve günden güne kötüleşen sağlığından dolayı Kongre’nin hedefi olan tam bağımsızlık mücadelesi için yapılan çalışmalardan uzak kalan Motilal, oğlunun tutuklanmasından kısa bir süre sonra 1930’da kendisi de tutuklandı. Ancak sağlık problemleri sebebiyle birkaç ay sonra serbest bırakılmış ve 6 Şubat 1931’de Lucknow’da hayatını kaybetmiştir.<sup>37</sup>

34 G.Alana, **Bir Milletın Yaratıcısı**, (nşr.Ahmet Edip Uysal), Ankara 1982, s.3; Wahhed Ahmad, **Ouaid-i Azam Muhammad Ali Jinnah Speeches (İndian Legislative Assembly 1935-1947)**, Karachi 1991; Waheed-uz-zaman, **Quaid-i Azam Mohameead Ali Jinnah**, İslamabad 2001.; . Ayesha Jalal, **The Sole Spokesman (Jinnah, the Muslim League and the demand for Pakistan)**, New York 1997.; Zafar, M. D., **A Short History Of Pakistan**, Lahor1985, s 2; İsmail Akbaş, **Geçmişten Günümüze Türkiye Pakistan İlişkileri**, İzmir 2013,s.34; G.Alana., s.3;

35 Latif Ahmed Sherwani, **Pakistan in the Making Documents and Readings**, Karachi 1987, s.560 vd.

D. C. Gupta, **İndian National Movement**, Bombay 1970, s.143

36 D. C. Gupta, s.143; Muahmmmed Reza Kazimi, **Jinnah- Liaquat Correspondence**, Karachi 2003

37 Geniş bilgi için bkz. Devaprasad Grosh, **Pandit Motilal Nehru (His Life and Work)**, Calcuta 1984; B.R. Nanda, **The Nehrus Motilal and Jawaharlal**, New York 1963.;Jawaharlal Nehru, “*My Father*”, s.5-16

Onun adıyla tarihe geçecek olan Nehru Raporu, Hintliler tarafından İngiliz kontrolündeki Hindistan için bağımsızlık statüsü arayan ilk anayasa olarak kabul edilmektedir. Neticede Motilal, servet ve statü eşitsizliklerinin sona erdiği güçlü ve özgür ve demokratik bir Hindistan'ı hedeflemiştir. Kendisinin de belirttiği gibi, “*En büyük hedef özgür Hindistan'ın kurulması. Bu amaç uğruna ölmek hiç sorun değil, hatta istediğimiz bir şey. Özgür Hindistan uğruna ölümü memnuniyetle karşılıyoruz.*”<sup>38</sup> idealleriyle yeni bir Hindistan'ın teşekkül etmesi için ömrünü vakfetmiştir. Ayrıca kendisinden sonra da ailesine mensup pek çok kişi Hint siyasetinde etkin rol oynamıştır. Mesela oğlu Jawaharlal Nehru bağımsız Hindistan'ın ilk başbakanı olurken, torunu Indira Gandhi de (1917- 1984) Kongre Partisinin başkanlığını yaptığı gibi aynı zamanda iki dönem Hindistan tarihindeki tek kadın başbakanı olarak en uzun süre görev yapan ikinci başbakanı olmuştur. Yine Indira Gandhi'nin oğlu Rajiv Gandhi de (1944–1991) annesinin öldürülmesinden sonra Hindistan'ın en genç başbakanı olarak Hint siyasetinin şekillenmesinde varlık göstermiştir.

38 D.K. Borooah, “Foreword”, **Pandit Motilal Nehru**, (Ed. D.K. Borooah), New Delhi 1960, s.XI

## Kaynakça

- A. Oayyum & M. Brelvi, **A New History of India and Pakistan**, Lahor 1958.
- Ali Cahit Özgül, **Pakistan 'ın Doğuşu ve Bugünkü Pakistan**, Ankara 1951.
- Arthur D. Innes, **A Short History of The British in India**, New Delhi 1985.
- Ayesha Jalal, **The Sole Spokesman( Jinnah, the Muslim League and the demand for Pakistan)**, New York 1997.
- B. N. Pandey, **The Indian Nationalist Movement 1885-1947**, New Delhi 1979
- B. Pattabhi Sitaramayya, **The History of the Indian National Congress ( 1885-1935) I.**, Bombay 1946 .
- B. Pattabhi Sitaramayya, **Gandhi and Gandhizm I.**, Allahabad 1943.
- B.R. Nanda, **The Nehrus Motilal and Jawaharlal**, New York 1963.
- Bipan Chandra, **India 's Struggle for Independence**, New Delhi 1989
- Burton Stein, **A History of India**, New Delhi 1998.
- D. C. Gupta, **Indian National Movement**, Bombay 1970.
- D.K. Borooah, "A Homage", **Pandit Motilal Nehru**, (Ed. D.K. Borooah), New Delhi 1960.
- D.K. Borooah, "Foreword", **Pandit Motilal Nehru**, (Ed. D.K. Borooah), New Delhi 1960.
- Devaprasad Grosh, **Pandit Motilal Nehru (His Life and Work)**, Calcuta 1984.
- Padmasha, **Indian National Congress and the Muslims (1928-1947)**, New Delhi 1980.
- G. A. Natesan, **The National Congress**, Madras 1917.
- G. B. Malleson, **The Indian Mutiny of 1857**, New Delhi 1999.
- G. Alana, **Bir Milletin Yaraticısı**, (nşr., A.E. Uysal), Ankara 1982.
- G.W. Forrest, **The Indian Mutiny 1857-58 III**, Calcutta 1902.
- Gitasree Bandyopadhyay, **Constraints in Bengal Politics 1921-1941**, Calcuta 1984.
- H. Kulke- D. Rothermund, **Hindistan Tarihi**, ( nşr., M. Günay), İstanbul 2001
- I.H. Quresshi, **A Short History of Pakistan** , Karachi 2006
- İsmail Akbaş, **Geçmişten Günümüze Türkiye Pakistan İlişkileri**, İzmir 2013.

- James Hasking, **İndia under Indira and Rajiv Gandhi**, Amerika 1989.
- Jawaharlal Nehru, “*My Father*”, **Pandit Motilal Nehru**, (Ed. D.K. Borooah), New Delhi 1960.
- Jawaharlal Nehru, **Eighteen Months in India 1936-1937**, Allahabad 1938.
- Jawaharlal Nehru, **Kızım Mektuplar Sosyal Devrimler Ulusal Savaşlar**, Ankara 2002
- Jawaharlal Nehru, **The Discovery of İndia**, New York 1960.
- Jeanette Eaton, **Gandhi Kılıçsız Mücahit**, (nşr., Sofi Huri), İstanbul 1961.
- Joachim Alva, **Men and Supermen of Hindustan**, Bombay 1943.
- K. K. Aziz, **Studies in History and Politics**, Islamabad 2002.
- K. K. Aziz, **Britain and Muslim İndia**, London 1963.
- K. Henry George, **British Administration During The Revolt of 1857**, New Delhi 1985.
- K. M. Panikkar, “*A Great Statesman and Parliamentarian*”, **Pandit Motilal Nehru**, (Ed. D.K. Borooah), New Delhi 1960.
- Kamalesh Sharma, **Role of Muslims in India Politics(1857-1947)**, New Delhi 1985.
- Latif Ahmed Sherwani, **Pakistan in the Making Documents and Readings**, Karachi 1987
- M. A. Aziz, **A History of Pakistan**, Lahore 1979.
- M. A. Frank Lillingston, **Brahmo Samaj - Arya Samaj**, London 1901.
- M. D. Zafar, **A Short History Of Pakistan**, Lahor1985.
- Manik Lal Gupta, **Constitutional Development of İndia**, New Delhi 1989
- Manju Gopal Mukherjee, “*C.R. Das and the Bengal Pact*”, **Proceedings of the Indian History Congress LXI.**, New Delhi 2000, s. 739-746.
- Maulana Mohammed Ali Jauhar, **The Khilafet Movement**, Karachi 1980
- Micheal Nicholsan, **Mahatma Gandhi**, (nşr, Leyla Onat), Ankara 1996.
- Mohammad Noman, **Müslim India (Rise and Growth of the All India Müslim League)**, Allahabad 1942.
- Motilal Nehru, “*The Family*”, **Pandit Motilal Nehru**, (Ed. D.K. Borooah), New Delhi 1960,

- Muahmmmed Reza Kazimi, **Jinnah- Liaquat Correspondebce**, Karachi 2003
- N. Pandey, **The Indian Nationalist Movement 1885-1947**, New Delhi 1979.
- N.C. Saxena, **Muslims and the India National Congress**, Delhi 1955.
- Nicholas Nugent, **Rajiv Gandhi Son of Dynasty**, Calcutta 1990.
- Padmasha, **Indian National Congress and the Muslims (1928-1947)**, New Delhi 1980.
- Pranay Gupte, **Mother India (A Political Biography of Indira Gandhi)**, New Delhi 2009.
- R. K. Pruthi, **Brahmo Samaj and Indian Civilization**, New Delhi 2004.
- R.C. Majumdar, **Struggle for Freedom**, Bombay 1988.
- Raghavan N. Iyer, **The Moral and Political thought of Mahatma Gandhi**, New Delhi 2003
- Raiz Ahmad, “*Muhammad Ali Jinnah , Mahatma Gandhi , Ali Brothers and the Non- Cooperation Movement in British India 1920-1922*” **Journal of Historical Studies I/2**, 2015, s.43-61;
- Ram Gopal, **Indian Muslims Political History (1858-1947)**, Lahore 1854, s.211
- Ravinder Kumar- Hari Dev Sharma, **Selected Works of Motilal Nehru (1922) III.**,  
Delhi 1984.
- Ravinder Kumar- Hari Dev Sharma, **Selected Works of Motilal Nehru (1923-1925) IV.**, Delhi 1986.
- Rene Grousset, **Asya ’nın Uyanışı**, (nşr., Saadettin Gömeç), Ankara 1999.
- Romain Rolland, **Dayananda and Arya Samaj** , New Delhi 2006.
- S. M. Burke- Salim Al-Din Quraishi, **The British Raj in India**, Karachi 1996.
- S.R. Bakshi, **Swaraj Party and Gandhi**, New Delhi.
- Sachidananda Sinha, “*Pandit Motilal Nehru*”, **Pandit Motilal Nehru**, (Ed. D.K. Borooh), New Delhi 1960, s.54-55.
- Sankar Ghose, **Political Ideas and Movements inIndia**, Calcutta 1975.
- Suat Vural, “*Sipahi Ayaklanmasının Siyasi Sebepleri*”, **Belgü / 2**, Ardahan 2015, s. 181-202.
- Subhas C. Bose, **The Indian Struggle 1920-1934**, London 1935.

V. K. Agnihotri, **Indian History**, New Delhi 2010.

W. Norman Brown, **The United States and India, Pakistan , Bangladesh**, Cambridge 1972.

Waheed-uz- zaman, **Quaid-i Azam Mohameead Ali Jinnah**, İslamabad 2001.

Wahhed Ahmad, **Ouaid-i Azam Muhammad Ali Jinnah Speeches (Indian Legislative Assembly 1935-1947)**, Karachi 1991.

## BURSA ve YÖRESİNE AİT TÜRKÜ MÂNİ VE NİNNİLERDE BAZI ESKİ (ARKAİK) ÖGELER

Arş. Görv. Hüseyin GÖKÇE\*

### Özet

Türküler, ninniler, mâniler, atasözleri ve deyimler, ne zaman, nerede ve kim tarafından söylendiği bilinmeyen ancak kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktarılan önemli dil malzemeleridir. Bu dil malzemeleri ortaya çıktığı döneme ait sosyal ve kültürel unsurları içinde barındırmakla birlikte bazı eski sözcük ve dil bilgisel yapıları da beraberinde getirmektedir. Bu çalışmada Bursa ve yöresinden derlenen türkü, mâni ve ninnilerde geçen eski (arkaik) sözcükler ve dil bilgisel yapılar incelenmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Türkü, Arkaik Öge, Bursa, Türk Dili.

Dil değişken bir özelliğe sahiptir ve eski dönemlerde sıklıkla kullandığı sözcük ya da dil bilgisel yapıları daha sonrasında hiç kullanmayabilir. Bu tür sözcük ya da dil bilgisel yapılar atasözü, deyim, ninni, mâni ya da türküler içerisinde kimi zaman varlığını devam ettirebilmektedir. Bu şekilde eski dönemde kullanılıp günümüzde standart dilde kullanılmayan sözcük ya da dil bilgisel yapıları eski (arkaik) öge adı verilir. Eski ögeler, bir dilin herhangi bir lehçesinde kullanılmazken bazen o lehçenin ağızlarında ve yahut o dilin farklı lehçelerinde işlek bir şekilde kullanılabilir. Bursa ve yöresi ağızlarından derlenen ve Bursa Türküleri olarak bilinen bazı derlemelerde de eski ögeler yer almaktadır. Bu çalışmada Bursa Türkülerinde kullanılan eski sözcük ve dil bilgisel yapılar tespit edilmiş ve bu sözcük ve yapıların anlamları, kullanıldığı dönemler ve kökenleri hakkında bilgi verilmiştir.

\* İnönü Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, h.gokce16@hotmail.com

## 1. Eski Sözcükler

**bulaş-:** Eylem TS’de ‘1. Bir nesne, üzerine sürülen bir şey yüzünden kirlenmek. 2. İstenilmeyen bir madde bir şeye sürülmek. 3. Hastalık geçmek, sirayet etmek. 4. Çatmak, sataşmak. 5. İstmeden veya rastlantı sonucu bir işe karışmak.’ anlamlarındadır (TS: 408). TS’deki bu anlamlarıyla aşağıdaki dörtlükle herhangi bir anlam bağı kurulamayan bu eylem DS’de *bulaş-* şeklinin yanı sıra *bolaş-*, *bılaş-*, *buleş-* vb. şekilleriyle ‘1. Başlamak. 2. Bir işe istekle başlamak. 3. Engel olmak. 4. Çatmak, sataşmak.’ anlamlarında kullanılmıştır (DS: 786). DS’de ‘başlamak’ anlamı ile yer alan *bulaş-* eylemi dörtlükteki anlamla birebir uymaktadır.

TAS’de ise ‘1. Karışmak, fenalaşmak. 2. Musallat olmak. 3. Çatmak, sataşmak, duçar olmak. 4. Meşgul olmaya başlamak. 5. Alude olmak, bulanmak.’ (TAS: 690) anlamları ile geçen bu eylemin ‘meşgul olmaya başlamak’ anlamıyla bir ilişki kurulabilir. Ancak *bulaş-* eylemi ile en önemli anlamsal bağ Harezmi Türkçesinde kullanılan *boluş-* eylemiyle kurulabilir. *Boluş-* eylemi Harezmi Türkçesinde ‘Oluşmak, işe koyulmak, girişmek.’ anlamındadır (HATS: 106). Harezmi Türkçesinde kullanılan *boluş-* eyleminin zamanla *bolaş-* > *bulaş-* şeklini aldığı muhtemeldir. Girişmek, bir işe koyulmak anlamındaki *boluş-* eylemi ile dörtlükte geçen *bulaş-* eylemi arasında anlamsal olarak bir bağ kurmak mümkündür.

Ev ardını dolaştım Fadimem  
Ot yolmaya *bulaştım*, ot yolmaya *bulaştım*  
Ot yolması bahanadır  
Kızınıza dolaştım, kızınıza dolaştım

**der-:** TS’de yer almasına rağmen Türkiye Türkçesi yazı dilinde kullanılmayan bir diğer sözcük ise *der-* eylemidir. TS’de ‘Bir araya getirmek, derlemek, toplamak, devşirmek’ anlamında kullanılan bu eylem Anadolu ağzlarında varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Bu eylem, DS’de hem ‘ekini biçip toplamak’ (DS: 1435) hem de ‘toplamak, derlemek’ anlamında kullanılmıştır (DS: 1519).

TAS’de de *der-* ve *dir-* şekliyle ‘toplamak, biriktirmek’ (TAS: 1111) anlamında kullanılan bu eylem, Kıpçak Türkçesi metinlerinde aynı anlamda *ter-*, *tir-* şekliyle de kullanılmıştır (KTS: 59).

DLT’de ise *têr-* şeklinde geçen bu eylem (DLT: 604) Çağatay Türkçesinde diğer kullanımlara ek olarak *dir-* ve *tir-* şeklinde kullanılmıştır (ÇTS:



1112). Fiil bugün Türkiye Türkçesinde *dernek* “cemiyet, topluluk” sözcüğünün kökeninde varlığını sürdürmektedir.

Bursa’da derlenen bir mânide karşımıza çıkan *der-* eyleminin kullanımı aşağıdaki gibidir.

Yarım indi trenden  
göyneği ketenden  
boynuna sarılmayın  
gülünü *dermeden*

**gicikli:** *Gicikli* sözcüğü TS’de yer almamasına karşın *giciş-* eylemi ‘kaşınmak, kaşıntı duymak, gidişmek.’ anlamıyla TS’de yer almaktadır (TS: 944). *Gicik* ve *giciş-* sözcükleri arasında bir ilgi olduğu aşikârdır. DLT’de *kiçi-* ‘kaşınmak, gicişmek’ ve *kiçit-* ‘kaşıtmak’ anlamına gelen sözcükler bulunmaktadır (DLT: 328). *Giciş-* ve *gicik* sözcüklerinin de *kiçi-* eyleminden türediği muhtemeldir.

DS’de *gicik* sözcüğü birkaç anlamıyla birlikte verilse de en yaygın olarak kullanımı ‘uyuz hastalığı’ şeklindedir (DS: 2071). Ayrıca *gicikli* sözcüğünün anlamı da DS’de ‘pis, bitli (kimse)’ olarak verilmektedir (DS: 2071). Ancak Bursa’da derlenen mânide bu sözcük, ‘uyuz hastalığına kapılmış hayvan’ anlamıyla kullanılmıştır.

Bu sözcük TAS’de *gicik*, *gici*, *gicük*, *giciyik*, *giciyük* şekilleri ile ‘kaşınma, kaşıntı, uyuz hastalığı’ anlamlarında kullanılmıştır (TAS: 1693). Ayrıca DLT’de geçen *kiçi-*, eylemi Oğuz Türkçesinin bir özelliği olan sözcük başında k->g- değişimine uğrayarak *gici-* şekliyle ve ‘kaşınmak’ anlamıyla TAS’de de geçmektedir (TAS: 1695). Kıpçak Türkçesinde ise *kiçi-* eylemi ‘gidişmek, kaşınmak’ anlamının yanı sıra ‘vücut kızmak, hararet yapmak’ anlamlarıyla kullanılmıştır (KTS: 148).

Harezm Türkçesinde de *kiçig* ‘kaşıntı, uyuz’ ve *kiçig tut-* ‘uyuz hastalığına yakalanmak’ sözcükleri yer almaktadır (HATS: 325). *Gicikli* sözcüğü de ‘uyuz hastalığına kapılmış, uyuz’ anlamlarına geldiğine göre bu sözcüğün *kiçi-* + -k- + -II- şeklinde *kiçi-* eyleminden türediği düşünülebilir.

Irafa sepet koydum  
İçine kepek koydum  
Şu ümmünün adını  
*Gicikli* köpek koydum

**koyak:** Bursa yöresinden derlenen ‘Ak Koyun Meler Gelir’ türküsünde karşımıza çıkan *koyak* sözcüğü TS’de yer almamaktadır. DS’de ise ‘1. Bir ucu dağda son bulan kapalı boğaz, iki dağ, tepe arasındaki boşluk, vadi. 2. Dağlar ve kayaların arasındaki doğal çukurlar. 3. Dağ üzerinde otu olan, bitek çukur, yer. 4. Köşe, taraf.’ vb. gibi anlamlara gelmektedir (DS: 2942). Ancak bu anlamların hiçbiri türkü içerisinde yer alan *koyak* sözcüğü ile örtüşmemektedir.

DLT’de *kıyak* ve *kayak* şekilleriyle geçen ve ‘Et suyu yağı, tereyağı, kaymak.’ anlamlarına gelen bir sözcük yer almaktadır (DLT: 324). Muhtemeldir ki DLT’ün yazıldığı dönemde *kayak* şeklinde geçen sözcük zamanla *koyak* şeklini almıştır. DLT’de geçen *kayak* sözcüğündeki “kaymak” anlamını türkü içerisinde geçen *koyak* sözcüğüyle anlamsal olarak örtüşmektedir. Bu sözcük DLT dışında herhangi bir sözlükte tespit edilememiştir.

Ak koyunun aklığı  
Sütünün *koyaklığı*  
Ben yaban gitmezdim  
Bir babanın yokluğu

**koyuk:** TS’de yer almayan *koyuk* sözcüğü DS’de ‘1. Etkili, dokunaklı, acıklı, içli. 2. Dağın ve kayanın kuytu yeri. 3. Boşluk, kovuk.’ anlamlarıyla geçmektedir (DS: 2944). TAS’de ise *koyuk* sözcüğü *koyak* ve *koyuğ* şekilleriyle de kullanılmakta ve ‘Hazin, müessir, dokunaklı.’ anlamına gelmektedir (TAS: 2684).

DLT’de *koyuğ*, Harezmi Türkçesinde ise *koyuğ* şeklinde ‘koyu’ anlamında kullanılan sözcükler yer almaktadır (DLT: 353, HATS: 339). Ancak bu sözcüklerin Bursa’da derlenen ‘Deli Ahmet’ türküsünde geçen *koyuk* sözcüğü ile anlamsal bir bağı olmadığı açıktır. Aynı şekilde Çağatay Türkçesinde ‘koyu, galiz, kalın, sıkı, yoğun’ anlamlarına gelen *koyuk* (ÇTS: 652) sözcüğünün de mevcut türküde geçen *koyuk* sözcüğüyle anlamsal bir bağının olmadığı açıktır.

Karahanlı Türkçesinde ise ‘koyu’ anlamının yanı sıra *koyuğ* şeklinde geçen ve ‘derin’ anlamına gelen bir sözcük yer almaktadır (KATS: 457). KB’de ‘*ne edgü bilig birdi bilgi koyuğ*’ (bilgisi derin olan insan ne iyi bilgi vermiştir) (KB: 3382) cümlesi içerisinde geçen bu sözcük ‘Deli Ahmet’ türküsü içerisinde geçen ve derin anlamına gelen *koyuk* sözcüğü ile aynı anlamda kullanılmıştır.

Aşağı odayla koca oda arası  
 Pek mi **koyuk** deli ahmet'in yarası  
 Gözümün etini kopar hacı ağa  
 Anama göstermeyip atın ocağa

**künge:**<sup>1</sup> *Künge* sözcüğü TS'de yer almamaktadır. DS'de ise bu sözcük *künge* şeklinin yanı sıra *küge*, *kükür*, *kümge*, *künke* ve *künkür* şekilleriyle '1. Toz, çöp, süprüntü. 2. Pislik, gübre.' anlamları ile yer almaktadır (DS: 3038). DLT'de de 'Örenlikte, yıkıntılarda bulunan küllük, gübre.' anlamı ile *künğüz* sözcüğü geçmektedir (DLT: 399). Ancak bu sözcük ile *künge* sözcüğü arasında ses bilgisel bir bağ kurmak düşündürücüdür.

*Künge* sözcüğü Türkçenin eski dönemlerinde, sadece Çağatay Türkçesinde karşımıza çıkmaktadır. Çağatay Türkçesinde 'Toz, gubar' (ÇTS: 684) anlamıyla karşımıza çıkan bu sözcük Bursa yöresinde derlenen manide ise DS'de olduğu gibi 'Toz, gübre, süprüntü' anlamında kullanılmıştır.

Ambar altında **küngeler**  
 Yel estikçe töngeler  
 Biz gelin almaya geldik yengeler

**yun-:** *Yun-* eylemi TS'de 'yikanmak' (TS: 2617) şeklinde geçse de bugün Türkiye Türkçesi yazı dilinde kullanılmamaktadır. Daha çok Anadolu ağızlarında kullanılan bu eylem DS'de *yun-*, *yuun-*, *yuvun-*, *yün-* şekilleriyle 'yikanmak' anlamında kullanılır (DS: 4322).

Kıpçak Türkçesinde de 'yikanmak' anlamında kullanılan *yun-* eylemi ayrıca *yuvul-*, *yuvun-*, *yün-* gibi ses bilgisel farklılıklarla Kıpçak Türkçesi dönemine ait eserlerde karşımıza çıkmaktadır (KTS: 330).

DLT'de ise Kaşgarlı Mahmud, *yun-* eyleminin Türkler tarafından 'yikanmak' Oğuzlar tarafından ise 'abdest almak' anlamında kullanıldığını, Oğuz ve Kıpçakların yikanmak anlamında *çun-* eylemini kullandıklarını söyler. (DLT: 814)

TAS'de de 'yikanmak' (TAS: 4725) anlamında kullanılan *yun-* eyleminin kökeninin <yu- 'yıkamak' + -n- şeklinde olduğu açıktır (Gülensoy; 2007: 1179).

1 *Künge* sözcüğü ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İlker, A. (2019). "Künge Kelimesi Hakkında" *Gübre, Tezek, Çöp Kitabı* (Ed. Emine Gürsoy NASKALİ). İstanbul: Kitabevi Yayınları. s. 531-544.

Bursa’da derlenen ‘Meşeli Dağlar Meşeli’ türküsünde geçen yunmak eylemi, Türkçenin eski dönemlerinden bu zamana kadar anlamını korumuş ve yıkanmak şeklinde kullanılmıştır.

Hamamın üçtür kurnası  
İçinde üç kız *yunası*  
Üç kızın biri benim olası

## 2. Eski Dil Bilgisel Yapılar

**+çIIAyIn:** Eski Anadolu Türkçesinde yaygın bir şekilde kullanılan bu ek daha çok zamirlerin üzerine gelerek bir benzetme anlamı katar. Gibi, kadar vb. anlamlarıyla benzetme yapan bu ekin kökeni hakkında Saadet Çağatay, +çA eşitlik halinin üzerine Eski Anadolu Türkçesi döneminde kullanılan +IAyIn vasıta hali ekinin geldiği görüşündedir (Çağatay; 1943: 104). Eski Anadolu Türkçesi döneminden sonra kullanımdan düşen ve bugün Türkiye Türkçesinde kullanılmayan bu ek ‘Kıvrılıp Yassılan Yollar’ türküsünde karşımıza çıkmaktadır.

Kıvrılıp yassılan yollar  
Garip midir bencileyin  
Çağlayuben akan seller  
Garip midir bencileyin

**-(y)UbAn:** Bu ek bugün Türkiye Türkçesinde de kullanılan, bağlama zarf fiili olan ve ilk fiilin yapılmasından hemen sonra ikinci fiilin yapıldığını ve ya yapılacağını anlatan -(y)Ip zarf fiil ekinin genişletilmiş şeklidir (Gülsevin; 2011: 133). Bu ekin Eski Anadolu Türkçesi için karakteristik bir zarf fiil eki olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Eski Anadolu Türkçesinde -(y)UbAn ekinin genişletilmiş şekli olarak (y)UbAnIn eki de kullanılmıştır. -(y)UbAn eki Eski Anadolu Türkçesinde kullanılmasına rağmen bugün Türkiye Türkçesi yazı dilinde kullanılmamaktadır.

Kıvrılıp yassılan yollar  
Garip midir bencileyin  
Çağlayuben akan seller  
Garip midir bencileyin

**-Am:** -A eki Türkçenin eski yazılı metinlerinden bu yana istek göreviyle kullanılmıştır. Günümüz Türkiye Türkçesinde de istek eki olarak kul-

lanılan bu ekin 1. teklik ve 1. çokluk çekimleri tartışma konusudur. Bu çekimlerin ağırlıklı olarak günümüzde istek kipi görevinde kullanıldığını söyleyen filologlar olsa da emir kipi görevinde kullanıldığını söyleyen filologlar da vardır.

Eski Anadolu Türkçesinde bu ekin 1. teklik çekimi  $-(y)Am$ ,  $-(y)Ayn$ ,  $-(y)AvAn$  vb. iken (Gülsevin, Boz; 2013: 78) günümüz Türkiye Türkçesinde bu ekin 1. tekli çekimi  $-(y)AyIm$  şeklindedir (Korkmaz; 2014: 581). Bursa yöresinde derlenen ‘Menevşesi Tutam Tutam’ türküsünde karşımıza çıkan bu ekin 1. teklik çekimi ise  $-Am$  şeklindedir. Bu şekliyle Eski Anadolu Türkçesinde yer alan  $-(y)Am$  (istek kipi + kişi eki) şeklini devam ettirdiğini söyleyebiliriz.

Menevşesi tutam tutam  
Arasına güller katam  
Nice gurbet elde yatam  
Sen gel menevşeli gelin

**-Un:** Eski Anadolu Türkçesinde  $-In$  şekliyle zamir kökenli 1. teklik kişi eki kullanılmıştır (Şahin; 2012: 64). Bursa yöresinde derlenen ‘Babıcımın Beli Gırık’ türküsünde ise  $-Un$  şeklinde 1. teklik kişi eki yer almaktadır ki bu ek, Eski Anadolu Türkçesinde yer alan  $-In$  ekindeki ‘I’ ünlüsünün yuvarlaklaşarak ‘U’ ünlüsüne dönüşmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Türkiye Türkçesinde bu ek  $-Um$  /  $-Im$  şeklindedir.

Babıcımın beli gırık sürürün  
Ben yari görünce bir hoş yürürün

**-(y)Ipduru:** Bu ek  $-(y)Ip$  zarf fiil eki ve  $-dur(ur)$  ekinin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Bugün Türkiye Türkçesinde kullanılmayan bu ek günümüz Azerbaycan Türkçesinde kullanılmaktadır (Gülsevin, Boz; 2013: 66). Eski Anadolu Türkçesinde de  $-UpdUrUr$  ekine rastlanmaktadır. Hatice Şahin bu ekle ilgili olarak şunları söyler; “ $-(y)Up$  ekinin ardına getirilen  $-dUr$  ve  $-dUrUr$  ihtimal ve kesinlik kavramlarını vermek üzere kullanılmıştır. Burada kesinlik ve ihtimal kavramını taşıyan ek bildirme ekidir” (Şahin; 2012: 66).

Eski Anadolu Türkçesinde öğrenilen geçmiş zaman eki (Şahin, 2012: 66) olarak kullanılan bu ek, özellikle Batı Anadolu ağızlarında şimdiki zaman anlamıyla da kullanılmaktadır (Yapıcı; 2013: 2811). Bursa Yöre-

sinden derlenen ‘Kiremit Bacaları’ türküsünde de bu ek –ıpduru şekliyle sondaki ‘r’ ünsüzü düşürülerek şimdiki zaman anlamıyla kullanılmıştır.

A güzelim a kibarım  
Bal koymuş banıpduru

Türkü, mâni, ninni, atasözü ve deyimlerimiz eski döneme ait söz varlığı ve dil bilgisel yapıları içerisinde barındırması bakımından dil bilgisi çalışmalarında önemli yer tutarlar. Bunlarda, günümüz yazı dilinde bulunmayan birçok sözcük ya da ekleri görmek mümkündür. Bursa ve Yöresine ait türkü, mâni ve ninnilerde de günümüz yazı dilinde kullanılmayan yedi sözcük ve beş ek tespit edilmiştir. Bu çalışma ile tespit edilen sözcük ve yapıların anlamları açıklanmış ve söz konusu türkü, ninni ve manilerin daha iyi anlaşılması sağlanmıştır.

---

## Kısaltmalar

<b>ÇTS</b>	: Çağatay Türkçesi Sözlüğü
<b>DLT</b>	: Dîvânu Lugâti't- Türk
<b>DS</b>	: Derleme Sözlüğü
<b>HATS</b>	: Harezm Türkçesi Sözlüğü
<b>KATS</b>	: Karahanlı Türkçesi Sözlüğü
<b>KB</b>	: Kutadgu Bilig
<b>KTS</b>	: Kıpçak Türkçesi Sözlüğü
<b>TAS</b>	: Tarama Sözlüğü
<b>TS</b>	: Türkçe Sözlük

## Kaynaklar

- Arat, R., R. (1979). *Kutadgu Bilig*, Ankara: TDK Yayınları.
- Bursa Büyükşehir Belediyesi (2014). *Bursa Köylerinde Ninniler, Maniler, Ağutlar, Türküler, Giyim Kuşam ve Halk Oyunları (Haz. Cengiz Bütün)*, Bursa: Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Çağatay, S. (1943). “Uygurca ve Eski Osmanlıcada İnkstrumental –n”, *Ankara Üniversitesi DTDF Dergisi*, 1/3, Ankara, s. 93–107.
- Ercilasun, A., B. (2018). *Dîvânü Lugâti ’- Türk*, Ankara: TDK Yayınları.
- Gülensoy, T. (2007). *Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü*, Ankara: TDK Yayınları.
- Gülsevin, G. (2011). *Eski Anadolu Türkçesinde Ekler*, Ankara: TDK Yayınları.
- Gülsevin, G., Boz, E. (2013). *Eski Anadolu Türkçesi*, Ankara: TDK Yayınları.
- Korkmaz, H. (2014). *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*, Ankara: TDK Yayınları.
- Şahin, H. (2012). *Eski Anadolu Türkçesi*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Türk Dil Kurumu (2009). *Tarama Sözlüğü*, C. I-VI. Ankara: TDK Yayınları.
- Türk Dil Kurumu (2009). *Derleme Sözlüğü*, C. I-VI. Ankara: TDK Yayınları.
- Türk Dil Kurumu (2011). *Türkçe Sözlük*, Ankara: TDK Yayınları.
- Türk Dil Kurumu (2014). *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, Ankara: TDK Yayınları.
- Ünlü, S. (2012). *Harezmi Türkçesi Sözlüğü*, Konya: Eğitim Kitabevi.
- Ünlü, S. (2012). *Karahanlı Türkçesi Sözlüğü*, Konya: Eğitim Kitabevi.
- Ünlü, S. (2013). *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*, Konya: Eğitim Kitabevi.
- Yapıcı, A., İ. (2013). *Aydın ve Yöresi Ağızları (İnceleme-Metin-Sözlük)*, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Doktora Tezi).
- <http://turku.sitesi.web.tr/bursa/> (Erişim Tarihi: 15.08.2020).
- <https://bursa.ktb.gov.tr/TR-271620/bursa-turkuleri.html> (Erişim Adresi: 15.08.2020).