

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI*
ÇALIŞMALAR DERGİSİ

BİLİM
VE
SANAT
VAKFI

ISSN 1309-6834

DÎVÂN: DİSİPLİNLERARASI ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 30 Sayı 58 2025/1

Sahibi: Bilim ve Sanat Vakfı
Yazı İşleri Müdürü: Mustafa Özel

1996 yılında yayın hayatına başlayan DÎVÂN, 2007 yılına kadar DÎVÂN: İlmî Araştırmalar ve bu tarihten sonra DÎVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi ismiyle yayınlanmıştır. Uluslararası hakemli bir dergi olan DÎVÂN, yılda iki defa yayınlanmaktadır. DÎVÂN sosyal ve beşerî bilimler alanlarında mukayeseli ve disiplinlerarası bir yaklaşımı benimseyen özgün araştırma ve yorumları içeren makaleler, araştırma notları ve kitap değerlendirmelerini Türkçe veya İngilizce olarak yer vermektedir.

Yazıların yayımına hakem raporları doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir. Yayınlanmayan yazılar iade edilmez. Bu dergide yayınlanan yazıların bütün telif hakları Bilim ve Sanat Vakfı'na aittir. Akademik alıntılar haricinde, izinsiz derginin her hangi bir bölümü kopyalanamaz, dağıtılamaz, satılamaz veya başka bir şekilde kamusal kullanıma konulamaz. Yazıların bilim, dil ve hukuk açısından sorumluluğu yazarlarına aittir.

DÎVÂN: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi ULAKBİM, Worldwide Political Science Abstracts, Internatioal Political Science Abstracts (IPSA), Index Islamicus, Turkologischer Anzeiger, Ebsco Publishing, MLA International Bibliography ve Asos Index tarafından taranmaktadır.

DÎVÂN: JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY STUDIES

Owner: The Foundation for Sciences and Arts

Legal Representative: Mustafa Özel

DÎVÂN is a bi-annual, international peer-reviewed academic journal devoted to comparative, interdisciplinary and multidisciplinary research in the social sciences and humanities. Founded in 1996, it appeared under the name DÎVÂN: Scientific Studies until 2007. Since then, it has been published as DÎVÂN: Journal of Interdisciplinary Studies. The journal publishes articles that contain original research and innovative perspectives, a selection of current book reviews and research notes in Turkish and English.

All submissions are initially assessed by the Editorial Board. Those deemed suitable then pass to, a panel of referees. Then, the Editorial Board makes the ultimate decision on publication. Manuscripts that fail to be selected for publication will not be returned. The copyright holder of the items published in the journal is the Foundation for Sciences and Arts. With the exception of academic quotations, no parts may be reproduced, redistributed, sold or transmitted in any form and by any means for public usage without a prior permission. Contributors are responsible for ensuring that their submissions adhere to the academic, legal, and linguistic standards of their disciplines.

The articles published in DÎVÂN: Journal of Interdisciplinary Studies are indexed by ULAKBİM, Worldwide Political Science Abstracts, International Political Science Abstracts (IPSA), Index Islamicus, Turkologischer Anzeiger, EBSCO Publishing, MLA International Bibliography and ASOS Index.

**DÎVÂN: DİSİPLİNLERARASI ÇALIŞMALAR DERGİSİ / DÎVÂN:
JOURNAL OF INTERDISCIPLINARY STUDIES**

Sahibi / Owner

Bilim ve Sanat Vakfı / The Foundation for Sciences and Arts

Yazı İşleri Müdürü / Legal Representative: Mustafa Özel

Editör / Editor-in-Chief

M. Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi
Uğur Topal, Bilim ve Sanat Vakfı

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdurrahman Atçıl, Sabancı Üniversitesi (İstanbul)
Ali Adem Yörük, İstanbul Üniversitesi (İstanbul)
Alim Arlı, Marmara Üniversitesi (İstanbul)
Ayşe Başaran, Boğaziçi Üniversitesi (İstanbul)
Esra Kartal Soysal, Marmara Üniversitesi (İstanbul)
Fatih Altuğ, Boğaziçi Üniversitesi (İstanbul)
Faruk Deniz, Bilim ve Sanat Vakfı (İstanbul)
Halil İbrahim Düzenli, Samsun Üniversitesi (Samsun)
Hümeyra Özturan, Marmara Üniversitesi (İstanbul)
Metin Demir, Uludağ Üniversitesi (Bursa)
Mustafa Demiray, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İstanbul)
Macit Karagözöglü, Marmara Üniversitesi (İstanbul)
Özgür Kavak, Marmara Üniversitesi (İstanbul)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Abdullah Yavaş, University of Wisconsin (Madison, A.B.D.)
Alparslan Açıkgöç, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Dimitri Gutas, Yale University (New Haven, A.B.D.)
Fazıl Önder Sönmez, Boğaziçi Üniversitesi (İstanbul)
Fred Dallmayr, University of Notre Dame (South Bend, A.B.D.)
Engin Deniz Akarlı, Brown University (Providence)
Evangelia Balta, National Hellenic Research Foundation (Atina)
Hızır Murat Köse, İstanbul Medeniyet Üniversitesi (İstanbul)
İ. Kafi Dönmez, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi (İstanbul)
İhsan Fazlıoğlu, İstanbul Medeniyet Üniversitesi (İstanbul)
Jamil Ragep, McGill University (Montreal, Canada)
Lejla Demiri, Eberhard Karls Universität Tübingen (Almanya)
M. Akif Aydın, İstanbul Medipol Üniversitesi (İstanbul)
Murteza Bedir, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi (İstanbul)
Richard Falk, Princeton University (Princeton, A. B. D)

Kitap Değerlendirme Editörleri / Book Review Editors

İsa İlkay Karabaşoğlu, Serhat Arslaner

Yabancı Dil Editörü / English Language Editor

Ayşe Tek Başaran

Editör Yardımcısı / Editorial Assistant

Yusuf Ziya Altıntaş

Grafik Tasarım / Graphic Design: Salih Pulcu

Tasarım Uygulama / Design Implementation: Sibel Yalçın

Kapak Uygulama / Cover Implementation: Zeyd Karaaslan

Adres: **Bilim ve Sanat Vakfı, Vefa Cad. No: 35 34470 Vefa, İstanbul, Türkiye**

Tel: **+90 212 528 22 22 (pbx)** Faks: **+90 212. 513 32 20**

email: **info@divandergisi.com**

Dîvân *DISİPLİNLERARASI* ÇALIŞMALAR DERGİSİ

Cilt 30 Sayı 58 2025/1

İÇİNDEKİLER

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

- Modern İslam Siyaset Düşüncesinde Egemenlik Meselesi
Mehmet Akif Kayapınar..... 1
- “...ve Meclis-i Umûmîyi küşad eylerim”: Nutk-ı Hümayunlar Üzerine Karşılaştırmalı Bir
İnceleme
Abdullah Said Arı..... 63
- Enver Paşa ve Amerikan Kamuoyu: İlk Defa Yayımlanan Mektuplarda Enver Paşa'nın
1920'de Amerikan Kamuoyuna Hitabı ve Yansımaları
Kadir Kon 115
- Antikiteden Geç Orta Çağ'a *Mappamundi* Türü Haritalarda Meskûn Dünyanın Değişen
Merkezi
Zeynep İnan Aliyazıcıoğlu..... 177

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

- Kamal Salibi ve *Çok Odalı Ev*
Engin Deniz Akarlı.....219
- The Barāhima's Dilemma*
Furkan Demir.....229

Dîvân JOURNAL of *INTERDISCIPLINARY STUDIES*

Volume 30 Issue 58 2025/1

CONTENTS

RESEARCH ARTICLES

- The Question of Sovereignty in Modern Islamic Political Thought
Mehmet Akif Kayapınar..... 1
- “...and I open The General Assembly”: A Comparative Study of the Inaugural Speeches
of the Sultans
Abdullah Said Arı..... 63
- Enver Pasha and American Public Opinion: Enver Pasha’s Address to American Public
Opinion in 1920 and its Reflections in Letters Published for the First Time
Kadir Kon 115
- The Changing Center of the Inhabited World in *Mappaemundi* from Antiquity to the Late
Middle Ages
Zeynep İnan Aliyazıcıoğlu..... 177

BOOK REVIEWS

- Kamal Salibi ve *Çok Odalı Ev*
Engin Deniz Akarlı.....219
- The Barāhima’s Dilemma*
Furkan Demir.....229

MODERN İSLAM SİYASET DÜŞÜNÇESİNDE EGEMENLİK MESELESİ

M. Akif KAYAPINAR

İstanbul Üniversitesi
mehmet.kayapinar@istanbul.edu.tr
0000-0002-3208-4718

Öz

On dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren İslam siyaset düşüncesi, modern devlet ve demokrasi kavramlarıyla yüzleşmek zorunda kalmış, bu süreçte özellikle Batı'nın nevi şahsına münhasır şartlarında gelişen egemenlik kavramı önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu tartışma, egemenliğin kimde veya nerede temsil edildiğine dair, her ikisi de "düalist" olan iki farklı ana yaklaşımın ortaya çıkmasına yol açmıştır; bir grup, egemenliğin Allah'a ve ilahî hukuka ait olduğunu savunurken, diğer grup Allah'ın yanı sıra halkın da egemenliğin sahibi olduğunu öne sürmüştür. Makalemizde bir yandan modern İslam siyaset düşüncesinde egemenlik meselesi temsil niteliği yüksek isimler ve metinler üzerinden incelenmekte, diğer yandan da egemenlik kavramı ortaya çıktığı Avrupa'nın özel şartları bağlamında ve aslına uygun şekilde tanımlanmaya çalışılmaktadır. Neticede egemenlik sınırlandırılmamış hukuk yapma otoritesi olarak, egemen ise ne kendi koyduğu ne de kendinden önce konmuş hiçbir kanunla mukayyet olmayan, hukuku askıya alarak olağanüstü hâle karar verebilen, gerektiğinde mevcut kanunları ilga edebilen veya yenileriyle değiştirebilen mutlak ve ebedi otorite olarak tanımlanmaktadır. Bu durumda, İslam siyaset

1

Dîvân *DISİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Araştırma Makalesi

Cilt 30 sayı 58 (2025/1): 1-62
Gön. Tar.: 28.12.2024
Kabul Tar.: 21.01.2025
Yay. Tar.: 31.01.2025
doi: 10.20519/divan.1609140

teorisi söz konusu olduğunda, halkın siyasal otoritenin kaynağı/sahibi olmakla birlikte egemen olmadığı, egemenliğin Allah'ın yanı sıra ilahî hukukta olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam siyaset düşüncesi, modern devlet, egemenlik, hukuk, halk, *auctoritas*, *potestas*.

GİRİŞ: SORUNSALIN TESPİTİ

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren genel olarak modern siyaset tasavvuru, daha özeldede “modern devlet” ve “demokrasi” ile yüzleşmek durumunda kalan İslam siyaset düşüncesinin bu alanda en fazla zorlandığı meselelerden birinin modern devletin ayırt edici vasfı olan egemenlik/hâkimiyet nosyonu olduğu açıktır. Bu zorluğun bir nedeni egemenlik kavramının yabancı bir kültür muhiti olan Avrupa’nın nevi şahsına münhasır tarihsel tecrübesi bağlamında ve modern devlet fikrinin yükselişine paralel olarak şekillenmiş olması ise, diğer nedeni “egemenlik” anlayışının, lafzen olmasa bile, mana itibarıyla klasik İslam siyaset düşüncesinde ve tarihsel tecrübesinde zaten bir geçmişinin ve belli bir (veya birkaç) karşılığının mevcudiyetidir. Durumu daha da karmaşık kılan husus ise, Batı’da egemenlik anlayışının giderek artan oranda halk/ulus egemenliğine evrilmesi ve modern dünyanın yegâne iyi yönetim modeli kabul edilen demokrasinin temel bileşeni olarak vaz edilmesidir. Diğer bir deyişle halk egemenliğinin, ideal siyasal düzenin (demokrasinin) anahtarı olarak şart koşulması, genelde otokratik rejimlerle yönetilen İslam dünyasında demokrasi ile İslam arasında teorik köprüler kurmak isteyen düşünürleri halk egemenliği kavramını bir şekilde İslam düşüncesine entegre etmeye zorlamış görünmektedir. Böyle bir çaba da ister istemez İslam siyaset düşüncesinde karşı tepkileri ortaya çıkarmış ve modern dönemde egemenlik kavramı ekseninde canlı bir tartışmanın gelişmesine sebebiyet vermiştir.

Söz konusu tartışmadaki başlıca ayrılık noktası İslam siyaset teorisinde egemenliğin kim(ler)e veya neye ait olduğu ya da kim(ler) de veya nerede temsil edildiğine ilişkindir. Bu çerçevede, bir yanda egemenliğin sadece Allah’a ve O’nun iradesini yansıtan ilahî hukuka (Şeriat’e) ait olduğu konusunda ısrarcı olanlar, diğer yanda ise egemenliğin sahibinin Allah’ın yanı sıra halk (ümme) olduğunu savununlar bulunmaktadır. Bununla birlikte tarafların argümanlarına ve akıl yürütme süreçlerine bakıldığında ayrışma nedeninin İslam inanç sisteminin temel umdelerinin anlaşılmasındaki farklılıktan ziyade bir yandan İslam’ın nevi şahsına münhasır yapısından, diğer yandan da egemenlik kavramının anlaşılmasındaki farklılıktan kaynaklandığı görülmektedir. Diğer bir deyişle, Avrupa’da aşağı yukarı on altıncı yüzyıldan itibaren gelişmiş olan egemenlik kavramının tamamen farklı bir dünya görüşü muhitine entegre

edilmesinin getirdiği karmaşa ve İslam inanç sisteminin çok katmanlılığı söz konusu ayrışmayı besleyen temel nedenlerdir.

Bu arka plandan hareketle makalemizde modern İslam siyaset düşüncesi bağlamında egemenlik meselesi ele alınacak ve bu hususa dair tatmin edici bir çözümlenmeye ulaşılmaya çalışılacaktır. Bu istikamette öncelikle egemenlik konusundaki farklı görüşler temsil niteliği yüksek düşünürler ve metinler üzerinden aktarılacak, ilgili pozisyonların argümanları mukayeseli bir şekilde özetlenecektir. İkinci olarak egemenlik kavramının Avrupa’da ortaya çıkışının ve tarihsel dönüşümünün izi sürülecek, bu şekilde de tarihsel ve işlevsel bir tanımına ulaşılmaya çalışılacaktır. Son olarak ise ulaştığımız egemenlik tanımı esas alınarak bu kavramın İslam siyaset teorisindeki konumu ve işlevi, Roma Hukuku’nun *auctoritas* ve *potestas* kavramları örneğinde yeniden formüle edilmeye çalışılacaktır. Ancak tüm bunlardan önce İslam düşüncesinde egemenlik veya hâkimiyet anlayışına ilişkin klasik müktesebata bir göz atmak faydalı olacaktır.

1. KLASİK İSLAM DÜŞÜNCESİNDE EGEMENLİK ANLAYIŞI

Öncelikle siyasal ve hukuki anlamıyla egemenlik tartışmasının büyük ölçüde modern bir tartışma olduğunun altının çizilmesi gerekir. Modern öncesi dönemde Müslüman düşünürler için bu mesele, muhtemelen ayan beyan olduğundan ve alternatifi de dillendirilmediğinden, bir tartışma konusuna dönüşmemiştir. Ne var ki bu meseleye dair bir tartışmaya pek rastlanmıyor olması modern öncesi dönemde genel kabul görmüş bir egemenlik anlayışının olmadığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Hatta girişte de belirtildiği üzere, egemenlik nosyonuna dair belli bir anlayışın başından itibaren İslam dininin özünde yer almadığı de açıktır. Nitekim İslam inanç sisteminde en genel anlamıyla egemenliğin (veya klasik ifadeyle nihai hüküm hak ve yetkisinin) mutlak anlamda yegâne Hâkim olan Allah’a ait olduğu Kur’an’ın bütününe sirayet etmiş ve Hz. Peygamber’in hadislerinde ısrarla vurgulanmış temel bir ilkedir. Mesela, müfessirlere göre Hz. Peygamber’in Sasani (İran) ve Bizans’ın hükümlerine (yönetiminin) Müslümanlara verilmesi yönündeki duası üzerine nazil olan Âli İmran Suresi’nin 26. ayetinde bu husus açık olarak ifade edilmiştir: “De ki: ‘Ey mülkün gerçek sahibi olan Allah’ım! Mülkü dilediğine verirsin, dilediğinden çekip

alırsın. Dilediğini yüceltirsın, dilediğini de alçaltırsın. Her türlü iyilik senin elindedir. Hiç kuşku yok sen her şeye kadırsın.”¹

Muhammed ibn Cerir et-Taberî’ye (ö. 923) göre bu ayet “hükümleranın Allah’a ait olduğunu, [O’nun] yarattıkları üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunduğunu, kendi hikmeti gereği bazıları aziz bazıları da zelil kıldığını, buna kimsenin müdahale edemeyeceğini beyan etmektedir.”² Benzer şekilde, Taberî’nin çağdaşı olan Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 944) de bu ayet hakkında şöyle der: “Mülk tabiri bir yönetimi ve otoriteyi gösterir. Malik ise, mülkün gerçek sahibini ifade eder. Bir şeyin gerçek mülkiyeti kimde olursa o mülke sahip olmak ve tasarrufta bulunmak hakkı ile o şeyi yönetme gücünü elinde bulundurma hakkının da onda olması gerekir.” Bu durumda mülkün veya hükümleranın gerçek maliki Allah’tır ve Allah mülkünde her türlü tasarrufa kadirdir.³

Ayrıca pek çok ayette Allah’ın yarattıkları üzerinde yegâne Hâkim (aziz ve hakîm, hüküm ve hikmet sahibi, yüce, üstün ve güçlü) olduğu ifade ediliyor olsa da şu ayetler doğrudan hâkimiyetin bölünemeyeceğine ve sadece Allah’a ait olduğuna işaret etmektedir: “Bilesiniz ki hüküm yalnız O’nundur ve O, hesap görenlerin en çabuğudur.”⁴ “Hüküm sadece Allah’a aittir. O size kendisinden başkasına ibadet etmemenizi emretmiştir.”⁵ “Artık hüküm, yüce ve ulu olan Allah’ındır.”⁶

Modern dönemdeki tartışmalarda bu ayetler tahmin edilebileceği ve bir sonraki bölümde daha tafsilatlı görüleceği gibi İslam inanç sisteminde siyasal ve hukuki egemenliğin sadece Allah’a ait olduğunun açık kanıtları olarak görülmüştür.⁷ Bununla birlikte, Mu-

1 Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/26.

2 Ebû Cafer Muhammed ibn Cerir et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, 9 cilt, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin (İstanbul: Hisar Yayınları, 1996), 2: 240.

3 Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’an Tercümesi*, 18 cilt, çev. Bekir Topaloğlu, S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020), 2: 308.

4 Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri*, 6/62.

5 Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri*, 12/40.

6 Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri*, 40/12.

7 Örneğin çağdaş bir fıkah usulü çalışmasında burada zikredilen ayetler hükümler ve hukukun yegâne kaynağının (yani egemenin) Allah olduğu fikrine delil olarak şu izahatın ardından aktarılmaktadır: “Bütün İslam bilginleri birinci anlamda (hükümlerin menşei anlamında) ‘hâkim’in Allah Teâlâ olduğu hususunda fikir birliği içindedirler. Buna göre hükümlerin yegâne menşei (felsefi anlamda hüküm kaynağı) O’dur; Allah’ın koyduğu hükümlerin dışında (bunları bertaraf edebilecek) hüküm, Allah’ın gönderdiği din dışında (kabul edilebilecek) din yoktur.” Zekiyyüddin Şa’bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü’l-Fıkah)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye ••

hammed Kasım Zaman'ın vurguladığı üzere modern zamanlara, daha net olmak gerekirse yirminci yüzyıla kadar söz konusu ayetler hukuki/siyasal hâkimiyetten daha ziyade genel, kozmik ve teolojik hâkimiyet şeklinde anlaşılmış, tefsirlerde çoğunlukla lafzen ifade edilip pek tartışılmadan geçilmiştir.⁸ Örneğin Yusuf Suresi'nin kırkinci ayetinde geçen "Bilesiniz ki hüküm yalnız O'nundur." ifadesi için Mâtürîdî şöyle der: "Bu beyan, ölümün ve hayatın, ruhları almanın ve insanları öldürmenin geciktirilmesi konusunda hüküm yalnız Allah'a aittir anlamına gelebilir. Cehennemde azap etmek, sevap ve ceza vermek konusunda hüküm yalnız O'na aittir anlamına da gelebilir, bunları kendisinden başka ortadan kaldıracak hiç kimse yoktur ve hüküm vermekte de hiç kimse O'na karşı gelemmez."⁹ Benzer şekilde Taberî de bu ayeti "Hüküm verme ve tasarrufta bulunma sadece Allah'a aittir. Aciz varlıkların böyle bir yetkisi yoktur. Mutlak hüküm sahibi olan Allah, ancak kendisine kulluk etmenizi emretmiştir. Fakat insanların çoğu bu gerçeği bilmezler. Tevhid inancını bırakıp başka yollara saparlar." diye, ibadet ve kulluğun sadece Allah'a olabileceği şeklinde anlamıştır.¹⁰ Ebussuûd Efendi (ö. 1574) de bu ayeti yine ibadetlerin ancak ve ancak Allah'a hasredilmesi gerektiği yönünde yorumlamıştır.¹¹

Öte yandan modern egemenlik tartışmalarına konu olan siyasi ve hukuki meselelere dair klasik İslam ulemasının bir fikrinin ya da duruşunun olmadığını söylemek de doğru değildir. Tam aksine, Usaama al-Azami'nin Zaman'ın makalesine cevaben kaleme aldığı çalışmasında dile getirdiği gibi, "İslam geleneğinin tarihi boyunca en yetkili temsilcilerinin, İslami bir yönetimde nihai egemenliğin Allah'a ait olduğunu" savundukları açık bir gerçektir. Söz konusu âlimler bu bağlamda "egemenlik" kavramını kullanmamışlardı belki, ama "kanun-yapma (ve hüküm vaz etme) otoritesinin ilahi

Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 273. Benzer şekilde Ahmet Akgündüz, İslam Ansiklopedisi'ndeki "hâkim" maddesinde "Hüküm vermek ancak Allah'ın hakkıdır" şeklindeki kuralın "Hüküm ancak Allah'ındır; O hakkı anlatır ve O doğru hüküm verenlerin en hayırlısıdır" (6/57) ayetinden çıkarıldığını savunur. Ahmet Akgündüz, "Hâkim," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim--fikih-usulu> (16.08.2024).

8 Muhammed Qasım Zaman, "The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought," *Journal of the Royal Asiatic Society* 25, no. 3 (2015): 389-418.

9 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5: 107.

10 Taberî, *Taberî Tefsiri*, 5: 25.

11 Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebu's-Su'ûd, *Ebu's-Su'ûd Tefsiri*, 386, <https://can-ada.net/wp-content/uploads/2023/10/Tefsir-Ebussuud-Efendi.pdf> (17.12.2024)

bir ayrıcalık olduğunu” ve İslam hukukunun İslami bir toplumun yöneticilerini Bodin ve takipçilerinin tasavvur ettiği tarzda bir egemenliği icra etmekten alıkoyduğunu biliyorlardı.¹² Nitekim Şer’î hükümlerin mutlak ve nihai kaynağının Allah olduğu konusunda İslam hukukçuları arasında tarihî bir ittifak mevcuttur.¹³

İlk fıkıh usulü kitabı olarak bilinen *er-Risâle* adlı eserinde Muhammed İdrîs eş-Şâfiî (ö. 820), mesela, “İnsan, kendisinin başıboş (*süüdâ*) bırakılacağını mı sanıyor?” ayetinde geçen “süüdâ” kelimesinin “emre ve nehye muhatap olmayan kimse” anlamına geldiğini, Allah’ın Kur’an’daki emir ve nehiyleriyle insanları kendisine itaate çağırıldığını, hiç kimsenin kendi istidlaline göre bu konularda bir hüküm veremeyeceğini, nihayetinde bunun ancak Kur’an’dan ve Sünnet’ten bir delil getirmek suretiyle mümkün olduğunu ifade eder: “Yani hiç kimsenin bir şey hakkında, bu helaldir veya haramdır, deme yetkisi yoktur. İnsan böyle bir şeyi ancak ilme dayanarak söyleyebilir. Bu ilim de Kitap, Sünnet, İcmâ ve Kıyas’a dayanır.”¹⁴ İslam düşüncesi tarihinde *Şâri*’ (Hâkim) dendiği zaman sadece Allah kastediliyor olsa da söz konusu hükümleri tebliğ etmesi (duyurması, tatbik etmesi, yorumlaması ve Allah’ın koyduğu sınırlara riayetle yeni hükümler ihdas etmesi) sebebiyle Hz. Peygamber de mecazen “Şâri” olarak nitelendirilmiştir.¹⁵ Bununla birlikte Hz. Peygamber’in yetkisinin ancak ve ancak Allah’ın bu konuda onu yetkilendirmesiyle (ve yönlendirmesiyle¹⁶) bir anlam ve meşruiyet kazandığının altı çizilmelidir. Şâfiî’nin dediği gibi, “Hz. Peygamber’in Sünneti, Allah’ın muradettiği manayı açıklayıcıdır; Kur’an’ın âmm ve hâssını gösteren bir delildir. [Allah Hz. Peygamber’e verilen hikmeti] Kitabı ile birlikte zikretmiş ve onu Kitabına tâbi kılmıştır. Allah, böyle bir şeyi Peygamberinden başka hiç kimse için yapmamıştır.”¹⁷ Şâfiî’nin bahsettiği İcmâ ve Kıyas ise sadece Allah’ın ve Resulünün sınırlarını çizdiği bir alan içerisin-

12 Usaama al-Azami, “Locating Hâkimiyya in Global History: The Concept of Sovereignty in Pre-modern Islam and Its Reception after Mawduûdî and Qutb,” *Journal of the Royal Asiatic Society* 32, no. 2 (2022): 362. doi:10.1017/S1356186321000675

13 Mücteba Uğur, “Hâkim,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Hâkim#1> (17.09.2024); Muhammed Ebu’l-Feth el-Beyânûnî, “Hüküm,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Hüküm#2> (17.09.2024).

14 Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 13-23.

15 Talip Türcan, “Şeriat,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seriat#1> (16.08.2024).

16 Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri*, 53/3.

17 Eş-Şâfiî, *Er-Risâle*, 52.

de mümkün ve meşrudur. Bu durumda hukuki hükmün nihai ve yegâne kaynağının Allah olduğu açıktır.

Zamanla fıkıh usulü kitaplarında “hâkimiyet” meselesini, hükümün mahiyeti ve menşei ile ilgili sorular bağlamında “Hüküm” başlığı altında ele almak yerleşik bir yönetsel uygulamaya dönüşmüştür. Bu kitaplarda hüküm, “Şâri’in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı” olarak tanımlanır¹⁸ ve hüküm (kanun) koyma yetkisinin, yani Hâkim’in ancak ve ancak Allah (Şâri’ Teâla) olduğu belirtilir. Gazzâlî (ö. 1111), mesela, *Mustasfâ (İslam Hukukunun Kaynakları)* isimli fıkıh usulü kitabında “hüküm koymanın yalnızca Allah’a ait olup, Peygamber’in dahi bu yetkisinin olmadığı[nı], efendinin köle üzerinde, kulun kul üzerinde hüküm koyamayacağı[nı], kısacası bütün bunların Allah’ın hükmü ve vaz’ı olduğunu, O’ndan başkasının hükmü bulunmadığı[nı]” ifade eder¹⁹ ve şöyle der:

Hâkim, hitapta bulunandır. Hüküm de bir “hitap” ve bir “kelâm”dır. ... Hükümün geçerliliğe hak kazanması ise sadece, yaratmayı ve emri elinde tutana aittir. Geçerli olan hüküm, ancak, mülk sahibinin kendi mülkü hakkındaki hükmüdür. Yaratıcı’dan (Hâlık) başka mülk sahibi olmadığına göre, “hüküm” ve “emir” sadece O’na aittir. Hz. Peygamber, devlet başkanı, efendi, baba ve koca, bir şeyi emredip vacip kıldıklarında, bunların vacip kılması ile hiçbir şey vacip olmaz; ancak Allah’ın bunlara itaati vacip kılması sebebiyle vacip olur.²⁰

Benzer şekilde Seyfeddin el-Âmidî (ö. 1233) de fıkıh usulü üzerine kaleme aldığı *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* adlı eserinde “Allah’tan başka hüküm koyucu yoktur” ifadesini temel bir ilke olarak vurgular.²¹ Görüldüğü üzere, modern öncesi dönemde de hem genel (kozmozolojik ve teolojik) anlamdaki hâkimiyetin hem de özel anlamda hüküm verme ve hukukta nihai referans çerçevesini belirleme anlamındaki hâkimiyetin sadece Allah’a ait olduğu noktasında açık bir mutabakat mevcuttur. Bu bakımdan bazı ayetlerin modern öncesi zamanlarda, modern zamanlardakinden farklı bir şekilde yorumlanmış olması her iki anlamıyla hâkimiyetin Allah’a ait olduğu hususunda bir şüphe oluşturmamaktadır.

18 El-Beyânûnî, “Hüküm,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/Hüküm#2> (17.09.2024).

19 Gazzâlî, *Mustasfâ: İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 41.

20 Gazzâlî, *Mustasfâ*, 183.

21 Türcan, “Şeriat,” (16.09.2024).

Öte yandan, İslam düşüncesi tarihinde hâkimiyetin, yani teolojik, siyasi ve hukuki anlamda nihai hüküm verme (veya hüküm koyma) hak ve yetkisinin Allah'a ait olması noktasında ulema arasında bir şüphe ifadesine rastlanmıyor olsa da İslam'da Allah'ın hâkimiyetinin tabiatı veya tahakkuku bazı soruları ya da tartışmaya konu olabilecek meseleleri beraberinde getirmektedir. Zira Sünneti İslam inancı siyasal düzene ilişkin teokratik bir yapı öngörmez. Yani Tevhid ilkesine göre, özellikle de Hz. Peygamber'in vefatından sonra, yeryüzünde Allah'ın iradesini ve hâkimiyetini temsil eden, Allah adına hüküm veren bir kişi veya kuruluş bulunmamaktadır. Avrupa'daki Tanrı'nın iradesini ve egemenliğini temsil eden Roma Katolik Kilisesi'nin veya Papa'nın, sonrasında da "ilahî yönetim hakkı"na sahip Kral'ın aksine, İslam'da Allah'ın iradesi insanlara ancak Kur'an ve (mütevâtir) hadisler üzerinden aktarılır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra, bu iki kaynağın dışında veya ötesinde Allah'ın iradesine erişim insanlar açısından mümkün değildir. Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte ilahî vahyin sona erdiği, yani Kur'an ve Sünnet'in tamamlanmış ve (kısmen yoruma açık olmakla birlikte) değişime kapanmış kaynaklar olduğu göz önüne alındığında, Allah'ın hâkimiyeti fikrinin pratikteki (şimdi ve buradaki) karşılığı ne olabilir? Diğer bir deyişle, Allah'ın hâkimiyeti bu dünyada, siyasal düzen içerisinde hangi unsurlar üzerinden nasıl vuku bulur?

Benzer bir gerekçeyle tartışmalara konu olan diğer bir mesele de Kur'an ve Sünnet'te açıkça belirlenmemiş hususlara ya da yeni ortaya çıkan şartlara ilişkin hükümlerle alakalıdır. Zira Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte ilahî vahiy ve Allah'ın iradesine dışlayıcı erişim sona ermiş olmakla birlikte dünya hayatı devam etmekte, değişen ya da yeni ortaya çıkan şartlar karşısında "yeni" hükümler veya kanunlar koyma ihtiyacı eşyanın tabiatı gereği kendini dayatmaktadır. Aslında "Muâz Hadisi" veya "İçtihat Hadisi" olarak meşhur olmuş bir hadisenin de gösterdiği üzere bu ihtiyaç Hz. Peygamber'in sağlığında dahi mevcuttu. Bilindiği üzere, Hz. Peygamber Muâz b. Cebel'i Yemen'e kadılık vazifesi ile görevlendirmiş ve Muâz'ı uğurlarken "Sana bir muhakeme arz edildiğinde nasıl hüküm vereceksin?" diye sormuş, Muâz da "Allah'ın Kitabı ile hüküm veririm." demiş; Hz. Peygamber "Ya onda yoksa?" diye devam etmiş; Muâz, "Resulünün sünnetiyle." diye mukabelede bulunmuş; Hz. Peygamber son olarak "Ya onda da yoksa?" diye sorduğunda, Muâz "Kendi re'yimle içtihat ederim." diye cevaplamış; bunun üzerine Hz. Peygamber duyduğu hoşnutluğu ifade ederek

Muaz'ı tasvip etmiştir.²² Bu durumda Kur'an ve Sünnet'te hakkın-
da bir hüküm bulunmayan durumların olabileceği Hz. Peygam-
ber tarafından bizzat ifade edilmiş ve bu tür durumlar karşısında
sorumlu veya yetkili kişinin kendi re'yi ile hüküm verebileceği ya
da içtihat edebileceği hususu meşru bulunmuştur. Yani Kur'an ve
Sünnet'in haricinde de hüküm vermek söz konusu olabilmektedir.
Peki, bu sorumlu veya yetkili kişi(ler) kimlerdir?

Bu iki hususa ilaveten bir de Kur'an ve Sünnet'teki nasların ba-
zılarının çok anlamlı (veya çok katmanlı) ve yoruma açık oluşuna
işaret edilmelidir. Zira bu durumda ilgili ifadeler hakkında bir yo-
rum yapmak veya muhtemel anlamlar arasında bir tercihte bulun-
mak gerekmektedir. Muhtemel hükümler arasında tercih yapmak
anlamına gelen bu durum da bir nevi "hüküm vermek" gibi an-
laşılabilir. Ancak, özellikle de Hz. Peygamber'in yokluğunda, söz
konusu ifadeleri yorumlamak ve farklı anlamlar arasında tercihte
bulunmak otoritesi kime aittir?

Bu sorulara klasik dönemde verilmiş cevaplar söz konusu oto-
ritenin öznesi olarak özellikle iki merciye işaret eder: âlimler ve
yöneticiler (imamlar, sultanlar, valiler vs.). Bu yetkilendirmeye
kaynaklık eden en kuvvetli nas ise Nisâ Suresi'nin elli dokuzun-
cu ayetinde yer almaktadır: "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin,
peygambere itaat edin, sizden olan *ülü'l-emre* de. Eğer bir hususta
anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız-
onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç
bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir."²³

Bu ayette geçen "*ülü'l-emr*"in kimler olduğu konusunda farklı
fikirler ileri sürülmüştür. "Emir" kelimesi hem "iş" hem de "bu-
yurma" anlamlarına geldiğinden, "emir sahipleri" ifadesi "başta
devlet başkanı olmak üzere toplumun üst yöneticilerini, toplumsal
sorumluluk ve otorite sahibi kimseleri" veya "bir sorunun çözümü
amacıyla mevcut bilgi ve ilkeler doğrultusunda muhakeme etme
ve sonuca ulaşma yeterliliğine sahip uzmanları"²⁴ içine alacak şe-
kilde geniş bir yelpazeye karşılık gelmektedir. Ancak klasik Sünni

22 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 242, iktibas eden Yusuf Akgül, "Fıkıh Usulüne Kaynak-
lığı Açısından Muâz Hadisinin Tahlili ve Tenkidi," *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakül-
tesi Dergisi* 14, sy. 14 (2018): 196.

23 Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 4/59.

24 "İstinbat, bir sorunun çözümünde veya bir olay karşısında benimsenecek tutumla
ilgili olarak mevcut bilgileri tahlil edip incelemek suretiyle bir hükme veya sonuca
varmak demektir." Bkz. Talip Türkan, "Ülü'l-Emr," *TDV İslâm Ansiklopedisi*, [https://
islamansiklopedisi.org.tr/ülü'l-emr#1](https://islamansiklopedisi.org.tr/ülü'l-emr#1) (05.10.2024).

doktrinde genel kabul gören anlayışa göre “ülü'l-emr” ile ya sadece yöneticiler (*ümerâ, vülât*), ya sadece ulema, ya da her ikisi birden kastedilmektedir. Bu grup bazen “*ehl-i hal ve'l-akd*” olarak da adlandırılmıştır.²⁵ İbn Teymiyye, mesela, “ülü'l-emr”in emirler (yöneticiler) ve âlimler olduğunu söylemektedir.²⁶ Hatta yöneticilerle âlimlerin otoritesi bazı akaid metinlerinde bir inanç ilkesi olarak yer almıştır. Kayravâniyye Akaidi’nde, örneğin, bu husus “Müminlerin işlerini görmeyi üstlenen yöneticilerine ve âlimlerine itaat etmeleri farzdır.” şeklinde ifade edilmiştir.²⁷ Kısacası, Allah’ın ve Peygamber’in yanı sıra yöneticilerin ve âlimlerin toplumsal otoriteleri veya bir anlayışa göre hâkimiyetleri bu şekilde yerleşik bir hâl almıştır. Bazı çağdaş araştırmacılar bu durumu “düalist” hâkimiyet anlayışı olarak nitelerler.²⁸

Âlimler “peygamberlerin varisleri” olarak genel anlamda ilmin, daha özelde ise Şer’î hukukun muhafızı ve mümessilidirler. Eğer İslam’da otoritenin hikmeti Müslüman ümmetin bu dünyadaki ve ahiretteki menfaatlerinin korunması ise ve bu koruma ancak Şer’î hukuk yoluyla mümkünse, Şer’î hukukun muhafızı ve mümessili olan âlimlerin öncelikli olarak otorite sahibi olmaları mantıklı görünmektedir.²⁹ Hatta bundan dolayı İbrahim b. Musa eş-Şâtûbî gibi bazı âlimler hüküm verme veya *şâri* olma yetkisinin, Allah ve Hz. Peygamber’in yanı sıra müftülerde de bulunduğunu iddia etmişlerdir.³⁰ Andrew March da bu bağlamda İbn Kayyim el-Cevziyye’nin şu sözlerini aktarır:

Doğrusunu söylemek gerekirse, yöneticilere [ancak] emirleri dini ilimlerle (veya ilkelerle) uyumlu olduğu ölçüde ve sürece itaat edilir. Dolayısıyla onlara itaat etme vazifesi, fakihlere itaat etme vazifesinden ileri gelir. İtaat ancak *ma'rûf* olan ve dinî ilimlerin gerektirdiği şeylerde söz konusudur. Fakihlere itaat etme vazifesi Hz. Peygamber’e itaat etme vazifesinden kaynaklandığı için, yöneticilere itaat etme vazifesi de fakihlere itaat etme vazifesinden kaynaklanır. Dahası, İslam hem yöne-

25 Talip Türcan, “Ülü'l-Emr,” <https://islamansiklopedisi.org.tr/ülü'l-emr#1> (05.10.2024); Kur’an Yolu, 87-88.

26 İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’ş-Şer’iyye*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 148.

27 Ebu Muhammed Abdullah b. Zeyd el-Kayravânî, “Kayravâniyye Akâidi”, çev. Ali Pekcan, *İslam Akaid Metinleri*, hazırlayan Ali Pekcan (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 151.

28 Andrew F. March, *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought*, (Massachusetts: Harvard University Press, 2019), 19.

29 March, *The Caliphate of Man*, 19.

30 Türcan, “Şeriat,” (20.09.2024).

ticiler hem de fakihler tarafından korunduğu ve desteklendiği için, bu, inananların bu iki merciye de uyması gerektiği anlamına gelir.³¹

Ancak zorlama mekanizmalarına sahip olmayan âlimler bu otoritelerini siyasal iktidar ile paylaşırlar. Nitekim İslam fıkhi siyasal iktidara, özellikle de hakkında nas bulunmayan hususlarda ve toplumun maslahatı doğrultusunda yeni düzenlemeler yapma ve kanunlar koyma yetkisi tanımıştır. Literatürde siyasal iktidarın bu otoritesi genellikle “siyâset-i şer’iyye” veya onun kısaltılmış formu olan “siyaset” şeklinde ifade edilmiştir.³² Siyâset-i şer’iyye, genel anlamıyla, “Kamu otoritesinin yönetilen topluluğun yararına olacak ve dinin genel ilkelerine ters düşmeyecek düzenlemeler ve bu çerçevede uygulamalar yapma yetkisini” ifade eder.³³ İbn Nüceym ise siyaseti “Hâkimin [hükmetme gücünü elinde bulunduran *ülü’l-emr*’in], gördüğü bir maslahat sebebiyle, hakkında cüz’î bir delil bulunmasına gerek olmaksızın bir şeyi yapmasıdır.” şeklinde tanımlar.³⁴ Ne var ki siyasal iktidara verilen bu yetki sınırsız ve koşulsuz değildir. Söz konusu düzenlemelerin meşru olabilmesi için Şeriat’ın temel ilkeleriyle ve külli kaideleriyle uyumlu olması zorunludur. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî’nin bu çerçevede *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı eserinde vurguladığı gibi “Şeriat kaidesi olmadan hiçbir hak, merkezinde karar bulmaz. Siyaset zabıtası olmadan da şer’ ve din işi intizama eremez. Meliklerin siyaseti şeriatı takviye, şer’i ahkâm ise mülkü terviç eder.”³⁵ Dolayısıyla tıpkı âlimlerin otoritesi (veya hâkimiyeti) gibi, siyasal yöneticilerin otoritesi (veya hâkimiyeti) de itibari ve sınırlıdır.

Nitekim *ülü’l-emr*’in söz konusu yetkilerinin kaynağı olan Nisâ Suresi’nin elli dokuzuncu ayetinde de bu itibarlık ve sınırlılık açıkça ifade edilmiştir. Bu ayette Allah’ın ve Peygamberinin hâkimiyeti vurgulu bir şekilde (her ikisi için de “itaat edin” sözü tekrarlanarak) ifade edildikten sonra, bu hâkimiyete bir de “*ülü’l-emr*” kategorisi iliştilmiştir. Ancak *ülü’l-emr*’in otoritesi, kelimelerin sıralanışın-

31 March, *The Caliphate of Man*, 19.

32 A. Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer’iyye* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 33. Bazı durumlarda “siyaset” kelimesi siyâset-i şer’iyye anlamında kullanılmamış, mutlak bir kavram olarak “şeriat gibi belirli bir hukuk nizamına uygun olsun veya olmasın, devlet adamlarının akla, şahsi bilgi ve tecrübelerine dayalı olarak devlet idaresiyle ilgili işlerde yürüttükleri uygulamaların bütünü, sonraki ulema tarafından ‘adil’ ve ‘zalim siyaset’ diye nitelendirilen yönetim türlerinin tamamını” içine alacak şekilde kullanılmıştır. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 33.

33 H. Yunus Apaydın, “Siyâset-i Şer’iyye,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/siyaset-i-seriyye> (06.10.2024); ayrıca bkz. Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 32.

34 İbn Nüceym’den aktaran Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 34.

35 Kâşifî’den aktaran Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 32.

dan ve ayetin devamından müfessirlerin anladığına göre, sınırlı bir otoritedir. Zira “itaat edin” sözü *ülü’l-emr* için tekrarlanmadığı gibi, öncesinde de “sizden olan” ifadesiyle bu kategori sınırlandırılmıştır. Ayrıca ayetin devamında “eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu, Allah’a ve Peygamber’e götürün” denerek *ülü’l-emr*’in otoritesinin Allah’ın ve Hz. Peygamber’in, yani Kur’an ve Sünnet’in otoritesi ile mukayyet olduğuna işaret edilmektedir.³⁶ Dolayısıyla, yukarıdaki sorulara dönersek eğer, Allah’ın hâkimiyeti, Hz. Peygamber’in vefatından sonraki dönemde, *ülü’l-emr*’in, yani âlimlerin ve iktidar sahiplerinin “hâkimiyeti” vasıtasıyla vuku bulmaktadır. Ancak bu “hâkimiyet”in mutlak olmadığı, itibari ve sınırlı olduğu hususu vurgulanmalıdır. Bu durumda da sınırlı veya itibari bir hâkimiyetin gerçek anlamda bir hâkimiyet olup olamayacağı sorusu kendisini dayatmaktadır.

II. MODERN İSLAM DÜŞÜNCESİNDE EGEMENLİK ANLAYIŞI

İslam’da hâkimiyetin nihai kertede Allah’a ait olduğu noktasında ne klasik dönemde ne de modern zamanlarda bir tartışma yoktur. Tartışma Allah’ın hâkimiyetinin yeryüzünde nasıl tahakkuk ettiği üzerinedir. Bu bakımdan İslam’daki egemenlik anlayışının özü itibarıyla “düalist” olduğu söylenebilir. Allah’ın genel ve mutlak hâkimiyetine ilaveten, yeryüzünde hâkimiyet sahibi olan şey, grup ya da kişilere ilişkin modern zamanlarda özellikle iki kanaatin ve bu kanaatleri dillendiren grupların oluştuğu söylenebilir. Bunlardan birincisi hâkimiyetin Allah’ın yanı sıra O’nun iradesinin tecelli ettiği ilahî hukukta, yani Şeriat’ta olduğunu savunmuş; bu bakımdan da İslami bir siyasal yönetimi “nomokrasi,” yani kanunların yönetimi olarak tasvir etmeyi uygun bulmuştur. İkinci görüş ise hâkimiyetin, Allah’ın yanı sıra, topyekûn bir yanılaşa düşmeye karşı O’nun muhafazası altında olan Müslüman halka, yani ümmete ait olduğunu, bu bakımdan da İslami siyasal rejimin “demokrasi” şeklinde tanımlanabileceğini iddia etmişlerdir.

a. Egemenlik “Allah’a ve İlahî Hukuka Aittir”

İslam’ın egemenlik anlayışına ilişkin sistematik şekilde ilk fikir beyan edenlerden biri Osmanlı Devleti’nin son döneminde hari-

³⁶ Karaman vd., *Kur’an Yolu Tefsiri*, II: 86-87.

ciye nâzırlığı ve akabinde de sadrazamlık yapmış olan Said Halim Paşa'dır (1864-1921). Aynı zamanda Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın torunu olan Said Halim Paşa 1921 senesinde kaleme aldığı "İslam'da Teşkilât-ı Siyasiye" başlıklı çalışmasında, Müslüman entelektüelleri arasında son zamanlarda yükselen ve Avrupa'dan iktibas edilmiş olan "milli iradenin hâkimiyeti" anlayışını eleştirmiş ve İslam'da hâkimiyet merciinin Şeriat olduğunu savunmuştur. "İslamiyet," der Halim Paşa, "sosyal müesseseler bakımından öteki cemiyet nizamlarından üstündür. Bu teşkilatlanmanın esasları Şeriat prensiplerinden çıkmıştır. Buna rağmen bugünkü Müslüman aydınların Şeriat'ın hâkimiyeti ilkesi yerine bir başkasını, 'Milli İradenin Hâkimiyeti' ilkesini tercih ettikleri görülmektedir. Hâlbuki bu zihniyete sahip olan Müslümanlar yanlış yoldadırlar."³⁷

Paşa'ya göre milli hâkimiyet hakkı, yani "milletin kendi iradesini üstlenmesi," bu hakkı daha önce deruhte etmiş olan Kilise ve Krallığı takliden, hayali bir hakka dayanmaktadır. Bu hakkın kaynağı ise sadece ispatlanmamış bir varsayımdır. Zira Avrupalılar "insanın dünyaya bir takım tabii haklara sahip olarak geldiğini" savunurlar. Hâlbuki "insanoğlu tabii olarak ve doğuştan hiçbir hakka sahip değildir. İnsanın doğuştan sahip olduğu tek şey, çevresine uyum sağlayabilme melekesidir." İnsan çevresine ve içine doğduğu sosyal düzene uyum sağlayabildiği ölçüde haklar elde eder. "Bir hakka sahip olmak, ancak bir vazifenin yerine getirilmesi yoluyla mümkün olabilir. Başka türlü sadece bir haksızlık ve gasp hâlidir." Egemenliğin kaynağı olarak görülen "hürriyet" hakkı da ancak mevcut sosyal ve ahlaki vazifelere uymakla elde edilebilir. Söz konusu ilkeleri, yani ahlaki ve sosyal kanunları tespit etmek insanın müşahede ve akıl yürütmesi yollarının üstünde bir kudret gerektirir. Çünkü sosyal ve ahlaki kanunları tespit etmek tabiat kanunlarını tespit etmek kadar kolay değildir. Tabiat kanunları objektif bir gözle incelenebilir ve keşfedilebilir. Ancak "düşünce, akıl ve şuur sahibi, topluluk kurma kabiliyetine sahip bir varlık" olan insan kendi eylemlerinin ve hislerinin dünyasına aynı objektiflikle bakamaz. Bu bakımdan ahlaki kanunları bulup çıkarmak insanoğlunun doğal kudretini aşar. Diğer bir deyişle insanoğlu sosyal ve ahlaki ilkeleri tespit etmekten, belirlemekten ziyade bu ilkelere uymakla mükelleftir.³⁸

37 Said Halim Paşa, "İslam'da Teşkilat-ı Siyasi," *Said Halim Paşa: Buhranlarımız ve Son Eserleri*, hazırlayan M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 225-226.

38 Said Halim Paşa, "İslam'da Teşkilat-ı Siyasi," 223-228.

Ayrıca Said Halim Paşa “milli irade” nosyonunun son derece muğlak ve şüpheli olduğu kanaatindedir:

Zaten “milli irade” denen şey aslında milletin çoğunluğunu temsil ettiği çok şüpheli olan bir topluluğun iradesidir. Bu topluluğun hatta milletin yarısını temsil ettiği bile şüphelidir. “Milli irade sun’îdir ve gerçekte çoğunluğu temsil etmemektedir,” dedik. Sun’î olmadığını ve nadir de olsa gerçekten bir çoğunluğu temsil ettiğini kabul edelim. Yine de haklı ve doğru olamaz. Çünkü bu ilkeye göre çoğunluğun kararı kanundur ve çoğunluk, kuvvetini sadece sayı çokluğundan alır. Hakkın ve hikmetin en az tesir edebildiği yer ise işte böyle bir kalabalıktır. Netice, hakka ve hikmete en az değer veren bir çoğunluğa, kendi kesin iradesini azınlığa zorla kabul ettirme hakkını tanımak demektir.³⁹

İslam’da ise ahlaki ve sosyal kanunların menşei insanı yaratan, onun için neyin iyi ve neyin kötü olduğunu en iyi bilen Allah’tır. Nasıl ki evrene hâkim olan tabiat kanunları Allah tarafından konmuşsa ve insanlara sadece onu keşfetme görevi verilmişse, beşerî âleme hâkim olan sosyal ve ahlaki kanunlar da Allah tarafından konmuştur. Bu kanunların bütününe Şeriat denir. “Tabiat kanunlarında olduğu gibi, Şeriat kanunlarının önünde de bütün insanlar eşittir. Bütün insanlar bu kanunlardan aynı hürriyet içinde faydalanırlar. Bu hürriyet, sadece o kanunlara karşı göstermeye mecbur oldukları saygı ve riayetle sınırlanmıştır.”⁴⁰ Bu bakımdan hâkimiyet ancak Şeriat’ın, yani “ahlaki gerçeklerin ve sosyal adaletin tabii koruyucusu olan İlahi kudretin” hâkim olmasıdır.⁴¹ Bu durumda “millî irade, Şeriat’ın kendisine gösterdiği sosyal ve ahlaki nizama saygı göstermek ve boyun eğmek zorundadır. Böylece millî irade, ikinci derecede bir yere yerleşecek ve Şeriat’ın hâkimiyeti ilkesi kendisini kabul ettirecektir.”⁴²

Bu çerçevede zikredilmesi gereken ikinci bir görüş Karahisar-ı Sahib Mebusu Hoca İsmail Şükrü’ye aittir. 1 Kasım 1922’de hilafetin saltanattan ayrılması ve saltanatın kaldırılmasının ardından hilafet ve milli iradeye dair yoğunlaşan tartışmalar bağlamında 15 Ocak 1923’te “Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi”⁴³ başlıklı

39 Said Halim Paşa, “İslam’da Teşkilat-ı Siyasi,” 227-228.

40 Said Halim Paşa, “İslam’da Teşkilat-ı Siyasi,” 220.

41 Said Halim Paşa, “İslam’da Teşkilat-ı Siyasi,” 221.

42 Said Halim Paşa, “İslam’da Teşkilat-ı Siyasi,” 229.

43 Hoca İsmail Şükrü, “Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi,” *Hilafet Risaleleri*, VI, hazırlayan İsmail Kara (İstanbul, Klasik Yayınları, 2014), 39-57.

bir risale yayınlayan Hoca Şükrü'nün,⁴⁴ asıl amacı hilafet ile icra kuvvetinin birbirinden ayırlamayacağını savunmaktır. Hoca Şükrü hilafeti, İslam fukahâsının müşterek beyanına istinaden, “dünya umurunu tedvîr ve siyasette ve emr-i dini hıfz u hirâsette nübüv-vete halef olmaktır,”⁴⁵ şeklinde tanımlar. Diğer bir deyişle hilafetin sorumlulukları ve işlevleri arasında dinin muhafazasının yanı sıra, yeryüzünde bulunan herhangi bir hükümet gibi, ilgili halkın bu dünyadaki ihtiyaçlarını karşılayabilecek bir kamu düzenini tesis ve muhafaza etmek de bulunmaktadır:

Kütüb-i fihhiyyede makam-ı hilafetin hukuk ve vezâifi şu suretle ta'dâd olunur: Din ve itikadı muhafaza, ahkâm-ı şer'iyeye ve ilâmâtın icrasıyla davaların fasl u rü'yeti, can ve mal ve ırzın temin-i masuniyeti, ukûbatın icra ve tatbiki, serhaddin muhafazası, cihad, ganâim ve tekâlifin bernehc-i şer'î tevzi ve taksimi, Beytülmal'den verilecek maaşların tayini, umûr-ı idare ve maliyeye emin ve sahip-i re'y kimselerin tayini, umûr-ı devlete sa'y ü ikdâm ile şuûn ve vekâyi'in hüsn-i cereyanına mütema-diyen ihtimam.⁴⁶

Bu bakımdan hilafet makamının kudretsiz bırakılması hilafetin özü ile çelişik bir durumdur. Halife, Hristiyanlıktaki Papa gibi sadece ruhani bir lider olamaz. Onun kamu düzeninin tesisinden ve muhafazasından mesul bir devlet başkanı olması gerekir: “Kudret-i maddiye ve kuvvet-i hükümet, hilafetin üssü'l-esası olmakla hilafet bu kudret ve kuvvetten tecrîd edildiği gün bi't-tab' artık onun hiçbir mâna-yı İslâmîsi kalmaz. ... Binaenaleyh halifenin kuvvet ve şevket sahibi ve mesâlih-i âmmede tasarrufa kâdir olması en mühim bir esas-ı şer'î olmakla bugünkü hâle nazaran hükümetimizin, devletimizin reisi olması bir emr-i zaruridir.”⁴⁷ Diğer bir deyişle halife, o günün siyasi sisteminde, TBMM Hükümeti'nin reisi olmalıdır.

Bununla birlikte İslam'da halifenin mutlak bir iktidar sahibi olduğu da düşünülmemelidir. Zira halife “ne Papa gibi masum, ne de bir kanun-ı ilâhi vaz'ına salâhiyetdârdır.”⁴⁸ Zira tevhid akidesi

44 İsmail Kara'nın Kadir Mısıroğlu'na referansla aktardığı bir bilgiye göre bu risalenin gerçek müellifi Eşref Edip'tir. Ancak risale “Hoca Şükrü'nün milletvekili imkânlarından yararlanmak ve muhtemelen etkisini kuvvetlendirmek maksadıyla onun adıyla yayınlanmıştır.” Nitekim akabinde cereyan eden tartışmalara bakıldığında, risalenin çok etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. “Giriş,” *Hilafet Risaleleri*, VI, hazırlayan İsmail Kara (İstanbul, Klasik Yayınları, 2014), 14.

45 Hoca İsmail Şükrü, “Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi,” 43.

46 Hoca İsmail Şükrü, “Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi,” 53.

47 Hoca İsmail Şükrü, “Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi,” 46-47, 50.

48 Hoca İsmail Şükrü, “Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi,” 53.

gereği egemenlik, yani hüküm koyma salahiyeti en nihayetinde Allah'a aittir: "Diyanet ve siyaset-i İslamiye nazarında hâkim ancak Cenabı Hak'tır."⁴⁹ Allah'ın egemenliği ise şer'i hukukta ve ondan neşet eden kanunlarda tezahür eder: "İslam'da hâkimiyet şer'de ve şeriatın müstenbat olan kanundadır."⁵⁰ Halife şeriatın üzerinde bir otorite değil, tam aksine ona hizmet etmekle, onu tatbik ve muhafaza etmekle mükelleftir: "İslam nazarında hulefâ, ümerâ, hükkâm, mütehakkim değil hâdimdir. ... Halife hâdimü'ş-şer'dir. Yani halife tâbi, şer' metbûdur. Halife de efrâd gibi ahkâm-ı şer'iyeye ittibâ ile mükelleftir."⁵¹ Dolayısıyla halife İslam inancına göre "ahkâm-ı ilâhiye"ye (hukuka ve kanunlara) uyma noktasında diğer insanlardan farklı değildir; bu hususta herhangi bir imtiyazı bulunmamaktadır.

Hoca Şükrü "ahkâm-ı ilâhiye"yi (ilahî hükümleri) tanımlarken oldukça geniş bir çerçeveye işaret eder. Ona göre bunlar sadece Kur'an ve Sünnet'te yer alan mansûs hükümler değil, onlarla muatabık olmak üzere ilgili siyasal birimde ihtiyaca binaen vaz edilmiş bütün düzenlemeler ve kanunlardır:

Yalnız burada anlaşılması icab eden bir nokta vardır ki o da "ahkâm-ı ilâhiye" denince yalnız Müslümanlığa ait olarak Kur'an ve hadiste vârid olan ahkâm-ı mansûsa maksûd olmayıp belki daha umumi bir mânaya delâlet etmesidir. Zira ulema-i şeriatın usûl kitaplarında müdevven kavâid-i külliyeye bina-yı ictihad ederek istinbat ettikleri hükümler, icmâ kaidesine ve zaman ve mekân icabâtına muvafık olan ahkâmın vücûb-ı takriri yolundaki esas-ı şer'îye tevfikân ümmetlerin yapmış oldukları nizamlar, kanunlar ahkâm-ı ilâhiye tabirinin daire-i şümûlüne dâhil olur.⁵²

En genel anlamıyla kamu düzeni demek olan tüm bu kanunların tatbiki ve muhafazası ("tenfiz ve icrası ve tetarruk-ı halelden vikâyesi") Müslümanların halifesinin öncelikli sorumluluğudur. Muhtemelen halifenin önemini, işlevini ve vazgeçilmezliğini vurgulamak için ahkâm-ı ilâhiye çerçevesini bu denli geniş çizen Hoca Şükrü'nün egemenliği de aynı çerçeveye atfettiği anlaşılmaktadır. Zira yukarıda da zikredildiği üzere egemenlik, Şükrü'ye göre, "şer'de ve şeriatın müstenbat olan kanundadır." Ne var ki egemenliğin bu denli geniş bir yapıya atfedilmesi ister istemez aşağıda

49 Hoca İsmail Şükrü, "Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi," 44.

50 Hoca İsmail Şükrü, "Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi," 52.

51 Hoca İsmail Şükrü, "Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi," 53.

52 Hoca İsmail Şükrü, "Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi," 44.

Seyid Bey örneğinde görüleceği üzere bu yaklaşımın sorgulanmasına neden olacaktır.

Hoca Şükrü'nün ve onun gibi düşününlerin tüm itirazlarına ve muhalefetlerine rağmen hilafet kurumu siyasal iktidarla tekrar bir araya gelemedi. Dahası, saltanattan tefrikinden yaklaşık bir buçuk yıl sonra, 3 Mart 1924 tarihinde TBMM'de kabul edilen bir kanunla ve "Hilafet[in] Hükûmet ve Cumhuriyet mana ve mefhumunda esasen mündemiç olduğu" gerekçesine binaen hilafet makamı kaldırıldı; mevcut halife de hâl edildi.⁵³ Dünya Müslümanları nezdinde sebep olduğu tüm tepkilere rağmen, klasik anlamıyla hilafet bir daha İslam siyaset düşüncesinin ana meselesi olmayacak; yerini, özellikle de sömürge imparatorluklarının dağılmasının ardından ortaya çıkan yeni ulus-devletlerin oluşum sürecine uygun bir şekilde "İslam devleti" tartışmalarına bırakacaktır. Bununla birlikte, ilgili mahfillerde klasik manasıyla kurumsal hilafet düşüncesi nispeten geri plana itilmiş olsa da "egemenlik" meselesi "İslam devleti" tartışmalarının da merkezinde olmayı sürdürmüştür. Bu dönemde ve bağlamda, İslam'da egemenliğin münhasıran Allah'a ve ilahî hukuka ait olduğu fikrini savunan en etkili isim Ebü'l A'lâ el-Mevdûdi olmuştur.

Mevdûdi'nin İslam'ın egemenlik (hâkimiyet) anlayışı konusunda hayatı boyunca büyük ölçüde aynı çizgide kaldığı söylenebilir. Nitekim bu konuda sistematik olarak ilk defa 1939 yılında Lahor'daki bir konferansta dile getirdiği düşüncelerini daha sonraki yıllarda da büyük ölçüde aynı minvalde sürdürmüştür. "İslam'ın Siyasi Nazariyesi" başlıklı söz konusu konferansta konuyu incelemeye Mevdûdi, tarih boyunca Allah tarafından insanlara gönderilmiş bütün peygamberlerin ortak mesajı olan tevhid ilkesine vurgu ve bu ilkenin ihlalinin sonuçlarını hatırlatarak başlar: Bütün peygamberler "Bir, Tek ve Eşsiz olan Hak Taalâ'nın vahdaniyetini bildirmek ve ancak O'na ibadet edileceğini göstermek" için gönderilmiştir.⁵⁴ Ancak insan tabiatında bu ilkeyi ihlal etme temayülü mevcuttur ve imkân bulduklarında daha zayıf kimseleri tahakküm altına almak maksadıyla insanlar kendileri için ulûhiyet iddiasında bulunurlar. Bunu ya Firavun, Nemrut veya Hint ve İran krallarının yaptığı gibi doğrudan ilahlık iddiasında bulunarak ya da Papalık ve Brahmanlık örneklerinde olduğu gibi dolaylı bir ulûhiyet iddiası ile yaparlar.

53 İlgili kanun metni için bkz. kanuntbmmc00200431.pdf (son erişim 04.11.2024).

54 Ebü'l A'lâ el-Mevdûdi, *İslam'da Hükümet*, çev. Ali Genceli (Ankara: Hilal Yayınları, 1976), 152.

Mevdûdi'ye göre yeryüzündeki fesadın ve fitnenin esası “insanın diğer insanlar üzerinde kendisini ilâh kılmak istemesinden” ileri gelir.⁵⁵ Bu durumun tarih boyunca bütün zaman ve mekânlarda görülmesinin bir nedeni de ulûhiyet iddiasında bulunanların işlerini kolaylaştırır şekilde insanların daima kendileri için bir ilah arayışı içerisinde olmalarıdır. Bu bakımdan insanlar yegâne ilah olarak Allah'a bağlanmadıkları takdirde muhakkak başka şeyler uydurup onlara bağlanacaklardır. “İşte insanların başlarına gelen belaların, musibetlerin, rezaletlerin ve fenalıkların,” der Mevdûdi, “dalbudak saldığı kök budur. Gerçek manada bir ilerlemeye engel teşkil eden sebepler de bu noktadan çoğalıp yayılmaktadır. Ahlakı bozan, ilmî, fikrî kuvvetleri felce uğratan, medeni yaşayışa zehir katan, cemiyet hayatını dejenere eden, siyasi ve iktisadi hayatı faziletten uzaklaştıran ve hülâsa olarak insanlığı insanlıktan uzaklaştıran hep bu korkunç meseledir.”⁵⁶

İslam bu felaketlerin önüne geçmek için siyasi nazariyesinin ilk ilkesi olarak hüküm verme ve kanun yapma salahiyetini münhasıran Allah'a vermiştir. Bu salahiyet “hâkimiyet” olarak bilinir. Herhangi bir insan, bu insan peygamber bile olsa, hâkimiyet sahibi olarak görülemez. 1952' yılında Karaçi'de “İslami Hükümetin Esasları” başlığıyla verdiği bir konferansta Mevdûdi hâkimiyet kavramını “en yüksek iktidar veya mutlak iktidar” şeklinde tanımlar:

Herhangi bir kimsenin yahut da bir topluluk veya bir idarenin başında bulunanın hâkim olması ve hâkimiyeti elinde tutmasından maksat şudur: Onun her hükmü kanun mahiyetini taşır ve kanun olur. Böyle bir kimse hükümetin ülkesinde yaşayan fertlerin üzerinde hükümlerini yürütür ve hudutsuz ihtiyarat ve salahiyet sahibi olur. İdare edilenler de böyle bir kimseye kayıtsız şartsız itaat etmeye mecbur olurlar. Bu kayıtsız şartsız itaat ister istekle olsun ister isteksiz ve kerahetle olsun, kabul edilmelidir. Onun hükümranlık salahiyetlerini ve onun ihtiyaratını, kendi iradesi altında hiçbir şey hududlandıramaz ve kısımaz. Fertlerin de onun karşısında herhangi bir hakları olamaz. Fertlere verilmiş bulunan bir hak var ise, bu hak da ancak onun tarafından verilmiş olur. Böyle birisi isterse verilen bu hakları genişletir yahut da kısar veya tamamen ortadan kaldırabilir. Kanuni bir hak ortaya çıkarsa, bu da ancak kanun koyan “şâri”den gelmiş ve ortaya çıkmış olacaktır. ... Hâkimiyeti elinde bulundurana da herhangi bir kanun mülzem kılmadığı için, böyle birisi tam manasıyla kendi zatında kadir-i mutlaktır. Onun hükümleri hakkında iyi veya kötü, sahih veya hata, doğru veya yanlış diye sual

55 Mevdûdi, *İslam'da Hükümet*, 164.

56 Mevdûdi, *İslam'da Hükümet*, 166-167.

sorulamaz. O ne yaparsa yapsın hep iyidir. Onun itaatine girmiş olanların bu işlere fena demek hakları da yoktur.⁵⁷

Mevdûdi'ye göre hâkimiyet, her şeyden önce, bir hüküm koyma ve kanun yapma yetkisidir. Ancak bu yetkinin ayırt edici vasfı hüküm koymaktan ziyade, hüküm koyarken sınırlandırılmaz veya kısıtlanamaz oluşudur. Hâkimiyet sahibi her türlü kanunun üstündedir. Hiçbir kanunla mülzem değildir. Herkes ona boyun eğmek zorundayken o hiç kimseye itaat etmek mecburiyetinde değildir. “İyi”nin ve “doğru”nun kriteri odur. O ne yaparsa yapsın hep iyidir ve doğrudur. Hâkimiyetin gerçek manası budur. Dolayısıyla, “bundan daha az bir kudret veya imkâna da artık ‘hâkimiyet’ denemez.”⁵⁸ İşte İslam’da böyle bir hâkimiyetin yegâne sahibi Allah’tır. Genel olarak peygamberler ve özelde de Hz. Muhammed bu hâkimiyetin mümessili olarak görülebilirler. Nitekim bundan dolayı Kur’an’da Allah’ın yanı sıra peygamberlere de kayıtsız şartsız itaat edilmesi emrolunmuştur. Ancak onlara atfedilen hâkimiyet görecelidir ve Allah’ın hâkimiyetine tâbidir. Bu bakımdan da gerçek bir hâkimiyet sayılmaz.

Mevdûdi hâkimiyetin bu gerçek görünümünü “kanuni hâkimiyet” olarak tanımlar. Bir de “siyasi hâkimiyet” vardır. Bununla genelde siyasal iktidar veya siyasal otorite kastedilir. Her ne kadar hukuk ve siyaset ıstılahında siyasal otoriteye hâkimiyetin sahibi dense de İslam inancı açısından bu doğru değildir. Zira siyasal hâkimiyetin sahibi de nihai kertede Allah’tır. “Hüküm sürmek hakkı yalnız ve mahza Allahu Taalânındır. ... Allahu Taalânın mahlûklarının üzerinde herhangi başka bir mahlûkun hüküm sürmek hakkı yoktur.”⁵⁹ İnsanlar sadece mümessil olarak Allah’ın kanuni hâkimiyetini hayata geçirmekle memurdurlar. “Gayet açıktır ki,” der Mevdûdi bu bağlamda, “kudret ve iktidar sahibi olmak kanuni hâkimiyet demek değildir. Çünkü böyle bir iktidarın ihtiyarâtından daha yukarıda, daha üstün bir kanun, onun ihtiyarâtını hudutlandırır ve onun ayağını bağlar. Yahut da bu ihtiyarâtı değiştirmek imkânı bırakmaz. O zaman da iktidar sahibi bulunana da hâkimiyete sahiptir diyemeyiz. ... Yani iktidarı elinde tutan kimse haddi zatında hâkimiyeti elinde tutmaz, hâkimiyeti elinde tutan Hâkim-i A’lâya niyabet eder.”⁶⁰

57 Mevdûdi, *İslam’da Hükümet*, 421-422.

58 Mevdûdi, *İslam’da Hükümet*, 422.

59 Mevdûdi, *İslam’da Hükümet*, 425

60 Mevdûdi, *İslam’da Hükümet*, 429.

Eğer İslam'da siyasal otorite, "hâkimiyet" değilse nedir? Mevdûdi'nin bu soruya cevabı "hilafet"tir. Ayrıca hilafet hakkı ne bir kişinin, ne bir hanedanın ne de bir zümrenindir. Hilafet "bütün halkın hakkıdır ki bu halk Allah'ın Hâkimiyet-i Mutlak'ını kabul etmişlerdir."⁶¹ Bunun delili Mevdûdi'ye göre şu ayettir: "Allah, içinizden iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapan kimselere vaad etti ki, kendilerinden öncekilere verdiği gibi onlara da yeryüzünde hâkimiyet [hilafet] verecek, onlar için hoşnutluğuna vesile kıldığı dinlerinin yerleşip yayılmasını sağlayacak, şu andaki korkularını güvenliğe çevirecektir; çünkü onlar bana hiçbir şeyi ortak koşmaksızın kulluk etmektedirler."⁶² Bu bakımdan İslam hilafeti ne kayserlik gibi bir mutlakiyet, ne de papalık gibi bir teokrasidir. İslam hilafeti bir "cumhuriyet"tir. Ancak İslami cumhuriyet, Avrupa'da gelişmiş olan lâdini cumhuriyet gibi de değildir: "Hükümet nizamını yürütmek için Avrupalıların cumhuriyetinde umumi rey verenlerin ve oy sahiplerinin reyleriyle hükümet kurulur, değiştirilir ve yürütülür. Bizim cumhuriyetimizde de bu husus yine böyledir. Şu farkla ki, onların düşüncelerine göre cumhuriyet hükümeti hâkim-i mutlaktır. Bizim düşüncemize göre ise cumhuriyet hilafeti Allah Taalâ'nın kanunlarına bağlıdır. Hâkim-i mutlak değildir."⁶³

1939'daki konferansında Mevdûdi böyle bir rejimi Avrupaî siyaset terminolojisine nispetle "teo-demokrasi" olarak nitelemiştir. Evet, İslam'da hilafetin makamı halk olduğu için bu bir tür cumhuriyettir. Öte yandan, Allah'ın kanuni hâkimiyeti nedeniyle böyle bir rejime bir tür teokrasi de denebilir. Ancak İslami teokraside "hâkimiyet herhangi bir ruhani zümrenin yahut da mezhebî ve dinî bir sınıfın elinde değildir."⁶⁴ Hâkimiyet Allah'ındır. Allah yeryüzünde O'nun adını ve hukukunu hâkim kısımlar diye tüm Müslümanlara sınırlı bir hâkimiyet bahşetmiştir ki buna umumi hâkimiyet (*limited popular sovereignty*) de denebilir. (Hâlbuki Mevdûdi açısından bu yetkiye, sınırlandırılmış olmasından dolayı, hâkimiyet denemeyeceğine 1952'deki görüşlerine atıfla yukarıda işaret etmiştik.) İşte İslam'da devletin ve siyasal otoritenin istinat ettiği hâkimiyet bu hâkimiyettir:

Böyle bir hükümete, inzibat, intizam ve icrâi kuvvetler (yürütme ve yasama) Müslümanların reyine bırakılmıştır. Hükümet idaresinin ba-

61 Mevdûdi, *İslam'da Hükümet*, 430.

62 Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 24/ 55.

63 Mevdûdi, *İslam'da Hükümet*, 430.

64 Mevdûdi, *İslam'da Hükümet*, 173.

şında bulunanları Müslüman halk istediği zaman azletmek salahiyetine sahiptir. Bütün nizamlar, muamelât ve şeriat-ı ilâhîde hakkında açıklık bulunmayan hükümlerde Müslümanların icmâ şeklinde alacakları müşterek kararlar ve ilahî kanuna mutabık olması şartıyla hüküm istintaç ederler. İlahî kanunun tefsiri ve şerhi de hiçbir zümreye, hiçbir hanedan veya nesle yahut da bir hususi topluluğa verilmiş değildir. Bütün Müslümanlar arasında herkes bu hakka sahiptir. Ancak icthat kabiliyeti olmak ve bu mevzuda rüşuh sahibi olmak şartı ile tabir ve teşrih edilebilir. İşte bu itibarla bu hükümet bir “demokrasi” hükümetidir. Ancak, böyle bir demokrasi hükümetinde de ilahî kanun mevcut olunca, Allah Taalâ'nın Resulü vasıtasıyla göndermiş bulunduğu hükümler elde olunca da, herhangi bir Müslüman, ister bu Müslüman bir ferd-i vahid olsun, isterse herhangi bir emîr olsun yahut kanun koyan zümre olsun, müctehit veya âlim olsun, dinde en ileri gelen bir şahsiyet olsun, hatta bütün dünyadaki Müslümanlar bir araya toplanıp gelseler dahi bu ilahî kanun hükümlerinde en ufak bir değişiklik yapmak hakkına haiz olamazlar. İşte bunun için bu hükümet nizamı “teokrasi”dir.⁶⁵

Bu noktada altının çizilmesi gereken husus, Mevdûdi'nin “cumhuriyet,” “demokrasi,” “teokrasi” ve “hâkimiyet” kavramlarını kullanımının oldukça nüanslı olduğu ve bu nüansları tespit etmek için farklı zamanlardaki yazı ve konferanslarının bir arada değerlendirilmesi gerektiğidir. Bu durumda “hâkimiyet”i “hiçbir surette sınırlandırılmayan hüküm koyma otoritesi” olarak tanımlayan Mevdûdi'nin İslami bir siyasal birimin “demokrasi,” “teokrasi” veya “cumhuriyet” olduğu yönündeki ifadelerinin hep “nihai hüküm koyma yetkisini Allah'a hasrettiği” bir zeminde ve Avrupa tecrübesinden farklı bir şekilde anlaşılması icap eder. Mevdûdi'nin İslam devleti için önerdiği rejim tipi ve egemenlik anlayışı yirminci yüzyıl boyunca İslami hareketlerin pek çoğu için genel bir referans çerçevesi oluşturmuştur. Bu bağlamda, mesela, İslamcılık içerisinde son derece etkili bir isim olan Seyyid Kutub'un “İslami toplumsal ve siyasal nizam nasıl olmalıdır?” sorusuna verdiği cevap Mevdûdi'nin genel “hâkimiyet” düşüncesine mutabık olarak değerlendirilebilir.⁶⁶

Bu kategoride modern dönemde verebileceğimiz son örnek İsmail Raci Faruki'nin egemenlik anlayışı olabilir. Müslüman toplu-

65 Mevdûdi, *İslam'da Hükümet*, 173-174,

66 Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*, çev. Kamil M. Çetiner (İstanbul: Beka Yayınları, 2023), 57-66, 103-118; ayrıca bkz. Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, çev. İ. H. Şengüler, M. E. Saraç, B. Karlığa (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1971), 2: 251-252; Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, 8: 403-404.

mu (ümmeti) Allah'ın iradesini tahakkuk ettirmek üzere oluşturulmuş bir birlik ve evrensel bir kurum olarak tanımlayan Faruki, tıpkı Mevdûdi gibi İslami bir siyasal yönetimi "cumhuriyet" olarak niteler. Böyle bir cumhuriyette nihai hüküm ve kanun koyma yetkisi Allah'a aittir. Allah'ın hâkimiyetinin tezahürü ise Şeriat, yani ilahî hukuktur. İslami bir cumhuriyetin ne halkın kendisi ne de insanların eliyle yapılmış kanunlar tarafından yönetilebileceğini söyleyen Faruki, böyle bir birimde her ikisinin de Allah'ın kanunlarına tâbi olduğunu vurgular:

Ümmet, ne kendi kurallarıyla ne de halkı tarafından yönetilir. Her ikisi de yasa ve hukuka tâbidir. Yönetici, ister eylemde bulunsun ister başkalarının eyleminden etkilensin, sadece kanunun veya hukukun icracısı, yasayı uygulamanın bir aracıdır. Ümmet, yasama meclisi değildir, kanun yapamaz. Kanunlar da halkın genel iradesinin bir ifadesi değil, aksine "ilahî"dir. Allah'tan gelir ve bu nedenle üstündür. Müslüman, dini yaşantısının özü olan "Hâkimiyet Allah'ındır" veya "Allah, yegâne malik, hükümdar, rab, ilah ve efendidir" dediği zaman, kendini Allah'ın iradesine itaat etmeye adar. Tek hâkim olan Allah bütün varlıklar üzerinde mutlak hüküm sahibidir.⁶⁷

Görüldüğü üzere İslami bir toplumsal ve siyasal birimde meşru olan tek yönetim ilahî hukukun yönetimidir. İlahî hukukun hâkimiyeti ümmetin varlığının nedeni, kimliğinin özüdür. Aksi hâlde ümmet kimliğiyle birlikte varlığını da kaybeder. İlahî hukukun hâkim olduğu bir yönetim biçimi ne demokrasi, ne de teokrasi olabilir. Böyle bir yönetim ancak "nomokrasi"dir, yani ilahî hukukun üstünlüğüne dayanan yönetim biçimi: "Hiç kimse Allah adına ilahî makam ve yönetim iddiasında bulunamaz, zira ümmet bir teokrasi değildir. İster birey ister grup ister halkın tamamı olsun, hiç kimse böyle bir yönetim hakkına sahip olmadığı için bir "demokrasi," bir "oligarşi" veya bir "otokrasi" de değildir. ... Ümmet, özünde yönetimin yasaya ait olduğu bir nomokrasi, bir cumhuriyettir."⁶⁸

b. Egemenlik "Allah'a ve Halka/Millete aittir."

Modern dönemde, İslami bir toplumsal ve siyasal birimde egemenliğin Allah'a ve/ya O'nun iradesini yansıtan ilahî hukuka ait olması gerektiğini ifade eden bu duruşun karşısında egemenliğin

67 İsmail Raci Faruki, *Tevhid: Düşünce ve Hayata Yansımaları*, çev. Ejder Okumuş (İstanbul: Mahya Yayınları, 2017), 126.

68 Faruki, *Tevhid*, 127.

Allah'a ve O'nun iradesini temsil eden halka/ümmete ait olduğunu düşünen bir ikinci görüş oluşmuştur. Yine kronolojik olarak ilerlemek gerekirse bu çerçevede zikredilebilecek ilk örnek Hoca Şükrü'nün risalesine cevap olarak milletvekilleri Hoca Halil Hulki, Hoca El-Hac İlyas Sami ve Hoca Rasih'in 1923 yılında kaleme aldıkları "Hâkimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye: Karahisar-ı Sahib Mebusu Hoca İsmail Şükrü Efendi'nin Bu Meseleye Dair Neşrettiği Risâleye Reddiyedir" başlıklı metinleridir. Saltanatın kaldırıldığı, ama henüz cumhuriyetin ilan edilmediği ve Türkiye'nin TBMM Hükümeti ile yönetildiği ara döneme denk gelen risale, hâkimiyet-i milliye ile Şeriat arasında bir tenakuz bulunmadığını ve hâkimiyet-i milliye esasına dayalı mevcut durumun şer'iliğini, hatta "Hulefa-yı râşidîn efendilerimizden sonra şekil-yâb olan en şer'î hükümet" olduğunu savunmaktadır.⁶⁹

Metin metodolojik bir mülâhaza ile başlar: Siyasete ve imamete dair tevarüs ettiğimiz model ve ilkeler eğer Kur'an'dan ve Sünnet'ten çıkarılmamışsa, ilgili dönemin şartlarına göre içtihat ile belirlenmiştir. İchtihat kapısı hâlen açıktır ve şartların değişmesi ile söz konusu hükümler de değişebilir.⁷⁰ Kur'an'da hükümetin şekline dair bir yönlendirme bulunmazken, bir siyasal düzenin üzerine kurulması gereken ilkeler sayılmıştır. Bunlardan birincisi emanetlerin ehline verilmesi ve adaletin tesisidir. İkincisi hükümetin İslami olmasıdır. Üçüncüsü "hükümet-i İslâmiyenin ârâ-yı âmmeye, hâkimiyet-i milliyeye yani meşverete mebni bulunmasıdır." Dördüncüsü hükümete itaattir. Beşincisi ise "müsâvat-ı tâmmе"dir.⁷¹ Bir hükümet teşkil ederken bu ilkelerin hepsi aynı anda dikkate alınmalı ve hiçbirinden taviz verilmemelidir. Bunun dışında kalan her şey içtihadta tâbidir, şartlar değiştikçe değişebilir.

Risalenin diğer bir önemli iddiası "hilafet"in aslında "hükümet" demek olduğu, bunun dışında özel bir yönetim biçimi anlamına gelmediğidir. "İslam'da asıl olan bir 'hükümet teşkili'dir. Yoksa bir zata halife ünvanını vermekten ibaret değildir. Hilafet demek hükümet-i İslamiye demektir. ... [Kısacası] hilafet hükümet mürâdifidir."⁷² Dahası, hükümetin teşkili tüm ümmetin ortak mesuliyetidir. Egemenlik ümmete aittir: "Ümmet-i Muhammed

69 Hoca Halil Hulki, Hoca El-Hac İlyas Sami ve Hoca Rasih, "Hâkimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye," hazırlayan Sami Erdem, *Hilafet Risaleleri*, Cilt IV, hazırlayan İsmail Kara (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 106.

70 Hoca Halil Hulki vd., "Hâkimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye," 93-99.

71 Hoca Halil Hulki vd., "Hâkimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye," 100-101.

72 Hoca Halil Hulki vd., "Hâkimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye," 103.

sahib-i hak ve sahib-i rey'dir." Ümmet duruma ve ihtiyaçlara göre "tenfiz ve icra" görevlerinin tamamını veya bir kısmını "bir veya birkaç kişiye, hatta bir heyete tefviz edebilir." Bu da hükümetin teşkilini şer'î bir akde dönüştürür. Diğer akitlerde olduğu gibi hilafet akdi de icâb ve kabule dayanır. "İcâb, hâkimiyet-i milliyeyi haiz olan ümmet veyahut onun murahhasları tarafından vuku bulur. Kabul de kendisinde ümmetin kabiliyet gördüğü zat tarafından olmak iktiza eder."⁷³

Hoca Halil Hulki ve arkadaşlarına göre İslam'ın sonraki asırlara örneklik teşkil eden başlangıç döneminde bir kişi hükümetin tüm görevlerini (iftâ, kaza ve imamet) yerine getirebiliyordu. Dolayısıyla bir halife tüm işlerden sorumluydu. Günümüzde ise şartlar değişmiş, işler çeşitlenmiş, incelik ve derinlik kazanmıştır. Dolayısıyla zamanımız ihtisas devridir. Bir kişi her alanda mütehasıs olamaz. Bu devirde hükümet vazifelerinin birden fazla kişiye ya da birime devredilmesi bir zorunluluktur. Bu birden fazla hükümetin olduğu anlamına gelmez elbette: "Hükümet birdir, şu kadar ki vezâifin te'addüdü vahdet-i hükümeti ihlal edemez. Bilakis tanzim ve tensik eder."⁷⁴

TBMM hükümeti yukarıda işaret edilen tüm şartları taşıyan ve hâkimiyet-i milliyeyi temsil eden şer'î bir hükümettir. Bu hükümet ihtisaslaşma gereğince her bir mühim vazife için vekâletler teşkil etmiş, hilafet makamına da Abdülmecid Efendi'yi seçmiştir. Halife ünvanı ile Abdülmecid Efendi de hükümetin meşruluğunu tasdik etmiştir. Bu durumda "Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun birinci maddesinde hâkimiyet bilâ-kayd ü şart milletindir; idare usulü halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına müsteniddir; ve kezalik ikinci maddesinde icra kudreti ve teşri salahiyeti milletin yegâne ve hakiki mümessili olan Büyük Millet Meclisi'nde tecelli ve temerküz eder."⁷⁵

Görüldüğü üzere Hulki, Sami ve Rasih hocalar egemenlik kavramını halifeyi ya da hükümeti seçen veya tayin eden ve hükümetin meşruiyetinin kaynağını teşkil eden nihai otorite olarak anlamakta, buna istinaden de egemenliğin halkta olduğunu savunmaktadırlar. Egemenliğin bu şekilde yorumlanması farklı argüman ve delillerle günümüze kadar devam etmiştir. Bu çerçevede yukarıdaki risaleden çok daha etkili ve ilmî açıdan kuvvetli metin ise yine aynı

73 Hoca Halil Hulki vd., "Hâkimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye," 103.

74 Hoca Halil Hulki vd., "Hâkimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye," 104.

75 Hoca Halil Hulki vd., "Hâkimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye," 106.

dönemde ve aynı tartışmalarda taraf olarak Seyyid Bey tarafından 1923'te kaleme alınmış olan "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye" başlığını taşımaktadır. Bu risalede Seyyid Bey iki hususa vurgu yapar. Birincisi, tıpkı yukarıdaki risalede olduğu gibi, hilafetin aslında hükümet demek olduğudur. Seyyid Bey biri kelamcılar arasında, diğeri ise fıkıhçılar arasında meşhur olmuş iki hilafet/imamet tanımı verir. Birincisi Teftâzânî'nin imamet "Hazreti Peygamber'den halef olarak umûr-ı diniye vü dünyeviyede riyâset-i âmmedir." tanıımıyken, ikincisi İbn Hümmam'a ait olan "İmamet Millet-i İslâmiye üzerinde tasarruf-ı âmm'a istihkaktır." şeklindeki tanımdır. Diğer bir deyişle imamet en temelde Müslümanların dinî ve dünyevi işlerini onların maslahatlarını gözetecek şekilde yönetmek demektir: "Hilafetten asıl maksûd olan gaye, tevzi'-i adalet ve hukuku sıyânetle millet-i İslâmiyeye temin-i saadettir."⁷⁶ Buradan yola çıkarak Seyyid Bey "imamet kelimesinin ifade ettiği mana, zamanımız örf ve ıstılahınca hükümet tabirinden kasdolunan manadan başka bir şey değildir." sonucuna ulaşır.⁷⁷

Seyyid Bey'in vurgu yaptığı diğer bir husus ise ilk dört halifeden sonraki hilafetin gerçek bir hilafet olmadığı, bu durumun ancak "hilafet-i sûriye" veya "hilafet-i hükmiye" olarak tanımlanabileceği, yoksa bunun "hilafet-i kâmile" veya "hilafet-i hakikiye" olarak görülemeyeceğidir. "Hilafet-i sûriye," der Seyyid Bey, "şerâit-i lâzimesini câmi' olmayan veya milletin intihâb u bey'atine iktirân etmeyip tegallüb ve istilâ suretiyle cebren ihrâz olunan imamettir ki mülk ve saltanattan, hükümdarlıktan ibarettir."⁷⁸ Seyyid Bey'e göre Emevi, Abbasi, Mümlük yönetimlerine ilaveten Osmanlı Hilafeti de bu kategoride yer almaktadır. Seyyid Bey, Hz. Peygamber'in "Benden sonra hilafet (diğer bir rivayette '*hilâfetü'n-nübüvve*') otuz senedir, ondan sonra saltanat-ı kâhireye münkalib olur" hadisini de bu iddiasına delil olarak sunar. Bu bakımdan Hoca Şükrü gibi hilafetin Osmanlı hilafetini kastederek "vaz'ı aslîsine ircâ'ı"nı tavsiye edenler, aslında hükmî hilafete, diğer bir deyişle mülk-ü saltanata dönüşü arzulamaktadırlar. Zira hilafet "bundan bin üç yüz sene evvel, tâ Muaviye zamanında vaz'-ı aslîsinden çıkarılmış ve ondan sonra bir daha vaz'-ı aslîsine ircâ olunmamıştır."⁷⁹ Hakiki hilafetin ise iki ciheti veya nispeti vardır. Birincisi, Hazreti

76 Seyyid Bey, "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye," hazırlayan Sami Erdem, *Hilafet Risaleleri*, VI, hazırlayan İsmail Kara (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 146.

77 Seyyid Bey, "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye," 131.

78 Seyyid Bey, "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye," 135.

79 Seyyid Bey, "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye," 173.

Peygamber'e nispeti, diğeri ise Müslüman topluma/halka nispetidir. Diğer bir deyişle hakiki hilafet bir yandan "hilafeti nübüvvet" tir, yani "icrâ-yı hükümet ve imamette Hazreti Peygamber'e halef ve nâib olmaktır," diğer yandan ise "millet-i İslâmiyenin vekâlet ve niyâbeti demektir" ki buna da "hilafet-i ümmet" denir. Millet-i İslâmiyenin vekâleti ve niyâbeti ise ancak "milletin kendi rıza ve ihtiyarına makrûn olan intihâb ve bey'atle husûle gelir."⁸⁰

Bunun nedeni fıkıh âlimlerinin ittifakla kabul ettikleri üzere hakiki hilafetin "millet ile halife arasında adeta *icab ve kabul* ile mün'akid bir akıt" olmasıdır.⁸¹ Bu akıt vekâlet akdi nev'indedir, dolayısıyla "hakkında kaide-i vekâlet ahkâmı cârî olur."⁸² Yani "Nasıl ki bir kimse, kendisine tefviz edilmedikçe vazife-i vekâleti hod-be-hod ifâ edemezse, kim olursa olsun hiçbir fert, millet tarafından kendisine tefviz-i umûr edilmedikçe re'sen ve kendiliğinden vezâif-i hilafeti ifâ edemez."⁸³ Hilafet akdindeki temel unsur ise meşverettir, yani halifenin istişare ile seçilmesi ve halkın da ona biat etmesidir. Bu hüküm gereğince esasında halifenin her bir Müslüman ferdin bizzat veya bi'l-vasıta oyuyla seçilmesi icap eder. Ancak geçmişte bunun imkânı pek bulunmadığından ve tefrikaya sebep olabileceğinden ötürü fukaha "yalnız pâyitahtta bulunan ehl-i hall u akdin, yani umûr-ı devleti bağlayıp çözenlerin intihâb ve bey'ati kâfi ve umum efrâd-ı milletin intihâb ve bey'atı makamına kâim olacağına kâil olmuşlardır."

Buna ilaveten, Hz. Ebubekir'in kendisinden sonrası için Hz. Ömer'i veliaht tayin etmiş olmasına işaretle Seyyid Bey, hilafet akdinin mevcut halifenin istihlâfı ile de mümkün olacağını kabul etmektedir. Ancak hilafetin bu yolla mün'akid olabilmesi için hem mevcut halifenin hem de veliaht tayin edilen kişinin hilafet şartlarının tamamını taşıması icap eder. "Binaenaleyh cahil veya fâsık bir halifenin velev şerâitini câmi' bir zâtı veliaht tayin etmesi sahih ve muteber olmaz." Netice itibarıyla halife olmanın iki yolu vardır: "Biri ehl-i hall u akdin bey'atı, diğeri halifenin istihlâfı. Birinci tarik asıl ve umdedir. İkinci tarik onun fer'idir. Her iki tarıkta da hilafete intihâb edilecek zâtın [hilafet şerâitini] câmi' olması şarttır. ... Ve hiçbir zaman da hilafet irsen intikal etmez. Çünkü vekâlet mevrûs

80 Seyyid Bey, "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye," 136.

81 Seyyid Bey, "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye," 142.

82 Seyyid Bey, "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye," 145.

83 Seyyid Bey, "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye," 142.

olmaz.”⁸⁴ Bunların dışındaki bir yolla halife tayini muteber ve makbul değildir. Buna hakiki hilafet denemez.

Ezcümle hukuken vekil ile halife arasında bir fark yoktur. Sıradan bir müvekkilin işleri üzerindeki tasarruf hakkını bir vekâlet akdiyle vekiline devretmesi gibi, millet de işleri üzerindeki tasarruf hakkını hilafet akdiyle halifeye devreder. Halifenin halk üzerindeki genel tasarruf yetkisine fıkhîta “velâyet-i âmme” denir. Ancak bu yetki halifede bizzat bulunmaz. Bu yetkinin kaynağı millettir. “Halife bu kuvveti doğrudan doğruya millettten ahz u iktibâs eder. Bu kuvvet, bu hâkimiyet milletin kendi hakkıdır. Millet, bunu bey’atle halifeye tefviz eder.” Seyyid Bey’in İbn Hümmam’dan naklettiği hilafet tarifindeki “tasarruf-ı âmme istihkâk” bu şekilde hâsıl olur.⁸⁵

Görüldüğü üzere Seyyid Bey için “hâkimiyet” halifenin vekâleten sahip olduğu “velâyet-i âmme”dir. Ancak bu hâkimiyetin kaynağı ve aslî makamı millettir. “Velâyet-i âmme ferdî velâyet ve hâkimiyetlerin muhassasıdır. Doğrudan doğruya millettten me’huzdur. Ve hadd-i zâtında milletin hakkı ve onun öz malıdır.” Tek tek hiçbir ferde ait olmayan bu hak bir bütün olarak “heyet-i ictimâiye-i İslâmiye”nin hakkıdır. “O külldür, ale’l-umum efrâd beyninde müşterektir, hiçbir ferde veya cemaate mahsus u münhasır değildir. İşte hâkimiyet-i milliye mefhumunun hakikati de bundan ibarettir, yani milletin velâyet-i âmmesi demektir, başka bir şey değildir.”⁸⁶

Seyyid Bey’in argümanları bazı ilavelerle ya da eksiklerle bu dönemde diğer pek çok isim tarafından da dile getirilmiş ve savunulmuştur. Ancak bu duruşun en güçlü ifadesi Seyyid Bey’e ait olduğundan bu hususta yazılan diğer metinlere işaret etmeye gerek duymuyoruz. Ayrıca egemenliği bu şekilde siyasal otoritenin kaynağı veya fıkıh literatüründeki ifadesiyle “velâyet-i âmme” şeklinde anlamak yirminci yüzyılın sonlarına doğru Müslümanlar arasında oldukça yaygın bir temayül hâline gelmiştir. Söz konusu dönemin diğer önemli bir özelliği İslami siyasal düzen ile “demokrasi” arasında kurulan paralelliktir. On dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren önce “meşrutiyet”e, ardından “cumhuriyet”e, sonrasında da “İslam devleti”ne yapılan vurgunun, yirminci yüzyılın sonuna doğru “demokrasi”ye kaymış olduğu söylenebilir. Bu da modern dönemde İslam siyaset düşüncesinde yaşanan son mühim kırıl-

84 Seyyid Bey, “Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye,” 144.

85 Seyyid Bey, “Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye,” 149.

86 Seyyid Bey, “Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye,” 150-151.

ma olarak görülebilir. Bu minvalde günümüzde de hâlen etkisini sürdüren birkaç yaklaşıma kısaca değinmek uygun olabilir. Söz konusu isimler arasında en öne çıkanlar Ziyauddin Rayyis, Yusuf el-Karadavi ve Raşid el-Gannuşî'dir.

İslami bir yönetimin otokrasi veya teokrasi olarak nitelendirilemeyeceğinin altını çizen Rayyis, böyle bir yönetimin, diğerlerinden daha tercihe şayan olmakla birlikte, nomokrasi de olamayacağını iddia eder. “Çünkü bu nitelemede ‘şeriat’ donuk bir kalıplar mecmuu gibi görülüp, gösterilebilir. Oysa şeriatın özelliğiyle çelişen bir durumdur bu. Çünkü şeriat her iş ve her durum için hükümler koymamıştır. Ayrıntılar ve birçok alanlar yorumla açık olmuştur. ... Bu da içtihat dediğimiz bireysel yorumlamalar yoluyla ‘düzenlenmeye’ elverişli bir durum doğurur.”⁸⁷ Rayyis’e göre bu düzenlemeleri yapmak ümmete ait bir hak ve yetkidir. Zira ümmetin “genel iradesi” şeriat yasalarının tamamlayıcısıdır. Ayrıca “eylem açısından yasayı uygulayan ve temsil eden de odur. İmamı seçmek, biat etmek, yönlendirmek, denetlemek ve gerektiğinde akdi sona erdirmek gibi işlerin tümünü gerçekleştiren de ümmettir. Siyasal alanda tüm bu yetkiler onundur.”⁸⁸

Ümmetin bu yetkileri İslami yönetim biçimini demokrasiye yaklaştırır. Demokrasiyi Abraham Lincoln’ün meşhur tarifi (*halkın halk için, halk aracılığıyla yönetilmesi*) üzerinden anlayan Rayyis, demokrasi ile özdeşleştirilen “yasalar karşısında eşitlik, düşünce ve inanç özgürlüğü, toplumsal eşitliğin gerçekleşmesi, bunlarla ilintili olarak yaşama, çalışma mülk edinme ve benzeri haklar, tüm hakların güvence altına alınması” gibi hususların İslam’da da mevcut olduğunun altını çizer. Benzer şekilde yine demokrasinin başlıca unsurlarından sayılan yasama, yürütme ve yargı erklerinin birbirinden ayrılmasının da Rayyis’e göre İslam’da tam ve mükemmel bir karşılığı vardır. Yargı erki zaten bağımsızdır. Çünkü yöneticinin otoritesinden bağımsız olarak Allah’ın göndermiş olduğu kurallara tâbidir. Benzer şekilde yasama erki de yöneticinin (imamın) otoritesinden bağımsız, hatta onun üstünde bir kuvvet olarak ümmete verilmiştir. İmamın elinde olan tek yetki yürütme yetkisidir.⁸⁹

Bununla birlikte, İslami yönetimi Batı demokrasilerinden ayıran çok önemli bir unsurun altı çizilmelidir. Batı demokrasilerinde

87 Ziyauddin Rayyis, *İslam’da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Nehir Yayınları, 1995), 329.

88 Rayyis, *İslam’da Siyasi Düşünce Tarihi*, 329.

89 Rayyis, *İslam’da Siyasi Düşünce Tarihi*, 330-331.

halkın sahip olduğu sınırsız yetki veya egemenlik İslam'da yoktur. İslam'da halkın yetkisi "dinin yasalarıyla, Allah'ın göndermiş bulunduğu ölçülerle sınırlıdır."⁹⁰ Dolayısıyla İslami yönetim tam bir demokrasi olarak da görülemez. İslam'da egemenlik ikilidir. "Bir-birinden ayrılması mümkün olmayan iki şey... Öyle ki bu birleşiklik olmadan devletin kurulması da sürmesi de düşünülemez. Bunlar da ümmet ve yasa ikilisidir. Yasa, doğrudan doğruya Allah'ın gönderdiği ölçülerdir. Ümmet ve yasa, ikisi birlikte İslam devletinde egemenliğin sahibidir."⁹¹ Bu önemli farkı⁹² dikkate almak koşuluyla İslami yönetime kısaca "İslami demokrasi" denmesi caizdir.⁹³

Argümanları büyük ölçüde birbirine benzeyen Karadavi ve Gannuşi ise İslam'ın demokrasi ile uyumu konusunda nispeten daha net ve ısrarcı görünmektedirler. Her ikisi de İslami yönetimin merkezî unsurlarından birinin "şura" olduğu noktasında hemfikirdir ve şurayı halkın yönetime katılması olarak anlarlar. "İslami idare sisteminde şura," der Gannuşi, "nasstan sonra ikinci ana prensibi teşkil eder. Daha doğrusu şura bizatihi nassın kendisidir. Bu nass, mustahlef olan ümmetin yönetim işlerinde genel bir katılım hakkının olduğunu ikrar etmektedir. ... Şura Allah'ın yasama ve yürütme düzeyinde ümmetine vermiş olduğu bir katılım [hakkıdır, hatta vazifesidir]."⁹⁴ Dolayısıyla İslam'daki şura ilkesinden demokrasiye açılan bir kapı vardır. Zira demokrasi şura ilkesinin hayata geçirilebilmesi için "şahane bir mekanizma"dır.⁹⁵ Bu bakımdan demokrasi İslami yönetim için bir zorunluluk hâline geldiği bile söylenebilir. Çünkü "bir vacibin yerine getirilmesi için gerekli olan şey de vaciptir."⁹⁶ Bu durum tersinden de okunabilir. Yani şura ilkesinin terki İslami yönetimin terki anlamına gelmektedir.

90 Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, 333.

91 Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, 334.

92 Rayyis İslami yönetimi Batılı demokrasilerden ayıran, konumuzla ilgili olmadığı için ana metinde yer vermediğimiz, diğer iki farka daha değinir. Birincisi, Batı'da halk belli bir ülke sınırları içerisinde yaşayan kan, dil vb. doğuştan gelen ortak özellikleri paylaşan bir insan grubu şeklinde anlaşılırken, İslam'da halk evrensel bir düzeyde, iradi bir husus olan inanç birliği üzerinden ve ümmet kavramı ile tanımlanmıştır. İkincisi, batıda asıl olan bu dünya iken, İslam'da bu dünyaya ilaveten ahiret de hesaba katılır. Hatta ahiret hayatı ve mutluluğu dünyevi hayattan ve mutluluktan önce gelir. (*İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, 332-333.)

93 Rayyis, *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, 334.

94 Raşid el-Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, çev. Osman Tunç (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 141-142.

95 Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 110.

96 Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 43; Yusuf el-Karadavi, *İslam'da Devlet Mefhumu*, çev. Hüsameddin Cemal (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2013), 57.

Karadavi'ye göre, mesela, “tarihte İslam ümmetinin başına gelen belaların birincisi şura ilkesinin terkedilmesidir.” Bu geçmişte raşid hilafet yönetiminden baskıcı krallık rejimine geçiş anlamına gelirken, günümüzde Müslüman toplumlarda silah zoruyla iktidara gelen despot yönetimler olarak tezahür etmektedir.⁹⁷ Tabii ki şura ilkesi İslam'ı demokrasiye yaklaştıran tek unsur değildir. Bunun yanı sıra “biat,” “icma,” “*emri bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker*” ve “*sevadu'l-a'zam*”a tâbi olmak gibi siyasi değerleri de birlikte düşünmek icap eder.⁹⁸

Dolayısıyla, İslam'ın özü (Kur'an, Sünnet ve Hulefa-i Râşidin tecrübesi) ile demokrasi arasında büyük bir uyum gören Karadavi ve Gannuşi, demokrasiyi de siyasal özgürlükler ve siyasal katılım üzerinden tanımlarlar. Onlara göre demokrasi bir toplumda baskıcı rejimlerin ortaya çıkmasını engelleyen anayasal güvenceler, denetim mekanizmaları, kuvvetler ayrılığı, basın hürriyeti, çok partililik, parlamentolar, sendikalar, hesap verebilirlik, basın hürriyeti, herkesin düşüncesine saygı gösterme, eşitlik, iktidarın seçimle belirlenmesi ve el değiştirmesi, servetin adil bölüşümü, ekonomik teşebbüs hakkının serbest bırakılması, ayrılıkların diyalog yoluyla çözümü, azınlıkların korunması gibi kurum, ilke ve değerler bütünü anlamına gelmektedir. Tarafsız bir bakışla bu kurum, ilke ve değerlerin hiçbirinin İslam'a aykırı olmadığı, tam aksine İslam'ın yüzlerce yıl önce bunları benimsemiş olduğu ve hayata geçirilmesini emrettiği görülür.⁹⁹

Demokrasi kuramının merkezi unsuru olan halk egemenliği-ne gelince, ne Karadavi ne de Gannuşi için Allah'ın hâkimiyeti ile milletin hâkimiyeti arasında bir çelişki vardır.¹⁰⁰ “Demokrasi,” der Karadavi mesela, “halkın kendi kendisini yönetmesi demektir. Onun için 'hâkimiyet Allah'ındır ilkesine dayanarak bunu reddetmek gerekir,' düşüncesi doğru değildir. Çünkü demokrasinin esası olan “hâkimiyet milletindir” ilkesi, İslam hukukunun esası olan “hâkimiyet Allah'ındır” ilkesine aykırı değildir.”¹⁰¹ Bu noktada Karadavi kozmik, teşriî ve siyasi hâkimiyetlerin birbiri ile karıştırıl-

97 Karadavi, *İslam'da Devlet Mefhumu*, 206.

98 Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 110-111; Karadavi, *İslam'da Devlet Mefhumu*, 205.

99 Karadavi, *İslam'da Devlet Mefhumu*, 53; Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 107, 430-431.

100 Karadavi, *İslam'da Devlet Mefhumu*, 199-201; Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 159.

101 Karadavi, *İslam'da Devlet Mefhumu*, 199.

maması gerektiğinin altını çizer. Allah'ın kâinat üzerinde kozmik ve insanlar üzerinde de teşriî hâkimiyeti vardır. Bu hususta bir tartışma yoktur. Yani hukuk yapma ve kanun koyma otoritesi nihai kertede Allah'a aittir. Siyasi hâkimiyet ise, hem Karadavi hem de Gannuşi için halkın kendi kendini yönetmesi, kendi yöneticilerini kendi tayin etmesi, onlardan hesap sorması ve gerektiğinde de onları görevinden azletmesi anlamına gelir.¹⁰² Bu bakımdan siyasal otoritenin kaynağı ve siyasal hâkimiyetin mercii halktır. Öte yandan dinî konuların haricinde ve şeriatın düzenlemediği alanlarda, İslam'ın sahih ve açık nasları ile çatışmadan ve külli kaidelerini dikkate alarak kanuni düzenlemeler yapma hakkı halka aittir.¹⁰³

Gannuşi ise teşriî hâkimiyet konusunda biraz daha radikal bir tutum sergiler görünmektedir. Ona göre “‘egemenliğin kaynağı ümmettir sözüyle, teşriin kaynağı Kuran ve Sünnettir’ sözü arasında bir çelişki yoktur. Çünkü Kuran ve Sünneti anlayan ve onunla amel eden ümmetin kendisidir.”¹⁰⁴ Burada Gannuşi şeriat ile halkın iradesini içe içe geçmiş veya en azından birbirini tamamlayan unsurlar olarak tasvir etmektedir. Ona göre şeriat “nassın ve onun hedefleri çerçevesinde hüküm ve kurallardan ümmetin ortaya koymuş olduğu ve çıkardığı yol” anlamına gelmektedir. İslam hukukunun donuk ve katı naslardan ibaret olmadığını altını çizen Gannuşi, ümmetin kuşatıcı iradesinin kanunu tamamlayıcı nitelikte olduğunu savunur. Ona göre “ümmetin iradesi masumdur ve Allah'ın iradesinin bir parçasıdır. Bu irade aynı zamanda teşrii de kaynağıdır. Sonuçta Kitap ve Sünnete dayanmış olsa da durum budur. Ameli açıdan bu irade müçtehit konumundaki ümmet ulemasının icmadaki iradesini temsil eder.”¹⁰⁵ Başka bir yerde de Gannuşi şöyle der:

Hiç şüphesiz egemenliğin kaynağı Kitap ve sahih sünnetten alınmış olan teşri/yasamadır. Bu iki mukaddes kaynağın ruhuyla ve hedefleriyle çatışmaz ve naslar bu hususta yardımcı olursa tabii olarak egemenliğin mutlaka biri tarafından temsil edilmesi gerekir. İşte bu noktada şunu söyleyebiliriz ki bütün ümmet adına egemenliği temsil eden güç, *ehlu'l-hal ve'l-akd*'dir. O zaman onların çıkaracakları kanunlar ve

102 Karadavi, *İslam'da Devlet Mefhumu*, 90; Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 159-160.

103 Karadavi, *İslam'da Devlet Mefhumu*, 93-94, Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 158.

104 Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 159.

105 Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 159-160.

alacakları kararlar şeran doğrudur ve bütün ümmeti bağlayıcı niteliktedir.¹⁰⁶

Gannuşi ayrıca, Batı demokrasilerinde halkın hâkimiyetinin sınırı olarak kabul edilen tabii hukuk ile İslam'da halkın hâkimiyetinin sınırı olarak kabul edilen İslam şeriatı arasında bir paralellik kurar. Diğer bir deyişle, nasıl ki Batı'da doğal hukuk hâkimiyetini halka ait olmasının önünde bir engel teşkil etmiyorsa, İslam şeriatı da Müslüman halkın hâkimiyetinin önünde bir engel olarak görülemez.¹⁰⁷ Sonuç olarak, Gannuşi ve Karadavi'ye göre İslam ile demokrasi arasındaki en çetrefilli mesele olan egemenlik meselesi bir sorun olmaktan çıkar.

Çağdaş İslam düşüncesinde egemenlik meselesi üzerine ülkemizde maalesef yeterli sayıda ve tatmin edici nitelikte araştırma yapıldığı söylenemez.¹⁰⁸ Bu çerçevede dikkatimizi celbeden çalışmalardan en kapsamlısı Talip Türcan'a aittir. Dolayısıyla bu bölümde son olarak Türcan'ın değerlendirmeleri incelenecektir. Türcan egemenliği şu ana kadar incelediğimiz isimlerin tümünden farklı bir şekilde tanımlar, dolayısıyla da hepsinden farklı bir sonuca ulaşır. Ona göre egemenlik "bir devleti kuran, teşkilat ve işleyiş kurallarını tayin eden, ilgili ülkedeki en yüksek, bağımsız (başka iradeden doğmayan) nihai irade veya kudret" anlamına gelmektedir.¹⁰⁹ Söz konusu kudret evrensel ve objektif olan "*hukuku değil, yalnızca bir ülkenin pozitif hukukunu yaratan; yani hukuk içinde kalarak pozitif hukuk kurallarını meydana getiren irade*" demektir.¹¹⁰ Böyle tanımlandığında egemenlik Türcan'a göre hukukun üstünde ve hiçbir biçimde sınırlandırılmayan bir irade olmaktan çıkmakta ve hukuk tarafından sınırlandırılan bir iradeye dönüşmektedir. Ayrıca "egemenlik" kavramının (en azından anlam itibarıyla) modern bir kavram olduğu ve ilk defa Avrupa'da ortaya çıktığı düşüncesi kabul edilemez. Zira belli bir ülke ve insan topluluğunu "hukuki ve siyasi anlamda organize eden, onu devlet hâline dönüştürerek

106 Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 149.

107 Gannuşi, *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, 431.

108 Bu konuda dikkat çeken çalışmalar arasında şunlar bulunmaktadır: Talip Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001); Ayhan Ceylan, "İslam'da Siyasal İktidar (Velâyet-i Âmme)," *AÜEHFD* 7, sy. 1-2 (Haziran 2003): 89-104; Ahmet Akbulut, "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi," *Journal of Islamic Research* 8, sy. 3-4 (Yaz-Güz, 1995): 149-159.

109 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 105.

110 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 106.

işleyişini sürekli kılan; o ülke ve insan topluluğunun hukukunu yaparak, yönetecek kimselere yetkilerinin meşruiyetini kazandıran üstün irade” anlamına geldiğinden, hiçbir hukuk sistemi egemenlik kavramına müstağni kalamaz.¹¹¹ Egemenlik siyasallaşmış ve pozitif hukuk düzenine sahip bütün toplumlar için zaruri bir hukuki olgudur.¹¹² Avrupa’da modern zamanlarda ortaya çıkan egemenlik kavramı egemenlik anlayışlarından sadece biridir.¹¹³ Dolayısıyla “İslam’da egemenlik yoktur; bu Batı’dan gelmiş bir kavramdır” diyenler de yanılmaktadır. Hâsılı kelam “hukuk sistemlerinin bir egemenlik ve meşruiyet anlayışlarının olup olmadığından değil, zorunlu olarak mevcut olan bu hukuki olgunun kavranma tarzından söz etme imkânı vardır.”¹¹⁴

Sünni İslam siyaset düşüncesi tarihinde, egemenliğin Allah’a ve ilahî ahkâma ait olduğunu savunanlarla egemenliğin millete ait olduğunu savunanların oluşturduğu başlıca iki grubun bulunduğunu söyleyen Türcan, her iki yaklaşımın da “egemenlik” kavramını yanlış kullandığını iddia etmekte ve bunların yerine kendi anlayışını önermektedir. Egemenliği Allah’a ve Şeriat’a hasredenlerin başlıca motivasyonu Avrupa’da modern zamanlarda tebellür etmiş “mutlak ve sınırsız egemen irade” anlayışının İslam’daki karşılığını bulma gayretidir. Egemenliği millete ait görenler ise egemenliği sadece siyasal iktidarın kaynağı ve siyasal iktidarın meşruiyet çerçevesi olarak algılamaktadırlar.¹¹⁵ Türcan’a göreyse egemenlik her iki anlayıştan da farklıdır:

Egemenlik bir kamu hukuku terimi olarak evrensel hukuki değerlerin kaynağı ile ilgili bir kavramı değil, bir devlet unsuru olması yönüyle pozitif hukuk kurallarını vücuda getiren, onları yaptırıma bağlayan beşerî düzeyde bir irade ve iktidarı göstermektedir. Dolayısıyla hukuki değerlerin (evrensel hukuk ve adalet prensipleri) kaynağı ile pozitif hukuk kurallarını meydana getiren iradenin bir ve aynı sayılması doğru değildir. Bu itibarla egemenliğin ilahî iradeye ya da onu temsil eden ilahî ahkâma ait olduğunun söylenmesi, ahkâmı ihtiva eden nassların birer pozitif hukuk kuralı biçiminde algılanması neticesini doğurur. Hâlbuki nassların bağlayıcılıkları, kanunlarda olduğu gibi, mahiyeti itibarıyla bir siyasi iktidar demek olan devletin varlığı ile kâim değildir. Herhangi bir Müslüman toplumda ve onun oluşturduğu devlette yaşamayan

111 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 103.

112 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 120-121.

113 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 107.

114 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 121.

115 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 144, 146.

bir Müslüman birey de ilahî hükümlerin gereğini yerine getirmekle yükümlüdür. Nassların ve getirdikleri hükümlerin evrensel olmalarına karşılık, bir hukuk kavramı olarak egemenlik, mahiyeti gereği hem ülkesel ve hem de zamansal boyutta sınırlılık arz eder. Şöyle ki, egemenlik, sınırları belli bir ülke ile orada meskûn bulunan insan topluluğunu devlet haline getirerek yönetimini temin eden irade ile ilgilidir. Dolayısıyla o toplumun ihtiyaçlarını karşılayan kurum ve kuralların kaynağı konumunda bir üstün iradedir. İlahî iradeyi temsil eden değerler ise, her dönemde ve her toplum bakımından geçerli evrensel ilkeleri ifade etmektedir. O nedenle egemenliğin ilahî ahkâma zıfâ edilmesi, evrensel ve mutlak olanı, beşerî algılayışı yansıtan pozitif hukuk düzeyine indirmek ve sınırlamak olur.¹¹⁶

Anlaşıldığı kadarıyla Türcan burada bir yandan ilahî ahkâm (nasslar, Şeriat) ile tabii hukuku (evrensel hukuk ve adalet prensiplerini) bir ve aynı görmekte, diğer yandan da söz konusu evrensel hukuki değerlerin kaynağı (yani Allah) ile pozitif hukuk kurallarını meydana getiren iradenin (bir devleti kuran insan unsurunun) birbirinden ayrıştırılması gerektiğini savunmaktadır. Zira “nassların anlaşılıp, taşıdıkları hükümlerin kurallara aktarılması beşerî bir anlama ve yorumlama faaliyetini zorunlu kılmaktadır.”¹¹⁷ Bu durumda, Türcan’ın egemenlik tarifi doğrultusunda, egemen irade ilahî ahkâmı koyan (Allah) değil, bu ahkâmı anlayıp yorumlayarak onu pozitif hukuka dönüştüren (millet) insan unsurudur. Aksi hâlde insani bir eylem ilahî iradeye zıfâ edilmiş olur ki bu toplumsal ve siyasal açıdan ciddi sorunlara sebebiyet verebilir.

Dolayısıyla millet, egemenliğin millete ait olduğunu savunanların iddia ettiklerinin aksine, sadece yürütme erkinin yetkisinin kaynağı değil, aynı zamanda düzenleyici ve emredici kurallar koyma (yasama) erkinin de kaynağıdır. Millete bu yetkiyi veren ise ilahî iradedir, yani Allah’tır. Durumun daha iyi anlaşılması için Türcan egemenliğe kaynaklık eden irade ile ona sahip olan iradeyi birbirinden ayırır ve egemenliğin sahibinin millet olduğunu iddia eder: “Bütün bunlardan, bir ülke dâhilinde düzenleyici en yüksek irade demek olan egemenliğin İslam hukuku bakımından, İslam toplumuna ilahi irade tarafından verilmiş bir yetki mahiyetinde olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır. ... Netice itibarıyla İslam hukukunda egemenliğin kaynağında yetkilendirme yönüyle ilahî

116 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 144-145.

117 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 146.

iradenin bulunduğunu, egemenliğin sahibinin ise millet olduğunu söyleyebiliriz.”¹¹⁸

III. MODERN DEVLETİN TEMEL YAPITAŞI OLARAK EGEMENLİK

Türcan egemenliği evrensel bir siyasi-hukuki kavram olarak sunuyor ve buradan yola çıkarak egemenliğe kendinden önceki araştırmacılarınkinden çok farklı bir anlam yüklüyor olsa da esasında egemenlik, Avrupa’da belli tarihsel şartlar bağlamında ve belli ihtiyaçlara karşılık olarak kurgulanmış özel bir kavramdır. Ayrıca, on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren bu kavramın, Leon Duguit¹¹⁹ ve Hans Kelsen¹²⁰ gibi hukuk felsefecileri tarafından işlevini tamamlamış, özünde çelişik veya muğlak bir unsur olarak eleştirilmesine ve hatta “metafizik bir safсата” olmakla itham edilmesine rağmen, başından itibaren modern ulus devletin inşası sürecinde kritik bir rol üstlenmiş olduğu muhakkaktır. Bu bakımdan egemenlik kavramını ortaya çıktığı tarihsel bağlam içerisinde ve modern devletin oluşumu sürecinde oynadığı rol itibarıyla tanımlamak, yukarıdaki tartışmamız için bir referans çerçevesi teşkil edecektir.

Egemenlik, düşünce tarihi uzmanlarının kahir ekseriyetinin kabul ettiği üzere, Avrupa’da kendine özgü bir siyaset ve hukuk anlayışı oluşturarak modern dünyanın kurucu fikirlerinden biri olmuştur. “Egemenlik doktrininin önemi,” der A. P. D’Entrèves mesela, “ne kadar abartılsa azdır. Zira bu kavram hukukçuların ve politikacıların elinde müthiş bir araç ve modern Avrupa’nın oluşumunda belirleyici bir faktör olmuştur.”¹²¹ Nitekim egemenlik fikri Avrupalı siyasal aktörlere (krallara) dışarıda Papalığın, Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu’nun ve kendileri gibi diğer kralların, içeride ise alt düzeydeki feodal güç merkezlerinin müdahalesinden kurtulabilme ve yönettikleri topraklar üzerinde, zamanla “modern ulus devlet” (*the state*) diye anılacak müstakil ve merkezî siyasal birim-

118 Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru*, 148.

119 Leon Duguit, *Kamu Hukuku Dersleri*, çev. Süheyy Derbil (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1954), 54-69. “Egemenlik mevcut değildir,” der Duguit, “mevcut olan egemenliğe inanıştır veya böyle bir inanç hiç olmazsa belirli bir devirde hüküm sürmüştür. Çünkü bugün bu inanç sönüş hâlinindedir.” (67)

120 Hans Kelsen, “Sovereignty,” *Normativity and Norms: Critical Perspective on Kelsenian Views*, ed. S. L. Paulson ve B. L. Paulson (Oxford: Clarendon Press 1998), 525-536.

121 D’Entrèves’den aktaran Robert Jackson, *Sovereignty* (Cambridge: Polity Press, 2007), 1.

ler kurabilme imkânı vermiştir.¹²² Bu bakımdan, “modern devletin doğuşu meselesi, egemenlik kavramının yükselişi ve nihai kabulü meselesinden başka bir şey değildir.”¹²³

Egemenlik kavramı Avrupa’da modern ulus devletin ilk formlarının ortaya çıkmaya başladığı on altıncı yüzyılda belirginleşmiş ve özel bir nitelik kazanmıştır. Bu zamana kadar ise Avrupa’ya kabaca dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda nihai görünümünü kazandığını söyleyebileceğimiz ve bileşenlerinin sözleşmelerle birbirine bağlı olduğu ademimerkeziyetçi feodal düzen hâkimdi. *Respublica Christiana* olarak da anılan merkezî devlet örgütlenmesinden yoksun bu düzenin en belirgin özelliği, aynı toprak parçası üzerinde birbirleriyle çakışan ve sürekli bir rekabet hâlinde olan muhtelif otorite mercilerinin eş zamanlı varlığıydı. Bu otoriteler arasında en başta gelen, tahmin edilebileceği gibi, Roma Katolik Kilisesi ve onun başı olan Papa idi. Kilise veya Papa Avrupa’da yaşayan tüm Hristiyan inananların velisi ya da hamisi olarak görülüyordu ve buna istinaden Avrupa’nın en ücra köşelerinde dahi hukuki ve manevi otorite iddiasında bulunuyordu. Buna mukabil Kutsal Roma Germen imparatoru ve krallar da yöneticisi oldukları topraklarda yer yer çakışan dünyevi/maddi otoritenin sahipleriydi. Bu dünyevi yöneticiler sık sık kendi bölgelerinde Kilise veya Papa ile veya da onların temsilcisi olan yerel ruhban sınıfı üyeleriyle karşı karşıya gelmekteydi. Kralların otoritesine ortak olan diğer bir unsur da feodal düzenin en önemli bileşenleri olan derebeylerdi. Ayrıca yarı-bağımsız şehirlerde etkili olan meslek örgütleri temsilcileri de zaman zaman kralların otoritesine rakip çıkabiliyordu.

Orta Çağ Avrupa’sında uygulanan hukuk sistemi de aynı şekilde karma bir sistemdi. Bir yandan Kilise’nin tüm Hristiyanları bağlayan Kanonik hukuku, diğer yandan da ilgili coğrafyada geçerli olan sivil hukuk eş zamanlı olarak yürürlükteydi. Tabii ki bu hukukların uygulayıcısı olan mahkemeler de birbirinden farklıydı ve insanlar aynı anda birkaç mahkemede birden yargılanabiliyorlardı. Bu kanunlardan başka şövalyelerin tâbi olduğu bir hukuk, şehir sakinlerinin tâbi olduğu düzenlemeler ve yerel örf ve teamüller de söz konusu hukuki çeşitliliği artıran unsurlardı.¹²⁴ Bu dönemde ekonomik açıdan da merkezîlikten söz etmek mümkün değildir. Kilise’ye

122 Jackson, *Sovereignty*, 6.

123 Alexander Passerin d’Entrèves, *The Notion of the State: An Introduction to Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1967), 96.

124 Jackson, *Sovereignty*, 35.

ve krala ilave olarak yerel lordlar da halktan vergi toplayabiliyorlardı. Başlıca gelir kaynağının toprak olduğu bu zamanda yerel lordlara ve krallara ilaveten Kilise'nin de Avrupa'nın her yerinde çok büyük toprakları bulunuyordu.

Toplumsal, siyasal ve hukuki otoritenin bu denli parçalı olmasına rağmen, *Respublica Christiana* üyelerinin Tanrı tarafından kutlanmış bir toplumsal hiyerarşinin parçası oldukları söylenmelidir: En başta Tanrı, onu takiben ve onun vekili olan Papa, imparator, kardinaller, krallar, baronlar, piskoposlar, şövalyeler, rahipler, tüccarlar, zanaatkârlar, tarikat üyeleri, köylüler ve serfler.¹²⁵ Bu bakımdan, aralarındaki uyumsuzluklara ve rekabetlere rağmen Orta Çağ Avrupa'sında din ve toplum ile Kilise ve devlet iç içe geçmiş bir bütün olarak görülmelidir. Nitekim Kilise ile devletin birbirine olan bağımlılığı aralarındaki rekabetten çok daha kuvvetli idi. Dinî söylem tüm bu yapıya ruhunu veren ve meşruiyet çerçevesini belirleyen başlıca zemini teşkil etmekteyken, devletin en temel görevi de başta din ve Kilise üyeleri olmak üzere bu yapıyı her hâlükarda muhafaza etmektir.¹²⁶

Böyle bir dünyada üstün bir otoriteden bahsetmek gerekirse, o da Tanrı ve O'nun yeryüzündeki halifesi (*Vicar of Christ*) olan Papa idi. Özellikle de Atama Krizi¹²⁷ olarak bilinen ve Avrupa tarihinde bir dönüm noktası teşkil eden sürecin ardından Papalar “manevi ve maddi iktidarın tamamı” anlamına gelen *plenitudo potestatis* iddiasında bulunmaktaydılar. Papalığın bu söylemine göre Tanrı İsa Mesih, İncil'de de¹²⁸ ifade edildiği üzere, hüküm koyma (bağlama ve çözme) yetkisini Havarilerin reisi olan Petrus'a vermişti. Petrus da Roma Katolik Kilisesi'nin kurucu papası olduğuna göre, onun halifesi olan papalar da aynı mutlak otoriteye sahip olmalıydılar. Bu otorite iddiası en bariz şekilde Papa III. Masum'un şu sözlerinde görülmektedir: “Sadece Petrus tam iktidar (*plenitudo potestatis*) yetkisine sahiptir. Öyleyse görüyorsunuz değil mi, hanemizin yönetimine atanmış olan bu hizmetkâr (Papa) kimdir; İsa-Mesih'in hakiki vekili, Firavun'un Efendisi olan Tanrı tarafından

125 Jackson, *Sovereignty*, 29-30.

126 Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven: Yale University Press, 1946), 131-132.

127 Atama Krizi, on birinci ve on ikinci yüzyıllarda Papalık ile Kutsal Roma Germen İmparatorluğu arasında, Avrupa'nın muhtelif yerlerine din adamlarının atamasını kimin yapacağı üzerine yaşanan bir teo-politik gerilimdir. 1078 yılında başlayan kriz 1122 imzalanan bir anlaşma (Worms Konkordatosu) ile sona ermiştir.

128 Matta 16: 16-19, *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001), 1217.

kutsanmış Petrus'un halefi, Tanrı ile insanoğlu arasında bir yere konumlandırılmış, Tanrı'dan daha aşağıda ancak insanoğlundan daha yukarıda, herkesi yargılayan ama hiç kimse tarafından yargılanamayan bir varlıktır.”¹²⁹

Bununla birlikte, yani Papa'nın tüm Avrupa'ya yayılan söz konusu ilahî otoritesine rağmen, Orta Çağ Avrupa'sında modern anlamıyla bir egemenlikten, yani seküler düzeyde “otorite ve yargılama yetkisinin nihai kaynağı”ndan bahsetmek mümkün değildir.¹³⁰ Zira yukarıda da ifade edildiği üzere aynı toprak parçası üzerinde çok farklı otoritelerin eş zamanlı varlığı söz konusuydu. Bu durumda belli bir ülkede kimin egemen olduğu sorusuna cevap bulmak pek kolay değildi. “Unutmamalıyız ki,” der İngiliz hukuk tarihçisi Frederic Maitland mesela, “bizim modern teorilerimiz Orta Çağ'ın en yerleşik inançlarına ters düşmektedir. Zira on üçüncü yüzyılın insanları egemenlik diye bir kavrama sahip değillerdi; ahlaki ve dini görevlerden farklı olarak hukuki görevleri net bir şekilde belirlememişlerdi. Bu nedenle de devlette tüm yasaların üzerinde bir kişi ya da bir grup insan olması gerektiğini hiç düşünmemişlerdi.”¹³¹

İşte egemenlik kavramı on altıncı yüzyıla değin artık miadını doldurmuş olan Orta Çağ'ın böyle ademimerkeziyetçi ve kaotik dünyasına karşı, o dünyanın yerini alacak yeni düzene zemin teşkil etmek üzere geliştirildi. Öte yandan kavramın modern manasının ilk müellifi Fransız hukukçu Jean Bodin olsa da Avrupa'daki büyük dönüşümün Bodin ile başladığını düşünmek yanlıştır. Nitekim daha on beşinci yüzyıldan itibaren Papa ile krallar arasındaki otorite kavgası krallar lehine değişmeye başlamıştı. Bu değişimin en önemli nedenleri arasında bir yandan Kilise konsülleri ile Papa arasındaki mücadele, diğer yandan da Katolik Kilisesi'nin Avrupa'daki tüm otoritesini alt üst eden Reformasyon hareketi bulunmaktaydı. Bu süreçte Papalık karşıtı düşünürler kralların dünyevi otoritesini pekiştiren yine Kutsal Kitap kaynaklı¹³² teoriler geliştirdiler. Erken

129 Matthew J. Tuininga, *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church: Christ's Two Kingdoms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 26-7.

130 Dieter Grimm, *Sovereignty: The Origin and Future of a Political and Legal Concept*, çev. Belinde Cooper (New York: Columbia University Press, 2015), 16.

131 Maitland'den aktaran Jackson, *Sovereignty*, 37.

132 Bu bağlamda en çok başvurulan pasajlardan biri Aziz Pavlus'un Romahlara Mektubundaki su sözleridir: “Herkes, baştaki yönetime bağlı olsun. Çünkü Tanrı'dan olmayan yönetim yoktur. Var olanlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Bu nedenle, yönetime karşı direnen, Tanrı buyruğuna karşı gelmiş olur. Karşı gelenler yargılanır. İyilik edenler değil, kötülük edenler yöneticilerden korkmalıdır. Yönetimden korkmamak ister misin, öyleyse iyi olanı yap, yönetimin övgüsünü kazanırsın. Çünkü yönetim, ➤

dönem Hristiyan metinlerine ve düşüncesine dayalı bu teorilere göre Tanrı'nın yeryüzündeki vekili Papa değil kral idi. Tanrı, kraları yeryüzünde düzeni sağlamak ve kötülük yapanları cezalandırmak üzere seçmiş ve onlara iktidar vermişti. Nitekim Pavlus'un dediği gibi "Tanrı'dan olmayan yönetim yoktu." Böylelikle krallar "ilahi bir yönetme hakkı"na sahiptiler. Bu yaklaşımın en bariz ifadesini ise, nispeten daha geç bir zamana ait olsa da İngiltere Kralı I. James'in şu sözlerinde görmek mümkündür:

Monarşi yeryüzündeki en yüce şeydir, zira krallar sadece Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olmakla ve Tanrı'nın tahtına oturmakla kalmazlar, aynı zamanda bizzat Tanrı'nın kendisi tarafından 'tanrılar' olarak isimlendirilirler. Monarşinin durumu şu üç mukayeseye daha da açık hale gelir ki bunlardan birinin kaynağı Tanrı sözü, diğerlerinin ise siyaset ve felsefedir: Kutsal Kitap'ta krallar 'tanrılar' olarak zikredilmiştir; dolayısıyla kralların kudreti ilahî kudrete benzer. İkinci olarak, krallar aile babalarına benzerler; zira bir kral hakikaten bir *parens patriae*dir (ülkesinin babası). Ve son olarak, krallar bir mikro kozmos insan bedenindeki baş mesabesindedir.¹³³

Tüm bu gelişmeler neticesinde Orta Çağ boyunca Avrupa'ya hâkim olan *Respublica Christiana* giderek çözülmekte, evrensel otorite iddiasındaki Roma Katolik Kilisesi'nin yerini ulusal kiliseler, imparatorluğun yerini ise "modern devlet"ler (*the state*) almaktaydı. Yeni siyasal düzende krallar yönettikleri insanlar ve toprak parçası üzerinde yegâne otorite hâline geldiler. Krallar papanın, imparatorun veya derebeyleri gibi diğer güç odaklarının müdahalesinden bağımsız bir şekilde ülkelerini yönetmeye başladılar. İnsanlar hâlen Hristiyan idi, ama hukuki statü açısından artık sadece kralın tebaasıydılar. Ayrıca bu süreçte krallar, özellikle de Protestanlığın yayıldığı yerlerde, kendi ülkelerinde geçerli olan din konusunda karar verme yetkisine de sahip oldular.¹³⁴

senin iyiliğin için Tanrı'ya hizmet etmektedir. Ama kötü olanı yaparsan, kork! Yönetim, kılıcı boş yere taşımıyor; kötülük yapanın üzerine Tanrı'nın gazabını salan ölç alıcı olarak Tanrı'ya hizmet ediyor. Bunun için, yalnız Tanrı'nın gazabı nedeniyle değil, vicdan nedeniyle de yönetime bağlı olmak gerekir. Vergi ödemenizin nedeni de budur. Çünkü yöneticiler Tanrı'nın bu amaç için gayretle çalışan hizmetkârlarıdır. Herkese hakkını verin: Vergi hakkı olana vergi, gümrük hakkı olana gümrük, saygı hakkı olana saygı, onur hakkı olana onur verin." Pavlus, "Romalılara Mektup," 13: 1-7, *Kutsal Kitap*, 1439.

133 James I, "A Speech to the Parliament," *Works* (1616), 528-531, iktibas edilen web kaynağı: <https://ca01001129.schoolwires.net/cms/lib/CA01001129/Centricity/Domain/462/The%20King%20James%20I%20speech.docx> (29.07.2019).

134 Jackson, *Sovereignty*, 38-39.

Şekillenmekte olan bu yeni toplumsal ve siyasal gerçekliği anlamlandırmak ve ona bir meşruiyet çerçevesi kazandırmak gerekiyordu. Belli bir toprak parçası üzerinde uygulanan hukukun kaynağı Tanrı ve O'nun yeryüzündeki vekili Papa değildiye eğer ne olmalıydı? İnsanların kanunlara itaat etme mecburiyeti nereden geliyordu? Kanun yapma ve var olan kanunları ilga etme yetkisi kime aitti? Kısacası Avrupa'nın yeni düzeninde Tanrı'nın yerini ne nasıl alacaktı?¹³⁵ Bu istikamette kabul gören en merkezî kavram egemenlik oldu. Her ne kadar on üçüncü yüzyıldan beri muhtelif ve eş-zamanlı siyasal iktidar odaklarını işaret etmek için kullanılıyordusa da egemenlik kavramını modern anlamıyla ilk formüle eden kişi Bodin oldu.¹³⁶ Bodin'in çabasının yakın kaynağı on altıncı yüzyılda Katoliklik ve Protestanlık arasında bölünmüş Fransa'yı kasıp kavuran din savaşları olmuştur. Bodin'in *Cumhuriyet Üzerine Altı Kitap* başlıklı eseri, birkaç gün içerisinde on binlerce Protestanın öldürüldüğü Aziz Bartholomeos Günü Katliamı'ndan (1572) sadece dört yıl sonra, 1576'da Protestan Huguenotlar'ın zalim krala isyan etme hakkını savunmalarına karşı bir tez olarak yayınlandı. Kralın zalim uygulamaları hakkında Huguenotlar'ın bazı iddialarını benimsemiş olsa da Bodin yaşadıkları kaos ve anarşi nedeniyle cumhuriyetin bekasının tehlikede olduğunu düşünüyordu.¹³⁷ Bu bağlamda "O hâlde," der Bodin, "tiran ne kadar kötü niyetli ve zalim olursa olsun, bir tebaanın egemen hükümdara karşı herhangi bir girişimde bulunmasına asla müsaade olmadığı sonucuna varıyorum."¹³⁸

Özü itibarıyla din kaynaklı söz konusu bölünmeye ve çatışmaya dinden bağımsız bir çözüm arayışında olan Bodin ancak seküler bir üstün gücün bu kargaşaya ve istikrarsızlığa dur diyebileceğine inanmaktaydı.¹³⁹ Ona göre inanç özel alana aitti ve kamusal alanda herkes sadece o ülkedeki en üstün merci olan ve o ana kadar zaten pek çok yetkiyi makamında toplamış bulunan kralın otoritesine tâbi olmalıydı. Dahası kral bu yetkileri sadece din savaşlarına son

135 Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Yayınları, 2005), 17.

136 Grimm, *Sovereignty*, 13.

137 Julian H. Franklin, "Giriş," *Egemenlik Üzerine*, Jean Bodin, çev. Reha Kuldaşlı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2024), 20-21.

138 Jean Bodin, *Egemenlik Üzerine*, ed. Julian H. Franklin, çev. Reha Kuldaşlı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2024), 155.

139 Bodin bu konuda yalnız değildi. Kendilerine *les politiques* denen ve Bodin'in de üyesi olduğu bir grup entelektüel de onunla aynı görüşleri savunmaktaydı. Grimm, *Sovereignty*, 20.

vermek ve istikrarı sağlamak için değil, yeni bir düzen kurmak için de kullanabilmeliydi. Bunun için de kralın kanun yapma yetkisini haiz olması gerekiyordu. İşte bu kanun yapma yetkisini Bodin “egemenlik” olarak adlandırdı. Daha doğrusu ona göre yasama yetkisi egemenliğin başlıca alametifarıkası idi¹⁴⁰ ve diğer bütün ayrıcalıklı yönetim yetkilerini mündemiçti.¹⁴¹

Egemenliği, Bodin, “bir cumhuriyetin (devletin) mutlak ve ebedi iktidarı” olarak tanımlar.¹⁴² Mutlaklık, başka hiçbir şeye ya da kimseye tâbi olmamayı ve hiçbir şartla veya kısıtla sınırlandırılmama-yı, daimilik ise bunun bir süreyle kısıtlı olmadığını ve devredilemeyeceğini gösterir. Yani egemenlik sınırlandırılmamış, en yüksek ve nihai otorite demektir.¹⁴³ “Egemenlik ne güç, ne işlev ve ne de süre bakımından sınırlandırılmıştır.”¹⁴⁴ Bodin için egemenlik bir güçten ziyade bir otoritedir, bu bakımdan da özünde hukuki bir kavramdır ve en üst düzeyde hüküm verme, böylelikle de hukukun üstünde olma, hiçbir kanun tarafından sınırlandırılmama anlamına gelir. Bu bağlamda şöyle der Bodin:

Egemen olanların, başka hiç kimsenin emirlerine tâbi olmamaları ve tebaa için kanun yapabilmeleri, miadı dolmuş kanunları ilga ederek başka kanunlarla değiştirebilmeleri gerekir ki bu, kanunlara tâbi olan ya da kendisi üzerinde bir başkasının emretme erki bulunan kişi tarafından yapılamaz. Bu nedenle kanun, hükümdarın kanuna tâbi olmadığını söyler; üstelik aslında Latincedeki ‘kanun’ sözcüğü de egemenliğe sahip olan kişinin buyruğunu ima eder. ... Egemen hükümdar bu şekilde seleflerinin kanunlarından muaf ise bizzat koyduğu kanunlara ve nizamnamelere daha da az bağlı olacaktır. Zira bir başkasından kanun almak mümkün olsa da kişinin kendisine, kendi takdirine bağlı olan bir şey yapmak üzere emrecek bir kanun koyması doğal olarak imkânsızdır. Kanunun dediği gibi ‘*Nulla obligatio consistere potest, quae a voluntate promittentis statum capit.*’¹⁴⁵ Bu rasyonel bir zorunluluk olup bir kralın kanunlara tâbi olamayacağını açıkça gösterir. Kanonistlerin söylediği üzere Papa’nın asla kendi ellerini bağlayamaması gibi, egemen bir hükümdar da istese dahi kendi ellerini bağlayamaz.¹⁴⁶

140 Grimm, *Sovereignty*, 18-20.

141 Franklin, “Giriş,” 14.

142 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 37.

143 D’ Entrèves, *The Notion of the State*, 100-101.

144 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 39.

145 Vaatte bulunan kişinin iradesine bağlı olan bir yükümlülük mevcut olamaz.

146 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 47-48. Bodin’in bu istikamette daha pek çok ifadesi mevcuttur: “Kanun, egemenliği haiz olana bağlı olup bu kişi, tüm tebaasını kanunla mükellef kılabilmesine rağmen kendisini mükellef kılamaz.” (50); “Kendimize terk ❖

Esasında egemenliğin püf noktası veya ayırt edici vasfı, Bodin'e göre, halkın onayı olmadan halk için kanun koyabilme otoritesidir.¹⁴⁷ Burada altı çizilmesi gereken husus, kanun koymanın da ötesinde, egemenin bu yetkisini kullanırken hiçbir şey ya da kişi tarafından sınırlandırılmayacağıdır. "Egemen hükümdarın ilk imtiyazının," der Bodin, "genel ve özel olarak herkese yönelik kanun koymak olduğu sonucuna varabiliriz. Ancak bu yeterli değildir. 'Kendisinden daha yukarıda, kendisine eşit veya kendisinden daha aşağıda olan başka hiç kimsenin onayı olmadan' ifadesini eklememiz gerekir."¹⁴⁸ Mesela, bazen yargıçlar da hüküm verme ve hatta kanun koyma yetkisine sahip olabilirler. Ancak bu onları egemen kılmaz. Zira onların söz konusu kanun koyma yetkisi egemenin iznine ve onayına tâbidir: "Hükümdarın kanunundan söz etmediğimiz sürece kanun koyma erki gerçek anlamda egemenlik değildir, zira yargıçların da kendi kanunları vardır ve hükümdarın kanunlarıyla çelişen bir unsur içermediği müddetçe kendi yetki alanlarında şahıslar için kanun koyabilirler."¹⁴⁹

Egemenin nihai hüküm verme ve kanun koyma yetkisi diğer tüm egemenlik yetkilerini mündemiçtir. Bu yetkiler arasında ise savaş ilan etme ve barış yapma, yargıçların verdikleri hükümler hakkında nihai kararı verme (temyiz), en yüksek makam sahiplerini atama ve görevden alma, tebaaya vergi yükleme veya onları vergilerden muaf tutma, yürürlükte olan kanunların hilafına af çıkarma ve özel izin verme,¹⁵⁰ para basma ve değerini tespit etme ile ağırlık ve ölçü birimlerini belirleme gibi siyasal yönetim faaliyetleri içine giren pek çok yetki bulunmaktadır.¹⁵¹

Bodin için egemen hükümdar Tanrı'nın yeryüzündeki suretidir ve Tanrı'dan sonra egemen hükümdarlardan daha üstün bir şey yoktur. Bu erki taşıyan kişi "Tanrı'dan başka hiçbir şeyi ken-

edemeyeceğimiz bir kanun koymanın hiçbir yolu yoktur." (65); "Kanunları korumaya yemin eden hükümdar ya egemen değildir ya da yeminini bozduğunda yalancı durumuna düşer." (62).

147 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 58.

148 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 93.

149 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 88.

150 "Egemenliğin bir sonucu, kararları görmezden gelip kanunların katılığma karşı gelerek, hüküm giyenleri ölümden, mal kaybından, onur kaybından veya sürgünden kurtarmak üzere affetme erkidir. Zira böyle bir işlemde bulunmak veya verdiği yargıdaki herhangi bir hususu değiştirmek, ne kadar yüksek olursa olsun hiçbir yargıcın erkinde değildir." (109).

151 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 95.

dinden üstün” görmez.¹⁵² Hatta bu nedenle egemen hükümdarı aşağılamak Tanrı’yı aşağılamakla eş-değerdir.¹⁵³ Bu düşüncenin zorunlu sonucu olarak halk ya da zümreler (*estates*) de egemen kraldan daha üstün değildirlere. Zira “egemen bir hükümdar zümrelere tâbiyse ne hükümdar ne de egemendir; söz konusu devlet ise krallık ya da monarşi olmayıp eşit erke sahip pek çok derebeyinden oluşan saf bir aristokrasidir.”¹⁵⁴ Benzer şekilde, “Nasıl ki,” der Bodin, “tek büyük egemen Tanrı sonsuz olduğundan ve mantıksal zorunluluk nedeniyle iki sonsuzluk var olamayacağından dolayı bir Tanrı’yı kendisine eş kılamazsa, Tanrı’nın imgesi olarak kabul ettiğimiz hükümdar da kendi erkini ortadan kaldırmadan bir tebaayı kendisine eş kılamaz.”¹⁵⁵

Öte yandan, üstünde hiçbir güç bulunamayacağını ve onun hiçbir surette sınırlandırılmayacağını söylemekle birlikte, Bodin, egemen hükümdarın Tanrı’nın kanunlarına, doğal hukuka ve yurttaş bireylerle yaptığı sözleşmelere tâbi olduğunda ısrarcıdır.¹⁵⁶ Bu ilk etapta Bodin’in egemenliğin de sınırlandırılabilirliğini düşündüğü anlamına gelebilir. Ancak söz konusu sınırlandırmalar veya kısıtlamalar ahlakidir, hukuki değildir. Yani hakiki bir sınırlandırma sayılmaz. Benzer şekilde Bodin egemen hükümdarın ilgili ülkenin teamüllere dayalı temel kanunuyla da sınırlı olduğunu söyler. Ancak bu kanun bir yandan tahtın veraset yoluyla yeni sahibine devrinin yöntemini ve kuralını belirlerken, diğer yandan kraliyetin egemenlik erkinin bırakılmasını yasaklar. Diğer bir deyişle bu kanun devletin varlığını ve bütünlüğünü korumaya yöneliktir. Dolayısıyla söz konusu sınırlamalar veya kısıtlamalar hiçbir surette otoriteye başkaldırı veya direniş için meşru bir mazeret sayılamaz. Egemen bu kısıtlamaları ihlal etse bile hesap vereceği yegâne merci Tanrı’dır. Bu dünyada egemen hükümdarı yargılayabilecek hiçbir makam bulunmamaktadır.¹⁵⁷

Nitekim Bodin’den sonra egemenlik kavramının gelişimine baktığımızda söz konusu kısıtların da tamamen kaldırıldığını görürüz. “Modern devletin ilk modern teorisini” inşa eden¹⁵⁸ ve egemenli-

152 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 40.

153 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 83.

154 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 54.

155 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 87.

156 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 46, 49, 67, 74, 75.

157 Franklin, “Giriş,” 21-22.

158 D’Entrèves, *The Notion of the State*, 105.

ği devletin “ruhu” olarak gören Hobbes için,¹⁵⁹ mesela, devletten önce ne Tanrı’nın ne de tabiatın hukuku hukuk olarak görülebilir.¹⁶⁰ Devletin henüz mevcut olmadığı tabiat hâlinde “doğru ve yanlış, adalet ve adaletsizlik kavramlarına yer yoktur. Genel bir gücün (devletin) olmadığı yerde yasa yoktur, yasa olmayan yerde de adaletsizlik yoktur.”¹⁶¹ Dolayısıyla egemenin tâbi olacağı böyle evrensel veya ilahî bir hukuktan bahsedilemez. “Bazı kişiler,” der Hobbes, “egemenlerine itaat etmeme nedeni olarak, insanlarla değil fakat Tanrı ile yapılmış yeni bir sözleşme iddiasında bulunmuşlardır; fakat bu haksızdır, çünkü Tanrı’nın kişiliğini temsil eden birinin aracılığı olmaksızın Tanrı ile sözleşme yapılamaz. Tanrı’nın kişiliği ise, sadece, Tanrı’nın altında egemenliğe sahip olan Tanrı’nın vekili tarafından temsil edilir.”¹⁶² Bu da egemen devletten, daha doğrusu “ölümlü tanrı”dan başkası değildir.¹⁶³

Hobbes, monarkın şahsında bedenlenen devleti kurucu sözleşmenin de sınırlandıramayacağı kanaatindedir. Zira devleti ortaya çıkaran ve tabiat halinde özgür ve eşit bireylerin yaptığı söz konusu sözleşme sadece tarafları bağlar. Devlet ise bu taraflardan biri değildir. Bu bakımdan Hobbes’a göre egemen güce meşru bir çerçevede katiyen karşı çıkılamayacağı gibi egemen güçten hiçbir surette de vazgeçilemez. “Çünkü hepsinin birden kişiliğini taşıma hakkı, egemenin onlardan herhangi biriyle değil, onların birbirleriyle yaptıkları ahit ile egemen tayin ettikleri kişiye verilmiş olduğundan, egemen açısından herhangi bir sözleşme ihlali söz konusu olamaz ve bu nedenle onun uyruklarından hiçbiri, vazgeçme mazeretini öne sürerek, uyrukluktan kurtulamaz.”¹⁶⁴ Bunların dışında Hobbes’un egemenlik anlayışı ile Bodin’in egemenlik anlayışı büyük ölçüde aynıdır.

Ancak modern egemenlik kavramının nihai formunu kazanmasında son büyük müdahaleyi yapan J. J. Rousseau olmuştur. O zamana kadar daha ziyade bir monarkın şahsında bedenlenen egemenlik nosyonu, Rousseau ile birlikte bir bütün olarak halka aktarılmıştır. Rousseau için tabiat halinde bireylerin yaptığı sözleşme ile kurulan egemen varlık monarşi değil halkta tezahür eden

159 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 17.

160 D’Entrèves, *The Notion of the State*, 108.

161 Hobbes, *Leviathan*, 96.

162 Hobbes, *Leviathan*, 131-132.

163 Hobbes, *Leviathan*, 130.

164 Hobbes, *Leviathan*, 132.

“genel irade”dir. “Her birimiz,” der Rousseau, toplum sözleşmesiyle “bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel iradenin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünü bölünmez bir parçası kabul ederiz.”¹⁶⁵ Bu durumda halk aslında devletin sadece bir görünümüdür: “Üyeleri ona, edilgin olduğu zaman devlet (*état*), etkin olduğu zaman egemen varlık (*souverain*), öbür devletler karşısında da güç (*puissance*) diyorlar. Ortaklara gelince, onlar bir birlik olarak *halk*, egemen gücün birer üyesi olarak teker teker *yurttaş*, devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da *uyruk* adını alırlar.”¹⁶⁶

Formatını ne kadar değiştirmiş olursa olsun, konumuz açısından önemli olan, Rousseau için de egemenlik özünde hukukun üstünde ve kanunlar tarafından sınırlandırılmaz bir yetkiye işaret eder: “Egemen varlığın, bozamayacağı bir yasanın buyruğu altına girmesi politik bütünü özüne aykırı düşer. Egemen varlık, kendini yalnız bir tek bakımdan görebildiği için, kendi kendisiyle sözleşme yapan bir kişi durumundadır: Bu da gösterir ki, halkın bütünü için hiçbir zorunlu temel yasa yoktur ve olamaz, hatta toplum sözleşmesi bile.”¹⁶⁷

Yirminci yüzyılda Carl Schmitt egemenliğin söz konusu özelliğini ifade edebilmek için “egemen, olağanüstü hâle karar verendir,” der. Zira egemenlik ona göre en dıştaki etki alanına ait bir durum olarak sınır bir kavramdır (*Grenzbegriff*). Böyle bir kavramı hakıyla anlayabilmek için istisnalara bakmak gerekir. Egemenliğin kendini bütün çıplaklığıyla gösterdiği istisna hâli de olağanüstü hâldir. Olağanüstü hâli “mevzu hukukta öngörülme-yen hâl” diye tanımlayan Schmitt, olağanüstü hâlde hukuk devleti anlayışına uygun bir yetkinin bulunmadığını söyler. “Olağanüstü hâlden bahsedebilmek için,” diye devam eder Schmitt, “prensip olarak sınırsız yetkinin söz konusu olması, yani mevcut düzenin bütünüyle askıya alınması gereklidir. ... Olağanüstü hâlde devlet, hukuku, kendini koruma hakkına dayanarak askıya alır.”¹⁶⁸ İlahiyat açısından mucize ne anlama geliyorsa, olağanüstü hâl de hukuk açısından aynıdır.¹⁶⁹ Nasıl ki her şeye kadir Tanrı mucize yaratırken evrenin işleyen yasalarını bir süreliğine askıya alıyorsa, egemenlik ile Tanrısal bir vasıf ka-

165 J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2007), 15.

166 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 15.

167 Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 16.

168 Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 19.

169 Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 41.

zanmış olan devlet de olağanüstü hâle karar verirken sistemin işleyen yasalarını bir süreliğine askıya alır. Bu durum egemenliğin en bariz tezahürüdür. Böylelikle devlet hukukun üstünde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, buradan varılacak sonuç egemenliğin alametifarikasının mevcut kanunlarla sınırlı olmama, gerektiğinde onları askıya alabilme otoritesi olduğudur.¹⁷⁰

SONUÇ YERİNE: EGEMENLİK (*AUCTORITAS*) VE SİYASÎ OTORİTE (*POTESTAS*)

Tarihî bir süreçte vücuda gelen ya da inşa edilen bütün kavramlar gibi egemenlik de kolayca tanımlanabilen ya da tanımı, işlevi, imkânı, temsiliyeti ve mahalli üzerinde mutlak bir uzlaşının sağlanabildiği bir kavram değildir. Bu bakımdan egemenlik hakkında şu anda olduğundan daha ileri düzeyde bir netliğe ulaşılabileceğini beklemek beyhudedir. Öte yandan egemenlik kavramının mahiyeti (özü) ve alametifarikası üzerinde genel bir mutabakatın geliştiği hususu da gözden kaçırılmamalıdır. Hatta özellikle yirminci yüzyılın başlarından itibaren egemenliği uygulanması imkânsız metafizik bir kurgu ve safsata olarak reddedenler bile söz konusu mahiyet konusunda hemfikirdirler.

Buna göre egemenlik özünde hukuki bir kavramdır ve belli bir siyasal birim içerisinde hukuk yapma yetkisine dairdir. Ancak egemenlik salt hukuk yapma veya kanun koyma otoritesi olarak tanımlanamaz. Yukarıda da ifade edildiği üzere bir sınır kavramı olarak egemenlik hukuk yapma süreçlerinin en üstünde olma, bu bakımdan da hukuk yapmaya ilaveten mevcut hukuku askıya alma, ilga etme veya yenisiyle değiştirme otoritesine işaret eder. Yani en basit hâliyle egemenlik “hukukta son sözü söyleme” otoritesidir.¹⁷¹ Dahası, egemenliğin söz konusu mahiyeti hukukun üstünde olmayı ve sınırlandırılmamayı da gerekli kılar. Bu durumda egemen, ne kendi koyduğu ne de kendinden önce konmuş hiçbir kanunla mukayyet olmayan, hukuku askıya alarak olağanüstü hâle karar verebilen, gerektiğinde mevcut kanunları ilga edebilen veya

¹⁷⁰ Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 13-22.

¹⁷¹ Michael G. Roskin, *Countries and Concepts: Politics, Geography, Culture* (Boston: Pearson, 2013), 7.

yenileriyle değiştirebilen mutlak ve ebedi otoritedir. Egemen “*legibus solutus*”tur.¹⁷²

Modern devletin ayırt edici vasfı olarak egemenlik belli bir siyasal birimde hem “doğru”nun ve “yanlış”ın hem de “iyi”nin ve “kötü”nün ne olduğuna karar vermek anlamında da okunabilir. Dikkat edilirse bu otorite tam manasıyla tanrısal bir otoritedir. Avrupa’da modern zamanlara dek Tanrı’ya ve onun yeryüzündeki temsilcisi iddiasında bulunan Papa’ya ait olan bu yetki, on altıncı yüzyıldan itibaren önce Tanrı’nın yeryüzündeki temsilciliğini Papa’dan devralan mutlakiyetçi monarklara, ardından bir bütün olarak halka ve nihayet halk iradesinin bedenlenmiş hâli olarak görülen modern devlete hasredilmiştir. Nitekim Bodin’in, herhangi bir kişinin, grubun veya nesnenin “Tanrı imgesine çıkardığı” egemenle eş tutulmasını Tanrı’ya şirk koşmakla bir görmesi¹⁷³ ancak böyle bir teolojik arka planla izah edilebilir. Benzer şekilde söz konusu tarihsel süreçte “her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür,” derken Carl Schmitt de kavramın bu teolojik mahiyetine dikkat çekmektedir.¹⁷⁴ Aynı minvalde Paul Khan için “egemen devletin kendi kendini yoktan inşa etmesi, Tanrı’nın tüm kâinatı yoktan var etmesi gibi[ymen],” Wael B. Hallaq’a göre “egemen iradenin bir ifadesi olarak modern devlet tam anlamıyla tanrısal bir Kanun-koyucudur.”¹⁷⁵

Öte yandan, yukarıdaki incelememizin de gösterdiği gibi modern İslam siyaset düşüncesinde egemenlik kavramı üzerinde bir muğlaklık ve kafa karışıklığı olduğu anlaşılmaktadır. Bazı düşünürler egemenliği Allah’a ve O’nun iradesini yansıtan ilahî hukuka (Şeriat’a) ait görürken, bazıları da egemenliğin sahibinin Allah’ın yanı sıra Müslüman halk (ümme) olduğu yargısına ulaşmışlardır. Bu anlaşmazlığın nedeninin İslam’ın temel ilkelerinin anlaşılmasından ziyade egemenlik kavramının anlaşılmasındaki farktan kaynaklandığı ortadadır. Zira egemenliğin Allah’a ve O’nun hukukuna ait olduğunu iddia edenler onu, bizim de gösterdiğimiz gibi, “hukukta son sözü söyleme” otoritesi olarak tanımlarken, egemenliğin Allah’a ve halka ait olduğunu savunanlar egemenliği daha ziyade siyasal bir bağlamda, siyasal yönetimin (otoritenin) kaynağı olma,

172 *Legibus solutus*: Kanunlarla bağlı olmayan, kanunların üstünde olan.

173 Mustafa Bayram Mısır, “Egemenlik,” *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinlerarası İlişkiler*, ed. G. Atılgan ve E. A. AYTEKİN (İstanbul: Yordam Kitap, 2015), 57-58.

174 Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 41.

175 Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Model Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), 27, 29.

onu belirleme, gerektiğinde azletme ve değiştirme yetkisi olarak görmektedirler. Hâlbuki siyasal otoriteyi belirleme yetkisi tek başına hukuka müdahaleyi meşru kılamaz.¹⁷⁶ Yani hukuki otorite ile siyasal otorite birbirinden farklıdır. Bu durumda, ilahî hukukun mahiyeti, temsiliyeti ve yorumlanmasına ilişkin tartışmalı hususları paranteze almak kaydıyla, egemenliği Allah'a ve O'nun hukukuna hasredenlerin bizim burada ulaştığımız egemenlik tanımına daha uygun bir anlayış içerisinde olduğu sonucuna varabiliriz.

Hem geçmişteki hem de günümüzdeki anlayış itibarıyla İslam'da siyasal otoritenin halk (veya onun temsilcileri) tarafından belirlendiği, bu bakımdan halkın onu denetleme, azletme ve değiştirme yetkilerini haiz olduğu konusunda genel bir uzlaşıdan bahsedilebilir. Ancak halkın bu yetkisini egemenlik kavramı ile ifade etmek, yukarıdaki çözümlememizin de gösterdiği üzere, doğru değildir. Siyasal iktidarın veya otoritenin kaynağı olmakla hukukun kaynağı olmak, hatta kanun yapmakla hukukta son sözü söylemek birbirine karıştırılmamalıdır. Egemenlik hukukun kaynağına ilişkin bir kavramdır. Nitekim egemenliği “devlette somutlaşan ulusun kendi iradesinin ve kaderinin yegâne sahibi olması” diye tanımlayan Hallağ, bu mahiyeti nedeniyle, “modern [egemen] devletin sadece Batı'da mümkün olabildiğini,” yine aynı nedenle “İslami bir modern devletin imkânsız olduğunu” iddia etmektedir.¹⁷⁷

Bu noktada belki “Siyasi otoritenin kaynağı olan halkın ilahî egemenliğe uygun ya da aykırı bir karar aldığına kim karar verecek, bunun için halkın haricinde bir entite mevcut olabilir mi?” gibi bir soru gündeme gelebilir. Bu soru kanaatimce şöyle de ifade edilebilir: “Egemenliğin nihai sahibi olan Allah'ı veya ilahî hukuku somut olarak yeryüzünde kim veya ne temsil edecek?” Bu sorunun en yakın ve basit cevabı, ilk bölümde de vurgulandığı üzere, Hz. Peygamber'in Sünnet'i ile desteklenmiş ve açıklanmış olan Allah'ın Sözü ve ilahî hukukun nihai kaynağı olan Kur'an'dır. Hristiyanlıkta Allah'ın Sözü Hz. İsa'dır ve Allah'ın iradesini temsil yetkisi Hz.

176 Hz. Peygamber'in şu hadisleri bunun delilidir: “Hiçbir mahlûka, Allah emrine uymadığı takdirde itaat edilemez.” “Ancak mâruf (meşru) olan emre itaat edilir.” “Allah'a itaatsizlik sayılan emre itaat edilmez.” (Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/87.) On altıncı yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun efsane şeyhülislamı Ebussud Efendi de bu hususu “Nâmeşrû nesneye emr-i sultânî olmaz.” hükmüyle ifade etmiştir. Bkz. Ahmet Akgündüz, “Ebussuûd Efendi,” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebussuud-efendi> (26.12.2024).

177 Hallağ, *Impossible State*, 1-30; Hallağ'ın iddialarının bir değerlendirmesi için bkz. Ahmet Okumuş, “Post-Seküler Durum ve Modern Devletin Eleştirisi,” *Felsefî Düşün*, sy. 20 (Nisan, 2023): 98-114.

İsa üzerinden Aziz Petrus'a ve onun üzerinden de Kutsal Kilise'ye ve papalara aktarılmıştır. İslam'da ise Allah'ın Sözü Kur'an'dır ve O'nun iradesini "şimdi ve burada" Kur'an temsil eder. Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması vazifesi ise merkezî ve kurumsal olmayan "âlimler" grubuna aittir. Söz konusu grup, çağın gerekleri doğrultusunda, sadece dinî ilimler uzmanlarını değil, diğer disiplinlerin uzmanlarını da ihtiva etmelidir. Bu durum, günümüzde demokratik sistemlerde mevcut olan anayasa mahkemesi benzeri çok daha somut bir yapıda da kurumsallaşabilir. Ve en nihayetinde sistemin bir bütün olarak murakabesi ve sürdürülmesi yine "yanlış üzerinde uzlaşmayacağı" vasfını taşıyan "halk"ın sorumluluğundadır. Zira "halk" somut ve homojen bir kütle değildir. "Şura" ve "iyiliğin emri, kötülüğün nehyi" mekanizmaları sayesinde halkın kendi kendini denetleme ve düzeltme/onarma kabiliyeti olduğu varsayılır. Burada son sözün yine "halk" tarafından söylendiği gibi bir algı oluşabilir. Ne var ki halka dair "hak ve yetki" yerine "sorumluluk" kelimesinin kullanılması, halkın da söz konusu hukuk tarafından sınırlandırıldığına işaret etmektedir. Kısacası bu düzenin muhafazası iç bütünlüğü ve dengesi kuvvetli bir ekosistem tarafından sağlanır.

Hukuki otorite ile siyasi otoritenin farkını daha iyi anlayabilmek için, örnek olması bakımından, Roma Hukuku'nun siyasi düzene ilişkin şu iki kavramına kısaca göz atmak uygun olabilir: *auctoritas* ve *potestas*. Günümüzde kullanılan "otorite" kelimesinin de kendinden türediği "auctoritas" en temelde bir kişinin veya kurumun itibarına, ahlaki otoritesine ve meşruiyetine işaret eder. Bu anlamlarıyla *auctoritas* liderlik, bilgelik ve güven unsurlarıyla da ilintilidir. Teknik bir tabir olarak ise *auctoritas*ın hem özel hukuk¹⁷⁸ hem de kamu hukuku alanında bir karşılığı vardır. Konumuz açısından daha önemli olan kamu hukuku alanındaki anlamıyla *auctoritas*, Cumhuriyet dönemindeki Senato'nun yetkisine veya otoritesine karşılık gelir. Senato'nun bu yetkisi yönetimle ilgili değil, yönetimin kararlarının meşruiyeti ile ilgilidir¹⁷⁹ ve siyasi veya hukuki ol-

178 Giorgio Agamben *auctoritas*ın hem özel hem de kamu hukuku alanında kullanıldığını söyleyerek, özel hukuktaki karşılığını şöyle izah eder: "Özel hukuk alanında, *auctoritas auctor*'un mülkiyetindedir. *Auctor* müdahil veya kefil olan kişi demektir. ... Bu kişi, bağımsız olarak hareket edemeyen bir öznenin eylemine hukuki geçerlilik kazandırmak için hukuken geçerli bir fiili meydana getirir. Böylece, *auctoritas* sahibi veli bu ehliyetten yoksun birinin eylemini geçerli kılar. [Mesela] babanın *auctoritas*ı, yani izni, oğlunun evliliğini kanun önünde geçerli kılar." Giorgio Agamben, *State of Exception* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005), 76.

179 Agamben, *State of Exception*, 78.

maktan ziyade toplumsal ve ahlakidir. *Potestas* ise bağlayıcı hukuki güç, resmî ve kurumsal otorite anlamlarına gelmektedir. Söz konusu iktidar Cumhuriyet'in resmî organlarında ve makamlarında vücut bulmuştur. Ancak bu makamları işgal eden görevliler seçimle işbaşına geldiklerinden, *potestas*'ın gerçek mahalli halk, yani özgür Roma vatandaşlarıdır. Bu bakımdan Romalılar "*auctoritatem in Senatu, potestatem in plebe*" (*auctoritas* Senato'da, *potestas* ise halktır) derler.¹⁸⁰ Johann Van Der Walt *auctoritas* ile *potestas* arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

Auctoritas senatörlerin hükümet yetkisini ifade ediyordu. *Potestas* ise magistraların hükümet gücünü ifade ediyordu. *Potestas* mevcut hukukun sınırları ile sınırlandırılmıştı ve yasa tarafından tanımlanmıştı. Magistraların açık bir yasal hüküm bulunmayan herhangi bir eylemde bulunmalarına izin verilmezdi. *Auctoritas* ise kanunla tanımlanamazdı. Yasanın hüküm koymadığı hükümet ihtiyaçlarıyla başa çıkmak için başvurulabilecek hukuk dışı bir hükümet otoritesiyle ilgiliydi. Koşullar yasanın izin vermediği bir hükümet eylemi gerektirdiğinde, magistralar önce senatoya danışmak ve senatonun *auctoritas*ını almak zorundaydı. Senato daha sonra bir görüş bildirirdi - *senatus consultum*, magistraların gerekli gördüğü eylem tarzına izin verir ya da vermezdi. Sivil düzenin bozulmasını tehdit eden toplumsal huzursuzluk durumlarında, magistralar senatodan bir *tumultus* ve dolayısıyla bir *iustitium* (hukukun askıya alınması) ilan eden bir *senatus consultum ultimum* yayınlamasını isteyebilirdi. Ancak *iustitium* senato tarafından uygun bir şekilde ilan edildikten sonra, magistralar normal hukukun izin vermediği acil durum yetkilerine başvurarak kanun ve düzeni yeniden tesis etmeye başlayabilirdi.¹⁸¹

Görüldüğü üzere *potestas* hukuk sistemi içerisinde ve mevcut kanunlar çerçevesinde yönetim erkini icra etmekken, *auctoritas*ın pratikte belirleyici veya zorlayıcı bir etkisi yoktur. Ancak bir sınır kavram olarak *auctoritas*, mevcut hukukla bağlı olmayan, ama o hukuk sisteminin zeminini veya arka planı oluşturan olağanüstü hâl yetkileri demektir. Agambem *auctoritas*ın hem özel hem de kamu hukuku alanındaki karşılıklarından yola çıkarak *auctoritas* ile *potestas* arasındaki bütünleyici ilişkiye vurgu yapar ve ancak *auctoritas* ile *potestas*ın bir araya gelmesiyle eylemin "tekemmül ettiğini" savunur: "Her hâlükârda *auctoritas*ın magistraların veya halkın *potestas*ı ile veya *imperium*u ile bir alakası olmadığı kesin-

180 Bodin, *Egemenlik Üzerine*, 90.

181 Johan Van Der Walt, *The Concept of Liberal Democratic Law* (Oxon: Routledge, 2020), 118.

dir. Senatör bir magistra değildir ve magistraların veya halkın kararlarını tanımlayan *iubere* [emretmek] fiilinin onun ‘tavsiyeleri’ için kullanıldığını neredeyse hiç görmeyiz. Ama yine de, özel hukuktaki *auctor* figürüne güçlü bir benzetmeyle *auctoritas patrum*, halk komitelerinin kararlarını onaylamak ve onları tamamen geçerli kılmak için müdahale eder.”¹⁸² *Auctoritas* gerektiğinde (uç koşullar altında) *potestas* varken yok eden (askıya alan) ve sonrasında da yokken var eden (yeniden etkinleştiren) bir güçtür. Yani *auctoritas* “hukuku askıya alan veya yeniden etkinleştiren, ancak hukuk olarak resmen yürürlükte olmayan bir güçtür.”¹⁸³

Auctoritas ile *potestas* arasındaki bu ilişki Orta Çağ’da Avrupa’da Kilise ile imparatorluk arasındaki farkı ya da bütüncüculüğü izah etmek için de kullanılmıştır. Nitekim 494 yılında Papa Gelasius, İmparator I. Anastasius’a yazdığı meşhur mektubunda Kilise’nin otoritesini “*auctoritas sacrata pontificum*” (rahiplerin kutsal otoritesi) olarak nitelmişken, imparatorun otoritesini “*regalis potestas*” (dünyevi kraliyet gücü) olarak tanımlamıştı.¹⁸⁴ Dahası Kilise’nin *auctoritas* Tanrısal iradeyi yansıtmaması bakımından egemen (mutlak ve sınırsız) otoriteyi temsil etmekteydi. Bu durumda siyasi iktidar olan *potestas*ın egemen (hukuki) otorite olan *auctoritas*a tâbi olması bir zorunluluktur.¹⁸⁵

Ayrıca Agamben *auctoritas* ile *potestas*ın iki farklı kurum tarafından temsil edilmesinin Roma Cumhuriyeti’ndeki önemine de dikkat çeker. Zira MÖ 27 yılında Augustus’un imparator olarak tahta oturmasıyla sona eren bu ayrılık, kanuni (*legal*) olanla meşru (*legitimate*) olanı birbirinden ayırmak suretiyle siyasal otorite üzerinde bir kontrol ve denge işlevi görmekteydi. Avrupa’da Augustus’tan itibaren -belki Orta Çağ’daki nispeten kısa süreli ara rejimler haricinde- bu iki erk aynı makamda birleşmiş durumdadır. Hatta bu birlikteliğin modern devletin ortaya çıkmasıyla daha da pekiştiği söylenebilir. Nitekim Hobbes’un *Leviathan*’ına aldığı o meşhur illüstrasyonda da ifade edildiği gibi, egemenliğin sembolü olan asa ile siyasal iktidarın sembolü olan kılıç modern devletin ellerinde bir araya gelmekle kalmamış, onun alametifarikası olmuştur. On yedinci yüzyıldan itibaren devletin bu tanrısal otoritesini ve gücü-

182 Agamben, *State of Exception*, 78.

183 Agamben, *State of Exception*, 79.

184 https://shs.cairn.info/la-notion-d-autorite-au-moyen-age--9782130369851-page-13?site_lang=fr (26.12.2024)

185 Walt, *The Concept of Liberal Democratic Law*, 126.

nü sınırlandırabilmek için (demokrasi ve halk egemenliği gibi) pek çok teorik model ve mekanizma üretilmiş olsa da kritik zamanlarda *auctoritas* ile *potestasın* birlikteliği son derece tahripkâr neticeler doğurmuştur. Mesela yirminci yüzyılda Nazi Almanya'sında olduğu gibi, *auctoritas* ve *potestasın* Hitler'in şahsında bir araya gelmesiyle devlet dediğimiz varlık tam bir "ölüm makinesi"ne dönüşebilmiştir.¹⁸⁶

Bu kısa özetten de anlaşılacağı üzere *auctoritas* hukukun kendine tâbi olduğu en üst otorite ve meşruiyetin kaynağı, yani egemen anlamına gelmekteyken, *potestas* hukuk ile mukayyet siyasal iktidar demektir. *Auctoritasın* mahalli Senato'yken, *potestasın* mahalli halktı. Diğer bir deyişle hukukun kaynağı ile siyasal otoritenin kaynağı, Roma Cumhuriyeti tecrübesinin de gösterdiği üzere, aynı olmak zorunda değildir. Dahası, kavramsal olarak hukuki otorite ile siyasal otoritenin bu kurumsal ve ahlaki ayrılığı, sağladığı kontrol ve denge mekanizması sayesinde, siyasal düzenin sağlıklı bir şekilde işlemesini sağlamaktadır.

Şüphesiz ki Roma hukuku ve tecrübesi ile İslam inancı ve tecrübesi bir değildir. Ancak hukukun kaynağı ile siyasal otoritenin kaynağının veya meşru olanla kanuni olanın birbirinden farklılaşması açısından bu iki modelin temel bir noktada benzeştikleri açıktır. Bu bakımdan, aralarındaki bazı farkları ihmal etmemek şartıyla, İslam'da *auctoritasın* (yani egemenliğin) ilahî hukuka (yani Şeriat'a), *potestasın*, yani siyasal otoritenin ise halka ait olduğu söylenebilir. İslam'da halkın geneli üzerinde tasarrufta bulunma, yani devlet (imamet/hilafet) yetkisi *velâyet-i âmmе* olarak tanımlanmıştır. *Velâyet-i âmmеnin* kaynağı halktır. Söz konusu yetki doğrudan halk veya onun temsilcileri (*ehl-i hâl ve'l-akd*) tarafından imamet sözleşmesi (*akd-i imamet*) ve bey'at yoluyla yöneticilere *tefviz* edilmektedir. Bu bakımdan halk müvekkil, yöneticiler ise vekil statüsünde değerlendirilirler. Yetkinin asli sahibi müvekkildir. Vekil, sözleşmenin mantığı gereği, vekâletin amacına uygun olarak, müvekkil adına ve onun menfaat ve maslahatını gözeterek hareket etmek mecburiyetindedir.¹⁸⁷

Öte yandan, halkın bu yetkiye sahip olmasının nedeni veya kaynağı ise Allah tarafından *farz-ı kifâye* olarak kendisine yüklenmiş olan "ilahî sorumluluk"tur. Her sorumluluk beraberinde mütenasip bir yetki getirir. Halka yüklenmiş olan bu sorumluluk da ona

186 Agamben, *State of Exception*, 86.

187 Ceylan, "İslam'da Siyasal İktidar (Velâyet-i Âmmе)," 90-95.

söz konusu sorumluluğun gereklerini yerine getirebilecek yolları veya mekanizmayı belirleme yetkisi getirmektedir. Devletin (veya imametin) kuruluşu söz konusu sorumluluğun bir icra heyetine (vekile veya *ecîre*) devrinden başka bir şey değildir. Yani, halkın taşıdığı kolektif ilahî sorumluluk, onun siyasal iktidarı belirleme, murakabe etme, gerektiğinde azletme veya değiştirme yetkisinin kaynağı olmaktadır.

Siyasal yönetimin kaynağı ilahî sorumluluk ise, yönetimin amacı, yöntemi, ilkeleri ve kuralları da ilahî hukuk tarafından belirlenmelidir. Nitekim Ehl-i Sünnet ulemasının tekrar tekrar vurguladığı üzere imametin vücubiyetinin kaynağının akıl değil de icmâ olmasının hikmeti de budur. Zira akıl bir siyasal düzeni zorunlu kılsa da şer'î bir siyasal düzeni zorunlu kılmaz. Dolayısıyla siyasal iktidar vazifesini icra ederken ilahî hukukun çizdiği amaç doğrultusunda ve çerçevede hareket etmekle yükümlüdür. Bu durumda ilahî hukuk siyasal otoriteyi çevreleyen, ona aşkın, ondan önce gelen ve onun meşruiyetini belirleyen egemen arka plan olarak tezahür eder. Siyasal iktidarın eylemlerinin ve koyduğu kanunların meşruiyeti bu egemen ve aşkın arka plana nispetle belirlenir. Roma Hukuku'nun yukarıda izah edilen terimleriyle söylemek gerekirse *auctoritas* ilahî hukukta, *potestas* ise halkta ve halkın vekili konumundaki siyasal iradededir.

KAYNAKÇA

- Agamben, Giorgio. *State of Exception*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- Akbulut, Ahmet. "Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi." *Journal of Islamic Research* 8, sy. 3-4 (Yaz-Güz, 1995): 149-159.
- Akgül, Yusuf. "Fıkıh Usulüne Kaynaklığı Açısından Muâz Hadisinin Tahlili ve Tenkidi." *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14, sy. 14 (2018): 193-222.
- Akgündüz, Ahmet. "Ebussuûd Efendi." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebussuud-efendi> (26.12.2024).
- Akgündüz, Ahmet. "Hâkim." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakim--fikih-usulu> (16.08.2024).
- al-Azami, Usaama. "Locating Hâkimiyya in Global History: The Concept of Sovereignty in Pre-modern Islam and Its Reception after Mawduđi and Qutb." *Journal of the Royal Asiatic Society* 32, no. 2 (2022): 355-376.

- Apaydın, H. Yunus. "Siyâset-i Şer'iyye." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/siyaset-i-seriyye> (06.10.2024).
- Bodin, Jean. *Egemenlik Üzerine*, ed. Julian H. Franklin, çev. Reha Kuldaşlı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2024.
- Cassirer, Ernst. *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press, 1946.
- Ceylan, Ayhan. "İslam'da Siyasal İktidar (Velâyet-i Âmme)." *AÜEHFD* 7, sy. 1-2 (Haziran 2003): 89-104.
- D'Entrèves, Alexander Passerin. *The Notion of the State: An Introduction to Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- Duguit, Leon. *Kamu Hukuku Dersleri*, çev. Süheyp Derbil. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1954.
- Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-Imâdî. *Ebu's-Su'ûd Tefsiri*. <https://can-ada.net/wp-content/uploads/2023/10/Tefsir-Ebussuud-Efendi.pdf> (17.12.2024).
- el-Beyânûnî, Muhammed Ebu'l-Feth. "Hüküm." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Hüküm#2> (17.09.2024).
- el-Gannuşî, Raşid. *İslam Devletinde Kamusal Özgürlükler*, çev. Osman Tunç. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- el-Karadavi, Yusuf. *İslam'da Devlet Mefhumu*, çev. Hüsameddin Cemal. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2013.
- el-Kayravânî, Ebu Muhammed Abdullah b. Zeyd. "Kayravâniyye Akâidi." *İslam Akaid Metinleri*, hazırlayan Ali Pekcan. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 18 cilt, çev. Bekir Topaloğlu, S. Kemal Sandıkçı. İstanbul: Ümraniye Belediye Başkanlığı, 2020.
- el-Mevdûdi, Ebü'l A'lâ. *İslam'da Hükümet*, çev. Ali Genceli. Ankara: Hilal Yayınları, 1976.
- eş-Şâfî, Muhammed b. İdris. *Er-Risâle (İslam Hukukunun Kaynakları)*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed ibn Cerir. *Taberî Tefsiri*, 9 cilt, çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin. İstanbul: Hisar Yayınları, 1996.
- Faruki, İsmail Raci. *Tevhid: Düşünce ve Hayata Yansımaları*, çev. Ejder Okumuş. İstanbul: Mahya Yayınları, 2017.
- Franklin, Julian H. "Giriş." *Egemenlik Üzerine*, Jean Bodin, çev. Reha Kuldaşlı, 7-36. İstanbul: Timaş Yayınları, 2024.
- Gazzâlî. *Mustasfâ: İslam Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

- Grimm, Dieter. *Sovereignty: The Origin and Future of a Political and Legal Concept*, çev. Belinde Cooper. New York: Columbia University Press, 2015.
- Hallaq, Wael B. *The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Model Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*, çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Hoca Halil Hulki, Hoca El-Hac İlyas Sami ve Hoca Rasih. "Hâkimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye," hazırlayan Sami Erdem. *Hilafet Risaleleri*, Cilt VI, hazırlayan İsmail Kara, 91-124. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Hoca İsmail Şükrü. "Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi." *Hilafet Risaleleri*, VI, hazırlayan İsmail Kara, 39-57. İstanbul, Klasik Yayınları, 2014.
- İbn Teymiyye. *es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye*, çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Jackson, Robert. *Sovereignty*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- James I. "A Speech to the Parliament." 528-531. *Works* (1616). <https://ca01001129.schoolwires.net/cms/lib/CA01001129/Centricity/Domain/462/The%20King%20james%20I%20speech.docx> (29.07.2019).
- Kara, İsmail. "Giriş." *Hilafet Risaleleri*, VI, hazırlayan İsmail Kara. İstanbul, Klasik Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Tefsiri*. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kelsen, Hans. "Sovereignty." *Normativity and Norms: Critical Perspective on Kelsenian Views*, ed. S. L. Paulson ve B. L. Paulson, 525-536. Oxford: Clarendon Press 1998.
- Köksal, A. Cüneyd. *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.
- Kutub, Seyyid. *Yoldaki İşaretler*, çev. Kamil M. Çetiner. İstanbul: Beka Yayınları, 2023.
- Kutub, Seyyid. *Fi Zilâli'l-Kur'an*, çev. İ. H. Şengüler, M. E. Saraç, B. Karlığa, 16 cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1971.
- March, Andrew F. *The Caliphate of Man: Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought*. Massachusetts, Harvard University Press, 2019.
- Mısır, Mustafa Bayram. "Egemenlik." *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinlerarası İlişkiler*, ed. G. Atılğan ve E. A. Aytekin, 55-67. İstanbul: Yordam Kitap, 2015.
- Okumuş, Ahmet. "Post-Seküler Durum ve Modern Devletin Eleştirisi." *Felsefi Düşün*, sy. 20 (Nisan, 2023): 85-114.

- Rayyis, Ziyauddin. *İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Nehir Yayınları, 1995.
- Roskin, Michael G. *Countries and Concepts: Politics, Geography, Culture*. Boston: Pearson, 2013.
- Rousseau, J. J. *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2007.
- Said Halim Paşa. "İslam'da Teşkilat-ı Siyasi." *Said Halim Paşa: Buhranlarımız ve Son Eserleri*, hazırlayan M. Ertuğrul Düzdağ, 215-264. İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Yayınları, 2005.
- Seyyid Bey. "Hilafet ve Hâkimiyet-i Milliye," hazırlayan Sami Erdem. *Hilafet Risaleleri*, Cilt VI, hazırlayan İsmail Kara, 125-176. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Tuininga, Matthew J. *Calvin's Political Theology and the Public Engagement of the Church: Christ's Two Kingdoms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Türcan, Talip. "Şeriat." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seriat#1> (16.08.2024).
- Türcan, Talip. "Ülû'l-Emr." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ülü'l-emr#1> (05.10.2024).
- Türcan, Talip. *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Uğur, Mücteba. "Hâkim." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Hâkim#1> (17.09.2024).
- Walt, Johan Van Der. *The Concept of Liberal Democratic Law*. Oxon: Routledge, 2020.
- Zaman, Muhammed Qasım. "The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought." *Journal of the Royal Asiatic Society* 25, no. 3 (2015): 389-418.

THE QUESTION OF SOVEREIGNTY IN MODERN ISLAMIC POLITICAL THOUGHT

Abstract

Since the early nineteenth century, Islamic political thought has had to confront the modern concepts of the state and democracy, and in this process, especially the concept of sovereignty, as it developed in the unique conditions of the West, has become an important subject of debate. This debate led to the emergence of two different main approaches to who is sovereign or where sovereignty is represented, both of which are “dualistic”: one group argued that sovereignty belongs to God and divine law, while the other group argued that the people, as well as God, are the owners of sovereignty. In this article, on the one hand, the issue of sovereignty in modern Islamic political thought is analyzed through representative names and texts, and on the other hand, the concept of sovereignty is defined in the context of the special conditions of Europe where it emerged. As a result, sovereignty is defined as the unrestricted law-making authority, and the sovereign is defined as the absolute and eternal authority that is not bound by any law that it has made or that has been made before it, that can suspend the law and decide on a state of emergency, and that can repeal or replace existing laws when necessary. Eventually, when it comes to Islamic political theory, it is concluded that while the people are the source/owner of political authority, they are not sovereign, and that sovereignty lies in divine law as well as God.

Keywords: Islamic political thought, modern state, sovereignty, law, people, *auctoritas*, *potestas*.

EXTENDED ABSTRACT

Our article aims to analyze the concept of sovereignty in modern Islamic political thought through historical and cultural comparisons. While sovereignty has developed in the West in the context of popular and national supremacy since the sixteenth century, in Islamic political theory it is a concept rooted in the absolute authority of God over the universe. In the process of modernization, the need to rein-

terpret this concept arose in the Islamic world and this led to theoretical debates.

The concept of sovereignty in Islam is essentially considered to belong to God; there is no dispute on this issue in the classical or modern period. However, debates have centered on how God's sovereignty is manifested in the world and how it should be practically implemented. In this context, it can be said that the understanding of sovereignty in Islamic political thought, unlike in the West, exhibits a "dualistic" structure. The dualist structure refers to the absolute authority of God on the one hand and how this authority is to be represented on earth on the other.

In classical Islamic political thought, sovereignty is especially understood on a cosmic level and is considered to belong to God in an absolute sense. According to this understanding, God's will was communicated to people through the Qur'an and Sunnah, and the Prophet was the implementer and interpreter of this divine message. However, after the Prophet's death, who and how this authority would be represented became an important issue. In the classical period, Islamic scholars considered that there was a delicate balance between scholars and rulers in the representation of God's sovereignty on earth. The scholars represented the religious authority as the guardian and expounder of the Shari'ah, while the rulers assumed the responsibility of maintaining social order and meeting the needs of the people. This system was based on the concept of "ulu'l-amr" in verse 59 of Surat al-Nisa. This concept has been interpreted to include both rulers and scholars and has drawn the boundaries of authority in Islamic society. However, since the authority of scholars and rulers is based on the sovereignty of Allah, it is considered limited and nominal.

In the modern period, the tension between popular sovereignty and divine authority has become one of the main points of debate in Islamic political theory, and this process has brought about different interpretations and approaches. Some thinkers have tried to integrate the concept of popular sovereignty into Islamic political theory, thus aiming to build bridges between Islam and democracy. On the other hand, those who rejected this approach argued that sovereignty belongs to God alone. These debates reflect the search for a harmony between the divine authority-based structure of the Islamic faith and the human dimension of the modern understanding of the state. One of the main reasons for

these divergences in the sovereignty debates is the difficulties arising from the adaptation of the concept to the Islamic world by detaching it from its historical context in the West. While in the West, especially after the Age of Enlightenment, sovereignty evolved into a model of governance based on the will of the people, Islamic political theory has placed this concept on a divine basis. The search for harmony between these two different traditions has generated a lively debate in modern Islamic thought.

In the modern period, two approaches are particularly prominent in the context of sovereignty: The first argues that sovereignty belongs only to Allah and His divine law. Thinkers such as Saïd Halim Pasha, Hodja Ismail Shukri, Mawdudi and Ismail Raji Faruki are among the pioneers of this view. These thinkers rejected the idea of popular sovereignty, which had become increasingly popular in the Islamic world since the late nineteenth century, and emphasized the supremacy of the Shari'a and stated that the Shari'a was the fundamental regulator of Islamic society. While Mawdudi characterized the political regime based on Islam's understanding of sovereignty as "theo-democracy", Faruqi preferred to call it "nomocracy".

The second view argued that in addition to God's sovereignty, the people (the ummah) also had a role to play and focused on efforts to link the political order in Islam with democracy. Thinkers such as Khoja Khalil Hulki, Khoja Ilyas Sami and Khoja Rasih argued that sovereignty is based on the will of the people, but that this will is limited by divine law. According to them, the political order in Islam functions through rulers elected by the people and mechanisms that represent the will of the people. This view emphasizes the participation of the people in governance and defines popular will as compatible with the fundamental principles of Islam. Thinkers such as Sayyid Beg, on the other hand, have argued that the caliphate is in fact a form of government that represents the will of the people and that there is no theoretical contradiction between the caliphate and modern political orders. In the same vein, thinkers such as Yusuf al-Qaradawi and Rashid al-Ghannouchi have linked the principle of "shura" in Islam with democracy and have seen the participation of the people in governance as an Islamic requirement. According to them, the principle of *shura* is a reflection of the will of the people and democratic systems provide an appropriate mechanism for its implementation.

However, unlike Western democracies, this understanding of democracy limits popular sovereignty to divine law. In Islam, the authority of the people depends on the laws set by God and the people cannot exceed these limits.

The disagreement between the two camps seems to stem from the different understanding of the concept of sovereignty by the parties. Therefore, it will be easier for us to reach a conclusion as we define the concept of sovereignty correctly, that is, by taking into account the historical, legal and political contexts in which the concept emerged. Sovereignty is a concept that emerged at a time when modern nation states were taking shape in Europe and played a critical role in the construction of these states over time. The origins of the idea of sovereignty should be considered in the context of the social, political and legal transformations in Europe during the transition from the Middle Ages to the modern era. Medieval Europe had a multi-layered and decentralized political order. The sharing of authority between the Church, feudal lords and kings brought about the existence of multiple centers of power on the same territory. While the Church represented spiritual and legal authority, kings (and local lords) were the holders of temporal authority. There was constant competition between these authorities. At the same time, the simultaneous application of different legal systems (canonical law, civil law, local customs) made the legal order more complex. This decentralized structure weakened the political unity of Europe and made it difficult to maintain order. From the sixteenth century onwards, the authority of the Papacy and the Church weakened, while the authority of kings began to strengthen. The concept of sovereignty was formulated, firstly by Bodin, in this transitory period. According to Bodin, sovereignty is the highest authority that is not subordinate to any other authority and is not limited. The main function of this authority is to make laws even without the consent of the people. The sovereign monarch can make laws for the people, repeal existing laws and is not subject to any law. Thomas Hobbes took Bodin's concept of sovereignty further and placed it in a more absolute context. According to Hobbes, the sovereign is an absolute authority that ensures the existence of the state and ends disputes between individuals. Hobbes argued that no law or justice can exist in the state of nature. Therefore, sovereignty refers to an unlimited authority that individuals delegate to the state through a social contract.

Rousseau, on the other hand, associated sovereignty with the will of the people. According to Rousseau, sovereignty belongs to the general will manifested in the people and the people determine their own laws. This perspective laid the foundations of modern democracy and strengthened the idea of popular sovereignty. However, Rousseau stated that the general will is above the law and cannot be limited. In the twentieth century, Carl Schmitt continued the same understanding. He defines sovereignty as the power to decide on a state of emergency. In states of emergency, the sovereign can suspend the law and reshape the existing order. According to Schmitt, this is the most obvious manifestation of sovereignty.

In short, sovereignty means the unlimited authority to make law, suspend existing law or replace it with a new one. This concept refers to the authority to “have the last word” in both legal and political contexts. This means that the sovereign is unlimited and absolute. As such, sovereignty in Islam belongs to divine law and not to the people. The people can only be the source of political power, not law. In order to better understand the meaning and function of the concept of sovereignty in the political order, we can refer to the concepts of “*auctoritas*” and “*potestas*” in Roman law. While *auctoritas* represents the source of legitimacy and legal authority, *potestas* refers to political authority. During the Roman Republic, *auctoritas* belonged to the Senate and *potestas* to the people. This distinction shows that legal and political authority come from different sources and balance each other. In modern states, the merger of these two authorities into a single structure has increased the power of the state, but facilitated the abuse of this power. In Nazi Germany, for example, this merger led to destructive consequences of the state’s authority. In Islam, as in Rome, *auctoritas* and *potestas* are represented by different entities. *Auctoritas* is represented by divine law and its interpreters, the scholars, while *potestas* is represented by the people and the political power elected by the people.

“...VE MECLİS-İ UMÛMÎYİ KÜŞAD EYLERİM” : NUTK-I HÛMAYUNLAR ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

Abdullah Said ARI

İstanbul Medeniyet Üniversitesi
abdullahsaid.ari@medeniyet.edu.tr
0000-0003-4496-8008

Öz

Meşrutiyetin ilanı ile Osmanlı Devleti'nin bir anayasal monarşi haline gelmesi devletin idari yapısında bazı değişikliklere yol açmıştır. Bu değişikliklerin en önemlilerinden birisi halk tarafından seçilen temsilcilerden müteşekkil bir meclisin devlet işlerinde istişare merci ve yasama organı olarak görev almasıdır. Meclisin Osmanlı Devleti'ne getirdiği yeniliklerden birisi de sultanların her yasama yılı başında mebusan ve âyan önünde irad edilen açılış konuşmalarıdır. Nutk-ı hümayun olarak isimlendirilen bu konuşmalar, devletin yürütme erkinin başı olan ve rejim bir monarşi olduğu için en üst temsil yetkisini haiz olan sultanın hem halkın temsilcilerine hem de genel kamuoyuna siyasal perspektifini sunduğu başlıca fırsatı oluşturmaktadır. Bu nutuklar sultanın parçası olduğu siyasi ve idari yapı ile yaşanan gelişmeleri nasıl yorumladığını ve kamuoyuna nasıl bir söylem ile sunduğunu göstermesi açısından önem taşımaktadır. Sultan II. Abdülhamid, Mehmed Reşad ve Mehmed Vahdeddin'in Meclis-i Umûmî toplantı yılı açılış törenlerinde yaptıkları konuşma-

63

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Araştırma Makalesi

Cilt 30 sayı 58 (2025/1): 63-114
Gön. Tar.: 08.11.2024
Kabul Tar.: 23.01.2025
Yay. Tar.: 31.01.2025
doi: 10.20519/divan.1581906

lar Osmanlı son dönemi siyasal tartışmalarına devletin en tepesindeki kişinin yorumu üzerinden alternatif bir bakış açısı sunmaktadır. Çalışmamızda nutk-ı hümayunlar eleştirel söylem analizi, tür analizi ve frekans analizi yöntemleri ile incelenerek genel yapısı, temaları ve kullanılan söylem strateji ve teknikleri üzerinden karşılaştırmalı bir şekilde tahlil edilmiştir. İncelemede meşrutiyet ve barışçıl dış siyaset ana temalarının öne çıktığı görülmüş, İslami kaynaklara referans, tarihin seçmeci kullanımı, modern siyasi kavramlara gönderme, padişahın toplumsal-siyasi düzlemdeki pozisyonunu en üstte konumlandırma ve muğlaklaştırma stratejilerinin kullanıldığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nutk-ı Hümayun, Meclis-i Umûmî, Meşrutiyet, Söylem Analizi, Tür Analizi.

GİRİŞ

17 Aralık 1908 günü gerçekleştirilen II. Meşrutiyet dönemi Meclis-i Mebusan'ının ilk oturumunun nihayetinde meclis başkanı tarafından bir sonraki oturumun gündemi iki başlıktan ibaret olarak belirlenmişti: birincisi mebusların seçim mazbatalarının kabulü ve tetkik için şubelere gönderilmesi, ikincisi ise nutuk-ı hümayuna cevap hazırlamak üzere bir komisyon teşkilidir.¹ Meclis sonraki oturumlarda da bu cevabın neleri ihtiva etmesi ve hangi sınırlar içerisinde bir cevap üretilmesi gerektiğine dair tartışmalara şahit olmuştur. Bu cevap hazırlığı için müstakil bir komisyon teşkili de padişahın nutku ve buna verilecek cevabın taşıdığı ehemmiyeti gösterir niteliktedir. Bu çalışmada Osmanlı'nın son döneminde meşruti yönetimin bir gereği olarak ihdas edilen Meclis-i Umûmî'nin² açılış oturumlarında okunan nutuk-ı hümayunlar içerik ve söylem analizine tabi tutularak iktidar hiyerarşisinde en üst konumda yer alan padişahların siyasal tasavvurlarına dair bir değerlendirme ortaya konulacaktır.

Parlamentoların birleşim yılı açılışlarında devlet başkanı tarafından bir konuşma yapılması sadece Osmanlı İmparatorluğu'na özgü bir olgu değildir. Meclis kurumunun ideal tipini yansıttığı düşünülen İngiltere örneğinde de monarkın bir açılış konuşması yapması günümüze kadar süregelen bir gelenektir.³ Bu gelenek ülkemizde de Cumhuriyet döneminde cumhurbaşkanlarının yasama yılı açılışında konuşma yapmaları şeklinde günümüze kadar devam ettirilmiştir.⁴ Devlet başkanının böyle bir konuşma yapması

1 *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, Devre: 1, İctima Senesi: 1, Cilt 1 (Ankara: TBMM Basımevi, 1982), 6.

2 Meclis-i Umûmî, Kanun-ı Esasî'nin 42. Maddesinde ifade edildiği üzere "Hey'et-i a'yân ve Hey'et-i meb'usân nâmlarıyla başka başka iki hey'eti muhtevidir." Kanun-ı Esasî metni için bkz. Mehmet Yıldız, *Modernleşme Dönemi Osmanlı Siyasal Metinleri* (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2015), 71-84.

3 Alexandra Kelso, "The Politics of Parliamentary Procedure: An Analysis of Queen's Speech Debates in the House of Commons," *British Politics* 12, no. 2 (2017), 268. İngiltere parlamentosunun bir ideal tip olarak ele alındığı bir çalışma için bkz. Kari Palonen, *The Politics of Parliamentary Procedure: The Formation of the Westminster Procedure as a Parliamentary Ideal Type* (Opladen: Barbara Budrich Publishers, 2016).

4 Hasan Yılmaz, ed., *Tarihe Düşülen Notlar-1 Yasama Yılı Açılışlarında Cumhurbaşkanlarının Konuşmaları - 1* (Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığı Yayınları, 2011); Hasan Yılmaz, ed., *Tarihe Düşülen Notlar-1 Yasama Yılı Açılışlarında Cumhurbaşkanlarının Konuşmaları - 2* (Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığı Yayınları, 2011).

farklı işlemlere sahip olabilir. Meclis açılışının seremonik boyutunu dikkate aldığımızda padişahın nutku, siyasetin meşru ve sonuç doğurabilecek müzakere alanı olarak meclisin, onun iradesi ve hitabı ile başlaması açısından simgesel bir öneme sahip olur. Sultan, devletin başı olması ve devletin adını taşıdığı hanedanın temsilcisi olması açısından meşruiyet kaynağı vazifesi görerek mecliste yapılacak bütün etkinliklerin meşru olmasını sağlayacaktır. Bunun dışında Cuma Selamlığı ve bazı geziler dışında halkla doğrudan irtibatı pek olmayan padişahlar için kamusal alanda bir söylev vermek sadece meclis mensuplarına değil genel kamuya da hitapta bulunma imkanı verir.⁵ Hem meclise hitabında güncel siyasete ve genel ilkelere dair söyledikleri ile siyaset alanının aktörlerinin ilişki biçimini ve gündemini etkileme hem de halka hitabında kendisine, devlete ve sisteme dair meşruiyeti kuvvetlendirerek mevcut iktidar yapısını tahkim etme fırsatı bu konuşmaların önemini arttırmaktadır.⁶

I. ve II. Meşrutiyet dönemi meclislerinin her birleşim yılı açılışlarında padişahların bir nutuk irad etmesi Kanun-ı Esasî'nin 45. Maddesi ile kayıt altına alınmıştır.⁷ Meclisi Umûmî'nin açılışında padişahın da hazır olduğu bir şekilde sadrazam veya mabeyin başkâtibi tarafından nutk-ı hümayun okunur. Bu sırada mecliste sadece mebusan ve âyan değil, çeşitli devlet erkanı, yabancı devlet temsilcileri ve gazeteciler de hazır bulunur. Nutkun okunmasından sonra sultanın meclisten ayrılması ile meclis oturumu nihayete erdirebilir veya normal oturumuna devam eder. Bu nutuklar sonraki gün *Takvîm-i Vekayî*'de yayınlanarak metnin genel okuyucuya ulaşması da sağlanır. Konuşmayı takip eden gazeteciler vasıtası ile farklı gazetelerde de alıntı ve yorumlara konu olan metin halkın basını takip eden kısmının ilgisine ve erişimine açık hale gelir.⁸

5 Shirin M. Rai, "Analysing Ceremony and Ritual in Parliament," *The Journal of Legislative Studies* 16, no. 3 (2010), 294.

6 Karlyn Kohrs Campbell ve Kathleen Hall Jamieson, *Presidents Creating the Presidency: Deeds Done in Words* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), 7-9.

7 Madde metni şu şekildedir: "Meclis-i Umûmî'nin yevm-i küşâdında, zât-ı hazret-i Pâdişâhî veyâhud taraflarından bi'l-vekâle Sadr-ı a'zam hazır olduğu ve vükelâ-yı devletle iki hey'etin a'zâ-yı mevcudesi birlikte bulundukları halde resm-i küşâd icrâ olunup sene-i câriye zarfında devletin ahvâl-i dâhiliyye ve münâsebât-ı hâriciyyesine ve sene-i âtiyede itihâzına lüzûm görülecek tedâbir ve teşebbüsâta dair bir nutk-ı hümayûn kırâat olunur." Yıldız, *Modernleşme Dönemi Osmanlı Siyasi Metinleri*, 75.

8 Nutk-ı iftiharîlerin kamu ile iletişim fonksiyonunu düşünürken Mustafa Kemal'in 1923 yılında yaptığı meclis açılış konuşmasının müstakil bir risale olarak basıldığını da dikkate almak gerekir. Bu hareket, mesajı hem o anda mevcut olan hem de gelecekte nesillerin teşekkül edeceği daha geniş bir kamuya ulaştırma çabası olarak ❖

Bu açıdan nutuklar sadece mebus ve âyanlara değil hem konuşma sırasında mecliste olan diğer aktörlere hem de o anda orada hazır olmasa da metin üzerinden nutka vâkıf olan kamuoyuna hitap eder. Konuşmaların birden çok muhataba yönelik olması ve farklı konuları ihtiva etmesi içeriklerini hayli zengin bir hale getirmiştir.

Meşrutiyet dönemleri içerisinde tahtta olan üç padişahın da nutk-ı hümayunları bulunmaktadır. II. Abdülhamid ikisi I. Meşrutiyet birisi II. Meşrutiyet döneminde olmak üzere toplam üç, Mehmed Reşad on ve Mehmed Vahdeddin ise iki defa nutk-ı hümayun irad etmiştir. Bu nutuklar tarih olarak 1877-1920 yılları arası gibi ilk bakışta kısa gözükse de çok hareketli bir döneme yayılmış olup, Osmanlı İmparatorluğu'nun hariçte ve dahilde birçok problem ve dönüşüm ile uğraştığı bir zaman diliminde kamuya ulaşmıştır. Sultan II. Abdülhamid dönemi Meşrutiyet'in ilan edildiği, askıya alındığı⁹ ve yeniden ilan edildiği anları kapsamı açısından önemlidir. Konuşmalarda bu sürecin padişah tarafından nasıl okunduğunu ve halkın da nasıl anlamasını istediğini takip edebilmekteyiz. Sultan Reşad dönemi hem Balkan Harbi hem de I. Dünya Savaşı'na sahne olması açısından askeri hareketliliğin ve mücadelenin baskın olduğu bir gündemi yansıtan konuşmalara yol açmıştır. Sultan Vahdeddin döneminde ise savaş sonrası kendisini toparlamaya çalışan bir devletin karşılaştığı zorluklara işaret eden nutuklar görmekteyiz. Padişahların şahitlik ettikleri dönemler arasındaki bu farklılık konuşmaların içeriğine de yansımış; yaşananlara dair resmi perspektif olarak da görebileceğimiz sultanın bakış açısını yansıtmaları açısından metinleri daha da kıymetli hale getirmiştir.

Literatür incelendiğinde nutk-ı hümayunlara dair hususi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak Cumhuriyet döneminde cumhurbaşkanlarının yasama yılı açılış konuşmaları üzerine bazı araştırmalar mevcuttur. Araştırmaların çoğu Atatürk'ün 1920-1938 yılları arasında meclis açılışlarında gerçekleştirdiği konuşmalara yoğunlaşmakla beraber Ahmet Necdet Sezer ve Abdullah Gül gibi isimlerin konuşmalarına odaklanan çalışmalar da tespit edilmiş-

yorumlanabilir. Bildiğimiz kadarıyla Osmanlı döneminde böyle bir örnek yoktur. Bkz. Mustafa Kemal Atatürk, *Nutm-ı İftitahi* (Ankara: İstihbarat Matbaası, 1339).

9 14 Şubat 1878 tarihli Meclis-i Mebusan oturumunda olağanüstü şartlar gereği hem Âyan hem Mebusan heyetlerinin tatil edildiği ilan edilmiştir. Hukuken meclisin fes-hinden veya Kanun-ı Esasî'nin yürürlükten kaldırılmasından bahsetmek mümkün değildir. Bununla beraber Kanun-ı Esasî "fiilen hükümsüz" durumuna düşmüştür. Bu nedenle süreç "askıya alınma" olarak ifade edilmiştir. Bkz. Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 160-161.

tir. Açılış konuşmalarını inceleyen bu araştırmaların hemen hepsi içerik analizi ve özellikle frekans analizi yöntemini kullanmıştır. Yer yer incelenen dönemin siyasi gelişmeleri ışığında söylem analizleri yapıldığı tespit edilmişse de bunların sistematik bir şekilde yapıldığını söylemek zordur. İçerik analizi metodunu kullanarak Atatürk'ün konuşmalarına odaklanan Mutlu¹⁰, konuşmaları üç döneme ayırarak incelemiş ve cumhuriyet rejiminin ihlas ettirilmesi bağlamında incelemesini gerçekleştirmiştir. Çiftçi ve Ural¹¹ ile Çanak¹² ise aynı konuşmaları farklı politika alanları çerçevesinde tasnif ettikleri anahtar kelimeler üzerinden içerik analizine tabi tutmuşlardır. Çiftçi ve Ural çalışmalarında plot analizi yöntemini de kullanırken Çanak ise konuşmaların yapısına dair genel bir şema çıkararak, öyle tanımlamasa da tür analizi yöntemine benzeyen bir değerlendirme yapmıştır. Sezer ve Gül'ün konuşmalarını inceleyen çalışmasında Kantar¹³, dil kullanımı ve retorik unsurlara odaklandığı bir içerik analizi yapmıştır. Ayrıca net bir yöntem belirtmeden söylem analizi yaptığını iddia eden bazı araştırmalar da tespit edilmiştir. Fakat belirli bir yöntemle yaslanmayan bu çalışmalar genelde sistematik olmayan yorumlar içermektedir. Çalışmaların geneli ele alındığında daha çok içerik analizi metoduna odaklanılan ve söylem analizi yöntemlerinin çeşitliliğinden faydalanılmayan incelemeler yapıldığı görülmüştür. Ayrıca çalışmaların erken Cumhuriyet dönemine odaklandığı, dolayısı ile hem yöntem çeşitliliği hem de malzeme açısından ileri çalışmalara muhtaç geniş bir alan olduğu tespit edilmiştir.

Çalışmamızda nutk-ı hümayunlar üç açıdan analize tabi tutulacaktır. İlk olarak, konuşmalarda genel bir yapı tespit edilip edilemeyeceği tür analizi üzerinden ele alınacaktır. Daha sonra metinlere hâkim temel temalar tespit edilecektir. Bu bilgiler ışığında üç padişahın konuşmalarında tespit edilen söylem strateji ve teknikleri örnekler üzerinden eleştirel söylem analizi yöntemi ile tahlil edi-

10 Sevda Mutlu, "Atatürk'ün Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçişte Rejim Stratejileri: Atatürk'ün TBMM Açılış Konuşmalarının İçerik Analizi (1920-1938)," *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 30, sy. 90 (2014): 83-114.

11 Ali Çiftçi ve Mustafa Nuri Ural, "Atatürk'ün TBMM Açılış Konuşmalarının İçerik Analizi," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 13, sy. 3 (2024): 1078-1108.

12 İhsan Çanak, "Atatürk'ün Meclis Açılış Konuşmalarının Muhteva Analizi Metoduyla İncelenmesi" (Yüksek Lisan Tezi, Uşak Üniversitesi, 2013).

13 Gökmen Kantar, "TBMM Açılış Konuşmalarında Politik Dil Kullanımı: Ahmet Necdet Sezer ve Abdullah Gül'ün Siyasal Söylemlerinin İçerik Analizi," *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 4, sy. 1 (2017): 53-80.

lecektir. Son olarak nutk-ı hümayunlara dair frekans analizi yönteminden de faydalanılarak genel bir değerlendirme yapılacaktır.

YÖNTEM

Sosyal olguları söylem üzerinden çalışmak hem bireylerin failliğine hem de tarihsel bağlamın bireyler üzerindeki etkilerine dair analiz imkânı sağlaması açısından verimli bir yaklaşım sunmaktadır. Söylemi sadece insanların ortaya koyduğu ifadeler olarak almayıp söylenenlerin gerçekliği etkileme imkânı ve nasıl bir bağlam içerisinde bu imkân dikkate alınarak kurulduğunu incelemek, tarihsel olguları insanların eylemleri ile ilişkilendirmenin önemli bir yoludur. Bu bakımdan sultanların nutk-ı hümayunlarında ortaya koydukları söylemin neyi başarmak veya nasıl bir harekete yol açmak niyetiyle kurulduğu ancak bu konuşmaların yapıldığı siyasi, askeri ve kültürel bağlamın, hem onlar üzerindeki etkisi hem de padişahların bu bağlama etki kapasitesi üzerinden incelendiğinde bu ifadeler basit bir söz olmaktan çıkarak tarihsel vakaları anlamlandırmaya olanak sağlayan verilere dönüşür. Söylem analizi yöntemi “söylem”i sadece bir metin olarak değil, “bağlam içinde metin” ve bir eylem olarak ele almayı önerir.¹⁴ Bu nedenle söylem bir yandan içerdiği dil unsurları açısından bilişsel çözümlemeyi diğer yandan eylem olarak tarihsel bağlamı içerisinde, etkileme ve etkilenme ilişkisi çerçevesinde incelenmeyi gerektirir. Söylem diğer söylemler ve içinden çıktığı tarihsel bağlam ile oluşturduğu ağ içerisinde ele alınmalıdır.

Söylem analizi literatüründeki en etkili yaklaşım “Eleştirel Söylem Analizi” (ESA) perspektifidir.¹⁵ ESA, söylemi bir “sosyal pratik” olarak ele alır. Söylem, inşa edilirken sosyal şartlardan etkilenir ve aynı zamanda içinde inşa edildiği sosyal şartları etkiler. Bu nedenle metinleri incelerken tarihsel bağlamını dikkate alarak yorum yapılması gerekir. İncelenen söylemler sadece dil veya dil kullanımı açısından değil, bağlamı içerisinde anlaşılan sosyal problemler olarak

14 Stefan Titscher vd., *Methods of Text and Discourse Analysis* (London : SAGE Publications, 2000), 26.

15 Eleştirel söylem analizine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Teun A. Van Dijk, “Principles of Critical Discourse Analysis,” *Discourse & Society* 4, no. 2 (1993): 249-83; Norman Fairclough, *Discourse and Social Change* (Cambridge: Polity Press, 1992), 62-100; Ruth Wodak, “Discourse-historical Approach,” *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak ve Michael Meyer (London: SAGE Publications, 2001), 63-94.

ele alınır. Söylem incelemesinde söyleme içkin olan iktidarın ve söylem üzerindeki iktidarın tespiti yapılmaya çalışılır.¹⁶ Metin ile sosyal şartlar, ideoloji ve güç ilişkileri arasındaki ilişkiler, söylemi kuran/etkileyen iktidarı ve söylemin kurduğu/etkilediği iktidarı tespit edilmesi gereken olgular olarak işaret eder. Bu açıdan dilin her bir kullanımı, toplumu ve kültürü yeniden üreten bir eylemdir. Bu yeniden üretimde iktidar ilişkileri de yeniden üretilir. Dolayısı ile söylemi anlayabilmek ancak onu sosyal bir davranış biçimi olarak tanımlayıp tarihsel bağlamında iktidar ilişkileri ile etkileşimini akılda tutarak incelemekle mümkün olur.¹⁷

Siyasal söylemler hem bu söylemleri üretenlerin kişisel bağlamları hem de bu söylemlerin üretildiği kurumsal bağlamın mahiyeti açısından incelenmelidir. Siyasal aktörlerin söyleminin siyasal bağlam dışında “siyasal” olma özelliğini kaybettiğine dair iddiayı da¹⁸ dikkate alırsak padişahların nutukları; sultanlık vasıfları çerçevesindeki bağlam, nutukların kamusal hale getirildiği kurumsal yapı olan meclis ve daha üst kurumsal yapı olarak Osmanlı meşrutiyet rejimi bağlamı ve konuşmanın gerçekleştiği daha geniş tarihsel ve sosyal bağlam çerçevesinde incelenebilir. Böyle bir inceleme konuşmaların siyasal söylem olarak neye işaret ettiğini ve söylemin bağlam ile ilişkisi içerisinde nasıl kurulduğunu bize gösterebilir.

Söylem ile sosyal gerçeklik arasındaki ilişkiyi analizde bu ilişkinin diyalektik doğasını daha iyi açığa çıkarabilmek için Ardıç, Foucault'nun söylem stratejisi kavramı üzerinden üçlü bir analiz aracı önerir: meta-söylem stratejisi, söylem stratejisi ve söylem tekniği.¹⁹ Bu üçlü yapı söylemlerin hangi araçlarla nasıl kurulduğunu daha incelikli bir şekilde tahlil etmek için katmanlı bir araç seti sunar. Söylem stratejisi söylemi kuran öznenin kullandığı söylem unsurlarını (olgular, kavramlar, söylemin parçaları ile kendi arasında kurduğu ilişkiler gibi) tespit etmeye yarayan bir araçtır. Meta-söylem stratejisi ve söylem tekniği de içerik olarak söylem stratejisinden farklı değildir. Ancak aralarında bir seviye farkı vardır. Birkaç söylem stratejisi birlikte daha geniş bir meta-söylem stratejisini oluştururken bu stratejilerin her biri aynı zamanda birden fazla

16 Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (New York: Pantheon Books, 1972).

17 Stefan Titscher vd., *Methods of Text and Discourse Analysis*, 146.

18 Teun A. Van Dijk, “What Is Political Discourse Analysis?,” *Belgian Journal of Linguistics* 11 (31 Aralık 1997), 14.

19 Nurullah Ardıç, *Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the Early 20th Century* (London New York: Routledge, 2012), 35-36.

söylem tekniği barındırabilir.²⁰ Örneğin nutk-ı hümayunlar incelendiğinde hükümdarın meşruti rejimdeki yeni konumuna dair perspektifini sunduğu bir strateji olarak “Padişahın Toplumsal-Siyasi Pozisyonunu En Üstte Konumlandırma” stratejisini görmekteyiz. Sultanların söylemlerinde kendi toplumsal pozisyonlarını nasıl konumlandırmaya çalıştıklarına dair yaklaşımlarından birini gösteren bu strateji “Saltanat Makamını Vurgulama”, “Meşrutiyetin Faili Olarak Öne Çıkarma”, “Muhataplarından Kesin ve Net Bir Dille Talep” ve “Pederşahîliğe Vurgu” teknikleri ile kullanılmıştır. Bu araştırmada Ardıç’ın öne sürdüğü inceleme araçlarından söylem stratejisi ve söylem teknikleri kullanılmıştır. Padişahların nutuklarında ortaya koydukları söylem bu ikili analiz aracı ile kategorize edilerek eleştirel bir söylem analizine tabi tutulmuştur.

Söylem analizlerinde kullanılan bir diğer yöntem “tür analizi”dir (genre analysis). Tür analizinde araştırmanın odağında yer alan “metin” yapısal bir incelemeye tabi tutulur. Bu incelemede metin kendi içinde bütünlüklü bir amaç taşıyan ve bunu belirli iletişim eylemleri ile ortaya koyan parçalar olarak ele alınır. Bu amaçlar ve iletişim eylemlerinin metnin üretildiği profesyonel alanın üyelerinin ortak kanaati ile ortaya çıktığı kabul edilir.²¹ Bu çalışmada Swales’in ortaya koyduğu retorik hamle ve adım araçlarını kullanarak bir analiz gerçekleştirilecektir. Bu yaklaşıma göre hamleler metnin belirli hedefler doğrultusunda bütünlüklü bir amacı olduğunu tespit edebildiğimiz alt bölümleri iken adımlar bu hamleyi gerçekleştirmek için kullanılan unsurlardır.²² Nutk-ı hümayunların üç farklı sultan tarafından irad edildikleri ve farklı tarihsel bağlamlarda yer aldıkları halde ortak bir retorik yapı sundukları bu yöntem ile tespit edilmiştir.

Sosyal bilimlerde metin incelemesi alanında en eski yöntemlerden biri olan içerik analizi metnin nicel yönleri üzerinden bir analiz imkânı sunar. Metinde geçen kelimeler ve ifade kalıpları iletişimin görünür içeriği olarak inceleme birimi olarak ele alınır. Gönderen ve alıcı arasındaki iletişimin incelenebilir nesnesi olarak bu ifadeler, belirlenecek kategoriler çerçevesinde kodlanarak metnin karakteristiği araştırılır. Bu kodlama ile her bir kategorideki ifa-

20 Ardıç, *Islam and the Politics of Secularism*, 35.

21 Vijay Kumar Bhatia, *Analysing Genre: Language Use in Professional Settings* (London: Longman, 1993), 13-16.

22 John M. Swales, *Genre Analysis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 73-76, 137-148.

denin kaç defa kullanıldığına dair bir frekans analizi yapma imkânı elde edilir. Metnin içeriği, kategoriler üzerinden frekans analizi aracı ile incelendiğinde kategoriler arası ilişki de ortaya konabilir.²³ Söylem analizi açısından daha ileri incelemelere alt yapı oluşturabilecek olan bu yaklaşım metnin kapsamına ve temel meselelerine dair bir veri elde etmeyi sağlar. Bu araştırmada da iletişimin gönderen tarafı olarak hükümdar ile alıcı taraf olan dinleyiciler (hem nutukların irad edildiği mekânda hâzır olanlar hem de matbu hali ile muhatap olanlar) arasında iletilen mesajın muhtevasına yönelik bir frekans analizi yapılacaktır.

Bu çerçevede aşağıda sultanların irad ettiği nutk-ı hümayunların yapısal, tematik ve söylem strateji ve teknikleri açısından birer analizi sunulacaktır. İlk olarak nutuklar tür analizi yöntemi ile yapısal bir incelemeye tabi tutulacaktır. Sonrasında eleştirel söylem analizi yöntemi ile tespit edilen temalar gösterilecek ve yukarıda bahsedilen söylem stratejileri ve teknikleri kullanılarak bir analiz yapılacaktır. En son frekans analizi yönteminden faydalanılarak nutukların genel bir değerlendirmesi yapılacaktır.

NUTK-I HÜMAYUNLARIN TAHLİLİ

1. Nutk-ı Hümayunların Genel Yapısı

Nutk-ı hümayunların²⁴ birtakım farklılıklar barındırsalar da yapısal olarak birbirine benzer bir şekilde inşa edildiğini söyleyebiliriz. Temel olarak konuşmalarda selamlama ve dua, dahili ve harici durum analizi, meclise hitap, dış siyaset söylemi ile temenni ve dua şeklinde bir retorik yapı görülmektedir. Bu yapı Swales'in hamle ve adım analiz araçları ile incelenecektir. Daha kolay anlaşılması açısından hamleler aşama olarak isimlendirilmiştir. Dolayısıyla nutukların beş aşamadan oluştuğu tespit edilmiştir. Aşama ve alt adımlar aşağıdaki tabloda detaylı bir şekilde yer almaktadır. Nutuk içerikleri daha detaylı incelendiğinde bu aşamaların muhtevasında padişahlar arasında ve bazen aynı padişahın konuşmaları arasında farklılaşmalar tespit edilebilmektedir. Bu farklılıklar adımla-

²³ Titscher vd., *Methods of Text and Discourse Analysis*, 55-62.

²⁴ Yakın zamanda yayınlanan ve bütün nutk-ı hümayunları bir araya getirerek incelemeye sunmuş bir eser için bkz. Naciye Uçar, ed., *Nutk-ı Hümayun: Padişahların Meclis-i Umumiye Açış Konuşmaları (1877-1920)* (Ankara: TBMM Yayınları, 2023).

rın aşamalar içerisinde yer alış sırası ve bazen kullanılmamasından kaynaklanmaktadır.

Aşamalar	Adımlar
1. Aşama: Selamlama ve Dua	1. Adım: Selamlama
	2. Adım: Meclisle İlgili Bilgilendirme
	3. Adım: Memnuniyet İfadesi ve Dua
2. Aşama: Dahili ve Harici Durum Analizi	1. Adım: Mevcut Durumu Doğuran Süreç
	2. Adım: Mevcut Durum Karşısında İzlenen Siyaset
	3. Adım: Halkı Takdir Etme
	4. Adım: Hedef Belirleme
3. Aşama: Meclise Hitap	1. Adım: Meclisin Faaliyetlerini Değerlendirme
	2. Adım: Meclisin Gündemini Belirleme
	3. Adım: Meclisin Hükümet ile İlişisini Değerlendirme
4. Aşama: Dış Siyaset Söylemi	1. Adım: Dış Siyaset İlkelerini İfade Etme
	2. Adım: Dış İlişkilerde Dostane Yaklaşımın Vurgulanması
5. Aşama: Temenni ve Dua	1. Adım: Geleceğe Dair Temenni İfadesi
	2. Adım: Dua

Tablo 1. Nutm-ı Hümayunların Retorik Yapısı

Nutukların birinci aşaması “Selamlama ve Dua”dır. Bu kısım konuşmanın açılışında muhataplarına yönelik bir karşılama ifadesini ve meclisin açılmasından duyulan memnuniyet ve şükrün belirtilmesini içerir. Ancak meclisin feshedildiği veya tatil edildiği durumlarda bir sonraki meclis açılırken yapılan konuşmada, bu meselenin bu aşamada gündeme getirildiği görülmektedir. Sultan Abdülhamid’in 18 Aralık 1908 tarihli konuşmasında ve Sultan Reşad’ın 20 Nisan 1912 ve 15 Mayıs 1914 tarihli nutuklarında bu durumun örneklerini görmekteyiz. Bu açıdan bakıldığında birinci aşamanın ikinci adımının her nutukta görülmeyişi söyleyebiliriz.

II. Abdülhamid selamlama adımını “Âyan Mebusan” ifadeleri ile kısa bir şekilde geçerken, Sultan Reşad ve Vahdeddin’in “Muh-terem Âyan ve Mebusan” şeklinde daha kibar bir ifade kullandı-

ğı görülmektedir.²⁵ Basit bir ifade farkı gibi gözükse de mebus ve âyanları daha hürmetkar bir ifade ile selamlamanın pozisyonların konumlandırılmasıyla ilgisi olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir ifade hiyerarşik yapıyı bozmasa da muhatabının konumunu yükselten bir tavrı yansıtmaktadır. 31 Mart vakası sonrasında Meclis-i Umumî olarak toplanan âyan ve mebusan heyetlerinin bir padişahın hal edilmesi ve bir diğerinin tahta geçirilmesindeki rolü dikkate alındığında meclis heyetlerinin sultan karşısında eskisinden daha güçlü konumlara sahip olduğunun da bir göstergesidir. Sultan Reşad'ın cülus töreninde biatin “musâfaha suretiyle” yapılması da bu durumun bir işareti olarak alınabilir.²⁶ Zira önceki dönemlerde cülus törenine katılanlar, hükümdarın karşısında temenna ederek veya “tahtın yanı başında duran birinin ayakta elinde tuttuğu saçağı” öperek biat etmişlerdir.²⁷ Sultan Vahdeddin'in biat töreninde de bu temenna ve saçak öpme usulünün uygulanması Sultan Reşad'ın cülusunu diğerlerinden farklılaştırmaktadır.²⁸ Bu çerçevede, Meclis-i Mebusan'ın 1909 yılında Kanun-ı Esasî'de yaptığı değişikliklerin de meclisin hükümdar ve hükümet karşısında yasal açıdan daha kuvvetli bir yapı haline gelmesine olanak sağladığı söylenebilir.²⁹

II. Abdülhamid, I. Meşrutiyet döneminde irad ettiği iki konuşmasında selamlamanın ardından meclisi açmaktan ve milletin temsilcilerini görmekten memnuniyet duyduğunu ifade ederken son konuşmasında bu memnuniyet ifadesi konuşmanın sonuna tehir edilmiştir. Bu durum, sultanın meclisin yeniden toplanarak faaliyete geçmesinden o kadar da hoşnut olmadığına bir işareti olarak görülebilir. Sultan Reşad konuşmalarının çoğunda meclisi açmaya muvaffak kıldığı için Allah'a şükrederek devam eder ve sonrasında meclis mensuplarına hoş geldiniz ifadesinde bulunur. Bunun istisnaları ya meclisin feshedilmesinden sonraki konuşmalarda feshin (ve bir durumda seçimlerin yenilenmesinin) sebebinin ya da savaşın gidişatından ötürü duyulan memnuniyet ifadesinin ilk

25 Bu durumun tek istisnası Sultan Reşad'ın cülüsü sonrası mecliste yaptığı 21 Mayıs 1909 tarihli herhangi bir açılış hitabı ihtiva etmeyen konuşmadır.

26 Bayram Kodaman ve Mehmet Ali Ünal (haz.), *Son Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996), 29. Abdurrahman Şeref Efendi'nin müsâfaha ile biati “de'b-i İslâm'dan olduğu üzere” şeklinde tavsif etmesi de dikkat çekicidir.

27 Hakan T. Karateke, *Padişahım Çok Yaşa!* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 50.

28 Karateke, *Padişahım Çok Yaşa!*, 50.

29 Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 217.

başta gelmesidir. Sultan Vahdeddin ise sadece ikinci konuşmasında (1920) böyle bir memnuniyet ve karşılama ifadesi kullanmıştır. İlk konuşmasının (1918) bütün konuşmalar içerisindeki en kısa konuşma olduğunu ve dilinin önceki konuşmalara göre daha resmi bir tona sahip olduğunu da dikkate alırsak Vahdeddin'in daha mesafeli bir iletişim dili kullandığını tespit etmekteyiz. Bu durum, Sultan Reşad'ın vefatı üzerine sorumluluğunu üstlenmek zorunda kaldığı savaşın sona ermek üzere olduğu ve yıkıcı etkisinin tartışılmaya başlanacağı bir döneme girişin etkisi ile açıklanabilir.

Meclisin feshi veya tatili ile ilgili bir açıklamanın konuşmanın hemen başında yer alması sultanın meclisle alakalı eylemlerine meşruiyet kaynağı devşirme kaygısını göstermektedir. Meclis-i Mebusan'ın feshi meselesinin neredeyse II. Meşrutiyet döneminin tamamında tartışılan bir konu olarak gündemde olduğunu ve bununla alakalı Kanun-ı Esasî maddesinin sürekli değiştirilmeye çalışıldığını da dikkate alırsak meclis fesihlerinin siyasi alanın aktörleri arasında ortak bir kanaatle kabul edilen bir temelde gerçekleştirilmediğini söyleyebiliriz.³⁰ Dolayısıyla padişahlar için meclisi tatil veya feshetme eylemlerinin meşruiyet temelini oluşturmak eylemlerini gerekçelendirerek meşrutiyete muhalif bir tavır sergilemediklerini ispat çabası olmuştur.

Selamlama ve dua aşamasından sonra konuşmaların ana görevini oluşturan ikinci aşama gelmektedir. “Dahili ve Harici Durum Analizi” olarak isimlendirdiğimiz bu kısımda hükümdarların gündeme getirmek istediği hususlar -ki bunlar tarihsel süreçlerden gündelik olaylara, halktan beklentilerden meşrutiyetin kazanımlarına kadar farklılık gösteren bir konu çeşitliliği gösterir- belirli bir sıra içerisinde yer bulur. Diğer ülkelerle ilişkiler ve ülke içerisinde gerçekleşen önemli olaylar da bu aşamada ele alınır. Bu kısımda ele alınan konu başlıklarının sırasının nasıl belirlendiği ise konuşmada kurulan argümanla alakalıdır. Bununla beraber nutuklarda bu aşamada dört adımın kullanıldığını söyleyebiliriz. İlk olarak ele alınan durumun hangi süreçlerden geçerek meydana geldiği aktarılır. Sonrasında devletin bu durum karşısında nasıl bir siyaset izlediği ortaya konur. Bu noktada bazı nutuklarda halkın mevzu bahis durum karşısında devletin izlediği politikaya desteği veya ge-

30 35. Madde'nin değiştirilmesi ve meclisin feshi ile ilgili dönemin tartışmaları için bkz. Recai Galip Okandan, *Âmme Hukukumuzda İkinci Meşrutiyet Devri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1947), 93-141.

nel olarak hamiyetli davranışı tebtil edilir. Son olarak bahsedilen durumla ilgili devletin nasıl bir sonucu hedeflediği ortaya konur.

Mesela ilk konuşmasında (Mart 1877) Sultan Abdülhamid eski zamanlarda Osmanlı toplumunun -hassaten gayrimüslimlerin- nasıl bir adil düzende yaşadıkları, bu düzeni tesis eden kimseler olan ecdadı, ilerleyen zamanda bu düzenin neden bozulduğu ve düzeltme çabaları gibi konuları anlatarak başlar. Bu konuların akabinde bağlam bilgisi olarak Rusya ile girilen harp ve bağlı bölgelerden ayaklanma çıkaranlardan söz ederek konuyu tahta geçmesine ve Kanun-ı Esasî'yi ilan etmesine getirir. Kendisini anayasayı ilan etmeye götüren süreci ve nasıl bir ortamda bu ilanı gerçekleştirdiğini anlatarak kendisine meşruiyet devşirir. Abdülhamid, hem ecdadının kurduğu ama sonrasında kötü idarenden dolayı bozulan düzeni ihya eder, hem de tahta geçtiğinde devletin içinde bulunduğu tehlike ve tehditler “şimdiye kadar uğradığı gavailin hiçbirine kıyas ve tatbik kabul etmeyeceği” için cesurca bir hamlede bulunarak “istikbalimizi emniyet-i mütemediye altına almayı fariza-i zimmet” olarak görür ve Kanun-ı Esasî'yi ilan eder.³¹ Konuşmanın neredeyse yarısı bu açıklamaya ayrılmıştır. Üçüncü konuşmasında da (1908) sultan, birinci aşamada Kanun-ı Esasî'nin uygulamadan kaldırılmasının ve meclisin tatil edilmesinin nedenini açıkladıktan sonra kanunun tekrar uygulamaya konmasını ve meclisin toplantıya çağırılmasını doğuran sebepleri anlatarak başlar. İkinci aşamada ise sadareti Kamil Paşa'ya tevcihinden ve onun da yeni usulde idarenin kurulması ile uğraşırken Bulgaristan ve Bosna-Hersek meselelerinin ortaya çıkışından bahseder.³²

Konuşmaların ikinci aşama kısmında memleketin maddi durumu ve manevi hali -moral ve birliktelik duygusu gibi hususlara vurguyla-, meşrutiyetin memlekete getirdiği imkân, diğer devletler ile münasebetler ve yaşanmakta olan savaşlar ve bölgesel sorunlar hakkında görüşler tekrar eden unsurlardır. II. Abdülhamid'in konuşmalarında her ne kadar Rusya ile olan savaş durumu ve Sırbistan, Karadağ ve Bosna ve Hersek bölgeleri ile ilgili hususlar gündeme gelse de meşrutiyetin vaat ettiği imkanlar, Osmanlılık mefhumu ve ülkenin gelişmesi meseleleri de daha genişçe yer bulmuştur. Sultan Reşad'ın 1914 öncesi konuşmalarında Trablusgarp meselesi haricinde çatışma ve anlaşmazlıklardan çok Kanun-ı Esasî,

31 Hakkı Tanık Us, yay. haz., *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, c. 1 (İstanbul: Vakıf Gazete-Matbaa-Kütüphane, 1939), 7-10.

32 *Meclis-i Umumî Zabıt Cerideleri*, c. 1, t.y., 4-5.

uhuvvet, halkın memleketin maddi ve manevi terakkisine yönelik gayreti ve memleketin sanayi, ziraat, ticaret ve altyapı alanlarında ihtiyaç duyduğu gelişmeler gibi hususlar ön plana çıkmıştır. 1914 itibarıyla ise Harb-i Umumî gündemin neredeyse tamamını kaplar hale gelmiştir. Sultan Reşad, konuşmalarının bu aşamasında ikinci ve üçüncü adıma en çok yer veren hükümdar olarak farklı cephelerde Osmanlı askerinin ve müttefiklerin gösterdiği başarılar, halkın savaş sürecinde verilen mücadeleye desteği ve zaferlerin devamına dair niyazları sıklıkla vurgular.³³ Vahdeddin'in konuşmalarında ise savaş sonrası durumda "haysiyet ve şerefimizle mütenasip bir sulh" ve ülkenin savaş nedeniyle bozulan mali, idari ve maddi altyapısının tekrar imar edilmesine dair plan ve hedefler öne çıkmaktadır.³⁴

Konuşmalarda üçüncü aşama padişahın meclise doğrudan hitabını içermektedir. Bu aşamada üç adım yer almaktadır. İlk olarak padişah meclisin o zamana kadarki faaliyetleri ile ilgili bir değerlendirmesi varsa bunu belirtir. Sonrasında meclisin içinde bulunulan toplantı yılında hangi meselelerle ilgilenmesi gerektiğine dair beklentisini ifade eder. En son olarak meclis ile hükümetin ilişkisine dair yorumunu ve beklentisini dile getirir. "Meclise Hitap" aşamasında sultanlar meclisten beklentilerini bazen madde madde sıralayarak bazen de daha genel bir ifadeyle dile getirmektedir.

Hükümdarın meclise bakış açısını ve mebuslarla kurduğu ilişkiyi yansıtan bu kısımda üç farklı fonksiyonun icra edildiğini görmekteyiz. En temelde padişah meclisin ilgili yasama yılında hangi hususlara odaklanması gerektiğini belirterek bir nevi meclisin gündemini belirlemeye çalışmaktadır. Gündem meselesi meclis çalışmaları için hayli önemli bir noktada yer almaktadır. Gündemin nasıl belirlendiği, bir konunun gündeme girebilmesi için nasıl bir usul izlendiği ve gündem dışı konuların meclis oturumlarında nasıl bir muameleye tabi tutulduğu gibi hususlar parlamento araştırmaları için önemli veriler sunmaktadır.³⁵ Tabii ki padişahın meclisten yasama yılı süresince hangi konularda bir sonuç ortaya koymalarını beklediğini ifade etmesi meclisin günlük gündemini belirlediği anlamına gelmez. Ama bütün şahitlerin -ki bu şahitler sadece resmi personeli değil, bu konuşmaların gazetelerde aktarıldığını

33 *Meclis-i Umumi Zabıt Cerideleri*, 58-59, 62-63.

34 *Meclis-i Umumi Zabıt Cerideleri*, 86.

35 Kari Palonen, *Parliamentary Thinking: Procedure, Rhetoric and Time*, Rhethoric, Politics and Society (Cham: Palgrave Macmillan, 2019), 56-58.

düşünürsek bu bilginin ulaştığı herkesi kapsar- huzurunda bazı taleplerde bulunması, dahası yürütme erki yoluyla bazı hususlarda talebin iletileceğini bildirmesi gündemin pratikte belirlenmesinde de önemli bir etkiye sahip olacaktır. Zira meclise idare tarafından gelen kanun tasarıları, bütçe önerileri veya karar almaları gereken herhangi bir konudaki talep dikkate alınacaktır. Bunun üzerine padişah kamusal alanda bir talepte bulunarak bağlayıcı bir çerçeve çizmektedir. Bazı durumlarda önceki konuşmaya atıfla daha önce talep edilen işler veya bazı hususların takip eden seneye bırakılacağına ifade edilmesi padişahın meclisin gündemini belirleme çabasının mevcut seneyi aşan bir kontrol çabasına dönüştüğünü de göstermektedir.³⁶ Bu durumun tek sebebinin padişahların tavır değil, Kanun-ı Esasî icabınca kanun önerisi sunma konusunda ağırlıklı yetkinin hükümet ve padişaha verilmiş olması olduğunun da altını çizmek yerinde olacaktır.³⁷

Bu aşamada icra edilen diğer fonksiyonlar meclisin performansına dair bir değerlendirme yapılması ve hükümet ile olan ilişkilerin genel çerçevesinin teyit edilmesidir. Padişahların konuşmalarında meclisin önceki sene veya senelerdeki performansına dair bir övgü cümlesi veya belirli işlerde ortaya koydukları çabanın aynı şekilde farklı işlerde beklendiğine dair ifadeler meclisin kamusal alanda takdir edilmesine imkân sağlamaktadır. Bu fonksiyon padişahın meclisin üstünde takdir etmeye yetkili bir konumda olduğunun da altını çizmektedir. Hükümetle meclisin ilişkilerinde ise muavenet (yardımlaşma), müzaheret (destekleme) ve murakabe (denetleme) kavramları öne çıkmaktadır. Meclis hükümetin işlerinde yardım etme ve destek olma vazifesinin yanında onu denetleyen pozisyonda da konumlanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında meclis ile hükümetin arasındaki ilişkide denklik ve hatta denetleyen olma vazifesi nedeniyle meclisin hükümetin üzerinde gözetleyici bir pozisyonda resmedildiğini söyleyebiliriz. 1909 Kanun-ı Esasî tadilatında vükelanın Meclis-i Mebusan'a karşı sorumluluğuna dair ek-

36 Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1939, 11; Hakkı Tarık Us, yay. haz., *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, c. 2 (İstanbul: Vakit Gazete-Matbaa-Kütüphane, 1954), 7.

37 Kanun-ı Esasî'nin 53. Maddesine göre yeni bir kanun için öneri verme hakkı her ne kadar Heyet-i Vükela'ya ait olsa da âyan ve mebusan kendi vazifeleri dairesinde kanun önerisi sunabilirler. Fakat bunun için sadaret aracılığı ile "taraf-ı şahanedan istizan" olunması gerekmektedir. 1909 yılındaki Kanun-ı Esasî değişikliğinde istizan meselesi maddeden çıkarılmıştır. Artık izin almadan doğrudan kanun önerisinde bulunma hakkı iki heyete de verilmiştir. Bkz. Yıldız, *Modernleşme Dönemi Osmanlı Siyasi Metinleri*, 88.

lenen açık ifadeler³⁸ ve resmi bir dayanağı olmasa da teamül haline gelen hükümet programının mecliste okunarak güvenoyu alınması uygulaması³⁹ gibi hususlar meclisin hükümet üzerinde konumlandırıldığını göstermektedir. Ancak meclis, bu konumun gereğini yapacak imkân ve kapasiteyi her zaman elde edememiştir.

Konuşmaların kapanış kısmı da diyebileceğimiz son iki aşaması “Dış Siyaset Söylemi” ile “Temenni ve Dua” aşamalarıdır. Dış siyasetle ilgili aşamada iki adım tespit edebilmekteyiz. İlki devletin dış siyasete dair ilkelerini kısaca hatırlatma ve ikincisi de genel olarak diğer devletlere karşı dostane bir tavrın benimsendiğini neredeyse aynı ifadeler ile belirtmedir. “Düvel-i mütehabbe, düvel-i muazama ve hükûmat-ı saire, hükûmat-ı mücavire, bîtaraf devletler” ifadeleriyle ve bazen de ismen telaffuz edilen devletler ile dostane, halisane ve sulhun muhafazasına dönük bir ilişki takip edildiği bu aşamada vurgulanmaktadır. Devletin askeri ve maddi imkanlarının kısıtlı olduğu ve hâkimiyeti altındaki bölgelerin bağımsızlık çabaları veya Avrupalı devletlerin topraklarını ele geçirme niyetleri altında daimî bir tehdit hissettiği bir dönemde dış siyasetteki temel ilkesinin barış odaklı olması anlaşılabilir bir durumdur.

Son aşama da iki adımdan oluşmaktadır: “Geleceğe Dair Temenni İfadesi” ve “Dua”. Temenni kısmında diğer devletler ile olan ilişkiler veya meclisin (bazen hükümetle beraber) gelecekteki başarısına dair beklentiler dile getirilmektedir. Konuşmalar meclisin vatanperverce mesaisinin ve çabasının başarıya ulaşması için Allah’a dua edilmesiyle bitirilmektedir.

Konuşmalarda takip edilen bu genel yapı bir teamülü yansıtmaktadır. Konuşmanın giriş ve kapanış kısımları mantıken anlaşılabilir olmasına rağmen (selamlama, dua ve temenni) gövde kısmının kompozisyonu ve diğer devletlerle ilişkilere dair kısımlar belirli bir örüntüye işaret etmektedir. Bu örüntünün basit bir şekilde önceki konuşmaların taklit edilmesiyle mi yoksa metin yazarlığı açısından devam eden başka bir örüntüyü mü yansıttığı sorusu akla gelmektedir. Konuşma metinlerini kimin kaleme aldığı ve padişahların yapıya ne derece müdahale ettiğine dair elimizde bilgi olmadığı için bu yapının nutk-ı hümayun türünün zaman içerisinde yerleşmiş

38 Kanun-ı Esasî'nin değişen 30. ve 38. maddeleri için bkz. Yıldız, *Modernleşme Dönemi Osmanlı Siyasi Metinleri*, 87-88.

39 Meşrutiyet döneminde hükümet programlarının mecliste okunarak güvenoyuna sunulması hakkındaki uygulama ve tartışmalar için bkz. İhsan Güneş, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Türkiye'de Hükümetler: Programları ve Meclisteki Yankıları (1908-1923)* (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2012), 25-54.

bir şablonunu ve yazım teamülünü yansıttığını varsayabiliriz.⁴⁰ Nutuklarda tespit edilen bazı ifadeler böyle bir teamülün varlığına işaret olarak kabul edilebilir. Örneğin, Sultan Abdülhamid'in kadim dönemdeki Osmanlı toplumsal düzeninin kaynağının şer'i prensipler olduğu, bu düzenin halka maddi ve manevi bir saadet sağladığı ve bozulmasının mevzubahis prensiplere ittibadan yüz çevirmekten kaynaklandığına dair anlatısı, Tanzimat Fermanı'nda benzer bir ifadeyle görülmektedir.⁴¹

2. Öne Çıkan Temalar

Nutk-ı hümayunlar ele alındığında iki temanın tebarüz ettiği görülmektedir; meşrutiyet ve barışçıl dış siyaset. Konuşmanın mahalli olan meclisin de en somut tezahürlerinden biri olduğu meşrutiyet kavramı ve ilgili olduğu meseleler konuşmalarda açıktan veya arka planda varlığını devam ettiren, önemli bir temayı oluşturmaktadır.

40 Sultan Abdülhamid'in 1908 yılındaki konuşmasının yazımı ile ilgili bilgiye padişahın son mabeyn başkâtibi Ali Cevat Bey'in *Fezleke*'sinden ulaşıyoruz. Buna göre nutkun ilk müsveddesi Sadrazam Kamil Paşa tarafından tanzim edilerek huzur-u hümayunda karîn-i sani Emin Bey tarafından okunuyor. Nutkun okunmasını müteâkip görüşü sorulan Ali Cevat Bey'in nutku sathi bulduğunu ifade etmesi üzerine Sadrazam ile bu konuyu görüşmesi padişah tarafından isteniyor. Sadrazam ile görüşmede Ali Cevat Bey metnin "icabat-ı zamaniyyeye göre tadil edilmesi lüzumu"nu dile getirmesine rağmen metnin yeterli olduğu cevabını alıyor. Durumu sultana arz ettiğinde ise kendisine "nutkun tanzim ve tertibi usul-i meşrutiyet icabınca kabineye ait olduğu" ve padişahın bir şey söylemeyeceği ifade ediliyor. Sonrasında Ali Cevat Bey nutkun sonuna bir yemin ifadesi eklemek istese de Sultan Abdülhamid zaten yemin ettiğini söyleyerek o ifadeyi kaldırtıyor. Olayın tamamı için bkz. Faik Reşit Unat, yay. haz., *İkinci Meşrutiyetin İlânı ve Otuzbir Mart Hâdisesi: II. Abdülhamid'in Son Mabeyn Başkâtibi Ali Cevat Beyin Fezleke'si* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 31-34. Bu metinde nutkun hazırlanmasının hükümete ait bir iş olduğuna dair bir kabul görülmektedir ama bununla ilgili resmi bir kural olduğuna dair bir bilgiye rastlanmamıştır. Ama en azından nutukların hazırlanmasında sadrazamların (ve bu olayda gördüğümüz üzere mabeyn başkâtibi gibi hükümdara yakın bürokratların) katkı ve müdahalelerinin olduğunu varsaymak mümkündür.

41 Tanzimat Fermanı'ndaki ifade şu şekildedir: "Cümleye ma'lûm olduğu üzere, Devlet-i aliyemizin bidâyet-i zuhurundan bertî ahkâm-ı cefile-i Kur'aniyye ve kavânin-i şer'iyyeye kemâliyle ri'âyet olunduğundan, saltanat-ı seniyyemizin kuvvet ü miknet ve bi'l-cümle tebe'asının refâh u ma'mûriyyeti rütbe-i gayete vâsıl olmuşken, yüz elli sene vardır ki, gavâil-i müte'âkibe ve esbâb-ı mütenevvî'aya mebnî ne şer'-i şerife ve ne kavânin-i münifeye inkıyâd u imtisâl olunmamak hasebiyle, evvelki kuvvet ve ma'mûriyyet bi'l-akıs za'f u fakra mübeddel olmuş (...)" Bkz. Yıldız, *Modernleşme Dönemi Osmanlı Siyasi Metinleri*, 25. Sultan Abdülhamid'in konuşmasındaki ifade ise şöyledir: "Hasılı o asır ve zamanlarda, adaletin himayesi ve kanunların vikayesi sayesinde devlet ve milletin servet ve saadeti terakkî bulmuş iken, giderek, ne şer'-i şerife ve ne kavânin-i mevzû'aya inkıyâd olunmaması sebebiyle husule gelen terakkiyat tedenniye yüz tutup evvelki kuvvet za'fa mübeddel olmuş idi." Bkz. Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1939, 7.

Barışçıl dış siyaset teması da bütün konuşmalarda izlenebilen bir konu olsa da devletin Sultan Reşad döneminde sürekli ve kapsamlı bir savaş halinde olması bu temanın daha da yoğunlaşmasına sebep olmuştur.

Ana Temalar	Alt Temalar
Meşrutiyet	Kanunların Üstünlüğü
	Serbestlik
	Eşitlik
	Terakki
	Maddi Refah
Barışçıl Dış Siyaset	İstiklal
	Sulhe Dayalı Yaklaşım
	Devletin/Milletin Haysiyeti
	Ülkeler Arası Hukuki Düzenlemeler

Tablo 2. Nutm-ı Hümayunlardaki Söylem Temaları

Meşrutiyet teması hem bu rejimin nasıl ortaya çıktığını ve tecrübe edilirken yaşanan olayların nasıl değerlendirildiğini hem de bu kavramın neyi ihtiva ettiğine dair bir perspektifi yansıtır. Meşrutiyetin ilanını doğuran tarihsel sürecin betimlenmesi, meşrutiyet öncesi devlet yönetiminin olumlu nitelikler taşıdığı dönemdeki düzenin, meşrutiyetin esaslarından olarak görülen serbestlik ve eşitlik gibi hususlarda aslında benzer haklar tanıdığını iddia etmektedir. Dolayısı ile meşrutiyet sadece günün ihtiyaçları çerçevesinde yürürlüğe konan bir rejim sistemi değil aynı zamanda Osmanlı klasik döneminde halkın sahip olduğu hak ve saadetin yeniden temininin de yoludur. Bu şekilde yönetim usulü olarak farklı olsa da devletin temel kaygısının her zaman halkın saadeti ve hakları olduğu vurgusu yapılmaktadır ve klasik dönemin olumlu hatırlanan unsurları ile bir devamlılık hattı kurulmaktadır.

Meşrutiyet halka sadece haklar ve özgürlükler anlamında değil maddi refah anlamında da gelişmeler sağlayacaktır. Hem kurumsal gelişim hem de ekonomik çıktı üretilen alanlardaki altyapısal gelişmeler yeni rejimin meyvesi olacaktır. Halktan farklı noktalar-

da talep edilen katkı, meşrutiyetin onlara verdiği bir hak ve sorumluluk olarak tasvir edilir. Meşrutiyetin olumlu sonuçları aslında toplumun her kesimi için (idare, meclis ve mahkemeler üzerinden devleti oluşturan kuvvetler ve bütün unsurlarıyla halk için) sorumluluk anlamına gelmektedir. Halka, idareye ve meclise hitaplar, meşrutiyetin veya Kanun-ı Esasî'nin gerektirdiği hususlara vurgu yapılarak gerçekleştirilir. Meşrutiyetin gerekliliği ve meyveleri için de daha önce bu usulü uygulamaya koymuş devletlerin eylemleri meşrulaştırıcı bir unsur olur. Konuşmaların tamamına bakıldığında meşrutiyetin nasıl hayat bulduğu, ne fayda sağladığı, insanlara nasıl bir görev yüklediği ve toplum için ne anlama geldiği anlatılmaktadır. Bu açıdan metinler meşrutiyetin meşrulaştırılması çabalarını yansıtan bir tablo olarak görülebilir. Kanun-ı Esasî'nin askıya alındığı veya meclisin feshedildiği anlara dair anlatılarda bile meşrutiyet sorgulanmaz ancak bu eylemlerin meşrutiyetin getirdiği düzen çerçevesinde gerçekleştirildiği iddia edilir.

Konuşmalarda istisnasız bir şekilde tekrar eden bir diğer tema ise diğer devletler -hususen batılı devletler- ile olan ilişkiler ve bu ilişkilerde genel prensip olarak kabul edilen sulh yaklaşımıdır. Bu konu, konuşmanın yapıldığı zamanda mevzubahis devletler ile olan ilişkinin durumuna göre farklı tonlarda ele alınsa da temelde Osmanlı Devleti'nin hakkını muhafaza etmek şartıyla barış yanlısı bir imaj çizildiğini görmekteyiz. Osmanlı'nın istiklali ile devletin ve milletin haysiyeti özellikle vurgulanmaktadır. Her konuşmanın sonunda Avrupa devletleri, komşu devletler veya o an yaşanan çatışmada bitaraf olan devletlerle dostane ve sulhe dayalı bir ilişki sürdürüldüğü belirtilmektedir. Bir çatışmanın vuku bulduğu durumlarda ise çatışma halinin şiddetine göre farklı vurgular gözlemlenmektedir. Örneğin İtalya'nın Trablusgarb'ı işgali süresince sulh arayışı vurgusu hâkimken, I. Dünya Savaşı'nın en hareketli dönemlerinde müttefik devletler övülüp düşman devletlerin hezimetleri vurgulanmaktadır. Ayrıca diğer devletler ile yapılan anlaşmalar veya genel olarak "kavaid-i hukuk-ı milel" gibi devletlerarası ilişkilerin hukuki çerçevesine atıf yapılan ifadeler bu temanın işlendiği kısımlarda görülebilmektedir.

Genel olarak devletlerarası hukuki düzenlemelere ve anlaşmalara uymayı ilke edinen, kendi bütünlüğüne ve maslahatına bir zarar teşebbüsü olmadıkça uyumlu bir ilişki sürdürmeyi hedefleyen bir dış politika anlayışı konuşmalara yansımıştır. Barışçıl ve dostane ilişkileri hedefleyen yaklaşım meşrutiyetin ilanı ile ilişkilendirilmiş, Avrupalı büyük devletlerin Osmanlı'nın iç düzeninde ortaya

koyduğu, kanuni yönetimi vurgulayan ve toplumsal unsurlara hak ve özgürlükler veren meşrutiyet girişimine binaen daha olumlu bir bakış açısına sahip olacağı umulmuştur.⁴²

Nutuklar incelendiğinde yukarıda bahsedilen temaların ve alt temaların sultanlara göre farklılık arz ettiği görülmektedir. Sultan Abdülhamid'in konuşmalarında meşrutiyet ana teması ve alt temaları çok belirgin olarak öne çıkmaktadır. Konuşmalarında sürekli meşrutiyetin neleri ihtiva ettiği ve halka nasıl bir kazanım sağlayacağını vurgulamıştır. Meşrutiyetin ilanında ve yeniden tesisinde devletin başında olan kişi olarak Abdülhamid'in konuşmalarında bu temanın baskınlığı anlaşılabilir. Sultan Reşad'ın konuşmalarında da meşrutiyet teması gözlemlenebiliyorsa da dönemin savaş ortamının da etkisi ile barışçıl dış siyaset teması daha baskındır. Her ne kadar savaş sürecinde ordu ve milleti teşvik için düşmanlara karşı açık ve net bir saldırgan tavır gösterse de Sultan Reşad'ın konuşmalarında bağımsızlık, Osmanlı Devleti'nin ve milletin haklarını koruma ve çatışma içinde olunmayan devletler ile dostane ilişkiler sürekli zikredilmiştir. Hatta İran'la yaşanan problemler ve sonrasında ortak bir komisyon ile sınırların belirlenmesi süreci, çatışmaların sulhe dayalı çözümünü önceleyen tavrı gösterir bir şekilde anlatılmıştır.⁴³ Sultan Vahdeddin'in konuşmalarında da barışçıl dış siyaset teması baskındır. Savaş sonrası dönemde devletin ve milletin haysiyetini koruyacak bir barış arayışı konuşmalarında öne çıkan bir alt temadır.

3. Strateji ve Teknikler

Konuşma metinlerini incelediğimiz zaman üç padişahın da kullandığı bazı ortak ve farklı söylem stratejileri ve tekniklerini tespit edebiliyoruz. Bu stratejiler temelde argümanlarını meşrulaştırırken kullandıkları referans çerçevesi ve meşrutiyet döneminde padişahın toplumsal düzlemde nasıl konumlandırıldığı ile ilgilidir. Stratejiler hükümdarların argümanlarını kurarken başvurdukları ana söylem aracı iken bir strateji altında aynı üst başlıkta değerlendirilebilecek teknikler (bir anlamda mikro stratejiler) yer almaktadır. Bu temel stratejiler İslami Kaynaklara Referans, Tarihin Seçmecesi Kullanımı, Modern Siyasi Kavramlara Gönderme, Padişahın Toplumsal-Siyasi Pozisyonunu En Üstte Konumlandırma ve Padi-

⁴² Ues, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabut Ceridesi*, 1939, 12.

⁴³ *Meclis-i Umumi Zabut Cerideleri*, 63.

şahın Toplumsal-Siyasi Pozisyonunu Muğlaklaştırma olarak tespit edilmiştir. Her söylem stratejisi birden fazla teknik vasıtası ile kullanılmıştır. Farklı teknikler aracılığı ile konuşmacılar belirli bir stratejiye katkı sağlayarak söylemlerini kurgulamıştır. Strateji ve teknik kullanımların çoğunda padişahlar benzer yaklaşım gösterse de bazı noktalarda farklılaşmaktadır. Bu noktalara aşağıda strateji ve tekniklerin kullanımları örnekler üzerinden detaylı bir şekilde incelenirken değinilecektir.

Söylem Stratejisi	Söylem Tekniği
İslami Kaynaklara Referans	Allah'a Dua ve Hamd
	Şer'î Kaideleri Vurgulama
	Hadislere Referans
Tarihin Seçmeci Kullanımı	Eski Padişahları ve Devletin Önceki Dönemlerini Hatırlatma
	Padişahın Daha Önce Yaptıklarını Hatırlatma
Modern Siyasi Kavramlara Gönderme	Osmanlılık Kavramını Vurgulama
	Terakki Kavramını Vurgulama
	Kanunilik Kavramını Vurgulama
Padişahın Toplumsal-Siyasi Pozisyonunu En Üstte Konumlandırma	Saltanat Makamını Vurgulama
	Meşrutiyetin Faili Olarak Öne Çıkarma
	Muhataplarından Kesin ve Net Bir Dille Talep
	Pedersahîliği Vurgulama
Padişahın Toplumsal-Siyasi Pozisyonunu Muğlaklaştırma	Muhataplarına Hitabın Muğlaklaşması
	Muhataplarından Talebin Muğlaklaşması
	Toplumsal Unsurlar Arası Hiyerarşiyi Muğlaklaştırma

Tablo 3. Söylem Stratejileri ve Teknikleri

Bu çerçevede metinlerde öne çıkan ilk strateji İslami kaynaklara referans verme stratejisidir. İslami kaynaklar ve unsurlar yapılan eylemlerin, geleceğe dair planların veya genel durum değerlendirme ve tespitlerinin meşruiyetini sağlamada temel referans kaynağı

olarak kullanılmaktadır. Bütün metinlerde Allah, sürekli kendisine yönelinen, girilen idari ve siyasi çabaların başarıya ulaşması için müracaat edilen en yüksek merci olarak görülmektedir. Hem konuşmaların baş kısımlarında hem de sondaki temenni kısmında neredeyse sistematik bir şekilde Allah'a şükredilmekte ve başarı için dua edilmektedir. Özellikle Sultan Reşad'ın konuşmalarında savaşların şiddetini arttırdığı, askeri güçlerin sıkıntılı durumlara düçar olduğu anlarda bu sıkıntıların halli için Allah'a müracaat edildiğini görmekteyiz.⁴⁴ Benzer şekilde başarılar veya cülûs gibi durumlar Allah'ın takdiri ve peygamberin yardımı (ruhaniyeti) ile ilişkilendirilerek sunulmaktadır.⁴⁵ Bunun dışında göze çarpan bir diğer İslami referans verme tekniği şer'î kaidelere yapılan atıflardır. Şer'î prensiplere uymanın adalet ve hürriyetin sağlanmasının temel bir şartı olduğu, ülkede ihtiyaç duyulan terakkiyatın ve canlılığın şer'î ahkâma riayeti bir mecburiyet kıldığı ve meşrutiyetin kendisinin "Şer'-i şerîfin ve aklü naklin emrettiği" bir husus olduğu özellikle vurgulanmaktadır.⁴⁶ Bu strateji çerçevesinde kullanılan üçüncü bir teknik ise doğrudan hadis referansı vermektir. İslam geleneğinde olduğu gibi Osmanlı siyasal tartışmalarında da çok sık kullanılan⁴⁷ bu tekniğe burada ele aldığımız metinlerde diğerlerine göre daha az rastlanmaktadır: bu tekniği yalnızca Sultan Vahdeddin'in son konuşmasında görmekteyiz. Bu metinde savaş sonrası durumun vahameti karşısında muhtemelen moral verme amacıyla "Elhaku ya'lû velâ yu'lâ aleyh" hadisi bir "kaziyye-i müselleme" (inkar edilemez bir önerme) olarak sunulmuştur.⁴⁸

Padişahların sıklıkla başvurduğu ikinci strateji tarihe/geçmiş seçmeci biçimde referans vermeyi içermektedir. Yine bütün siyasi tartışma ve söylemlerde çok yaygın kullanılan bu strateji burada iki teknikle kullanılmaktadır. Birincisi daha çok Sultan Abdülhamid'in

44 *Meclis-i Umumi Zabıt Cerideleri*, 70, 74.

45 *Meclis-i Umumi Zabıt Cerideleri*, 46, 74.

46 Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1939, 7; *Meclis-i Umumi Zabıt Cerideleri*, 50.

47 Ardıç, *Islam and the Politics of Secularism*, 115-130.

48 *Meclis-i Umumi Zabıt Cerideleri*, 90. Hadisin anlamı şu şekildedir: "Hak üstün gelir, ona galip gelinemez". Bu sahihliği meşhûk hadisin Osmanlı son döneminde yaşamış iki isim üzerinden kullanımına ve sıhhatine dair bir araştırma için bkz. Mehmet Göktas, "Bir Hadis İki Muasır ve İki Mütalaa," *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, sy. 11 (2021), 253-267. Bu hadis aynı zamanda Namık Kemal'in Hürriyet gazetesindeki makalelerinden birinin başlığıdır. Makale metni için bakınız Alp Eren Topal, yay. haz., *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)* (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019), 48-52.

konuşmalarında gördüğümüz önceki padişahlara ve devletin önceki (şanlı) dönemlerine yapılan referans şeklindedir. İkinci teknik ise padişahın kendisinin daha önce yaptığı şeylere atıf yaparak meşruiyet devşirmesidir. Abdülhamid özellikle ilk konuşmasında (Mart 1877) başvurduğu bu strateji ile meşrutiyet öncesi dönemde halk arasında adaletin ve farklı din mensuplarının dinlerini özgürce yaşama hürriyetinin Fatih Sultan Mehmet zamanında tesis edildiğinden, diğer ecdadının da bu kaideye uyarak serbestliği devam ettirdiğinden bahseder. Sonrasında Şer'î kaidelere ve vazedilmiş kanunlara uyulmaması (uymayanın kim olduğu açıkça söylenmemiştir) üzerine bozulan düzen, ecdadından Sultan Mahmud ve Abdülmecid tarafından ortaya konan çabalarla düzeltilmeye çalışılmıştır.⁴⁹ Diğer taraftan hem Sultan Abdülhamid hem de Sultan Reşad konuşmalarında daha önce yaptıkları işlere ve nutk-ı hümayunlara atıf yaparak bunların sonucunda ortaya konan işlerin olumlu etkilerinden bahsetmişlerdir.

Konuşmalarda sıklıkla başvurulduğunu gördüğümüz bir diğer strateji de olguları açıklarken bazı modern siyasi kavramlara göndermede bulunarak bu kavramın (bazen muğlak) manası çerçevesinde bir açıklama getirmektir. Bu çerçevede Osmanlılık, Terakki ve Kanunilik kavramlarının öne çıktığını görmekteyiz. Osmanlılık kavramı, XIX. yüzyılın son çeyreği ve XX. yüzyılın ilk çeyreğinde devletin adı konulmamış resmi ideolojisinin Osmanlılık olduğunu gösterecek şekilde, hem doğrudan halkı tanımlar bir ifade olarak hem de devletin geçmiş dönemlerini de içerecek ve hanedanın varlığını ve padişahın meşruiyetini teyit edecek şekilde mefhum olarak kullanılmaktadır. Sultan Reşad'ın ifadeleriyle “Her ne cins ve mezhepten olursa olsunlar” “millet-i muazzama-i Osmaniye”nin ittihad ve uhuvvet içinde yaşaması gerekmektedir.⁵⁰ Osmanlı kavramı hem gayrimüslimleri hem de farklı etnik kökene sahip unsurları içerecek bir şekilde tasvir edilmektedir – ki bu Osmanlılık ideolojisinin baskın karakterinin bir başka göstergesidir. Bu şekilde kurgulanan Osmanlı halkı/vatandaşları meşrutiyetin kazandırdığı eşitlik imkânı ve gelişmelerden yararlanacak ve askerlik gibi ortak vazifelerde üzerine düşeni yapacaktır. Osmanlılığa aidiyet ortak bir övünç kaynağı oluşturmaktadır. Sultan Abdülhamid'in söylediği şekilde “şimdiye kadar kudret ve miknetin ‘alem-i müştehiri olan

⁴⁹ Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1939, 7.

⁵⁰ *Meclis-i Umumî Zabıt Cerideleri*, 47, 54.

Osmanlı namı” vatandaşların karşılıklı menfaatlerini muhafaza ederek yaşamını sürdürmesini mümkün kılacaktır.⁵¹

Osmanlılık fikri vatan kavramı ile ilişki içerisinde de kullanılmıştır. Osmanlı topraklarının hem düşman devletlerin saldırıları hem de ayrılma talepleri neticesinde bölünme tehdidi altında olduğu bir dönemde “evlad-ı vatan” olarak halkın birlik içerisinde bu saldırılara karşı devletin çabalarına destek olması beklenmektedir.⁵² Sultan Reşad bu ortak çabaların sonucunda Büyük Harb’in neticesinin “bütün âlem-i İslam’ın ve Osmanlılığın hayır ve selametini” doğurmasını temenni etmektedir.⁵³ Diğer taraftan Osmanlılığın lafız itibarıyla değil de mefhum olarak kullanımını da hanedanın eski zamanlardan beri yöneticiler olarak devlet ve milletin selamet ve saadetine yönelik çabalarını ve nesilden nesile aktarılan bir yönetim hakkını işaret eden ifadelerde görmekteyiz. Sultan Abdülhamid ve Sultan Vahdeddin cülûsları hakkında konuşurken bunun irsî bir hak olduğunu, “ecdâd-ı ‘izâm”ın tahtına oturduklarını ifade etmektedir.⁵⁴ Bu metinlerde vücut bulan Osmanlılık söylemi bir yandan halkı bir arada tutan bir manayı taşıırken diğer yandan hanedanın ismi ve nesiller boyu aktarılan bir yönetim hakkına işaret etmesi açısından halk ile yönetici arasında bir bağ kurma fonksiyonu icra etmektedir. XIX. yüzyılda yükselen milliyetçilikler karşısında ortak bir üst kimlik arayışı olarak Tanzimat döneminde öne çıkan Osmanlılık fikri Meşrutiyet döneminde de söylemsel gücünü korumuştur. Kanun-ı Esasî’de yapılan Osmanlılık tanımının⁵⁵ yanı sıra, Jön Türk düşünürlerinin Osmanlılık konusundaki tavrı⁵⁶ ve II. Meşrutiyet döneminde bu kavram çevresinde ortaya çıkan “göz yaşartıcı”⁵⁷ tutum, nutk-ı hümayunlardaki yaklaşımın tarihsel bağlamda bir karşılığı olduğunu gösterir. Fakat sultanların vatan-

51 Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1939, 11.

52 *Meclis-i Umumi Zabıt Cerideleri*, 47.

53 *Meclis-i Umumi Zabıt Cerideleri*, 74.

54 *Meclis-i Umumi Zabıt Cerideleri*, 86; Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1939, 10.

55 Bu tanım Kanun-ı Esasî’nin 8. maddesinde şu şekilde yapılmıştır: “Devlet- Osmâniyye tâbî’iyetinde bulunan efrâdın cümlesine, her kangı din ve mezhebden olur ise olsun, bilâ-istisnâ Osmanlı ta’bir olunur ve Osmanlı sıfatı, kânûnen mu’ayyen olan ahvâlê göre istihsâl ve izâ’a edilir.”, Yıldız, *Modernleşme Dönemi Osmanlı Siyasi Metinleri*, 71.

56 Selçuk Akşin Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913),” *Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 107-109.

57 Şükrü Hanioglu, “Osmanlılık,” *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, 6 cilt (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 5: 1392.

daşlık mefhumu çerçevesinde değerlendirilebilecek bir Osmanlılık anlayışının yanında klasik dönemden beslenen ve hanedan ile tebaa arasındaki ilişkiye vurgu yapan yaklaşımlarından dolayı kendi konumlarına meşruiyet devşirmek için kavrama genişlik kazandırdıklarını söyleyebiliriz.

İncelediğimiz metinlerde sıklıkla atıf yapılan bir diğer modern kavram ise “terakki/ilerleme” terimidir. Terakki servet, saadet, kuvvet, askeriye, ziraat ve maarif gibi maddi ve manevi olgularla birlikte kullanılmıştır. Bu kadar çeşitli bir kullanımı olması kelimenin genel olarak gelişme ve büyüme gibi anlamlara gelecek şekilde ilerlemeci bir manada kullanıldığını düşündürmektedir. Bu bağlamda gayrimüslimlerin toplum içinde eşit muamele görmeleri ve devlete karşı eşit sorumluluklara sahip olmaları (askerlik hizmeti gibi) terakkinin bir yansıması olarak anlatılır. Sultan Abdülhamid ilk konuşmasında (Mart 1877) maarifi, terakkinin bir gereği olarak öne sürerken son konuşmasında (1908) meşrutiyetin uygulamaya konması için millette olması gereken istidadın artmasının yolu olarak vurgulamıştır.⁵⁸ Genel anlamda kadim zamanlardaki düzenin bozulması karşısında, Tanzimat ile başlayan ıslahat çalışmaları ve sonrasında Meşrutiyet’in ilanı ile girilen eylemler terakki mefhumu ile aktarılır.

Bu çerçevede terakkinin ne olduğu, neye kıyasla anlaşılacağı hususunda ise iki kıyas noktası ön plana çıkmaktadır. Birisi şer-i şerif, vazedilmiş kanunlar ve kavâid-i medeniyeye uyararak adaletin tesis edilmesidir. Bu kriterler ilkesel bir çerçeveyi yansıtmaktadır. Bununla beraber bazı hukuki meselelerin “asrın ihtiyacına tevfiği”, “terakkiyât-ı medeniyeye-i asriyeden istifade etmek”, “âlem-i medeniyetin terakkiyât-ı hâzırasına” yetişmek gibi ifadeler ve “düvel-i mütemeddinenin terakkiyâtı ve memleketlerinin emniyet ve ma‘mûriyeti”ni işlerin “cümlelerin re’y ü ittifakı” ile yapılmasına bağlayan tespitler, terakki kavramının içeriğini dolduran ikinci bir mihenk noktası olarak Avrupa’nın görüldüğüne ve modern çizgisel-ilerlemeci zaman anlayışının belli ölçüde benimsenmiş olduğuna işaret etmektedir. Bu durum özellikle Sultan Abdülhamid’in 1877 yılındaki iki konuşmasında bariz biçimde tezahür eder.⁵⁹ Bu durumun kuvvet ve imkânlar açısından baskın gelen bir tarafa öy-

58 Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1939, 11; *Meclis-i Umûmî Zabıt Cerideleri*, 4.

59 Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1939, 10; Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1954, 7.

künme olarak görülmesi mümkündür. Bununla beraber ilerleyen dönemde Batıya öykünmenin sadece güçlü-güçsüz ilişkisinden kaynaklanmaktan çıkıp ideal örnek olarak görmeye dönüştüğü düşünülürken, bu fikrin nüvelerini kamusal alanda yaygınca takip edilen ve devletin en üst kademesinin ağzından ifade edilen bu konuşmalarda görmek ilginçtir.⁶⁰

Kanunilik kavramı hem “kanun” ve “kaide/kavaid” kelimeleri şeklinde hem de kanunilikten türeyen unsurlar olarak “adalet” ve “müsavat” gibi kavramlar üzerinden konuşmalarda yer almaktadır. Kanuna bağlı olmak ve kanunla sınırlanmak meşrutiyetin getirdiği yenilikleri tanımlarken sıklıkla kullanılır. Kanun sadece meşrutiyete ait bir olgu değildir. Meşrutiyet öncesinde klasik zamanda kurulan düzen de “kavânîni mevzû‘aya” (yürürlükte olan kanunlar) dayanmaktadır.⁶¹ Fakat meşrutiyetle beraber gelen kanunilik (en temelde de Kanun-ı Esasî) bozulan düzeni ihya ederek maddi ve manevi kazançlar doğuracaktır. Sultan Abdülhamid’e göre bundan böyle “kanun cenâh-ı himâyeti altında yaşanacak”, gayrimüslimler “huzûr-ı kanunda ve memleketin hukuk ve vezâifinde” eşit hakka sahip olacaktır.⁶² Sultan Reşad da ticaret, ziraat ve sanayi gibi alanların “kavâid-i adl ü müsâvâtın” tatbiki halinde gelişeceğini düşünmektedir.⁶³ Aynı sultan tarafından düşmanlar “kavâid-i hukuk-ı düvele mügâyir” hamlelerde bulunmakla suçlanmakta, Osmanlı yüksek askeri divanının görevini “kanun ve adalet daire-sinde” yapacağı vurgulanmaktadır.⁶⁴ Meclisin çoğu mesaisinin hazırlanan kanun tasarılarını görüşmek ve karara bağlamak olduğu ifade edilen kısımlar da göz önünde bulundurulduğunda nutukların meselelerin çözümünü ve gelecek kurgusunu kanunilik ve bununla ilişkili adalet ve müsâvât gibi kavramlar üzerinden yaptığını tespit etmekteyiz.⁶⁵ Sultanların kanunilik hususundaki vurgula-

60 Terakki fikrinin Osmanlı modernleşmesindeki yeri ve özellikle II. Meşrutiyet döneminde nasıl tartışıldığına dair ayrıntılı bir çalışma için bkz. Fulya İbanoğlu, “II. Meşrutiyet’te Terakki Fikri” (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2021).

61 Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1939, 7.

62 Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1939, 11; Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1954, 7.

63 *Meclis-i Umumî Zabıt Cerideleri*, 62.

64 *Meclis-i Umumî Zabıt Cerideleri*, 82, 66.

65 Müsâvât kavramı Tanzimat Fermanı’ndan itibaren Osmanlı siyasal tartışmalarının odağında yer alan bir kavram olmuştur. Bu kavrama dair dönemin metinlerinde ortaya konan farklı tartışmalara dair bir inceleme için bkz. İsmail Kara, “Müsavat Yahut Müslümanlara Eşitsizlik,” *İslâmcuların Siyasi Görüşleri 2* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 171-209.

rının siyasal alanda, özellikle de Meclis-i Mebusan'da bir karşılığı olduğu, dönemin tartışmaları incelendiğinde gözlemlenebilir. Meclis, özellikle II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında birçok kanun çalışması yapmıştır. Bu durum kurumun yasama organı olması ve icra yetkisi olmaması ile açıklanabilir. Ama meselelerin çözümünde kanunlaştırma çalışmalarına önem atfetmenin yaygın bir tavır olduğu da meclisteki tartışmalarda tespit edilebilecektir. Meşrutiyet dönemindeki bu vurguyu daha iyi anlamak için XIX. yüzyıl boyunca Osmanlı modernleşmesi sürecindeki kanun yapım pratikleri ile beraber düşünmek gerekmektedir.

Konuşmalarda kullanılan son iki strateji padişahın toplumsal düzendeki konumuna işaret eden ifadelerle ilişkilidir. Meşrutiyetin özellikle iktidar denkleminde yeni bir unsur olan meclis üzerinden farklı bir düzenleme getirdiği aşikârdır. Artık kanun çalışmalarını yapan, onaylayacağı bütçe üzerinden hükümeti denetleyebilen, sultan ve Bâbıâli'nin karşısında farklı bir siyasal odak noktası oluşturacak yeni bir aktör vardır. Buna ek olarak halkın da siyasal denklemde doğrudan var olmasa bile (ki özellikle 1908 sonrası toplumsal hareketlilik ve basının etkisi dikkate alındığında halkın da kısmen doğrudan bir aktör olduğu anların arttığını söylemek mümkün olabilir⁶⁶) hem meclisi seçen hem de yöneticilerin söylemlerine doğrudan muhatap olan bir aktör olarak daha çok hesaba katıldığını görmekteyiz. Bu açıdan padişahın yeni siyasal düzende nasıl konumlandırılacağı, bu düzen içerisindeki hiyerarşik pozisyonunun nasıl hissettirileceğine dair iki farklı yaklaşım tespit edilebilmektedir. Birincisi padişahın toplumsal-siyasi pozisyonunu aşikâr bir şekilde hiyerarşik düzlemin en üstünde konumlandırma stratejisidir. Diğer ise padişahın pozisyonu üstte yer alsa bile bunun muğlak bir şekilde belirtilmesi stratejisidir. Bu stratejiler iki farklı yaklaşımı yansıtmaktadır. Sultan kendi konumuna dair özgüven sahibi olduğu veya konumunun muhkem olduğunu hissettiği zaman kendisini hiyerarşik düzlemin en üstünde konumlandırmak konusunda rahat davranmaktadır. Fakat konumu ile ilgili soru işaretlerinin olduğuna dair bir vehmi varsa kendi pozisyonunu muğlaklaştırma stratejisi öne çıkmaktadır. Böyle bir vehim Sultan Reşad'ın Sultan Abdülhamid'in hal'i sonrası tahta çıktığında yaptığı konuşmada net bir şekilde görülmektedir. Ancak Sultan Abdülhamid'in konuşmalarının genelinde ve Sultan Vahdeddin'in

66 Bkz. Y. Doğan Çetinkaya, *1908 Osmanlı Boykotu: Bir Toplumsal Hareketin Analizi* (İstanbul: İletişim, 2004).

konuşmalarında en üstte konumlandırma stratejisinin daha bas-
kın olduğu fark edilmektedir. Bu durum Reşad'ın bir hal vakasın-
dan sonra tahta geçmesi nedeniyle konumunun kırılğanlığının
farkında olmasına bağlanabilir. Sultan Abdülhamid'in de bir darbe
sonrası hal edilen bir padişahın yerine bazı pazarlıklar sonucu tah-
ta çıktığı dikkate alınırsa onun konuşmalarında da benzer bir du-
rumun görülmesi beklenebilir.⁶⁷ Ancak 31 Mart Vakası sonrası İtti-
hat ve Terakki'nin kuvvetlenmesi ve Kanun-ı Esasî değişikliklerinin
meclis gündemine girmesi Reşad'ın tavrını daha iyi izah edebilir.
Sultan Abdülhamid'in kontrolü elden bırakmama yaklaşımı ve
Sultan Vahdeddin'in savaş sonrası durumda kontrolü eline alma
çabası kullandıkları stratejiyi anlamlandırmaya yardımcı olacaktır.
Aşağıdaki örneklerde bu durum daha detaylı incelenecektir.

İlk strateji, saltanat makamına vurgu yapma, meşrutiyetin faili
olarak padişahın öne çıkarılması, muhataplarından taleplerini ke-
sin ve net bir dille ifade etme ve pederşahiliğe vurgu teknikleri ile
uygulanmaktadır. Saltanat makamına vurgu Osmanlı hükmüne,
özellikle eski padişahlar ile irsi bağın altı açık bir şekilde çizilerek
uygulanmıştır. Sultan Abdülhamid'in "Ecdâd-ı izâmımdan" Fa-
tîh Sultan Mehmet, "büyük pederim" Sultan Mahmud ve "vâlid-i
mâcidim" Sultan Abdülmecid gibi ifadeleri, eylemleri ile halkın
nezdinde önemli yer tutan eski padişahlar ile irsiyet bağını do-
laysız bir şekilde kurarak bu padişahların sahip olduğu sembolik
temsil gücünü kendine devşirme imkânı sunmaktadır.⁶⁸ Sultan
Vahdeddin de benzer şekilde "bi'l-irs ve'l-istihkak makam-ı salta-
nat ve hilafet" pozisyonuna geçen biri olarak nesli itibari ile üstün
bir pozisyonu hak ettiğini göstermiş ve bu devamlılığın bulunduğu
pozisyona kattığı meşruiyet gücünü öne çıkarmıştır.⁶⁹ Aynı şekilde
"şahane" kelimesinin mülk, tebaa ve ordu gibi kavramların sıfatı
olarak kullanılması bunların saltanat makamına aitliğine doğru-
dan bir vurguyu içerir. Dolayısıyla bu ifadelerle padişah sosyal dü-
zenin ve siyasal düzlemin tepesinde konumlandırılmaktadır.

Sultan Abdülhamid meşrutiyetin hem 1876'daki ilk ilanında hem
de 1908'de yeniden uygulamaya konmasında esas fail olarak ken-
disini öne sürmüştür. İlkinde devletin dışarı olduğu karışıklıklar ve

67 Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 311-357.

68 Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1939, 7.

69 *Meclis-i Umumi Zabıt Cerideleri*, 86.

düzensizliğin ortadan kaldırılması için gerekli olduğunu düşündüğü iyi bir yönetim tarzını, medeni devletlerin tecrübesinden ilhamla meşrutiyet ile kuracağını düşündüğünden bahseder.⁷⁰ 1908'de ise aksi yönde görüş bildirenler olmasına rağmen artık halkın meşrutiyeti uygulamak için ihtiyaç duyduğu maarif seviyesine ulaştığını düşünerek Kanun-ı Esasî'yi tekrar yürürlüğe koymayı ve meclisi toplantıya davet etmeyi uygun görür.⁷¹ Sultan Reşad'ın konuşmalarında da meşrutiyetin icrasını ve Kanun-ı Esasî'nin gereğinin yapılmasını meclis, hükümet ve halktan talep eden bir pozisyondan hitap ettiğini görmekteyiz. Bu örnekler meşrutiyetin kurucu ve uygulayıcı faili olarak sultanların kendilerini öne çıkardığını, dolayısıyla yeni düzenin fail unsuru olarak kendilerine işaret ettiklerini göstermektedir. Kanun-ı Esasî'nin bir ferman ile ilan edildiği dikkate alınırca bu vurgu anlaşılabilir olmaktadır.

Padişahın konumunun üstünlüğünü aşikâr eden üçüncü teknik meclisten talep edilen işler konusunda aktif bir talep ifadesinin kullanımına başvurmadır. Sultan Abdülhamid ve Reşad'ın yapılması gerekenlerin “matlûb-ı kat'î” olması veya padişahın meclisin bazı iş kalemlerini “süratle tedkik ve tasdik eylemesini arzu” etmesi gibi ifadeleri doğrudan talep içeren ve iş yapılmasını emreder bir söylemi yansıtmaktadır.⁷² Sultan Vahdeddin'in ikinci konuşmasında (1920) bütün konuşmalar içinde tek örnek olarak gördüğümüz “Efendiler!” hitabı padişahın emredici pozisyonda konumlanmasına bir misal olabilir.⁷³ Bu kapsamdaki son söylem tekniği pederşahîliğin vurgulanmasıdır. Bu teknik için kullanılan “Osmanlı evladım”, “asker evladım” ve “mücahidîn-i necîbe-i Arab evladımız” gibi kullanımlar, metinlerde karşılaşılan ve aşağıda farklı bir tekniğin kullanımı olarak izah edeceğimiz “evlad-ı vatan” tabirinin karşısında düşünüldüğünde, padişahın toplumun babası konumuna yerleştirilerek hiyerarşik düzlemde en üstte pozisyonlandığı bir söyleme işaret etmektedir.⁷⁴

70 Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1939, 10.

71 *Meclis-i Umumî Zabıt Cerideleri*, 4. 1878 yılında meclisin tatil edildiğini ilan eden iradede ise sadece “politika buhranı”ndan bahsedilmiş ve “mücerred ahval-i hâzıra-i fevkalâde muktezasinca” meclisin tatil edildiği ifade edilmiş, maarif veya halkın durumu ile ilgili bir vurgu yer almamıştır. Bkz. Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1954, 406-407.

72 Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1939, 11; *Meclis-i Umumî Zabıt Cerideleri*, 68.

73 *Meclis-i Umumî Zabıt Cerideleri*, 90.

74 *Meclis-i Umumî Zabıt Cerideleri*, 54, 63.

Padişahın toplumsal-siyasi düzen içerisinde konumunu muğlaklaştırma stratejisi muhataplarına hitabın muğlaklaşması, talebin muğlaklaştırılması ve toplumsal unsurlar arası hiyerarşiyi muğlaklaştırma teknikleri ile uygulanmaktadır. Sultan Reşad ve Vahdeddin bütün konuşmalarının (tek istisnası Sultan Reşad'ın ilk konuşmasıdır) başındaki selamlama kısmında “muhterem” ifadesini kullanırken Sultan Abdülhamid üç konuşmasında da bu hitaba yer vermemiştir. Basit bir tercih gibi görünen Sultan Reşad ve Vahdeddin'in bu kullanımının mebus ve âyanlara ihtiram gösteren bir tavrı yansıtması açısından bilinçli bir tercih olduğu düşünülebilir. Sultan Abdülhamid'in ilk konuşmasının (Mart 1877) *Takvîm-i Vekayî*'deki ilk neşrinde hitapların farklı olduğu Us tarafından tespit edilmiştir. Buna göre âyan yerine “hey'et-i ayan” mebusan yerine de “mebusan efendiler” ifadesi yer almıştır.⁷⁵ Bu şekilde ele alındığında da (veya birlikte bir ifade olarak “hey'et-i ayan ve mebusan efendiler”) ihtiram gösteren bir yaklaşım yerine kendini üstte konumlandıran bir hitap olduğu söylenebilir. Sultan Abdülhamid ve Reşad halktan bahsettikleri kısımlarda yukarıda zikredilen pederşahî yaklaşım yerine “evlad-ı vatan” ve “kâffe-i tebaamız bir vatanın evladı olarak” gibi kullanımlar ile padişah ve halk arasında hiyerarşik bir konumlanmaya işaret etmek yerine halkın vatanla kurdukları ilişki üzerinden denk bir pozisyonda var olduklarını ihsas ettirmektedir.⁷⁶

Talebin muğlaklaştırılması tekniği ise yukarıda bahsedilen aktif dil kullanımı tekniğinin aksine meclise havale edilen işlerin görülmesi konusunda beklentinin dolaylı yollardan ifade edilmesini içermektedir. Muğlak bir talep buyurgan olmayan bir tavra işaret ederek meclisin yürütme erki ile olan ilişkisinde nasıl bir konumda olduğu hakkında daha denk bir pozisyonun kabulüne de işaret etmektedir. Meclisin halkın temsilcileri olduğu vurgusunun meclis tartışmalarında yaygın bir şekilde yer aldığını da dikkate alırsak siyaset yapma açısından hükümdarın kendisine denk aktörlerin varlığını kabul ettiğinin bir göstergesi olarak düşünülebilir. Sultan Reşad'ın meclisin “muavenetine istinad ve intizar” etmesi, meclisin bazı hususlarda “tevaggul” (bir işle devamlı uğraşma) edeceğine vurgu yapması, bazı layihaların tetkikinin hızlandırılmasının gelişme beklenen noktalarda meseleyi “teshil” edeceğini veya meclisin “vatanımızın selamet ve saadetini temin edecek mukarrarât

75 Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1939, 7.

76 Us, 11; *Meclis-i Umumi Zabıt Cerideleri*, 50.

ittihaz edeceklerinden emin” olduğunu ifade etmesi, beklentilerini doğrudan bir talep olarak değil de muğlak bir beklenti olarak izhar ettiği durumlara örnektir.⁷⁷

Toplumsal unsurlar arası hiyerarşinin muğlaklaştırılması tekniği ilk olarak meclis mevzubahis olduğunda bu kurumun hükümet ile olan ilişkilerinin “muavenet ve müzaheret” çerçevesinde tanımlanmasında görülmektedir. Meclise havale edilen kanun tetkik ve tasdik işleri veya bütçe onayı gibi hususlar bir hiyerarşi belirtecek şekilde nitelenmemiştir. Ancak meclis idareye işlerinde yardımcı ve destek olmaya davet edilmektedir. Bu durumda yardımcılık pozisyonunun daha geride kalan bir yere işaret ettiği düşünülebilirse de meclisin faaliyeti olmadan hükümetin tek başına işleri yürütme yetkisinin olmadığı, meclise havale edilen işler çerçevesinde net olarak anlaşılmaktadır. Dolayısı ile yardım etme fiili ile bu iki kuvvet arasındaki ilişki muğlaklaştırılarak kimin daha baskın pozisyonda olduğu dikkatten uzak bir mesele haline getirilmektedir.⁷⁸

Muğlaklaştırmanın bir diğer örneği Sultan Reşad’ın cülûsu sonrası ilk konuşmasında tahta geçişini tasvir ederken görülmektedir. Metinde geçen ifade şu şekildedir. “Lütf u takdir-i ilahi ve ruhaniyet-i mukaddese-i risalet-penâhî eseri olmak üzere vâris-i meşrû’u bulunduğum taht-ı Osmanîye *milletimin arzu ve biatıyla* cülûsumuz vukû buldu.”⁷⁹ Bu ifadede daha önce bahsedilen iki strateji tespit edilebilmektedir. Birincisi İslami kaynaklara referans stratejisi diğeri ise varislik vurgusu üzerinden saltanat makamına ve irsî hakka vurgu yapmadır. Fakat bu cümlede vurgulanan kısım padişahın cülusunun bir şartı olarak milletin arzu ve biatini de ortaya koymuştur. Bu ifadeyi Sultan Abdülhamid’in hal edilmesi ve yerine Sultan Reşad’ın geçirilmesinin Meclis-i Umûmî’de karara bağlanması ile birlikte düşünürsek, Sultan tahta geçmesini milletin arzusu ve kendisine tabi olmayı kabul etmesi ile ilişkilendirmiş, her ne kadar padişah olmaklığı ile hiyerarşik olarak üstünlüğe sahip olsa da bu üstünlüğün kaynaklarından birini halkın iradesine bağlayarak konumunu muğlaklaştırmıştır. Bu muğlaklaştırmayı II. Abdülhamid dönemindeki veraset sisteminin değiştirilmesi tartışmaları (tahtın ekber evlat yerine padişahın evladına intikali)⁸⁰ ve

⁷⁷ *Meclis-i Umumî Zabıt Cerideleri*, 47, 51, 55, 59.

⁷⁸ *Meclis-i Umumî Zabıt Cerideleri*, 5, 74.

⁷⁹ *Meclis-i Umumî Zabıt Cerideleri*, 46-47, vurgu bana ait.

⁸⁰ Semih Sefer, “II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Veraset Sistemi Üzerindeki İddialar ve Tartışmalar,” *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, sy. 49, (2023), 23-66.

Jön Türklerin Sultan Reşad'ı meşrutiyete sıcak bakan birisi olarak görüp Abdülhamid yerine padişah adayları olarak öne çıkarmalarını⁸¹ ile birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Yukarıda belirtilen milletin arzu ve biatine yapılan vurgu kendisine yönelik bu teveccühe de işaret edebilir. Muğlaklık padişahın mutlak üstün pozisyonunda değil şarta bağlı bir üstünlük konumunda gösterilmesinde yatmaktadır. Öte yandan bu vurgu, Osmanlı Anayasacılığı çerçevesinde iktidarın (sultanın) meşruiyet kaynaklardan birinin de halk iradesi olduğunun, yani yalnızca “ilahi atama” ve veraset ile saltanat (ve hilafet) makamlarına gelinmediğinin, aynı zamanda popüler meşruiyetin de siyasi yönetimin temellerinden biri olduğu anlayışının benimsendiğini göstermektedir.

Padişahların konuşmalarında kullanılan strateji ve tekniklere baktığımızda İslami kaynaklara referans ve tarihin seçmeci kullanımını stratejilerinin atfı yapılan şeylerin toplumsal tahayyüldeki kuvvetinden/meşruiyetinden faydalanmayı amaçladığını görmekteyiz. Dini öğeler ve öne çıkan tarihi şahsiyetler halkın kolay ünsiyet kurup anlayabileceği, kendilerine ait görebileceği ve meşru itiraz yolu bulamayacağı unsurlar oluşturmaktadır. Böylece konuşmalar toplumsal kabul oranı yüksek referanslarla kendi meşruiyetini güçlendirme imkânı bulmaktadır.

Modern siyasi kavramlara gönderme stratejisine gelince bu kelimelerin taşıdığı olumlu manaların birlikte kullanıldıkları olgusal meselelere olumlu bir hüviyet kazandırmakta kullanıldığını görmekteyiz. Terakki kavramına yüklenen olumlu gelişme anlamı, bu çerçevede bahsedilen her olguya dair yapılan veya yapılması planlanan işleri de olumlu sonuçlar veya hedefler olarak göstermeyi sağlamaktadır. Kanunilik kavramı meşrutiyetin “mâbihi'l-kivâmı” olarak ifade edilen Kanun-ı Esasî’de teccüm etmiş hali ile rastgeleliği ve keyfiliği iptal eden bir şekilde modern devlet anlayışının benimsendiğini göstermekte, ayrıca halk nezdinde müspet çağrışımları olan bir mefhum olarak kullanılmaktadır.⁸² Osmanlılıktan ise farklı dini ve etnik unsurların kendi kimliklerine dair kayıplar yaşamadan ortaklaşabilecekleri bir üst kimliğe ve devletin tarihine yaslanarak dönemde yaygınlaşan ayrılıkçı fikirlere karşı bir çıpa vazifesi görmesi beklenmektedir.

81 M. Şükrü Hanioglu, *Preparation For a Revolution The Young Turks, 1902-1908* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 79, 183-187, 261.

82 *Meclis-i Umumi Zabıt Cerideleri*, 62.

Padişahın toplumsal düzlemdeki konumu meselesi bize daha belirsiz bir resim sunmaktadır. Meşrutiyetin ilanı ile beraber padişahın, her ne kadar hiçbir zaman başına buyruk ve tam tahakkümüne sahip bir konumda olmasa da hiyerarşik olarak toplumun en tepesinde yer alan eski mevkiine nazaran, artık konumunu eskisi kadar kuvvetli bir şekilde muhafaza edemediği görülmektedir. Fakat Kanun-ı Esasî'nin 1876'da ilan edilen halindeki şekliyle hala sorumsuz ve güç denkleminin üstünde yer alan pozisyonundan farklı olarak, diğer aktörlerin daha kuvvetli ve hesaba katılması gereken bir konumda olduğu 1908 sonrası yeni dengede, padişahın kendisini nasıl konumlandıracağı siyasetin ve güncel şartların gidişatına eklemlili hale gelmiştir. Bu nedenle 1908 Devrimi ve özellikle 31 Mart sonrası iyice güçlenen İttihat ve Terakki tarafından tahta oturtulan ve onlar karşısında oldukça güçsüz konumda bulunan Sultan Reşad, cülusu sonrasındaki konuşmasında halkın arzu ve biatına vurgu yapıp sonraki konuşmalarında da meclise karşı dolaylı talepler ifade eden bir söylem kullanırken, kendisini (güç denklemini nasıl yorumladığına bağlı olarak veya Kanun-ı Esasî'yi ilan eden padişah olmanın failliği ile) daha kuvvetli hissedenden Sultan Abdülhamid'in konuşmalarında ecdadı üzerinden hak iddiası ve daha üstten buyurgan bir dil ve net talep ifadeleri görmekteyiz. Padişahın konumu ile ilgili stratejileri değerlendirirken II. Meşrutiyet döneminde yükselişe geçen ve meclis tartışmalarında sıkça atıfta bulunulan⁸³ "Hâkimiyet-i Milliye" meselesini de hatırd tutmak gerekir. Yönetimde meşruiyet kaynağı olarak milletin öne çıkarıldığı ve mebusanın da milletin doğrudan temsilcileri sıfatıyla güçlü bir aktör olarak siyasal düzlemde yerini almaya çalıştığı bir dönemde, sultanlar kendi konumları ile ilgili içinde buldukları şartlara göre bir söylem geliştirmek durumunda kalmıştır.

4. Nutk-ı Hümayunları Değerlendirmek

Bu kısımda padişahların konuşmalarına dair dikkat çekici bazı noktalar üzerinden ve yukarıda sunulan veriler ışığında genel bir değerlendirme yapılacaktır. Değerlendirmede frekans analizi yönteminden faydalanılacaktır. Metinler incelendiğinde, hem aynı padişahın farklı konuşmaları hem de padişahlar arasında konuşma metinlerinin uzunluğu açısından dikkat çekici bir farklılık olduğu

83 H. Aliyar Demirci, "1908 Parlamentosu'na Göre Meşrutiyetin Değerleri ve İlkeleri," 100. Yılında Jön Türk Devrimi, ed. Sina Akşın, Sarp Balcı ve Barış Ünlü (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 313-318.

görülmektedir. Konuşmalardan uzun ve kısa uç örnekleri çıkar-
dığımız zaman ortalama 550 kelimelik metinler olduğu söylene-
bilir. Uç örnekler olarak adlandırabileceğimiz ortalamadan çok
uzun ve kısa metinler toplamda 4 adettir. Uzun metinler Sultan
Abdülhamid'in ilk konuşması (Mart 1877), Sultan Reşad'ın 15 Ma-
yıs 1914 ve 14 Kasım 1916 tarihli konuşmalarıdır. Konuşmalar ara-
sında en kısa olanı ise Sultan Vahdeddin'in ilk konuşmasıdır.

Sıra	Konuşma	Tarih	Kelime Sayısı
1	II. Abdülhamid 1	20 Mart 1877	1717
2	II. Abdülhamid 2	15 Aralık 1877	554
3	II. Abdülhamid 3	18 Aralık 1908	405
4	V. Mehmed Reşad 1	21 Mayıs 1909	400
5	V. Mehmed Reşad 2	15 Kasım 1909	596
6	V. Mehmed Reşad 3	15 Kasım 1910	613
7	V. Mehmed Reşad 4	15 Ekim 1911	633
8	V. Mehmed Reşad 5	20 Nisan 1912	725
9	V. Mehmed Reşad 6	15 Mayıs 1914	1293
10	V. Mehmed Reşad 7	15 Aralık 1914	484
11	V. Mehmed Reşad 8	14 Kasım 1915	452
12	V. Mehmed Reşad 9	14 Kasım 1916	901
13	V. Mehmed Reşad 10	1 Kasım 1917	658
14	VI. Mehmed Vahdeddin 1	12 Ekim 1918	263
15	VI. Mehmed Vahdeddin 2	13 Ocak 1920	527

Tablo 4. Nutk-ı Hümayunların Tarihleri ve Kelime Sayıları

Sultan Abdülhamid'in konuşması diğer bütün metinlerden fark-
lı bir içeriğe sahiptir. Kısmen genel yapı bölümünde değindiğimiz

üzere meşrutiyetin nasıl ortaya çıktığı bu konuşmada tarihsel bir tahlil ile ortaya konmuştur. Neredeyse 400 yıllık bir geçmişten başlatılarak yapılan bu tahlil, Osmanlı padişahlarını, halk arasında serbestiyet ve müsavâtın hükümferma olmasını ve devletin ve milletin saadet ve selametini doğuracak bir nizam kurmayı amaçlayan kişiler olarak gösterir. Dâhilde ve hariçte zuhur edip devletin nizamını olumsuz etkileyen şartlar bahsi geçen sultanların ortak amacı olan maddi ve manevi terakkiye engel olmuştur. Dikkat çekici bir vurgu, Sultan Mahmud'un "yeniçeri gailisini" ortadan kaldırmasına yapılmıştır. Sultan Abdülhamid kendisini de mevzubahis terakkiyâtperver padişahlar silsilesine ekleyerek, dönemin şartları içerisinde bu terakkinin elde edilebilmesi için "işlerin hükûmet-i istibdâdiye elinden çıkıp kaide-i meşverete müstenid" olmasının gerekli olduğunu Avrupalı devletler örneği üzerinden meşrulaştırarak Kanun-ı Esasî'yi hayata geçirmeye niyet etmiştir.⁸⁴ Meşrutiyetin ilanına dair bu anlatı literatürde kabul görmüş olan II. Abdülhamid'le Kanun-ı Esasî'yi ilan etmesi şartı ile tahta geçmesi yönünde pazarlık yapıldığı yaklaşımına muhaliftir.⁸⁵ Çünkü padişah geçmişi ve mevcut şartları değerlendirerek lazım olan hareketin meşrutiyeti ilan etmek olduğunu düşünmüştür. Fakat kısa bir süre sonra meclisin tatil edilip Kanun-ı Esasî'nin pratikte işlerliğinin askıya alınması II. Abdülhamid'in konuşmasında belirttiği kanaatinde ya yanlışlığına karar verdiğini yahut tam olarak doğruyu anlatmadığını gösterir. Sultan Reşad uzun iki konuşmasının ilkinde, 4 Ağustos 1912'de kapatılan meclisin ardından seçimlerin gerçekleştirilmesinin Balkan Harbi nedeniyle gecikmesi üzerine, uzun süre meclisin toplanmadığı bir dönem sonrasında bu süreci açıklamaktadır. Ayrıca bu konuşmada dâhili siyasete dair daha ayrıntılı bir anlatım gerçekleştirmiş; örneğin Sadrazam Mahmud Şevket Paşa'nın suikasta uğramasını hususen vurgulayarak üzüntü ve teessürünü ifade etmiştir. Gene yaşanan harbe dair ayrıntılar ve ordu üzerine mülâhazalar bu konuşmanın uzamasına katkı sağlamıştır. Diğer konuşmasında ise Harb-i Umumî'deki hemen her cephe ile ilgili ayrıntılı değerlendirmeler yapılmış, Kût'ül-Amâre kuşatması detaylı bir şekilde ele alınmış ve harbin gidişatı hakkında orduyu ve milleti yüreklendirici değerlendirmeler ifade edilmiştir. En kısa konuşma olan Sultan Vahdeddin'in cülûsu sonrası ilk konuşması da Sultan Reşad'ın vefatı ve yeni padişahın tahta geçerek hükûmetin görevine devam etmesini irade ettiği bilgisi dışında harbin netice-

⁸⁴ Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1939.

⁸⁵ İhsan Güneş, *Türk Parlamento Tarihi: Meşrutiyete Geçiş Süreci: I. ve II. Meşrutiyet*, 1. Cilt (Ankara: TBMM Vakfı Yayınları, 1997), 65-66.

lerine ayrılmıştır. Harp sonrası sulh sürecine hazır olduğu, Woodrow Wilson'ın savaşın sonlandırılması ve milletler arası ilişkilere dair ortaya koyduğu prensiplere özel bir vurgu ile belirtilmiştir.⁸⁶

Üç padişah da ilk konuşmalarında cülûslarından bahsederler. II. Abdülhamid meşrutiyetin ilanına dair yaptığı anlatıya eklemelendirildiği meselede, devletin “buhran-ı azîme uğramış olduğu bir zamanda Cenab-ı Hakk'ın irade-i lemyezeliyesiyle ecdâd-ı 'izâmımız tahtına cülûsumuz vukû buldu” şeklinde bir ifade kullanır.⁸⁷ Sonraki cümlesinde de vurguladığı üzere daha önce görülmemiş problemler ve tehlikeler, üstlendiği görevi zorlaştırır ve ortaya koyduğu performansı (meşrutiyetin ilanı) daha kıymetli kılar. Allah'ın iradesine ve kendi nesebine vurgu hem İslami kaynağa referans stratejisini hem de saltanat makamına vurgu tekniğini kullandığını gösterir. Sultan Reşad'ın cülûsunda da Allah'ın takdiri ve peygamberin ruhaniyetine yapılan referansa, meşru varisi olduğu taht vurgusu ile saltanat makamına vurgu tekniği eşlik eder.⁸⁸ Ama aynı cümlede cülûsun milletin arzu ve biatine de bağlı olduğunu ifade etmesi önceden farklı olarak toplumsal unsurlar arası hiyerarşiyi muğlaklaştırma tekniğinin de kullanıldığını gösterir. Sultan Vahdeddin biraderinin ahirete irtili üzerine “bi'l-irs ve'l-istihkak” saltanat ve hilafet makamına geldiğini ifade ederken sadece saltanat makamına vurgu tekniğini kullanıyor gözükmektedir.⁸⁹ Ne önceki iki padişahta olduğu gibi İslami kaynaklara referans ne de Sultan Reşad'ın yaptığı şekilde biat kavramını öne çıkarma ihtiyacı hissetmiştir.

Üç padişahın cülûslarını ifade ederken farklı yaklaşımlar sergilemeleri tahta çıkış şartları ile ilişkili olarak anlaşılabilir. Sultan Abdülhamid tahtan indirilen bir padişahın yerine gelmiş ve tahta çıkarken Meşrutiyet gibi yeni bir olgu kendisine eşlik etmiştir. Bu nedenle kendi durumunu güçlendirme ihtiyacı ve yeni düzenin bânîsi olduğuna dair bir söylem imkânı bulmuştur. Sultan Reşad hal edilen bir padişahın yerine geçmiş, bu durumun nezaketine binaen cülûsunda ve ilk konuşmalarında daha mutedil bir tavır sergilemiş, Abdülhamid'in hal edilmesine yol açan sürecin Meşrutiyet'in varlığının tehdit edilmesi ile ilişkisi nedeniyle milletin arzu ve biatini öne çıkarma ihtiyacı hissetmiştir. Sultan Vah-

86 Wilson prensiplerinin mütareke dönemi Osmanlı kamuoyundaki yansımaları için bkz. Erik Jan Zürcher, “Millî Mücadele Hareketinin İdeolojisini Bağlamına Yerleştirmek,” *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Tarih, Toplum ve Siyaset* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2024), 247-273.

87 Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1939, 10.

88 *Meclis-i Umumi Zabıt Cerideleri*, 46.

89 *Meclis-i Umumi Zabıt Cerideleri*, 86.

deddin ise büyük bir savaşın sonunda doğal bir sürecin nihayetinde tahta geçmiş ve devletin içinde bulunduğu çalkantılı durum nedeniyle tahta çıkışını tahkim eden bir söylem yerine kan hakkı nedeniyle çıktığını belirtmeyi yeterli görmüştür.

Hem Sultan Abdülhamid hem de Sultan Reşad meclisi tatil eden padişahlardır. Sonrasında yaptıkları konuşmalarda her ikisi de bu kararların ya sorumlu birilerinin tavsiyesi yahut Kanun-ı Esasî gereği olduğunu ifade etme ihtiyacı hissetmiştir. Abdülhamid “Kanun-ı Esasî’nin mevki-i tatbiki vaz’ında tesadüf olunan müşkilâta mebni o zaman ricâl-i devlet tarafından gösterilen lüzum”u öne sürmüştü⁹⁰, Sultan Reşad ise hükümet ile meclis arasında ihtilaf çıkması üzerine “Kanun-ı Esasî mücebince” ve diğer durumda da meclisin kapatılması gerektiğine dair “Heyet-i Âyanın tefsirine atfen vükelâ canibinden arz edilen mazbata üzerine” hareket ettiğini ifade etmiştir.⁹¹ Burada padişahların meclisin kapatılmasından doğan sorumluluğu hem kanuni bir sürece dayandırdığını hem de bazı devlet erkânının süreçteki aktörlüğüne vurgu yaparak kendilerinin kanuni bir talebi onaylayan makamda olduklarının altını çizdiğini görmekteyiz. Her ikisi de meclisi keyfi bir şekilde kapatan bir hükümdar izlenimi vermekten kaçınmıştır.

Devlet adamlarının aktörlüğüne yapılan bu vurgu muğlak bir suçlamayı da içerebilir. Konuşmalarda muğlak ve açık suçlamalara başka örneklerde de rastlanmaktadır. Abdülhamid’in ilk konuşmasında Fatih döneminde kurulan nizamın, uygun davranılmaması nedeniyle bozulduğunu ifade ederken belirli bir aktörden söz etmediğini görürüz ama devlet adamlarından bazılarının kastedildiği anlaşılmaktadır. Açıktan suçlama örneği ise hem Abdülhamid’in yeniçerileri bir gaile olarak tanımlamasında hem de Vahdeddin’in son konuşmasında savaşa girme sürecinde dönemin İttihat ve Terakki mensubu olan devlet adamlarını “menâfi’-i mülk ü millet hilafına” harbe katılma kararı almakla suçlamasında görülmektedir.⁹² Bu suçlama aynı zamanda başka aktörlerin suçsuzluğuna da delil olmaktadır. Zira “rûfekâ-yı mesaisini bile haberdar etmemek suretiyle vesâil-i harbi ihdas edenlerin hareket-i gayr-ı meşrû’asından ve esnâ-yı harbde irtikab olunan seyyiâtından saltanat ve milletin berü’z-zimme olduğu şüphesizdir.”⁹³ Bu durum, Sultan Reşad’ın

90 *Meclis-i Umumî Zabıt Cerideleri*, 4, 90.

91 *Meclis-i Umumî Zabıt Cerideleri*, 63, 66.

92 Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1939, 7.

93 *Meclis-i Umumî Zabıt Cerideleri*, 90.

Konuşma	Kavramlar							
	Mesrûtiyet - Meşruta	Kanun - Kavanin	Kanun-ı Esasî	Meclis	Mebusan	Meclis-i Mebusan	Devlet	Devlet-i Aliyye
II. Abdülhamid 1	0	25	5	6	1	0	23	2
II. Abdülhamid 2	0	11	3	3	4	1 (Heyet-i Mebusan şeklinde)	7	0
II. Abdülhamid 3	1	6	3	8	7	6	10	3
V. Mehmed Reşad 1	2	0	0	1 (Heyet şeklinde)	1	0	0	0
V. Mehmed Reşad 2	7	7	2	5	1	0	2	0
V. Mehmed Reşad 3	1	2	0	4	1	0	5	0
V. Mehmed Reşad 4	1	2	0	6	2	0	4	0
V. Mehmed Reşad 5	2	4	3	6	2	1	4	0
V. Mehmed Reşad 6	2	5	1	7	2	1	16	0
V. Mehmed Reşad 7	0	2	1	3	1	0	8	1
V. Mehmed Reşad 8	0	2	0	3	1	0	3	0
V. Mehmed Reşad 9	0	2	0	3	1	0	3	0
V. Mehmed Reşad 10	0	2	0	2	1	0	5	0
VI. Mehmed Vahdeddin 1	0	0	0	2	2	1	0	0
VI. Mehmed Vahdeddin 2	0	0	0	3 (2 tanesi heyet olarak)	1	0	4	0

Tablo 5. Nutm-ı Hümayunlar Frekans Tablosu 1

15 Aralık 1914 tarihli konuşmasındaki “Rusya, Fransa, İngiltere devletlerinin âlem-i İslam aleyhinde öteden beri takip edegeldikleri siyaset-i imhakârânenin silah kuvvetiyle ref'i farîza-i diniye hükmünü aldığından ısdâr olunan fetevâ-yı şerife mûcibince bi'l-cümle müslimîni bunların ve muavini olan devletlerin aleyhine cihadada davet eyledim” ifadesi ile birlikte düşünülünce padişahların konuşmalarında kullandıkları söylemin içinde buldukları şartlar muvacehesinde kurulduğuna güzel bir örnektir.⁹⁴

Bu kısımda seçtiğimiz bazı kavramların nutk-ı hümayunlarda kullanım sıklıkları üzerinden bir analiz yapılacaktır. Sultanların kavram kullanım biçimleri arasındaki benzerlik ve farklılıklar kavramlar birbiri ile de ilişkilendirilerek yorumlanacaktır.

İlk frekans tablosundaki veriler incelendiğinde konuşmaların yer aldığı dönemin alametifarikalarından olan meşrutiyet, kanun ve meclis gibi kavramların sultanlar arasında büyük farklılıklar gösterecek şekilde kullanıldığını görmekteyiz. Meşrutiyetin ilanı ve tekrar yürürlüğe konması sürecindeki konuşmalarında Sultan Abdülhamid kanun kavramı üzerine yoğunlaşmıştır. Hususen ilk konuşmasındaki kanun ve Kanun-ı Esasî kelimelerinin kullanım sayısı bütün konuşmalarda bu kavramların kullanımının üçte birini oluşturmaktadır. Bu oranın ilk konuşmanın en uzun konuşma olması ile ilgisi olduğu düşünülebilir. Fakat bu konuşmanın bütün konuşmalara oranı (yaklaşık %18) dikkate alındığında sultanın kanunilik meselesine vurgusunun istisnai bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Böyle bir kanun vurgusu bir anayasanın ilk defa uygulamaya geçirildiği ve devletin bütün yapısının yasal bir düzlemde yeniden inşasına girildiği bir anda anlamlı gelmektedir. Ayrıca bu konuşmanın Kanun-ı Esasî ifadesinin de en çok geçtiği nutuk olması bu yeni durumun vurgulanması ile alakalı olmalıdır. Kanun vurgusu giderek azalsa da Sultan Abdülhamid'in bütün konuşmalarında tespit edilebilmektedir. Sultan Reşad'ın nutuklarında da yoğunluğu biraz azalsa da aynı vurguya rastlanmaktadır. Fakat Sultan Vahdeddin'in konuşmalarında bu ifadenin hiç geçmediği görülür. Sarsıcı bir savaştan çıkan ve demografik ve coğrafi anlamda büyük bir dönüşüm geçiren devletin temel kaygısının sulh ve ülkenin yeniden inşasına odaklanmak olması kanun vurgusunun kaybolmasını açıklamaktadır.

Başka bir kavram grubu olarak, meclis, mebusan ve Meclis-i Mebusan ifadelerinin nutuklarda kullanım sıklığına baktığımız zaman Sultan Abdülhamid'in ifadelerinde bu kavramlara sıkça yer

verdiğini görmekteyiz. Özellikle 1908 yılındaki nutukta Meclis-i Mebusan'ı doğrudan muhatap aldığını gösterecek şekilde (diğer bütün konuşmalarda toplamda dört kere geçen bu ifadeyi altı kere kullanarak) bir yoğunluk görmekteyiz. Bu durum II. Meşrutiyet'e giden süreçte meclisin tekrar faal hale getirilmesi yönündeki yoğun talep ve mebusanın artık siyasal alanda dikkate alınan bir aktör haline gelmesiyle ilintili ele alınmalıdır. İlk konuşmasında (Mart 1877) mebusan kelimesini sadece bir kere kullanan Sultan, II. Meşrutiyet'in ilk nutkunda (bu konuşmanın ilk konuşmanın dörtte bir hacmine sahip olduğunu da hatırd tutarsak) milletin temsilcilerini muhatap alma zorunluluğunu hissettiğini göstermiştir. Sultan Reşad'ın ve Vahdeddin'in konuşmalarına bakıldığında meclise yapılan atıfların azalarak da olsa devam ettiğini söyleyebiliriz. Büyük Harb'in başlaması ile beraber meclise yapılan atıflar Kanun-ı Esasî kavramında olduğu gibi tamamen yok olmasa da azalmıştır. Meşrutiyet ve meşruta kelimelerinin de bu dönemde hiç kullanılmaması dikkat çekicidir. Savaş ortamında meclisin ve meşrutiyetin ön plana çıkmaması artık hükümdarların müzakere yerine eylem odaklı bir yaklaşıma meylettiğine de işaret edebilir. Meşrutiyet kavramının yukarıda incelediğimiz kanun ve meclisle ilgili kelime gruplarına nazaran çok daha az kullanımda olması ise (Meclis-i Mebusan zabıtlarında bu kelimenin çok sık kullanıldığını da dikkate alırsak) sultanların rejimin adına vurgudan kaçındıklarını gösterir. Bu savaş döneminde anlaşılabilir bir durum olsa da Abdülhamid'in ilk iki konuşmasında bu kelimenin hiç kullanılmaması dönemin siyasal dilinde kanun ve meclis mefhumlarının gündeme daha çok geldiğini düşündürmektedir. Bu iki kavramın öne çıkması da meşrutiyetin mahiyetinin ne üzerinden tasavvur edildiğinin ipucu olarak kabul edilebilir.

Nutuklarda devlete yapılan açık vurgunun düzeyinin de farklılaştığı görülmektedir. Sultan Abdülhamid'in konuşmalarında hem devlet hem Devlet-i Aliyye olarak siyasal düzenin çatı yapısına önemli bir vurgu olduğunu görmekteyiz. Hatta Devlet-i Aliyye kavramını ondan başka sadece Sultan Reşad bir defa kullanmıştır. Devlete yapılan atıfların ya sultanların nutukları uzadığında⁹⁵ yahut kritik anlarda⁹⁶ arttığını görüyoruz. Dolayısı ile nutuk metin-

95 Sultan Abdülhamid'in ilk, Sultan Reşad'ın altıncı konuşmaları örneğinde olduğu gibi. Bu iki konuşma bütün nutuklar arasındaki en uzun iki konuşmadır.

96 Sultan Abdülhamid'in üçüncü, Sultan Reşad'ın ise yedinci konuşmasında bu durum gözlemlenebilir. Abdülhamid'in konuşması II. Meşrutiyet'in ilk konuşması iken Reşad'ın konuşması Osmanlı Avrupalı devletlere savaş ilan ettikten sonraki ilk konuşmadır. Reşad'ın en uzun konuşması da burada bahsedilen konuşmadan bir önceki olup devletin kendini net bir tehdit altında hissettiği bir dönemde irad edilmiştir.

lerine de yansıyan tehdit algısı ve kritik bir aşamayı tecrübe etme olgusu, devlet mefhumunun sultanların söyleminde ön plana çıkmasına yol açmaktadır. Bununla beraber Devlet-i Aliyye vurgusunun nutukların genelinde zayıf bir temsile sahip olması, rejimin dönüşmesi ile devletin meşrutiyet öncesi dönemini hatırlatan bir tabirin hükümdarlar tarafından tercih edilmediğini gösterir. Böyle bir tercih yeni rejimin eskisinden farklı bir yapıya (siyasi ve sosyal düzene) sahip olduğunun sultanlar tarafından da kabul edildiğine bir işaret olarak alınabilir.

Konuşma	Kavramlar								
	Hilafet	Cihad	Sulh	Dost	Tebaa	Vatandaş	Evlad	Vatan	Millet - Millî
II. Abdülhamid 1	0	0	0	2	8	0	1	1	3
II. Abdülhamid 2	0	0	0	0	4	1	0	3	1
II. Abdülhamid 3	0	0	0	0	1	0	0	1	2
V. Mehmed Reşad 1	0	0	0	1	1	1	2	4	3
V. Mehmed Reşad 2	0	0	2	1	2	0	2	4	1
V. Mehmed Reşad 3	0	0	3	1	0	0	2	6	2
V. Mehmed Reşad 4	0	0	4	2	0	0	0	5	5
V. Mehmed Reşad 5	0	0	4	0	0	0	1	2	5
V. Mehmed Reşad 6	0	0	8	1	0	0	2	4	6
V. Mehmed Reşad 7	0	2	1	1	0	0	0	2	3
V. Mehmed Reşad 8	0	0	2	1	0	0	0	1	3
V. Mehmed Reşad 9	2	0	1	1	0	0	0	2	4
V. Mehmed Reşad 10	0	0	0	2	0	0	0	3	6
VI. Mehmed Vahdeddin 1	1	0	4	0	0	0	0	1	1
VI. Mehmed Vahdeddin 2	0	0	2	0	1	0	0	3	8

Tablo 6. Nutk-ı Hümayunlar Frekans Tablosu 2

Nutuklardaki dış siyasetle ilgili kısımlardaki genel tema ile uyumlu olarak sulh ve dost kelimeleri incelenen metinlerde yaygın bir kullanıma sahiptir. Sadece Abdülhamid'in ikinci ve üçüncü konuşmalarında bu kelimeler yer almamaktadır.⁹⁷ Savaş durumunun gi-dişatına göre sulh ve dostane ilişkilere dair vurgular zaman zaman artmıştır. Sultan Reşad'ın Büyük Harp öncesinde sulh kavramına çokça vurgu yaparken savaşa girildikten sonra bu vurgunun azalması ve konuşmalardaki halkı ve askeri cesaretlendirici tavır, savaş halinde iken barışa vurgu yapmanın faydasız görülmesinden veya hem savaşma hem de barış yapma fikrini aynı anda ortaya koyma-nın yersiz olduğunun düşünülmesinden kaynaklanmış olabilir. Barış mefhumu ile ilişkilendirilebilecek cihad kelimesinin nutuk-larda kullanımı da genel olarak barışçıl bir yaklaşım sergilendiği-ni teyit eder niteliktedir. Bu kelime sadece Sultan Reşad'ın Cihan Harbi'ne girildikten sonraki nutkunda geçmiştir.⁹⁸ Artık sulh duru-munun kesin bir şekilde bozulduğu ve fiili olarak savaşa girildiği bir ortamda halkı ve askerleri teşvik için bu kavramın kullanılması anlamlıdır.

Dış siyasetle ilgili değerlendirilebilecek hilafet kavramının kulla-nımına bakıldığında da ilgi çekici bir tablo ile karşılaşılmaktadır. Hi-lafet kelimesi sadece iki konuşmada geçmektedir. Birincisi savaşın şiddetinin iyice arttığı bir dönemde Sultan Reşad tarafından iki kere kullanıldığı konuşmadır. Sultan, hilafet kelimesini Çanakkale'ye gelen düşmanların "makarr-ı hilafetin kapılarını açmak" niyetleri-ni ve Mekke'nin sabik emirinin "makam-ı hilafete karşı ref'i livâ-i isyan eylemesi"ni ifade etmek için kullanmıştır.⁹⁹ Kullanımlardan biri savaş sırasında devletin merkezini en çok tehlikede hissettiği anlardan birini, diğeri ise hilafet meselesinde Osmanlı'nın rakibi olabilecek bir kişinin karşısında kendi konumunu teyit etmek ihtiyacını duyduğu bir durumu işaret etmektedir.¹⁰⁰ Kelimenin ko-nuşmalarda geçen diğer kullanımı ise Sultan Vahdeddin'in tahta geçtikten sonra irad ettiği nutuktur. Bu kullanım da savaş sonrası durumda değişen coğrafi ve demografik şartlar içerisinde hala dev-

97 Bu konuşmalarda da diğer devletlerle ilişkiler "suret-i halisanede cereyan" eden bir şekilde ve "hüsn-i münasebet" halinde tasvir edilmiştir. Bkz. Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 10; *Meclis-i Umumî Zabıt Cerideleri*, 5.

98 *Meclis-i Umumî Zabıt Cerideleri*, 70.

99 *Meclis-i Umumî Zabıt Cerideleri*, 78-79.

100 M. Talha Çiçek, "Şerif Hüseyin İsyanının Türk ve Arap Kimlik Süreçlerindeki Etkisi-nin Analizi," (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007), 79-81.

letin ve Müslümanların lideri olduğunu vurgulamak istemesinin işareti olarak anlaşılabilir.¹⁰¹ Pan-islamist politikaları üzerinden ele alınan Sultan Abdülhamid'in veya savaşın farklı noktalarında Sultan Reşad'ın bu kavrama müracaat etmemesi ilgi çekicidir. Daha da dikkat çeken nokta ise "halife" kelimesinin hiçbir konuşmada geçmemesidir. Bu durum Meşrutiyet döneminde, gayrimüslim unsurların devletle ilişkilerini sağlam tutmaya ve geliştirmeye yönelik bir tutum sergilenmesine bağlanabilir.

Sultanların halka hitaplarında kullandıkları tebaa, vatandaş, millet ve evlad kavramlarının kullanımı önemli bir perspektif sunmaktadır. Klasik dönemdeki yöneten yönetilen ilişkisini tasvir eden tebaa kelimesinin Sultan Reşad'ın ikinci konuşmasından sonra ancak Sultan Vahdeddin'in son konuşmasında bir kere görmekteyiz. Aradaki dokuz konuşmada bu kavram kullanılmamıştır. Buna karşılık Reşad'ın evlad kelimesini en çok kullanan (toplam on kullanım dokuzu) sultan olması halkla arasındaki mesafeyi azaltan bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir. Diğer yandan millet kelimesi ve türevleri bütün konuşmalarda görülmektedir. Özellikle Sultan Vahdeddin'in ilk konuşmasında bir kez kullanılırken ikinci konuşmasında sekiz defa kullanılması, 1911'de İtalya'nın Trablusgarb'ı işgali sonrası kavramın daha sık kullanılır olması ile birlikte düşünüldüğünde halk tasvirinin bir dönüşüme uğradı söylenebilir. Her ne kadar sultanların nutuklarında belirli bir milletin milliyetçiliği gözlemlenirse de tebaa anlayışından millet mefhumuna bir geçiş aşikârdır. Bu durumu hem imparatorluğun toprak kayıplarına eşlik eden demografik dönüşüm hem de içinde bulunduğu savaş halinin hissettirdiği birlik ve beraberlik ihtiyacı ile birlikte düşünmek yerinde olacaktır. Diğer yandan vatan kelimesinin bütün konuşmalarda farklı sıklıklarla olsa da yer almasına rağmen vatandaş kavramının sadece iki konuşmada görülmesi bu kavramın sultanların siyasal tahayyülünde yer bulamadığının bir işaretidir.

Nutk-ı hümayunlarda gelişme/ilerleme anlayışının bir yansıması olarak görebileceğimiz terakki kelimesinin kullanım sıklıklarını incelediğimizde bazı konuşmalarda özellikle öne çıkan bir vurguyu tespit edebiliriz. Özellikle Sultan Abdülhamid'in ilk konuşmasında terakki kavramının farklı manalarda kullanılarak (terakki-i şevket ve miknet, servet ve saadeti[n] terakki[si], ümid-i terakki, memle-

101 "... bi'l-irs ve'l-istihkak makam-ı saltanat ve hilafeti işgal ettim." Bkz. *Meclis-i Umumi Zabıt Cerideleri*, 86.

Konuşma	Kavramlar					
	Terakki	Medeniyet - Medenî - Mütemeddin	Saadet	Müsavat	İttihad	Uhuvvat
II. Abdülhamid 1	14	5	4	0	1	1
II. Abdülhamid 2	2	1	0	3	0	0
II. Abdülhamid 3	2	0	3	0	0	0
V. Mehmed Reşad 1	1	1	3	0	1	0
V. Mehmed Reşad 2	3	0	0	1	0	2
V. Mehmed Reşad 3	6	0	0	0	1	3
V. Mehmed Reşad 4	5	2	4	0	3	3
V. Mehmed Reşad 5	1	1	1	1	0	0
V. Mehmed Reşad 6	5	0	0	0	0	0
V. Mehmed Reşad 7	1	0	1	0	1	0
V. Mehmed Reşad 8	1	0	1	0	0	0
V. Mehmed Reşad 9	1	0	1	0	2	0
V. Mehmed Reşad 10	0	0	0	0	0	0
VI. Mehmed Vahdeddin 1	0	0	0	0	1	0
VI. Mehmed Vahdeddin 2	0	0	0	0	1	0

Tablo 7. Nutm-ı Hümayunlar Frekans Tablosu 3

ketin terakkiyatı ve düvel-i mütemeddinenin terakkiyatı gibi) genel anlamda bir gelişmenin hedeflendiği görülmektedir. Sultan Reşad'ın nutuklarında bu kullanımlardan farklı olarak ordunun terakkisi meselesi gündeme gelmektedir. 1914'ten sonra ise nutuklardaki terakki vurgusunun önce azaldığını sonra tamamen yok olduğunu görmekteyiz. Savaşın bütün cesametiyle politik alana da tahakküm kurduğu bir ortamda var olanı koruma gayesi terakki fikrinin önüne geçmiş gibi gözükmektedir. Terakki kavramı kadar sık kullanılmasa da saadet ve medeniyet kelimelerinin de Sultan Abdülhamid ve Reşad'ın nutuklarında kendilerine yer buldukları tespit edilmektedir. Bazı nutuklarda (özellikle Abdülhamid'in ilk nutkunda) daha geniş yer bulan bu kavramlar padişahların ülkenin

maddi ve manevi gelişimi noktasındaki vurgularına işaret etmektedir. Medeniyet ve türevi kelimeler (“Avrupa medeniyet-i hâzırası”, “âlem-i medeniyetin terakkiyatı hâzırası” ve “bi'l-cümle akvam-ı mütemeddineyi düçar-ı hayret ve teesür eden” gibi ifadelerde görüldüğü üzere)¹⁰² bir mihenk noktası olarak kullanılırken, saadet halkın menfaatine olan muğlak bir hedef olarak gösterilmiştir.

Meşrutiyetle ilişkili olarak dönemin tartışmalarında sıklıkla karşılaşılan müsavat, ittihad ve uhuvvet kavramlarının kullanımının padişahlar arasında farklılaştığını görmekteyiz. Müsavat ve uhuvvet kavramlarının bazı bölgelerde yaşanan sorunlar ve ayrılıkçı fikirlerin yayılma endişesi karşısında kullanıldığı görülmektedir. 1877 yılındaki ikinci konuşmasında 3 defa müsavat kelimesinin kullanan Sultan Abdülhamid “iki buçuk sene evvel Hersek’de baş gösteren şûrişin diğer bazı mevakide dahi zuhur etmesi”ne vurgu yaparak devletin bütün unsurları arasında eşitliği sağlamak gayesinde olduğunun altını çizmektedir.¹⁰³ Sultan Reşad’ın da Balkanlara yaptığı seyahat sonrasında irad ettiği nutkunda uhuvvet ve ittihad kavramlarını üçer kere kullanması bu bölgelere yönelik bir kapsama politikasını yansıtmaktadır. İttihad kelimesi müsavat ve uhuvvetten farklı olarak savaşın farklı aşamalarında halkın birlik içinde olmasını vurgulamak için de kullanılmıştır. Üç kelimenin birlikte kullanımının yoğunlaştığı konuşmaların ise Sultan Reşad’ın 1909 yılı sonundan 1911 yılına kadar yaptığı üç konuşma olduğu görülmektedir. Balkan Harbi’nin hemen öncesi sayılabilecek bu dönemde toprak birliğini korumaya yönelik bir endişenin konuşmalara yansıdığı söylenebilir.

SONUÇ

Nutk-ı hümayunları incelediğimizde birden çok işleve sahip olan katmanlı metinler görmekteyiz. Bu işlevler muhatapların çeşitliliği ile anlaşılabilir. En temelde meşrutiyetin anlamı, mahiyeti ve fail/lerine dair bir yorum sunan konuşmalar, siyasal iktidara sahip aktörlere siyasi arenada nasıl konumlanacaklarına ve ne yapacaklarına dair genel bir çerçeve sağlamaktadır. Devlet erkânı ile vükela, âyan ve halkın temsilcileri olarak mebusan meşrutiyet ortamında

¹⁰² Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1939, 7; *Meclis-i Umumî Zabıt Cerideleri*, 58.

¹⁰³ Us, *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 1954, 7.

nasıl bir rejim yapısı içerisinde olduklarının işaretlerini bu konuşmalardan yakalayabilirler. Meclis oturumlarını ve hassaten açılış törenlerini takip eden yabancı devlet adamları dikkate alındığında ise konuşmaların diğer devletlerle ilişkilere dair kısımları anlam kazanmaktadır. Gazeteciler ve onların yayınları üzerinden konuşmaları takip eden halk dikkate alındığında ise genel ülke gündemi ve temel meselelerin tespiti, devletin tebaaya karşı temel yaklaşımının aksettirilmesi, moral seviyesinin yükseltilmesi ve meşrutiyet rejimi altındaki toplumsal denklemleri kurma/pekiştirme fonksiyonlarının icra edildiğini söyleyebiliriz.

Padişahların konuşmalarındaki vurguların değişmesi yukarıda zikredilen fonksiyonlardan hangilerinin öne çıktığını tespit etmemize yardımcı olur. Sultan Abdülhamid'in konuşmalarında baskın olan vurgu meşrutiyeti anlatma çabasıdır. Neden ve nasıl ilan edildiğinden halka ve devlete ne kazandıracığına, neden meşrutiyetin makul olduğundan kimlere ne görev düştüğüne kadar farklı konularda argümanlar konuşmaların çoğunluğunu oluşturur. Meşrutiyeti iki kez ilan etmiş bir padişah olarak kendini meşrutiyetin kurucu faili olarak göstermek istemesi¹⁰⁴ makul karşılanabilecek II. Abdülhamid'in bu tavrı, yeni rejimin tesis edildiği zaman aralığına denk gelmesi açısından anlaşılabilir. Sultan Reşad'ın ilk birkaç konuşması dışında temel gündemi savaş ve iç karışıklıklar olmuştur. Balkan Harbi ve I. Dünya Savaşı'na tanıklık etmiş bir padişah olarak temel kaygı ve amacının bu problemleri izale etmek olması anlaşılabilir olduğundan vurguların da askerlerin başarısı, halkın devlete mücadelesinde yardım etmesi ve sulh arayışı olması anlamlıdır. Sultan Vahdeddin'in konuşmalarının temel vurguları ise bir yandan haklarını olabildiğince muhafaza edebileceği bir sulh arayışı iken diğer yandan büyük bir yıkıma uğramış bir ülkenin yeniden imarı ve ihyası noktasında teşvik ve yüreklendirme çabasıdır. Padişahlar içinde buldukları şartları dikkate alıp yukarıda ayrıntılı bir şekilde ele alınan strateji ve teknikleri muhataplarına vermek istedikleri mesajlar mucibince kullanıma sokarak söylemlerini kurgulamışlardır.

104 II. Meşrutiyet'in ilanı sırasında Kanun-ı Esasi'nin yürürlükte olması hakkında irad edilen Hatt-ı Hümayun'da da anayasanın ilanından "karîha-i zatiyemizden olarak" ifadesi ile bahsedilmesi II. Abdülhamid'in Kanun-ı Esasi'yi kendi fikrinden doğan bir olgu olarak sunmak istemesinin bir delilidir. Bkz. Suna Kili ve A. Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri "Senedi İttifaktan Günümüze"* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1985), 67.

Nutk-1 hümayunların bir diğer fonksiyonu ise hükümdarlar için otorite tesisi aracı olmalarıdır. Konuşmalarda kullanılan strateji ve tekniklere dair bulgular, padişahların toplumsal otoritelerini inşa etmek ve sağlamlaştırmak için hem dini kaynaklara hem de ne-seplerine yaptıkları atıfların bu amaçla kullanıldığını göstermektedir. Klasik meşruiyet kaynakları olarak değerlendirilebilecek bu iki stratejiye ek olarak meşrutiyetin ilanı ve uygulamaya konmasına dair yeni bir meşruiyet çerçevesi oluşturulduğunu padişahların kullandığı diğer stratejilerden anlayabilmekteyiz. Hem yeni durumu yorumlama noktasında işlevsel hale getirilen kavramlara yapılan atıflar hem de padişahın yeni sosyal düzendeki konumuna dair farklı imalarda bulunan strateji ve teknikler, meşrutiyet rejim tipinin padişahın gücünü azaltması beklenirken yeni bir meşruiyet kaynağı olarak kullanıma sokulduğunu göstermektedir. Bu durum hem sultanların değişen süreçlere uyum sağlayarak söylem çerçevesini esnetme kapasitesine hem de bahsi geçen kavramlar ve toplumsal pozisyonlara dair dönemde mutabık kalınan bir kabul olmadığına işaret eder. Bu açıdan Meşrutiyet döneminde üretilen siyasal söylemler, aktörlerin tevarüs ettikleri siyasal perspektif ile muhatap oldukları olguları nasıl yorumladıkları ve kendilerinden sonrası için hangi yeni söylem araçlarını ürettiklerini gösterebilecek zengin bir kaynak oluşturmaktadır.

Nutk-1 hümayunlar Meşrutiyet dönemi siyasi zihniyetine dair kıymetli veriler sunmaktadır. En temelde sultanların siyasal yorum ve perspektifini gösteren ve belirli bir çerçevede sunulan bir söylem unsuru olmaları nedeniyle önemli bir kaynak olma özelliğine sahiptir. Bu metinler hem dönemde kendisine dair üretilen diğer söylemler (örneğin mecliste yankıları ve gazetelerdeki değerlendirmeler) ışığında hem de dönemin genel siyasal tasavvuru çerçevesinde yapılacak ileriki çalışmalarda anlamlı katkılar sunulmasına yardımcı olacaktır. Bu bağlamda mevcut çalışma, siyaset alanında söylem analizi yönteminin farklı veçhelerini bir arada uygulayarak alanda eksik kaldığı düşünülen bir konuyu gündeme getirmeyi hedeflemektedir. Ayrıca Osmanlı son döneminde anayasal monarşinin nasıl yorumlandığı ve işlediğine, Osmanlı-Türkiye siyasal modernleşmesi bağlamında genelde parlamento konuşmaları özelde ise devlet başkanlarının konuşmalarının mahiyetine ve devlet elitleri arasındaki ilişkilere dair literatüre mütevazı bir katkıda bulunmayı da amaçlamaktadır.

KAYNAKÇA

- . t.y. *Meclis-i Umumi Zabıt Cerideleri*. C. 1.
- .1982. *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, Devre: 1, İctima Senesi: 1, Cilt 1. Ankara: TBMM Basımevi, 1982.
- Ardıç, Nurullah. *Islam and the Politics of Secularism: The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the Early 20th Century*. London New York: Routledge, 2012.
- Atatürk, Mustafa Kemal. *Nutk-ı İftitahî*. Ankara: İstihbarat Matbaası, 1339.
- Bhatia, Vijay Kumar. *Analysing Genre: Language Use in Professional Settings*. Longman, 1993.
- Campbell, Karlyn Kohrs, ve Kathleen Hall Jamieson. *Presidents Creating the Presidency: Deeds Done in Words*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Çanak, İhsan. “Atatürk’ün Meclis Açış Konuşmalarının Muhteva Analizi Metoduyla İncelenmesi.” Yüksek Lisan Tezi, Uşak Üniversitesi, 2013.
- Çetinkaya, Y. Doğan. *1908 Osmanlı Boykotu: Bir Toplumsal Hareketin Analizi*. İstanbul: İletişim, 2004.
- Çiçek, M. Talha. “Şerif Hüseyin İsyanının Türk ve Arap Kimlik Süreçlerindeki Etkisinin Analizi.” Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007.
- Çiftçi, Ali, ve Mustafa Nuri Ural. “Atatürk’ün TBMM Açılış Konuşmalarının İçerik Analizi.” *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 13, sy. 3 (2024): 1078-1108.
- Davison, Roderic H. *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Demirci, H. Aliyar. “1908 Parlamentosu’na Göre Meşrutiyetin Değerleri ve İlkeleri.” *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, ed. Sina Akşin, Sarp Balcı ve Barış Ünlü, 307-32. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Fairclough, Norman. *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon Books, 1972.
- Göktaş, Mehmet. “Bir Hadis İki Muasır ve İki Mütalaa.” *Katre International Human Studies Journal* 11 (2021): 253-67.
- Güneş, İhsan. *Türk Parlamento Tarihi: Meşrutiyete Geçiş Süreci: I. ve II. Meşrutiyet*. 1. Cilt. Ankara: TBMM Vakfı Yayınları, 1997.
- . *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Türkiye’de Hükümetler: Programları ve Meclisteki Yankıları, (1908-1923)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2012.

- Hanioglu, Şükrü. "Osmanlıcılık." *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. 6 cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, 1389-93.
- . *Preparation For a Revolution The Young Turks, 1902-1908*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- İbanoglu, Fulya. "II. Meşrutiyet'te Terakki Fikri." Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2021.
- Kantar, Gökmen. "TBMM Açılış Konuşmalarında Politik Dil Kullanımı: Ahmet Necdet Sezer ve Abdullah Gül'ün Siyasal Söylemlerinin İçerik Analizi." *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 4, sy. 1 (2017): 53-80.
- Kara, İsmail. "Müsavat Yahut Müslümanlara Eşitsizlik." *İslâmcıların Siyasî Görüşleri* 2, 171-209. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Karateke, Hakan T. *Padişahım Çok Yaşa!*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Kelso, Alexandra. "The Politics of Parliamentary Procedure: An Analysis of Queen's Speech Debates in the House of Commons." *British Politics* 12, no. 2 (2017): 267-88.
- Kili, Suna ve Gözübüyük, A. Şeref, *Türk Anayasa Metinleri "Senedi İttifaktan Günümüze"*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1985.
- Kodaman, Bayram ve Mehmet Ali Ünal (haz.). *Son Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
- Mutlu, Sevda. "Atatürk'ün Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Geçişte Rejim Stratejileri: Atatürk'ün TBMM Açılış Konuşmalarının İçerik Analizi (1920-1938)." *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 30, sy. 90 (2014): 83-114.
- Okandan, Recai Galip. *Âmme Hukukumuzda İkinci Meşrutiyet Devri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1947.
- Palonen, Kari. *The Politics of Parliamentary Procedure: The Formation of the Westminster Procedure as a Parliamentary Ideal Type*. Barbara Budrich Publishers, 2016.
- . *Parliamentary Thinking: Procedure, Rhetoric and Time*. Rhethoric, Politics and Society. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- Rai, Shirin M. "Analysing Ceremony and Ritual in Parliament." *The Journal of Legislative Studies* 16, no. 3 (2010): 284-97.
- Sefer, Semih. "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Veraset Sistemi Üzerindeki İddialar ve Tartışmalar." *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, sy. 49 (2023): 23-66.
- Somel, Selçuk Akşin. "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)." *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, 88-116. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

- Swales, John M. *Genre Analysis*. Cambridge University Press, 1990.
- Tanör, Bülent. *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789 - 1980)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Titscher, Stefan, Michael Meyer, Ruth Wodak, ve Eva Vetter. *Methods of Text and Discourse Analysis*. London: SAGE Publications, 2000.
- Topal, Alp Eren. *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1 (1868-1869)*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018.
- Uçar, Naciye, ed. *Nutm-ı Hümayun: Padişahların Meclis-i Umumiye Açış Konuşmaları (1877-1920)*. Ankara: TBMM Yayınları, 2023.
- Unat, Faik Reşit, yay. haz., *İkinci Meşrutiyetin İlânı ve Otuzbir Mart Hâdisesi: II. Abdülhamid'in Son Mabeyn Başkâtibi Ali Cevat Beyin Fezleke'si*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Us, Hakkı Tarık. *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*. C. 1. İstanbul: Vakıf Gazete-Matbaa-Kütüphane, 1939.
- . *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*. C. 2. İstanbul: Vakıf Gazete-Matbaa-Kütüphane, 1954.
- van Dijk, Teun A. "Principles of Critical Discourse Analysis." *Discourse & Society* 4, no. 2 (1993): 249-83.
- . "What Is Political Discourse Analysis?" *Belgian Journal of Linguistics* 11 (1997): 11-52.
- Wodak, Ruth. "Discourse-historical Approach." *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak ve Michael Meyer, 63-94. London: SAGE Publications, 2001.
- Yılmaz, Hasan, ed. *Tarihe Düşülen Notlar-1 Yasama Yılı Açılışlarında Cumhurbaşkanlarının Konuşmaları - 1*. Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığı Yayınları, 2011.
- , ed. *Tarihe Düşülen Notlar-1 Yasama Yılı Açılışlarında Cumhurbaşkanlarının Konuşmaları - 2*. Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Yıldız, Mehmet. *Modernleşme Dönemi Osmanlı Siyasi Metinleri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2015.
- Zürcher, Erik Jan. "Millî Mücadele Hareketinin İdeolojisini Bağlamına Yerleştirmek." *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Tarih, Toplum ve Siyaset*, 247-273. İstanbul: İletişim Yayınları, 2024.

“... AND I OPEN THE GENERAL ASSEMBLY”: A COMPARATIVE STUDY ON INAUGURAL SPEECHES OF SULTANS

Abstract

With the declaration of the constitutional regime, the Ottoman state transitioned into a constitutional monarchy, which led to changes in its administrative structure. One of the most significant changes was the introduction of a parliament consisting of representatives elected by the people, serving as an advisory and legislative body in state affairs. One of the innovations brought by the parliament was the Sultan’s inaugural speeches at the beginning of each legislative year, delivered in front of the mebusan and âyân. These speeches, known as the “Nutm-1 Hümayun,” provided the Sultan—who, as head of the executive power, had the highest authority in the monarchy—a key opportunity to present his political perspective to both the representatives and the general public. These speeches are significant because they reveal how the Sultan interpreted the political and administrative structures of which he was a part, as well as how he framed contemporary developments. Moreover, the rhetoric he employed to present these views to the public is of particular interest. The inaugural speeches of Sultan Abdülhamid II, Mehmed Reşad, and Mehmed Vahdeddin at the opening ceremonies of the Meclis-i Umûmî offer an alternative perspective on the political debates of the late Ottoman period, as interpreted by the monarch at the apex of the state.

In this study, the speeches are analyzed comparatively using critical discourse analysis, genre analysis, and frequency analysis to examine their general structure, themes, and the discourse strategies and techniques employed. The analysis revealed that the central themes of constitutionalism and a peaceful foreign policy were prominent. Additionally, strategies such as references to Islamic sources, selective use of history, references to modern political concepts, positioning the Sultan at the top of the socio-political hierarchy, and obfuscation were identified as key rhetorical techniques.

Keywords: Nutk-1 Hümayun, Meclis-i Umûmî, Constitutional Monarchy, Discourse Analysis, Genre Analysis.

ENVER PAŞA VE AMERİKAN KAMUOYU: İLK DEFA YAYIMLANAN MEKTUPLARDA ENVER PAŞA'NIN 1920'DE AMERİKAN KAMUOYUNA HİTABI VE YANSIMALARI

Kadir KON

Marmara Üniversitesi
kadirkon@gmail.com
0000-0002-3425-5365

Öz

Bu makalede Enver Paşa tarafından 1920 yılı içinde kaleme alınmış üç mektup inceleme konusu edilmiştir. Amerikalı gazeteci Karl H. von Wiegand'a gönderilen mektuplardan ilk ikisi *The Washington Times* gazetesinde yayımlanırken ağustos ayında Moskova'dan yazılan üçüncü mektup ilk defa bu makale ile yayımlanmaktadır. Von Wiegand'a Almanya'dan gönderilen ve bugüne kadar varlıklarından haberdar olmadığımız Almanca mektuplardan ilki Türk Tarih Kurumu Arşivi'ndeki Enver Paşa Koleksiyonu'ndan, ikincisi ve üçüncüsü ise ABD'de Stanford Üniversitesi bünyesindeki Hoover Institution Archives'de bulunan Karl H. von Wiegand'ın evrakı arasından çıkmıştır. Mektuplar, gazetenin ilk mektuba verdiği cevap da dâhil olmak üzere geniş bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa kamuoyuna yönelik kaleme aldığı bu mektuplardan Enver

115

Dîvân *DISİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Araştırma Makalesi

Cilt 30 sayı 58 (2025/1): 115-175
Gön. Tar.: 25.09.2024
Kabul Tar.: 03.01.2025
Yay. Tar.: 31.01.2025
doi: 10.20519/divan.1556089

Paşa'nın İslam dünyasının özgürleşmesi, Türkiye ile yapılacak barış antlaşmasının çerçevesi, İslâm-Bolşevik ittifakı ve Ermeni meselesi gibi konulardaki düşüncelerini ve çözüm önerilerini öğrenme imkânını bulmaktayız.

Anahtar Kelimeler: Enver Paşa, Karl H. von Wiegand, ABD, *The Washington Times*, Panislamizm, Bolşevizm, Millî Mücadele.

GİRİŞ

Almanya Dışişleri Bakanlığı'na ait 23 Ekim 1920 tarihli ve “çok gizli” ibareli bir belgede Enver Paşa'nın Almanya'daki faaliyetlerinden bahsedilmektedir. Bu belgede yalnız Enver Paşa değil beraber hareket ettiği bazı isimler de bulunmaktadır. Belgede bahsedilenler arasında o sırada muhafazakâr *Deutsche Allgemeine Zeitung* gazetesi yayın yönetmeni Hans Humann'ın yanı sıra Prof. [Friedrich] Sarre, General von Seeckt ve Almanya'nın İstanbul eski Büyükelçisi von Wangenheim'in dul eşi Barones Hannah Wangenheim gibi isimler yer alıyordu. Enver Paşa'nın bu isimlerle tanışıklığı Almanya'daki askeri ataşelik dönemi (1909-1911) ve Birinci Dünya Savaşı yıllarına dayanıyordu. Ancak aynı belgede bir kişinin daha adı geçiyordu ki o kişinin Enver Paşa ile tanışıklığına dair bir bilgiye Paşa hakkında günümüze kadar oluşan literatürde tesadüf edilmektedir. Belgede ismi geçen kişi Karl von Wiegand adlı Amerikalı bir gazetecidir.¹ O sıradaki faaliyetlerini Bolşeviklerle iş birliğine yoğunlaştırmış olan sabık Osmanlı Harbiye Nazırı Enver Paşa'nın Amerikalı gazeteciyle ne tür bir ilişkisi olabilirdi? Neden Karl von Wiegand ismi Enver Paşa'nın resmi bir hüviyeti bulunmaksızın, üstelik “kaçak” bulunduğu Almanya'da birlikte hareket ettiği diğer Almanlarla aynı belgede zikrediliyordu? Karl von Wiegand'ın Enver Paşa ile nasıl bir ilişkisi olabilirdi?

Enver Paşa'nın 1920'nin ilk yarısında Almanya'da bulunduğu dönemde Amerikan kamuoyuna yönelik faaliyetlerini ele alan bu çalışma, yukarıdaki soruların cevaplarını ilk defa burada yayımlanacak belgelerle ortaya koymayı ve literatüre dâhil etmeyi amaçlamaktadır. Belgelerden anlaşılan von Wiegand'ın (1874-1961) Enver Paşa'nın Almanya'daki faaliyetleri sırasında oldukça önemli bir rol oynamış olduğudur. Enver Paşa'nın Amerikan kamuoyunu Türkiye lehine etkilemek için yürüttüğü faaliyetlerle ilişkili olan mektupların orijinaleri ile Amerikan gazetesi *The Washington Times*'ta yayımlananları karşılaştırmalı olarak incelenecek ve içerik analizi yapılacaktır. Bunun yanı sıra Enver Paşa ile Karl von Wiegand'ın münasebetleri üzerinde durulacaktır.

Makalenin esas referansları Enver Paşa tarafından Karl von Wiegand'a yazılmış üç Almanca mektuba dayanmaktadır. Bu mektuplardan ilki Türk Tarih Kurumu Arşivi'nde yakın dönemde

¹ Söz konusu belge için bkz. *Akten zur Deutschen Auswärtigen Politik 1918-1945, Serie A: 1918-1925, Band IV, Göttingen 1986, s. 36, 37 (Belge No: 20).*

araştırmacılara açılan Enver Paşa evrakı içinden çıkmıştır. 1920 başlarında kaleme alınan altı daktilo sayfası uzunluğundaki bu mektupta Paşa, Amerikalı gazeteciden görüşlerinin ABD kamuoyuna duyurulmasını rica ediyordu. Nitekim *The Washington Times* gazetesinin 3 Mart 1920 tarihli nüshasında bu mektup yayımlanmıştır. Üzerinde “Temmuz 1920” tarihi düşülen ve yine Almanca yazılmış ikinci mektup ise 4,5 daktilo sayfası uzunluğunda olup von Wiegand imzasıyla aynı gazetenin 25 Temmuz 1920 tarihli sayısında yayımlanmıştır. Almanya’dan yazıldığı anlaşılan ikinci mektubun orijinali Amerika’da Kaliforniya’da Stanford Üniversitesi bünyesindeki Hoover Enstitüsü’nde bulunan Karl H. von Wiegand’ın terekessi içinde bulunmuştur. Aynı terekede Enver Paşa imzalı bir üçüncü mektup daha çıkmıştır. Yine Almanca fakat bu sefer el yazısıyla Moskova’dan şahsa özel yazılmış ve ilk ikisine kıyasla görece kısa olan bu mektup 18 Ağustos 1920 tarihlidir.

Birinci Dünya Savaşı’nın galibi İtilaf Devletleri tarafından tıpkı diğer İttihatçı liderler gibi savaş suçlusu olarak aranan Enver Paşa’nın, “İslam Dünyası’nın gayriresmî temsilcisi olarak” Amerika Birleşik Devletleri (ABD) yönetimine ve demokratik yapısı nedeniyle yönetim üzerinde etkili olacağını düşündüğü Amerikan kamuoyuna yaptığı çağrı, savaş sonrası yapılacak barış antlaşmaları ile kurulma aşamasında olan yeni dünya düzenine dolaylı yoldan müdahaleyi amaçlıyordu. Tüm İslam dünyasını içermekle birlikte merkezinde Osmanlı Devleti’yle yapılacak barışı konu eden çağrılarında Enver Paşa, Batı’ya karşı barış teklifini ve Panislamcı tehditlerini sıralamaktadır.

Mektupların Amerikan’ın başkentinde çıkan *The Washington Times* gibi prestijli bir gazete yayımlanmış olması önemlidir. Zira bu sayede o sırada İtilaf Devletleri’nce her yerde “aranan” Enver Paşa’nın görüşleri, Amerika gibi yeni dünya düzeninin “hakemi” rolünü üstlenmiş bir ülke basını vasıtasıyla Batı kamuoyuyla paylaşılmış olacaktır. Topyekûn Savaş [Total War] yaklaşımının tarihi zirvesine ulaştığı Birinci Dünya Savaşı’nda devletlerin düşman devletler halklarına karşı giriştikleri propaganda savaşları, savaş sonrası dönemde de zamanın en önemli kitle iletişim aracı olan gazeteler üzerinden artarak sürmekteydi. Bu konuda rakipleri karşısında oldukça geri kalan Osmanlı Türklerinin sesini Batı kamuoyunda duyurabilmek ise kolay değildi. İşte Enver Paşa Amerikan gazetelerinin Almanya’daki temsilcisi olan von Wiegand’la bağlantısı sayesinde dünyaya sesini duyurabilmenin bir yolunu bulmuş ve bir nevi kamu diplomasisine girişmiş görünmektedir.

Bu makale bir problematik üzerinden değil, Enver Paşa'nın ilk defa ortaya çıkan bir mektubundan hareketle yazılmıştır. Mektubun yazarı, muhatabı ve içeriğinden yola çıkılarak olay örgüsü geliştirilmiş, tamamlayıcı mektuplar ve belgelerle Enver Paşa'nın bugüne kadar hiç bilinmeyen Amerikan kamuoyuna yönelik 1920'nin ilk yarısındaki faaliyetleri ortaya konulmuştur. Öyle ki bu makale ile onun 1918 sonlarından 1922 ortalarındaki ölümüne kadar süren son siyasi faaliyetlerindeki bir bilinmezlik bilinir kılınırken aynı zamanda bu dört yıl zarfında genelde İslam dünyasına özelde ise Türkiye'ye yönelik gelişmelere karşı Enver Paşa'nın aldığı pozisyonun ve giriştiği faaliyetlerin daha anlaşılır olmasına bir katkı amaçlanmıştır.

1. MONDROS MÜTAREKESİ SONRASI ENVER PAŞA'NIN İSTANBUL'DAN AYRILIŞI VE ALMANYA GÜNLERİ

Enver Paşa'nın Amerikan kamuoyuna hitaben kaleme aldığı mektuplara geçmeden önce onun İstanbul'u terk etmesinden mektupları kaleme aldığı döneme kadarki faaliyetlerine bakmak gerekir. Paşa'nın bu faaliyetlerini hatırlamak mektupların hangi tarihi zeminde yazıldığını ve savaş sonrası dönemin Türkiye (ve İslam Dünyası/Şark) tarihi bağlamında bu mektupların nereye konulması gerektiğini daha anlaşılır kılmak açısından önemlidir.

30 Ekim 1918'de Osmanlı Devleti ile İngiltere arasında imzalanan Mondros Mütarekesi sonrası bir Alman torpido botuyla 2-3 Kasım gecesi ülkeyi terk eden İttihat ve Terakki rejiminin en kudretli isimlerinden sabık Osmanlı Harbiye Nazırı Enver Paşa, 4 Ağustos 1922'deki vefatına kadar siyasi ve askerî faaliyetlerini büyük bir enerji ile sürdürmüş ve yenilgiyle sonuçlanan savaşın hem Osmanlı Devleti'nde hem de şahsında yol açtığı kayıpları telafi etmek için var gücüyle mücadele etmiştir.² İstanbul'dan ayrıldıktan sonra

2 1918 yılı Ekim ayı ortasında artık İttihatçıların savaştan ve hükümetten çekilmesi kesinleştiğinde Enver Paşa Kafkasya'da bulunan Şark Orduları Grup Komutanı amcası Halil Paşa'ya ve Kafkas Ordusu kumandanı kardeşi Nuri Paşa'ya yazdığı mektuplarda bu durumu açıkça yazmıştır: "(...) başladığımız harbi iyi bitiremediğimiz için çekilmek üzereyiz. Ben işsiz şimdilik pek sıkılacağımdan belki Azerbaycan'a şimdilik seyahat için, bilahare orada bir hayat eseri görürsem büsbütün kalmak için hareketi düşünüyorum. (...)" diyerek onlardan görüş soruyordu. Bilhassa Nuri Paşa'nın olumsuz cevabına rağmen Enver Paşa bu fikrinden vazgeçmemiştir. Murat Bardakçı, *Enver*, 6. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021), 164.

Karadeniz kıyısındaki Gözleve (Evpotorya) Limanı'na giden Enver Paşa, İstanbul'dan beraber geldiği diğer İttihatçılardan Kırım'da ayrılmıştır. Beklenenin aksine önce Almanya'ya gitmek yerine Kafkasya'ya/Azerbaycan'a geçmek için yoğun bir uğraş içine girmiştir. Ancak birçok maceralı girişimlerinden sonuç alamayınca 1919 ortalarında Berlin'e geçmiştir. Enver Paşa, Ağustos 1920'de Moskova'ya gidene kadar faaliyetlerine aynı yıl içinde tekrar döneneceği Almanya'da devam etmiştir. Bu kapsamda tarihe karışmış olan imparatorluk Almanya'sındaki nüfuzlu eski dostlarının desteğini alarak takma isimle, bir anlamda yer altına çekilerek mücadele imkânlarını araştırmaya başlamıştır. Bu sırada Almanya'da ve İsviçre'de bulunan İttihat ve Terakki Fırkası önde gelenlerinin yanı sıra, savaş sonrasında Almanya'da toplanmış İslam dünyasından önemli şahsiyetlerle de -ki bunlar Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu ile hareket etmiş kimselerden oluşuyordu-birtakım faaliyetlere girişmiştir. Bu girişimlere paralel olarak o sırada Anadolu'da Mustafa Kemal Paşa liderliğinde belli bir mesafe kat etmeye başlamış olan direniş çabalarıyla, en azından dışarıya karşı koordineli hareket etmeye özen göstermiştir.³ Resmi bir vazifesi olmamasına rağmen hala kendinde tabii bir liderlik ve sorumluluk gören Enver Paşa'nın tüm bu çabalarının ana gayesi ise savaş sonrasında Türkiye ile yapılacak barış antlaşmasında en uygun şartları sağlamaktır. Bu sebeple kendisi bir yandan Bolşeviklerle irtibata geçerken diğer yandan İngiliz istihbaratından isimlerle pazarlık yapmaktan da geri durmamıştır. Yapılan bu pazarlıklardaki esas koz ise savaşta ağır bir mağlubiyet yaşayan Osmanlı Devleti'nin (ve de kendisinin) İslam dünyası nezdindeki temsili liderlik kabiliyetiydi. Paşa bu durumun hâlâ geçerli olduğunu düşünüyor ve bunun dikkate alınmaması durumunda muhatap devletlerin muhtemel yıpratıcı, hatta yıkıcı yan etkilerle karşı karşıya kalacağını öne sürüyordu.

Osmanlılar/Türkler nezdinde savaş sonrası yapılacak barış antlaşmalarında esas muhatap hep İngiltere olmuştur. Aynı şekilde Enver Paşa'nın çabalarının temelinde de her türlü yöntemi kullanarak İngiltere'yi uygun bir barışa razı etmek olduğu anlaşılacak-

3 1920-1921 yılları zarfında Enver Paşa ile Mustafa Kemal Paşa arasındaki mektuplaşmalar için bkz. Bardakçı, *Enver*, 536-554. Öte yandan Enver Paşa'nın Mustafa Kemal Paşa'yı alaşağı edip Anadolu'daki direnişin başına geçmek için sürekli entrikalar çevirdiği yönündeki bir yaklaşımı ön plana alan bir çalışma için bkz. Salahi R. Sonyel, "Mustafa Kemal and Enver in Conflict, 1919-1922," *Middle Eastern Studies* 25, no. 4 (1989): 506-515.

tadır. İşte bu çerçevede Paşa, Birinci Dünya Savaşı'na İtilaf Devletleri safında giren ABD hükümetinin üzerinde güçlü bir etkiye sahip olduğunu düşündüğü Amerikan kamuoyunun kazanılmasını önemli görmüş olmalıydı. Nitekim savaşı bitiren, daha doğrusu Almanya liderliğindeki İttifak Devletleri'nin mütarekeye razı olmalarını sağlayan en önemli etkenlerden biri de ABD Başkanı Woodrow Wilson'ın (1856-1924) henüz savaş bitmeden ortaya attığı "ilkeler"di.⁴ Bu ilkelerle adil ve milletlerin kendi kaderlerini belirleyip egemenlik haklarını güvence altına alacak yeni bir uluslararası sistemin kurulması öngörülmekteydi. Nitekim "Wilson İlkeleri" Osmanlı Devleti'ni savaşı bitirmeye motive eden unsurlardan biri olduğu gibi, Anadolu'da daha Kasım 1918'den itibaren birbiri ardına kurulmaya başlayan Müdafaa-i Hukuk, Redd-i İlhak dernekleri ile toplanan yerel ve ulusal kongrelerin ilham kaynağı olmuştur. Aynı şekilde son Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nda 28 Ocak 1920'de kabul edilen ve Osmanlı Devleti'nin "asgari barış şartlarını" vaz eden "Misâk-ı Milli" kararlarının temel dayanağı da söz konusu "Wilson ilkeleri" idi.⁵

1.1 Enver Paşa'nın Moskova'ya Gitmeden Önceki Berlin Günleri (1919-1920)

Enver Paşa'nın İstanbul'dan ayrılıp Kırım'a vardıktan sonra İttihatçı gruptan ayrılarak Kafkasya'ya geçme çabalarının ne kadar sürdüğü ve bu süreçte neler yaptığı tam olarak bilinmemektedir. Aynı şekilde Kırım'dan Almanya'ya 1919'un hangi ayında ve ne şekilde geçtiği de malum değildir.⁶ Ancak ilgili literatürde 1919 Ağustosundan itibaren Berlin'de olduğu ve Eylül ayından itibaren siyasi faaliyetlere girişecek kadar serbest hareket edebildiği anlaşılmaktadır. Enver Paşa ve diğer İttihatçıların Almanya'da görece "rahat" hareket edebilmeleri evvela Birinci Dünya Savaşı'ndaki Osmanlı-Alman ittifakından kaynaklanan bağlantılar sayesinde.⁷ Öte

4 Woodrow Wilson'un barış ve savaş politikaları ile dünyaya ilan ettiği ilkeleri hakkında bkz. Manfred Berg, *Woodrow Wilson. Amerika und die Neuordnung der Welt. Eine Biographie* (München: C. H. Beck, 2017).

5 Misâk-ı Milli konusunda bkz. Mustafa Budak, *İdealden Gerçeğe Misâk-ı Milli'den Lozan'a Dış Politika*, 2. bs. (İstanbul: Küre Yayınları, 2003).

6 Bardakçı, *Enver*, 171.

7 Makalenin giriş kısmında bahsedilen 23 Ekim 1920 tarihli Alman Dışişleri belgesinde Karl von Wiegand'ın da içinde yer aldığı Enver Paşa'nın Almanya'da bağlantıda olduğu isimleri Alman Dışişleri'ne bildiren kişi von Wiegand'la irtibatlı olan bir başka gazeteci Paul Weitz'dir. Yine Weitz'in bildirdiğine göre Enver Paşa Moskova'dan Berlin'e bu ikinci gelişinde kendisi için *Altmann* sahte adıyla düzenlenmiş bir ••

yandan Enver Paşa'nın Almanya ve Almanlarla olan bağları 1909-1911 arasında Berlin'deki askeri ataşelik dönemine kadar uzanmaktadır.⁸ Gerek arkeolog Friedrich Sarre ve ailesi gerekse Birinci Dünya Savaşı'nda Bronsart von Schellendorf'un yerine Osmanlı ordusunda 1917'den itibaren Genelkurmay Başkanlığı görevini yapmış olan Hans von Seeckt'in Versailles Barış Antlaşması sonrası yeni bir yapılanmaya giden Alman ordusunun Genelkurmay Başkanı olması, Enver Paşa'nın Almanya'da rahat hareket etmesini sağlamakla kalmamış, onun Almanların da menfaatine olacak şekilde Bolşeviklerle bağlantı kurmasına imkân vermiştir. Bu "rahatlığın" bir diğer sebebi ise Almanya'da savaş sonrası dönemde siyasi belirsizliklerin, özellikle de Berlin'de tam bir politik kaos havasının hâkim olmasıdır.⁹ Bütün bunlar İttihatçılar için Berlin'i en uygun sığınak haline getirmiştir.¹⁰

Enver Paşa'nın 1918 sonrası "sürgün" günleri hakkındaki orijinal çalışmalarıyla dikkat çeken Japon araştırmacı Masayuki Yamauchi, Berlin günlerine dair 1989'da yazdığı ilk makalesinde Enver Paşa'nın 1919-1920 arasında Berlin'deki faaliyetlerinden pek az bahsedildiğini belirtir.¹¹ Ancak gerek Yamauchi'nin kendisinin yaptığı gerekse sonraki yıllarda yayımlanan çalışmalar sonucu Enver Paşa'nın Berlin'deki faaliyetlerine dair bilgilerimiz oldukça zenginleşmiştir.¹²

Alman pasaportu taşımaktadır. Bkz. *Akten zur Deutschen Auswärtigen Politik 1918-1945*, Serie A: 1918-1925, Band IV, Göttingen 1986, s. 36, 37 (Belge No: 20).

8 Bu konuda bkz. Kadir Kon, "Max von Oppenheim'dan Enver Paşa'ya Bir Mektup ve Tarihi Önemi," *Mukaddime* 13, no. 2 (2022): 261-277.

9 Hans Mommsen, *Aufstieg und Untergang der Republik von Weimar 1918-1933*, 3. bs. (Berlin: Ullstein Verlag, 2009).

10 Osmanlı Devleti Mondros Mütarekesi'yle diplomatik ilişkilerini kesmiş olmasına rağmen 1918 sonlarında Almanya'dan Talat Paşa ve diğer İttihatçıların iadesini talep etmişe de talepleri Almanlar tarafından reddedilmiştir. Bu konuda Alman Dışişleri'ne elçilik müşaviri Göppert tarafından 26 Aralık 1918'de sunulan mütalaa şu şekildedir: "... İfade anlaşılmaz siyasi suçlar nedeniyle iade talebinde bulunulamayacağını gerektirdiğinden, yeni Türk hükümeti de talebini Almanya'ya sığınanların devlet paralarını çaldıkları gerekçesine dayandırdı. Her ne pahasına olursa olsun korumamız gereken ve dürüstlüğünden şüphe duymadığımız Talat Paşa'nın iade talebini de bu gerekçelerle reddettik. Bununla birlikte, düşmanlarımızın, yani Amerikalıların bu talebi kabul etmelerinden korkulmaktadır..." Krş. *Akten zur Deutschen Auswärtigen Politik 1918-1945*, Serie A: 1918-1925, Band I, 9. November 1918 bis 5. Mai 1919, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen. 1982, s. 131 (Belge No: 83).

11 Masayuki Yamauchi, "The unromantic Exiles: Istanbul to Berlin - Enver Paşa 1919-1920," *The proceedings of international Conference on Urbanism in Islam* (Tokyo: Middle Eastern Culture Center, 1989), 3-4.

12 Enver Paşa'nın 1919-20 Berlin günlerini ele alan başlıca çalışmalar arasında şunları sayabiliriz: Salahi R. Sonyel, "Mustafa Kemal and Enver in Conflict, 1919-1922," ❖

Berlin’de, önce küçük bir otele yerleşen Enver Paşa “Ali Bey” takma adıyla hayatını sürdürürken siyasi faaliyetlerine de gecikmeksizin başlamıştı. Kaldığı oteli yalnızca geceleme için kullanan Paşa, gündüzlerini ise çoğunlukla merkez olarak kullandığı Friedrich Sarre’nin Potsdam’daki villasında geçiriyordu.¹³ Enver Paşa siyasi faaliyetleri kapsamında Bolşeviklerle irtibata geçip iş birliği yollarını ararken İngiliz istihbaratından bazı kimselerle Türkiye’nin ve İslam dünyasının geleceği konusunda pazarlıklar yapmaktan da geri durmuyordu. Lloyd George’la bağlantılı bir İngiliz ajanıyla Eylül 1919’dan başlayıp Şubat 1920 sonlarına kadar devam eden görüşmelerden bir sonuç çıkmamışsa da Enver Paşa’nın İngilizlere barış antlaşması için öne sürdüğü şartlar, içinde bulunduğu durum göz önüne alındığında gayet cüretkârdır:

Türk(ler) Avrupa’da kalacak, Asya’daki topraklarının önemli bir kısmını elinde tutacak; Kafkasya, Türkistan ve Afganistan’ın bağımsızlığı tanınacak; Mısır’ın bağımsızlığı Sudan’ı da kapsayacak şekilde genişletilecek ve bir İngiliz-Mısır Antlaşması imzalanacak, tüm Arabistan’da kendi kaderini tayin hakkı verilecek ve İzmir ile Trakya’nın kaderi Türkiye’nin lehine olacak şekilde belirlenecek.¹⁴

Enver Paşa, Cemal Paşa’ya yazdığı 26 Şubat 1920 tarihli mektubunda anlattığına göre daha önce görüştüğü İngiliz ajanıyla mektubu yazdığı gün tekrar görüşmüştür. Enver Paşa’ya söylediğine göre İngiliz ajanı, “nazırlarının” müzakerelerin kesilmesinden duydukları üzüntüyü ifade etmiş ve ardından şunları aktarmıştır:

İngilizler eski fikirlerini terk ederek milletin çoğunluğunu temsil eden milliyetçilerle beraber çalışmak istediklerini ve bu münasebetle İstanbul’u bize bıraktıkları gibi Boğazlar’da geçici olarak kalacak askerleri de iki sene sonra çekeceklerini ve Kafkas cumhuriyetlerinin istiklalini tanıdıklarını ve İzmir de dâhil olduğu halde bütün Suriye ve Irak’ın gayrisinin bizde kalacağını, Irak hakkındaki kararın da tamamıyla kesin olmadığını, binaenaleyh bunlara karşılık olarak bizim de İngilizler aleyhine çalışmaktan kaçınmamız ve her yerde İngiltere aleyhinde

Middle Eastern Studies 25, no. 4 (1989): 506- 515; Selçuk Gürsoy, “İslam İhtilal Cemiyetleri İttihadı Yayın Organı Liva El-İslam Dergisi” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1995); Zafer Toprak, “Bolşevik İttihatçılar ve İslam Kominterni. İslam İhtilal Cemiyetleri İttihadı (İttihad-ı Selamet-i İslam),” *Toplumsal Tarih*, Temmuz 1997, 6-13; Şuhnaz Yılmaz, “An Ottoman Warrior Abroad: Enver Paşa as an Expatriate,” *Middle Eastern Studies* 35, no. 4, (Seventy-Five Years of the Turkish Republic 1999): 40-69.

13 Bardakçı, *Enver*, 174.

14 Yamauchi, “The unromantic Exiles: İstanbul to Berlin,” 3-4.

propaganda yapmaktan sarfinazar etmemizi, Mısır'ın kuzey kısmına bağımsızlık vereceklerini söyledi. Ben sonunda böyle azar azar alıp vermektense İngilizlerin bizimle ciddi ve ayrı dost olup olmamak istediklerini bilmek istediğimizi, eğer böyle olacaklarsa o halde beraber çalışabileceğimizi söyledim. Bunun üzerine dün Paris'e Lloyd George'la görüşmeye gitti. Beş gün sonra cevap verecektir.¹⁵

Enver Paşa, Berlin'deki İngiliz misyonunda görevli Binbaşı Ivor Hedley ile 24 Şubat 1920'de yaptığı son görüşmede, Moskova'ya gideceğini ve Bolşeviklerle iş birliği yapıp İngilizlere karşı Müslüman halkları ayaklandıracağını açıkça ifade etmekten çekinmemişti. Aynı kişiye, şayet İngilizler kendisiyle anlaşırca nihayet her şey çözülene kadar Berlin'de kalabileceğini söylemişti. Ayrıca yine anlaşma sağlanırsa Enver Paşa Moskova ile müzakerelerini de tamamen kesecek ve şahsî varlığıyla, İngiltere'ye karşı olan duyguları tersine çevirmek için Doğu'ya gidecekti. İngiltere Dışişleri Bakanlığı, Enver Paşa'nın hedefleriyle İngiltere'nin Mısır ve Hindistan idaresinin amaçlarının uyuşmazlığına hükmedince bu son görüşmelerden de bir netice çıkmamıştı.¹⁶

Enver Paşa'nın Cemal Paşa'ya yazdığı mektuba göre, cevap olumlu gelseydi bile Enver Paşa İstanbul üzerinden Kafkasya ve Türkistan'a geçecek ve arkadaşlarıyla görüşüp karara vardıktan sonra "Türk ve İslam âleminin kurtarılması hususunda" çalışacaktı.¹⁷ Ancak burada dikkat çeken konu, Enver Paşa'nın Kafkasya ve Türkistan'a gitme niyetinde olup olmadığından ziyade her hâlükârda gideceği o bölgelerde kimlerle kime karşı mücadeleye girişeceğiydi: İngilizlerle anlaşsaydı Ruslara karşı, Ruslarla anlaşsaydı İngilizlere karşı mücadele verecekti.

Enver Paşa Almanya'da bulunduğu sırada İngilizlerle pazarlık yaparken bir yandan da Bolşeviklerle irtibatla kalıp Moskova üzerinden planlarını gerçekleştirmeye çalışıyordu. O sırada Berlin'de tutuklu bulunan Komünist Enternasyonal'in sekreteri Karl Radek'le de irtibat kurması Enver Paşa'nın bu planlarını kolaylaştırıcı bir un-

15 Bu alıntıda kelimelerin bazıları tarafımdan bugünkü Türkçe karşılıklarıyla verilmiştir. Bkz. Masayuki Yamauchi, *Hoşnut Olmamış Adam - Enver Paşa. Türkiye'den Türkistan'a* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995) 90.

16 İngiltere Dışişleri'nde görevli W.S. Edmonds bu müzakereler için "... Suçlu [criminel] kabul ettiğimiz bir adamla görüşmeye razı olsak bile bunun bize bir faydası olmaz. Enver ne derse desin İttihat ve Terakki Bolşeviklerle birlikte çalışacaktır. Bizim Enver'le anlaşmaya varmamız sadece ona, bize karşı kullanabileceği daha fazla bir prestiji sağlamamıza neden olur" yorumunda bulunuyordu. Bkz. Sonyel, "Mustafa Kemal and Enver in Conflict, 1919-1922," 506-515.

17 Yamauchi, *Hoşnut Olmamış Adam - Enver Paşa*, 90.

sur olmuştu. Enver'den önce Ağustos veya Eylül 1919'da Radek'le ilk irtibata geçen kişi Talat Paşa idi. Almanlar Bolşeviklerle kurmak istedikleri ilişkinin bir sonucu olarak Karl Radek'in kaldığı Moabit hapisanesindeki odasında siyasi aktörlerle görüşmesine müsaa-de ediyorlardı. Nitekim Radek'in hatıralarında "Siyasi Salon" diye adlandırdığı hücrelerinde, Talat'tan sonra onu ziyaret eden kişi Enver Paşa'ydı. Radek'i ne zaman ve ne sıklıkla ziyaret ettiği tam olarak bilinmiyorsa da 21 Kasım 1919'da Enver Paşa "Kızılay görevlisi Mehmed Ali Bey" takma adıyla Radek'le üç kez yarımşar saatliğine görüşmüştür.¹⁸ Talat ve Enver Paşa ile görüşen Radek'in Enver Paşa'ya dair intibaları Talat'la ilgili intibanın aksine olumsuzdur. Nitekim Enver Paşa için "istikrarsız" ve "ülkesinin durumundan ziyade kendi pozisyonu için savaşıyor biri" diye yazmıştır.¹⁹ Ancak Radek yine de, Talat ve Enver'le yaptığı görüşmelerden sonra, daha önce Birinci Dünya Savaşı sırasında İslami söylemlerle uygulamaya konulmuş olan anti-empyralist ve anti-İngiliz kampanyanın İslam dünyasında yeniden kullanılabilmesine kanaat getirmiştir. Sağlanacak iş birliğinin karşılığı olarak Bolşevikler Anadolu'daki milli mücadele hareketini destekleyebileceklerdir. Bu nedenle Radek, Bolşevizm ile Panislamizm (ve Pantürkizm) arasında bir ittifak kurulabileceğine dair görüşünü Moskova'ya bildirerek Enver ve Talat'ın oraya davet edilmelerini istemiştir.²⁰

Enver Paşa bütün bu pazarlık ve görüşmeleri İslam dünyasının her yanına ulaşacak büyük bir organizasyonun sözcüsü hatta lideri olarak yapma iddiasındaydı. En azından bu dönemde gerek İngilizler gerekse Bolşeviklerde bıraktığı intiba Enver Paşa ve diğer İttihatçıların Anadolu'daki milliyetçilerle birlikte hareket ettikleri yönündeydi. Enver Paşa da bu intibayı bozmayacak tarzda davranmaya dikkat etmiştir. Paşa'nın, iddialarının altını doldurmak için birtakım organizasyonlara girişmiş olması gayet tabiiydi. Bu anlamda Enver Paşa, Almanya'nın ve başkenti Berlin'in Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti ve Almanya ile ortak hareket etmiş İslam dünyasından kimseler tarafından bir "hicret" ve toplanma yeri olarak belirlenmiş olmasının avantajını kullanıyordu. Örgütlenme konusunda tecrübeli İttihatçı liderlerin de orada bulunuyor olmaları önemliydi. Talat Paşa'nın himayesinde ve Şekip Arslan'ın

18 Bardakçı, *Enver*, 177-179.

19 Yamauchi, "The unromantic Exiles," 6. Yamauchi bu kısımda Radek'in Enver Paşa'ya dair intibalarını [Edward H.] Carr'dan aktarıyor.

20 Yamauchi, "The unromantic Exiles," 7.

başkanlığında Berlin’de bir *Şark Kulübü* (Oriental Club) kurulmuş ve faaliyetler bu kulüp üzerinden yürütülmeye başlanmıştı.²¹ Bir aşamadan sonra sanki Almanya’nın kalıcı bir merkez olması mümkün görünmediğinden, bütün planlar Bolşeviklerle iş birliğine ve Moskova’nın muhtemel “kalıcı” merkez olma ihtimaline göre yapılmış görünmektedir. Nitekim Enver Paşa’nın 1920 yılı ikinci yarısında geçeceği Moskova’da kurduğu ve ilk kongresini yaptığı İslam İhtilal Cemiyetleri İttihadı adlı yapılanma bu hazırlıkların bir hasılası olarak değerlendirilebilir.²²

1.2 Enver Paşa’nın Berlin’den Moskova’ya Gitme Teşebbüsleri ve Gazeteci Karl von Wiegand ile Münasebeti

Enver Paşa Almanya’ya gittiğinden beri karayolu bağlantıları kapalı olduğundan, hava yoluyla ve Almanların desteğiyle Moskova’ya gitmeye çalışmıştır. Nitekim bunlardan ilki 8 Ekim 1919’da ikincisi 31 Aralık 1919’da üçüncüsü 23 Şubat 1920’de ve nihayet dördüncüsü 6 Nisan 1920’de olmak üzere en az dört kez uçakla Moskova’ya hareket etmiş ama bu yolculukların hepsi bir şekilde hedefe varılmadan akamete uğramıştır. Kiminde zorunlu iniş yapılmış, kiminde kalkıştan hemen sonra uçak düşmüş, en son denemede ise Riga’da (Letland) tutuklanıp aylarca hapiste kalan Enver Paşa, Almanların diplomatik girişimleri sonucu Berlin’e Temmuz ayı başında dönebilmiştir. Enver Paşa’nın Almanlar tarafından kurtarılmasında akıcı Almancası sayesinde oradaki yetkililere kendisini Alman vatandaşı gibi göstermeyi başarmasının etkili olduğu söylenir.²³ Enver Paşa’nın bu maceralı olduğu kadar son derece tehlikeli de olan Moskova uçuşlarıyla ilgili ilginç bir bilgi de Enver Paşa’nın gazeteci von Wiegand’a gönderdiği ve 25 Temmuz 1920’de *The Washington Times* gazetesinde yayımlanan ikinci

21 Bu faaliyetler kapsamında Berlin’de bulunan İslam dünyasından şu isimler sayılabilir: Tunus’tan Şeyh Salih Tunusî, Şeyh Cafer Hasan; Mısır’dan Abdülaziz Çavış, Abdülhamid Bey Said, Dr. Ahmed Fuad; Suriye’den Emir Şekip Arslan. Yine Talat Paşa’nın Hindistan’ın önde gelen Müslümanlarından Muhammed Ali ve Mirza ile bağlantıya geçtiği bilinmektedir. Bkz. Yamauchi, “The unromantic Exiles,” 16.

22 Bu konuda Fransız istihbarat raporları çerçevesinde kaleme alınmış bir çalışma için bkz. Zafer Toprak, “Bolşevik İttihatçılar ve İslam Kominterni. İslam İhtilal Cemiyetleri İttihadı (İttihad-ı Selamet-i İslam)”, *Toplumsal Tarih* (Temmuz 1997): 6-13.

23 Enver Paşa bu seyahatlerini takma adlarla ve sahte kimliklerle yapmıştır. Örneğin bir seferinde (Ekim 1919) Türk Kızılayı delegesi olarak ve Mehmet Ali Sami ismiyle seyahat ederken diğer bir seferinde Alman Musevi komünisti “Bay Altman” adıyla yolculuk etmiştir. Bkz. Yamauchi, *Hoşnut olmamış Adam - Enver Paşa*, 23-24; Bar-İş, *Enver*, 182-187.

mektuba dair haber yazısında verilmiştir. Yazı, Enver Paşa'nın nisan ayı başında uçakla yaptığı son seyahate atıfla başlamaktadır:

Geçen nisan başlarında Moskova'ya giden bir uçakla Almanya'dan ayrıldığından beri kendisinden şimdiye kadar doğrudan haber alınmayan eski Türk Harbiye Nazırı Enver Paşa'dan dikkat çekici bir mektup aldım. Bu süre zarfında Sovyet liderleriyle önemli görüşmeler yapan Enver Paşa, İtilaf Devletleri'ne karşı yürütülen milliyetçi kampanyaya yön vermek için Türkiye'ye döndü.²⁴

Temmuz 1920 tarihli olarak gönderildiği iddia edilen mektubunda Enver Paşa, gazeteci dostu von Wiegand'a bu tehlikeli seyahatlerinden, gayet sıradan şeyler olarak hatta esprili bir şekilde bahsetmektedir:

Sevgili Bay von Wiegand,

Moskova'da bana bir telsiz mesajı gönderdiğinizi yeni öğrendim. Bana ulaşmadı. Nedenlerini ise size bir mektupta söyleyemem. Sınır devletlerinden Rusya'ya uçuşumda bana eşlik etme davetimi kabul etmediğiniz için pişmanlık duymamalısınız. Hatta koşulların gelmenize engel olmasından dolayı şanslı olduğunuzu söyleyeceğim. İki kez benzin stokumuz tükendiği için istemediğimiz bir yere inmeye zorlandık. İlk seferinde Danzig'in dış mahallelerine indik. İngilizlerin devriye gezdiği bu “özgür şehri” ziyaret etmek bana büyük bir zevk verdi. İkinci maceram ise, kim olduğumdan habersiz bir İngiliz'in muhtemelen beni ölümden kurtarmasıydı. Kismet! Moskova misyonum başarılı oldu.²⁵

Mektubun içeriği ve Enver Paşa tarafından kamuoyuna verilmek istenen mesajlar aşağıda ayrıca ele alınacaktır. Ancak bu mektuba ve Enver Paşa'nın başarılı olduğu iddia edilen seyahatine dair dikkat çekici birkaç husus aydınlatılmaya muhtaçtır. Bunlardan ilki, mektubun “Temmuz ayı içinde” herhangi bir gün (“dated merely july”) tarihli olarak Moskova'dan gönderilmiş olmasıdır. İkinci husus, Enver Paşa'nın “Moskova misyonum başarılı oldu.” ifadeleridir ki bu ifadeden 6 Nisan 1920'de çıktığı uçak seyahatinin, bilinenin aksine başarılı olduğu sonucu çıkmaktadır. Dikkat çeken üçüncü nokta ise Enver Paşa'nın Moskova'da yaptığı başarılı görüşmelerden sonra milliyetçi harekete yön vermek için Türkiye'ye gittiğinin belirtilmesidir. Bu açıklamalardan Enver Paşa'nın Moskova'ya Temmuz ayında vardığı sonucu çıkıyor ki bu bilgi mevcut literatürdeki bilgilerle ve dahası olgularla uyuşmamaktadır. Zira teyit-

²⁴ *The Washington Times*, 25 Temmuz 1920.

²⁵ *The Washington Times*, 25 Temmuz 1920.

li bilgiler bize Enver Paşa'nın Almanya'dan Ağustos ayı başında yola çıkarak karayolu, deniz yolu ve tren vasıtasıyla 15 Ağustos 1920'de Moskova'ya ulaştığını söylemektedir.²⁶ Öte yandan bu süreçte Türkiye'ye gelmesi gibi bir durum zaten söz konusu değildir. Öyle ise von Wiegand gerçekte olmamış şeyleri neden olmuş gibi yazmıştır? Bunun şöyle bir açıklaması olabilir: Bir taraftan Enver Paşa'nın Nisan 1920'de Berlin'den ayrılışından Temmuz 1920'de Almanya'ya geri dönüşüne kadarki süreçte yaşananları (belki de başarısızlığı denmelidir) perdelemek, diğer taraftan da Paşa'nın Moskova'ya ulaşmak için girişeceği yeni teşebbüsleri rahatça yapabilmesine imkân sağlamak. Çünkü Enver Paşa'nın Riga'dan bir operasyonla kaçırılmasından sonra resimleri, altlarında farklı isim de olsa Paris'e gönderilmiş ve gerçek kimliği anlaşılmıştı. Üstelik Avrupa gazetelerinde bu durum ifşa da edilmiştir.²⁷ Alman asıllı bir gazeteci olan Karl von Wiegand'ın Alman yetkililerle Birinci Dünya Savaşı'ndan itibaren sürdürdüğü ilişkileri ve Almanya hükümetinin Amerikalı bir gazeteci olmasına rağmen başından beri ona ayrıcalık göstermesi, "Enver Paşa misyonunda" Wiegand'ın da gazeteci olarak bir rol üstlenmiş olabileceğini akla getirmektedir. Kaldı ki aşağıda "Temmuz" 1920 tarihli ikinci mektubun ele alınacağı kısımda gösterileceği üzere Enver Paşa'nın mektubunun orijinalinde ne Moskova'ya ulaşmasından ne de Türkiye'ye gitmesinden bahsedilmektedir. Bunlar, yukarıda değinildiği üzere von Wiegand'ın belli bir maksatla Paşa'nın mektubuna gazetede yayımlaması esnasında eklediği şeylerdir. Enver Paşa o sırada yarıda kalan Moskova yolculuğundan geri dönmek zorunda kaldığı Almanya'da yıllardır görmediği eşi ve çocuklarıyla ilk defa buluşmanın mutluluğunu yaşamaktaydı.²⁸

Karl H. von Wiegand'ın kimliğini ve gazeteci olarak etkinliğini biraz açmamız, Enver Paşa'nın mektuplarının Amerikan basınında yayımlanmasının önemini anlamamız bakımından önemlidir. Almanya (Hessen) doğumlu olan von Wiegand küçük yaşta Amerika'da Kaliforniya'ya yerleşmiş ve kitapçılıkla başlayan iş hayatını gazetecilik mesleğine geçerek başka bir boyuta taşımıştır. 1911-1917 yılları arasında *United Press* için çalışan von Wiegand, 1917'de Amerika'nın en büyük basın gruplarından *Hearst Newspaper*'a transfer olmuştur. Von Wiegand'ın esas ünü Birinci

26 Bardakçı, *Enver*, 198; Yamauchi, *Hoşnut Olmamış Adam - Enver Paşa*, 33.

27 Şevket Süreyya Aydemir, *Enver Paşa. Makedonya'dan Orta Asya'ya 1914-1922*, 3 cilt, 16. bs. (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2020), 3; 517.

28 Bardakçı, *Enver*, 192-197.

Dünya Savaşı sırasında uzun süre Almanya'daki tek Amerikalı gazeteci olmasından kaynaklanmıştır. Almanya'nın yönetici kesimiyle olan güçlü bağları ona Almanya vefiaht prensi Wilhelm'le 1914'te bir skandala yol açan ilk röportajı yapan gazeteci olma imkânını sağlamıştır. Bu ve benzeri röportajlar von Wiegand'ın gazeteci olarak Amerika'daki şöhretini ve konumunu sağlamlaştırılmıştır.²⁹ Bununla birlikte ABD'nin 1917'de Almanya'ya karşı İtilaf Devletleri safında savaşa girmesine kadar Almanya'nın Amerika'daki sesi olarak görülen von Wiegand'ın Alman yanlısı haberleri başta İngiltere olmak üzere Amerika'nın bazı kesimlerinde kendisine yönelik eleştirileri ve tepkileri artırmıştır. Savaş zamanı von Wiegand'ın Amerikalı bir gazeteci olarak Almanya yanlısı bir habercilik yapmasına ve Amerikan kamuoyunu Almanya lehine yönlendirmesine karşı gösterilen tepkilere tipik bir örnek olarak bir Yeni Zelanda gazetesinin İngiltere'de yayın yapan *Daily Mail* gazetesinden alıntılıdığı yazıyı verebiliriz. "Germen Tetikçisi [Teutonic Gunning]" başlığını taşıyan makale, o sırada Berlin'de henüz *United Press*'e bağlı *New York World* gazetesinin özel muhabirliğini yapan von Wiegand'ın Alman yanlısı gazeteciliğine göndermelerle doludur. Özellikle bir Prusya soyluluğu alameti olan "von" unvanından hareketle 45 yaşındaki Wiegand'ın kendi iddiasının aksine Amerika'da değil Almanya'da doğduğu, depremde yıkılana kadar San Francisco'da küçük bir kitapçı dükkânı işlettiği aktarılan yazıda, Almancasının kusursuzluğuna ve İngilizcesinin de Amerikan aksanlı olmasına vurgu yapılmıştır.³⁰

2. ENVER PAŞA'NIN AMERİKAN KAMUOYUNA YÖNELİK "ŞUBAT 1920" TARİHLİ BİRİNCİ MEKTUBU VE AMERİKAN BASININDAKİ YANSIMALARI

The Washington Times gazetesinin 3 Mart 1920 tarihli akşam baskısının manşeti büyük harfler ve puntolarla "Türkler Avrupa'yı Kutsal Savaşla Tehdit Ediyorlar [TURKS THREATEN HOLY WAR IN EUROPE]" diye atılmıştı. Ardından gazete yine büyük harflerle

29 Von Wiegand'ın önemli gazetecilik faaliyetleri hakkında bkz. Norman Domeier, "Wiegand, Karl Henry von", in: *1914-1918-online. International Encyclopedia of the First World War*, ed. by Ute Daniel, Peter Gatrell, Oliver Janz, Heather Jones, Jennifer Keene, Alan Kramer, and Bill Nasson, issued by Freie Universität Berlin, Berlin 2018-04-17. DOI: 10.15463/ie1418.11243.

30 İlgili yazı için bkz. *Mataura Ensign*, 11 January 1917.

alt başlık olarak “Enver Paşa Müttefikleri Uyarıyor” ifadelerine yer verdikten sonra “Eğer Avrupa Yolunu Şaşırırsa Müslümanlar Hıristiyanları Katledecektir” ifadelerine Enver Paşa’nın ağzından yer veriyordu. Karl H. von Wiegand’ın (Berlin, 2 Mart) haber yazısına giriş mahiyetindeki son ifadelerden ilki “İstanbul Ödülü”, ikincisi ise “Bir Türkün Kalbi Attığı Müddetçe Milletın Var Olacağını İddia Ediyor” gibi alt başlıkları içermektedir.

Von Wiegand yazısına Enver Paşa’nın kendisine gönderdiği mektuptan yaptığı şu alıntıyla başlıyor: “Şayet Müslümanlığın merkezi ve Türk milletinin 500 yıllık başkenti olan İstanbul gasp edilir, ulusu parçalanır ve büyük güçler onu kendi kaderini tayin etme hakkından mahrum bırakırlarsa Türkler İslâm dünyasını ateşe verir ve Doğu’da barış olmaz.”

Yazar ardından “Türkiye’nin milli kahramanı ve Doğu’nun belki de en romantik figürü Enver Paşa’nın gizli inzivasından bana yazdığı bir tehdit bu” diyerek kısaca Enver Paşa’yı tanıtıcı birkaç cümle kurduktan sonra onun şimdi nerede ve ne yaptığıyla ilgili son duyumları şöyle aktarıyor: “Enver, Kafkasya’da 70.000 askerinin başındadır; başka haberlere göre Kürdistan kralı yapıldığı bildirilirken yine diğer bazı haberlerde onun Türkistan’da olduğu ve Hindistan’a karşı Lenin ile birlikte çalıştığı söyleniyor.”

“[Enver’in] Kaldığı Yer Bir Sır” iç başlığı altında mektubun ne surette kendisine ulaştığıyla ilgili bazı bilgiler verdikten sonra von Wiegand, içeriğe dair kendi belirlediği kısa başlıklar altında hemen hemen hiçbir yorum yapmadan mektuptan önemli gördüğü kısımları yazısında aktarmaktadır. Burada yöntem olarak önce Enver Paşa’nın mektubunun *The Washington Times*’a yansıyan kısımları verilecek ve ardından Enver Paşa’nın mektubunun Almanca versiyonu esas alınarak gazete yazısına girmeyen yahut girmişse de farklı yansıyan kısımları aktarılacaktır. Bunlardan sonra da gazetenin aynı günkü sayısında gazete editöryasının Enver Paşa’nın iddialarına verdiği “resmi” cevaba değinilecektir. *The Washington Times* gazetesinde Karl von Wiegand imzasıyla yayımlanan mektubun Türkçe tercümesi şu şekildedir:

Almanca tercümesiyle birlikte gelen Türkçe yazılmış mektupta, kaynağın gizli tutulması şartı koşulmuştur. Mektubun otantikliği hususu Enver’in yakın ilişkide olduğu kimselere soruldu ve onlar da bunu teyit ettiler. Mektup şu şekildedir:

‘Bu mektubu yazmamın nedeni, ülkeme düşmanları tarafından dikt edilecek olan barışın yaklaştığına dair birçok söylentidir. İngiltere

ve Fransa'nın benim ülkeme yönelik nasıl bir politika izlediklerini, Türkiye'de kendilerine nasıl bir hedef belirlediklerini bilmiyorum.

İstanbul'un elimizden alınacağı, Türk milletinin parçalanıp paylaşılacağı, böylece Türkiye'nin milletler ailesinde bağımsız bir devlet olarak varlığının sona ereceği söyleniyor.

Yaklaşık bin yıldır Yakın Doğu'nun tek iyi limanı olan ve Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu İzmir, çoktan Yunanlılara teslim edilmiş durumdadır. Fransızlar Kilikya'yı işgal etmiş ve dağları aşarak Maraş'a gelmiş, Ermenileri silahlandırmış, nifak çıkarmış ve düşmanlık yaratmış; böylece toprak talanına girişmiş ve Türkiye'nin nihai olarak dağılmasına yol açmayı ummuştur.

Türkler Savaşacaktır.

Doğrusu, size söylüyorum! Bir Türk kalbi ülkesi için atmaya devam ettikçe, Türk milleti asla yok olmayacaktır. Öyle ki namazlarda başını kutsal topraklar yönünde secdeye koyan sadık Müslümanlar uzak Moskova'dan Zambezia'ya ve Java'dan Afrika'nın Atlantik kıyılarına kadar olan yerlerde var olduğu sürece de (Türk milleti) yok olmayacaktır.

Memleketimi parçalamaya çalışan devlet adamları, Türk milletinin bütün Müslüman âleminin milli hasretlerinin timsali olduğunu unuttuyorlar. Osmanlı milletinin nüfusu yalnızca 25.000.000, ama surların çevrelediği İstanbul tüm müminlerin hükümdarı, peygamberin halefi, tüm dünyadaki üç yüz milyon müminin düşüncelerini ve ruhlarını yöneten padişahı barındırıyor.

Türkler Her Yerde

Türk dili Sibirya'ya kadar her yerde net şekilde duyuluyor. Kuzey Buz Denizi kıyısındaki Moğol anne, gezgin Kırgızlar ve Yakutlar, mavi Boğaz'daki saraylarda duyulan şarkıların/ninnilerin aynısını çocuklarına söylüyorlar.

Savaştan önce eğitilmiş bir Osmanlı, Taşkent ve Kazan'daki Türk gazetelerini nasıl bir şevkle okuyorduysa, Kuzey Afrika'nın Atlas Dağları'ndaki veya Aden Çölü'ndeki Arap atasözlerini, yabancı boyunduruğu altındaacı çeken dindaşlarının mesajlarını da aynı şevkle okuyordu.

Versailles, Paris ve Londra'nın bilgeleri tarihi unuttular mı? Bilmiyorlar mı ki Müslümanlar kendi anayurdu sınırları içinde yabancı bir devlete asla uysalca müsamaha göstermediler. Selahaddin komutasındaki Türk birlikleri Haçlıları yendi ve en sonunda Arslan Yürekli Richard'ı ülkelerinin dışına sürdü.”

Von Wiegand'ın Enver Paşa'nın mektubunu aktardığı yazının devamı gazetenin ikinci sayfasından yine büyük harflerle, ama biraz farklı bir başlıkla verilmektedir: “Türkler Kutsal Savaş/Cihat

Açmakla Tehdit Ediyor.” Von Wiegand ardından ilk sayfadaki formatta mektubu aktarmaya devam etmiştir:

“Enver Paşa Uyarıyor ve Yardım İçin [Amerika] Birleşik Devletleri’nden Ricada Bulunuyor”

O özgürlük ve bağımsızlık içgüdüğü/dürtüsü, yabancı boyunduruklardan kurtulmak için her şeyi, hatta hayatın kendisini bile vermeye yönelik o fedakâr istek, halkımın içinde hâlâ yaşıyor ve yüzyıllar boyunca olduğu gibi yaşamaya devam edecek.

Wilson İlkelerini İstiyor

Büyük devlet başkanınız, asil bir ideal olan tüm halklar için kendi kaderini tayin hakkı temel ilkesini dünyaya ilan etti. Biz Türkler başka bir şey istemiyoruz. Dünya Savaşı’na emperyalist amaçlarla girmedik. Bize dayatılan nefret dolu kapitülasyonları üzerimizden atmak istedik. Biz sadece kendi evimizin efendisi olmak istedik. Asırlardır bizim olan memlekette yaşamak istiyoruz. Şayet her milletin sahip olma iddiasında bulunduğu bu hakkı elimizden alırsanız Türkiye’de barış olmayacağı gibi bütün İslam âleminde de barış olmaz. Yine de her şeye rağmen, İngiltere ve Fransa’nın kullanışlı araçlarıyla veya aç kadın ve çocukların meydana getirdiği mecburiyetler altında yürekleri kanayan dostlarımız tarafından birçok barış antlaşması imzalanabilir. Ancak biz haklarımız ve özgürlüklerimiz için gerekirse yüz yıl boyunca savaşacağız.

İngiliz İnancı.

İngiltere on yıllardır Çanakkale Boğazı ve Konstantinopolis’e açgözlü elini uzatıyordu. [Oysa İngiltere] Böyle bir toprak hırsızlığının Amerikan adalet anlayışını alt üst edeceğini biliyordu. Çünkü Türkiye ile Amerika arasındaki ilişkiler her zaman sıcak olmuştur.

Amerikan okulları Doğu’nun birçok devlet adamının eğitim membaı olmuştur ve Robert Koleji’nin ünü uzak diyarlara kadar yayılmıştır. Amerikalılar ve İngiltere’deki hakşinas unsurlar kazanılmalı ve Türkler, Çanakkale Boğazı ve İstanbul’u kontrol etmeye layık görülmemeli idiler.

Tıpkı Belçika’daki Alman mezalimine ilişkin raporların İngiltere’nin propagandasının bir parçası haline getirilmesi gibi “Ermeni katliamları” da bu taktiklerin bir parçasıydı. Sözde Alman barbarlıklarından bazılarının fena halde abartıldığı ve diğerlerinin tamamen uydurulmuş olduğu ortaya çıktıkça dünya ikincisinden [Ermenilere yönelik olanından] şüphelenmeye başlayacaktır. Dünya bir gün sözde “Ermeni katliamları”nın gerçek yüzünü de öğrenecektir.

Abartılı Cinayetler.

Türklerin de tamamen suçsuz olduğunu iddia etmiyorum. Ancak bir şey şimdiden netleşti. O da gazete sütunlarında bildirilen tüm Ermeni katliamları kurbanlarının toplamı birkaç milyona vardırırlarken, altı Ermeni vilayetindeki Ortodoks ve Süryaniler de dâhil olmak üzere toplam Hıristiyan sayısı ancak bir buçuk milyon kadardır.

Katliamlar hakkında yazılan her şey doğru olsaydı, bugün bir tek Ermeni Hristiyan kalmamış olurdu. Oysa hâlihazırda Müslümanlarla birlikte bir Ermeni cumhuriyeti yaratmaya yetecek kadarı kaldı. Bu cumhuriyetin bağımsızlığını ilk tanıyan Türkiye oldu ve bu durum 1918'de muzaffer birliklerimiz Bakü'nün önlerinde iken gerçekleşti. Dolayısıyla halkın kendi kaderini belirleme ve yönünü çizme talebi konusunda [Türkiye de] aynı saygıyı ve tanınmayı hak etmektedir. Bunun için de sonuna kadar mücadele edecektir. Bunu reddeden her barış yalnızca bir ateşkes olabilir.

İstanbul, Küçük Asya ve Çanakkale Boğazı Türkiye'ye, ama sadece ona aittir. Türkiye bütün İslam dünyasının savunucusu ve hamisidir. Şayet halifenin mukaddes şahsının başkentindeki hürriyet ve istiklâlini sınırlarsanız yeni bir savaşın fitilini ateşlemiş olursunuz. Türkiye Moskova ile ittifak kurar ve Asya ırklarının/halklarının uykuda olan gücünü uyandırırsa İngiltere'nin başına bela olacaktır.

Türkiye ve Türk halkı için hiçbir ses yükselmedi. Türkiye, Versailles'ın, Paris'in ve Londra'nın bilge adamlarının karşısında avukatsız duruyor. Sesi kamuoyu tarafından duyulamaz durumda. İstanbul'u dışarıya bağlayan kablolar ve teller İngilizlerin ve Fransızların ellerinde. Oradan ancak onların görüşlerine uygun haberler dışarı çıkabilir. Başkalarının Türk milletine yönelik emperyalist amaçları doğrultusundaki toprak talanına ve sömürüsüne karşı Türkiye ile Amerika arasındaki geleneksel dostluğa sesleniyorum. Türkler barış anlamına gelen bir barış istiyorlar, onlar için yeni bir savaş ilanı demek olan barışı değil.

Şayet özgürlük, bağımsızlık ve kendi kaderini tayin etme hakkı bizden esirgenir, İstanbul ve Çanakkale Boğazları elimizden alınırsa yaşadığım sürece çalışır ve savaşırım. Sadece ben değil yüzbinlerce diğer Müslüman da!

Von Wiegand, mektupta dile getirilen hususlarla ilgili herhangi bir yorum yapmadan yazısını bitirmişse de yazısının sonuna, muhtemelen gazete idaresince, parantez içinde "Bu konudaki başyazıya bakınız" şeklinde bir ibare eklenmiştir.

2.1. "Şubat 1920 Tarihli Mektubun Orijinalinde Neler Var?"

Enver Paşa'nın von Wiegand'a gönderdiği mektubun Türk Tarih Kurumu Arşivi'nde bulunan Almanca nüshası altı daktilo sayfası

uzunluğunda olup mektubun başında tarih olarak “Anfang Februar 1920 [1920 Şubat Başı]” ibaresi, sonunda da Latin harfleriyle “Enver” imzası yer almaktadır.³¹ Von Wiegand’ın yazısında belirttiği üzere mektup Türkçe aslı ve Almanca tercümesi olarak iki nüsha halinde kendisine ulaştırılmıştır. Bizim burada kullandığımız mektubun Almanca nüshası/kopyası Türk Tarih Kurumu Arşivi’nde olup Türkçe ve Almanca olarak iki nüsha halinde hazırlandığı söylenen mektubun orijinali olabilir. Zira Karl von Wiegand’ın Amerika’daki terekesinde bu mektup yer almamaktadır. Enver Paşa yayımlandıktan sonra mektubun orijinalini von Wiegand’dan geri almış olabileceği gibi, üzerinde kırmızı harflerle yer alan “Copie!” ifadesinden belgenin birkaç nüsha olarak hazırlandığı sonucu da çıkartılabilir. Mektubun Almanca nüshası ile gazetede ki İngilizce yazıyı karşılaştırdığımızda, yazıda kullanılan kısımların mektubun Almancasıyla bir yer hariç birebir aynı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla von Wiegand gazetede ki yazısını mektubun Almancasını esas alarak yazmış olmalıdır. Gazete yazısında mektuptakinden farklı verilen kısım ise Anadolu’da Ermenilerin yaşadığı vilayetlerdeki Ermeni nüfusa dair olmaktadır. Von Wiegand yazısında Enver Paşa’nın kaleminden Ermeni nüfusunu 1,5 milyon verirken, mektubunda Enver Paşa bunu “Ortodoks Hıristiyanlar ve Süryaniler de dâhil altı Ermeni vilayetindeki toplam nüfus bir milyonu bile bulmuyor.” şeklinde ifade etmektedir. Geri kalan hususları ise von Wiegand, Enver Paşa’nın ifadelerine hiçbir yorum katmaksızın birebir aktarmıştır.

Bu ön bilgilerden sonra gazetede yayımlanan hali ile mektubun Almanca orijinalini karşılaştırmaya başlayabiliriz. Enver Paşa mektubuna, görüşlerini açıklamak için gazeteci von Wiegand’ı neden tercih ettiğini belirten ifadelerle başlamıştır:

Sevgili Bay von Wiegand! İki sebepten dolayı bugün size başvuruyorum. Siz Amerikalısınız. Yani Merkez Güçlerine karşı savaşa yönünde karar alan bir milletin vatandaşıdır. O milletin devlet başkanı galipler ve mağluplar için öyle bir barış politikası sözü verdi ki bununla adalet, milletlerin kendi kaderini belirleme hakkı, politik ve ekonomik çıkarların eşitliği gibi konular ideal bir temele dayanıyordu. İkincisi siz tüm Amerikan basınının Avrupa’daki en önemli temsilcisisiniz.³²

31 Türk Tarih Kurumu Arşivi, *Enver Paşa Koleksiyonu* (EP), Kutu No: 21, Gömlek No: 37, Adet: 6. TTK Arşivi’ndeki bu mektubu benimle paylaşan tarihçi meslektaşım sevgili Yusuf Ziya Altıntaş’a çok teşekkür ederim.

32 Enver Paşa, *1920 Şubat Başı Mektubu*, s. 1. Enver Paşa’nın mektubuna atıflar buradan sonra yalnızca Enver Paşa, *Şubat Mektubu* ve mektubun sayfa sayısının verilmesi şeklinde yapılacaktır.

Enver Paşa bu giriş cümlelerinden sonra mektubu yazmasının sebebini “Barışa dair ortalıkta dolaşan her türden söylentiler olup buna göre [Türkiye’nin] düşmanları ülkeme bu barışı dikte ettireceklermiş.” şeklinde açıklıyor ve devamında Türkiye’nin düşmanları olarak İngiltere ve Fransa’yı işaret ediyor: “İngiltere ve Fransa’nın ülkeme karşı hangi politikayı takip edeceklerini ve Türkiye’de hangi hedefi takip ettiklerini hâlâ bilmiyorum. İstanbul’un Türkiye’den alınması, Türkiye’nin bölünmesi ve devletler ailesinin bağımsız bir üyesi olarak varlığının sona ermesi gerektiği söyleniyor.” Paşa bu planın uygulamaya geçirilmesinin kanıtı olarak İzmir’in işgalini ve Fransızların Ermenilerle birlikte Kilikya bölgesini işgal edip Maraş ve Antep yönünde ilerlemelerine işaret ediyor.³³ Enver Paşa, Türk İmparatorluğu’nun parçalanması ihtimaline karşı her bir Türk’ün direneceğini belirttiğinden sonra dünyadaki Müslümanların Türklere karşı olan bu tutuma duyarsız kalmayacaklarını vurgulama ihtiyacı duyuyor. Bu anlamda Kuzey’den Güney’e (Moskova’dan Afrika kıtasında Hint Okyanusu’na akan Zambezia Nehri’ne) ve Doğu’dan Batı’ya (bugünkü Endonezya’nın Java adasından Afrika’nın doğu sahillerine) kadar birer hat çekerek İslam dünyasının tamamını kapsayan bir desteğe işaret ediyor.³⁴

Enver Paşa, ülkesini parçalamaya çalışan devlet adamlarına Türkiye’nin sadece 25 milyon nüfuslu Türkiye topraklarından ibaret olmadığını ve başındaki halife sayesinde dünyadaki 300 milyonluk Müslüman kitleyi yönlendirme kapasitesine sahip olduğunu hatırlatma ihtiyacı duyarak dolaylı bir tehditte bulunuyor. Paşa, sadece Müslümanlığa vurgu yapmakla kalmıyor, Türk dünyasındaki kültürel birliğe değinme ihtiyacını da duyuyor. Hemen ardından İslam dünyasıyla olan kuvvetli kültürel bağlara, ortak kadere ve duygudaşlığa vurgu yapmayı da ihmal etmiyor.³⁵

Enver Paşa Batılı devlet adamlarına tehditkâr bir üslupla seslenerek “Tarihi unuttular mı?” diye soruyor ve ardından tarihi Haçlı seferlerini işaretlerle Selahaddin Eyyubi’nin Türk askerleri komutasındaki galibiyetini ve Arslan Yürekli Richard’ın yaşadığı mağlubiyeti hatırlatıyor.³⁶ Enver Paşa bu noktada tehdit aşamasından teklif ve uzlaşma safhasına geçiyor ve ABD başkanı Woodrow Wilson’ın henüz savaş devam ederken dünyaya ilan ettiği “halkların kendi

33 Enver Paşa, *Şubat Mektubu*, s. 1.

34 Enver Paşa, *Şubat Mektubu*, s. 2.

35 Enver Paşa, *Şubat Mektubu*, s. 2.

36 Enver Paşa, *Şubat Mektubu*, s. 3.

kaderini tayin etme hakkı” idealine doğrudan göndermede bulunarak Türkiye’nin ve Türk halkının “çok fazla bir şey istemediğini” ifade ettikten sonra, Türkiye’nin Birinci Dünya Savaşı’na giriş sebebine de değinerek sonu yine tehditle biten şu cümleleri kuruyor: “Her halkın hakkı olan bu hakkı bizden alırsanız Türkiye ve tüm İslam dünyası için barış mümkün olmaz.”³⁷

Enver Paşa konuyu İngiltere ve Fransa’nın dikte etmesi sonucu Türkiye ile yapılması muhtemel barış antlaşmasına getirerek bunun kabul edilemez olduğunu söylüyor ve ardından da İngiltere’nin Türkiye’ye, bilhassa da Boğazlara yönelik on yıllardan beri devam eden emperyalist emelleriyle Amerikan adalet anlayışı arasındaki çelişkiye vurgu yapıyor. İşte bu noktada İngilizlerin Amerikalıları yanlış yönlendirdiklerini ve İstanbul’la Boğazların Türklerden alınması yönünde propaganda yoluyla kamuoyu oluşturma çabası içinde olduklarını söyleyen Enver Paşa, Türkiye ile Amerika arasında geçmişten gelen iyi ilişkilere bir örnek olarak İstanbul’da faaliyet gösteren Robert Koleji’ni gösteriyor. Konuyu burada Ermeni meselesine getiren Enver Paşa, Türklerin Ermenilere yönelik katliam yaptıkları propagandasının, İngiltere’nin esas amacı olan İstanbul ve Boğazlar planının bir parçası olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade ediyor ve belki de ilk ve son defa olarak Ermeni meselesi ile ilgili görüşlerini bu mektupla ve Amerikan gazetesi aracılığıyla Amerika ve dünya kamuoyuna açıklamış oluyordu.³⁸

Mektubun sonunda doğrudan von Wiegand’ın şahsına seslenen ve ondan görüşlerini Amerikan kamuoyuna duyurmasını rica eden

37 Enver Paşa, *Şubat Mektubu*, s. 3

38 Murat Bardakçı Talat Paşa’nın Berlin’de bir Ermeni tarafından katledilmesi üzerine *Liva el-Islam* dergisinde 15 Haziran 1921’de çıkan yazının Enver Paşa’nın Ermeni meselesine değindiği tek yazı olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Bardakçı, *Enver*, 238. *Liva el-Islam* dergisinde çıkan “Talat Paşa ve Katli” başlıklı ve (A) imzalı yazıda gerçekten de Ermeni meselesine, bilhassa da Talat Paşa’nın bu meselenin tehcir yoluyla çözümünü konusunda gösterdiği hassasiyet bağlamında değiniliyor: “(...) Ermenilerin daha emin muntıkalara nakli karargir olduğu zaman, bunun icrasını belki askerler icâb-ı askeriye dolayısıyla şiddetle tatbik ederler diye nakil keyfiyetini Dahiliye Nezaretine eline almış idi.” Berlin’de yayımlanan *Liva el-Islam* dergisinde çıkan bu yazının Latin harflerine aktarılmış tam metni için bkz. Selçuk Gürsoy, “İslam İhtilal Cemiyetleri İttihadı Yayın Organı Liva El-Islam Dergisi” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1995), 115-117. Ayrıca tezin kitaplaşmış hali için bkz. Selçuk Gürsoy, *Enver Paşa’nın Sürgünü/İhtilalci İslam Birliği ve Liva el-Islam Dergisi* (İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2007). Enver Paşa’nın *Liva el-Islam* dergisindekiler de dâhil kamuoyuna hitaben yaptığı sözlü ve yazılı açıklamaları içeren bir çalışma için bkz. Yusuf Gedikli, *Enver Paşa. Nutukları, Makaleleri, Bazı Beyannameleri ve Mektupları* (İstanbul: Milyenüm Yayınları, 2018).

Enver Paşa, son cümlelerinde de mücadeleden ve Türklerin Müslümanlarla birlikte savaşağından söz ediyor:

Sevgili Bay Wiegand! Siz Amerikan basınının temsilcisi bir gazeteci olarak dünya kamuoyu üzerinde etkili oluyor ve bunu anayasal kurumlara uygun şekilde ülkenizin ve halkınızın kaderini şekillendirerek yapıyorsunuz. Bu özelliğıyle Amerikan basını aynı zamanda dünyanın yargıcı konumundadır. Lütfen görüşlerimi Amerikan halkıyla paylaşınız. [...] Şayet özgürlüğümüz, bağımsızlığımız ve kendi kaderimizi tayin etme hakkımız bizden alınır, İstanbul ve Çanakkale bizden gasp edilmek istenirse yaşadığım müddetçe ben savaşağıım. Üstelik bu konuda ben yalnız değilim, diğer yüzbinlerce Müslüman da savaşağıacaktır. Sevgili Bay von Wiegand! Şimdiden adalet uğruna ve büyük bir halkın kaderi için [yapacağınız] girişimlere teşekkür ederim. Beraber geçirilen nice saatlerin anısına çok selamlarımla.³⁹

Von Wiegand mektupta Enver Paşa'nın doğrudan kendisine hitap ettiğı ve tanışıklıklarına vurgu yapan "ortak geçirilen vakitler" ifadesini yazısına almamıştır. Böylece von Wiegand hem "tarafsız" gazetecilik yaklaşımını sergilemiş oluyor hem de kendisini geriplanda tutarak Enver Paşa'nın Amerikan kamuoyuna doğrudan hitap etmesine imkân sağlamış oluyordu. Fakat aşağıda da görüleceğı üzere yazısını manşetten veren *The Washington Times* gazetesi kendisiyle aynı görüşte değildi. Nitekim Enver Paşa'nın bu çağrısını etkisiz hale getirmek için çok sert ve açıktan cephe alan bir cevap yazacaktı.

Enver Paşa'nın şubat ayında adeta *feryat figan* dikkat çekmeye çalıştığı felaket, önce 19-26 Nisan 1920 tarihlerinde San Remo'da toplanan müttefikler konferansında ardından da 10 Ağustos 1920'de Osmanlı Devleti delegelerinin imzalamak zorunda kaldıkları *Sèvres Barış Antlaşması* ile gelip çatacaktı. Enver Paşa'nın Türkiye'ye dair hazırlanan barış antlaşmasına hakkındaki "duyumları" *Sèvres Antlaşması* ile neredeyse aynen kâğıda dökülmüştür.

2.2. *The Washington Times*'in Enver Paşa'nın Mektubuna Tepkisi

Enver Paşa'nın mektubunda dile getirdiğı hususlara dair *The Washington Times* gazetesi kurumsal olarak bir cevap verme mecburiyeti ve von Wiegand ile yazısında aktardığı hususlarla ilgili net bir karşı tavrı koyma ihtiyacı duymuştur. Bu cevaba geçmeden önce mektubun yayımlandığı günkü gazete sayısında Enver Paşa

39 Enver Paşa, *Şubat Mektubu*, s. 6.

ve Türkiye ile ilgili dikkat çeken bazı haberlere değinmek gerekir. Von Wiegand'ın yazısında Enver Paşa'nın nerede olduğu bir sır olarak belirtilirken gazetenin ilk sayfasında küçük bir çerçevede Londra'dan bildirilen bir haberde Enver Paşa'nın o sırada Berlin'de olduğu yazılıyordu: "Berlin'den gönderilen bir habere göre Türkiye'nin eski Harbiye Nazırı ve Jön Türklerin lideri Enver Paşa geçen hafta boyunca takma bir isim altında Berlin'de bulunuyordu. Öyle sanılıyor ki Jön Türklere sempati uyandırmak arzusundadır." Gazetenin ikinci sayfasında ise bu defa Paris kaynaklı bir başka haber şu üst başlıkla verilmiştir: "İngiltere, Türkiye'nin Petrol Sahalarına Göz Dikiyor". Haberde alt başlık olarak ise "İmparatorluğu Parçalama Hareketi Zengin Toprakları Kontrol Etme Çabası Olarak Görülüyor" ifadeleri kullanılmıştır.⁴⁰ Bilhassa Enver Paşa'nın yeri ile ilgili haberin tesadüfen konulmadığı düşünülebilir. Bunun da ötesinde Berlin'deki İngiliz temsilcileriyle şubat ayı sonlarında yapılan müzakereler olumsuz neticelenince, İngiliz istihbaratı Enver Paşa'nın yerini basınla paylaşma ihtiyacı da duymuş olabilir.⁴¹

Enver Paşa'nın mektubunda dile getirdiği hususlara dair *The Washington Times* gazetesinin kurumsal cevabı oldukça sert görünmektedir. Öyle ki bu imzasız cevabi yazıda gazete kendisini Hıristiyan/Batı hassasiyetlerini merkeze alan, Ermenilerin savunuculuğunu en ileri noktaya taşıyan ve de Türk ve Müslüman karşıtlığı, hatta düşmanlığı konusunda şüpheye yer bırakmayan bir noktada konumlandırmıştır. Gazete, Enver Paşa'nın mektubundaki Batı'ya karşı dile getirilen *İttihad-ı İslamcı* tehditkâr ifadeler için "...adeta Abdülhamid'in kendisinden yahut Şeyhülislam'dan çıkmış açık ve otoriter bir meydan okumadır" diyerek meseleyi okuyucusunun zihninde hem dinî bir zemine çekiyor hem de aslında bu ifadelerin İslamcı uygulamalarıyla özdeşleşmiş Abdülhamid'e karşı isyan etmiş Enver Paşa gibi seküler kabul edilen birinden çıkmış olmasına dikkat çekerek şaşırılmış bir görüntü de veriyordu.

⁴⁰ *The Washington Times*, 3 Mart 1920.

⁴¹ Aynı günlük gazetede hem de Enver Paşa'nın mektubunun büyük puntolarla verilen "Kutsal Savaş" tehdidi manşetinin hemen üstünde yer alan ilginç bir haber daha göze çarpmaktadır: "Başkan Wilson altı aydan beri ilk defa Beyaz Saray'dan bir otomobil gezisi için dışarı çıktı". Bu tesadüf ilginçtir, zira savaştan yenilgiyle ayrılan milletlerin son ümidi olan Başkan Wilson, Avrupa'dan döndükten sonra fikir babası olarak görüldüğü Milletler Cemiyeti'ne Amerikan seçmenin desteğini sağlamak için çıktığı gezide geçirdiği ağır rahatsızlık nedeniyle altı aydır evinden dışarı çıkamamıştı. Bkz. *The Washington Times*, 3 Mart 1920.

Enver Paşa'ya ve yayımlanan mektubuna karşı kaleme alınan yazıda sadece şaşkınlık değil bir kızgınlık ve öfke de fark edilmektedir. Öyle ki bu kızgınlıkla olsa gerek yazının bazı kısımları vurguyu artırmak için gazete tarafından büyük harflerle basılmıştır. Aslında gazetenin yazısındaki kızgınlık sadece Türklere değildir. Burada İngiltere'ye, Fransa'ya ve en sonunda Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Woodrow Wilson'a da yöneltilen bir kızgınlık söz konusudur. Zira gazeteye göre Ermenilerin savaşta, bilhassa Doğu Cephesi'nde, İtilaf Devletleri lehine yaptıkları onca faydalı faaliyetlere ve bunun karşılığında verilen sözlere rağmen *Büyük Ermenistan*'dan vazgeçilerek Ermenilere ihanet edilmektedir. Enver Paşa'nın mektubunda Ermeni meselesinden bahsederken bu son konuya, yani Ermenilerin Doğu Cephesi'nde İtilaf Devletleri'ne olan desteğine değinmemiş olmasına rağmen -ki Ermeni tehcirinin Türk hükümeti nezdindeki temel gerekçesi Anadolu'daki Ermenilerin Ruslarla birleşme ve iş birliği tehlikesiydi- *The Washington Times* bu iş birliğini de açıkça yazmıştır. O sırada Amerika'daki Türk(iye) algısını yansıtmaya ve iyi anlaşılması bakımından numune niteliğindeki "İstanbul ve Üstü Örtülen Ermenistan Suçu. Barış Antlaşması Adı Altında Gizli Diplomasi Utancının Zirvesi: Antlaşmayı Tümden Reddetmeliyiz" başlıklı bu yazının tamamı önemine binaen makalenin EKLER kısmında (EK 3 ve EK3 A) olduğu gibi aktarılmıştır.

3. "TEMMUZ 1920" TARİHLİ İKİNCİ MEKTUP: MEKTUBUN *THE WASHINGTON TIMES*'TA YAYIMLANMASI VE ORJİNALIYLA KARŞILAŞTIRILMASI

Enver Paşa'nın "Temmuz" (1920) tarihli ve "Moskova'dan" yazıldığı iddia edilen mektubunda verilen zaman ve yer konusundaki şüphelere yönelik değerlendirmeleri yukarıda yapmış ve mektubun o süreçte Moskova'dan yazılmış olmasının mümkün olmadığını söylemiştik. Bunun o sırada İtilaf Devletleri tarafından hâlâ aranan Enver Paşa'yı korumak için bir nevi "karartma" ve "hedef saptırma" amacıyla von Wiegand tarafından bilerek yapılmış olması gerektiğine de değinmiştik. Yine bu ikinci mektubun Enver Paşa tarafından yazılmış orijinal nüshasının da Almanca olup bugün Amerika Birleşik Devletleri'nde Kaliforniya eyaletindeki Stanford Üniversitesi bünyesinde yer alan Hoover Enstitüsü'nün *Von*

Wiegand (Karl H.) Papers koleksiyonunda bulunduğu giriş kısmında belirtilmişti.⁴² Enver Paşa'nın birinci mektubunun değerlendirilmesindeki yöntem bu mektupta da uygulanacaktır. Yani önce mektubun von Wiegand tarafından gazetede yayımlanmış hali verilecek ve ardından da mektubun Almanca orijinaliyle bir karşılaştırma yapılacaktır.

Mektuptaki mesajlar Enver Paşa'nın "Doğu'daki duruma dair gelişmelerle ilgili görüşlerimi sormuşsunuz." sözleriyle başladığından bunu bir gazete röportajı gibi de okuyabiliriz. Birincisi gibi ikinci mektubun da aynı yazar tarafından yine *The Washington Times* gazetesinde yayımlanmasını, gazetenin Enver Paşa'nın ilk mektubuna verdiği sert cevaba Paşa'nın bir cevabı olarak görmek de mümkündür. Nitekim *The Washington Times* Mart ayındaki cevabi yazıda "Türkiye'nin millî kahramanı Enver Paşa'nın 'İslam dünyasını ateşe verme' tehdidi boş bir tehdittir" demişti. İkinci mektubunda Paşa, buna "Sanıyorum Mart ayında size Türklerin Doğu'yu ateşe vereceğini yazmıştım. Bu bir blöf de değildi, boş yere övünme de değildi" diyerek cevap vermeyi gerekli görmüştür. Aşağıda görüleceği üzere Enver Paşa'nın mesajlarının ve tehditlerinin merkezinde yine İngiltere vardır. Fakat bu defa Enver Paşa, ilk mektuptaki tehditlerin tüm Hıristiyan dünyasına yönelik gibi algılanmasına bir düzeltme yapma ihtiyacı duymuş görünmektedir: "Bu, İslam dünyasının Hıristiyan dünyasına karşı bir savaşı değildir; bu, öyle bir savaş ki Müslümanlar bununla kendilerini ve ülkelerini İngilizlerden kurtarmaya çalışıyorlar. Tıpkı sizin, ülkeniz Amerika'yı yüz yıl önce İngiliz boyunduruğundan kurtardığınız

42 Enver Paşa'nın Temmuz 1920 tarihli mektubu için bkz. Hoover Institution Library & Archives, Stanford University, Von Wiegand (Karl H.) Papers, Collection Number: 75092 8M 49/50, Box No: 11. Von Wiegand'ın evrakında Enver Paşa'ya ait belgelerin olduğu klasörde Enver Paşa'nın iki mektubu yer almaktadır. Bunlar: Temmuz 1920 tarihli ve *The Washington Times* gazetesinde von Wiegand tarafından yayımlanan mektubun 4,5 daktilo sayfası uzunluğundaki Almanca orijinali yanında 18 Ağustos 1920 tarihli ve Moskova'dan gönderilen Enver Paşa'nın el yazısıyla kaleme alınmış kısa bir mektuptur. Bu iki mektubun yanında Enver Paşa'nın "Temmuz Mektubu"nun, üzerinde düzeltmeler olan İngilizce tercümesi; İzmit yarımadasını ve Tuzla'dan Karadeniz'e uzanan Anadolu'daki "Milliyetçi Hareket" in askeri hattını gösteren el çizimi basit bir harita yanında yine küçük bir kâğıda kurşun kalemle yazılmış kısa bir not yer almaktadır. Tüm bunlara ilaveten Wiegand'ın teresinde 2 Mart 1920 tarihli bir belge daha vardır. Bu belge Augsburglu bir uçak firmasıyla Karl von Wiegand'ın kurduğu iletişime dair olup, Berlin'den Moskova'ya yapılacak bir uçak seyahatinin hangi şartlarda ve fiyatta yapılabileceği konusunda bilgiler içermektedir. Makalede bundan sonra Enver Paşa'nın mektuplarından ikincisine "Temmuz Mektubu", üçüncü mektubuna da "Ağustos Mektubu" olarak atıfta bulunulacaktır. Bu önemli belgelerin "elden ele" bana ulaşmasını sağlayan Dr. Yusuf Ziya Altıntaş'a, Özgür Dikmen'e ve Aruuke Uran Kyzy'a ne kadar teşekkür etsem azdır...

gibi.” diyerek hem yanlış anlamaları düzeltiyor hem de Amerikan bağımsızlık savaşına gönderme yaparak Amerikan kamuoyunun Türklerle ve Müslümanlarla empati kurmalarını istiyordu.

Mektupta dikkat çeken iki husus daha vardır: Birincisi Anadolu'daki Millî Mücadele ve onun lideri Mustafa Kemal Paşa ile hareket ettiği intibamı verecek destek mesajları; ikincisi de ailesine, yani bir bakıma özeline yönelik anlattıklarıdır. O sıralarda Paşa'nın ihtiyar babası ve en küçük kız kardeşi İngilizler tarafından tutuklanmış, karısı da baskılara dayanamayarak küçük erkek kardeşiyle İstanbul'dan Avrupa'ya kaçmak zorunda kalmıştır.⁴³ Enver Paşa'nın ikinci mektubu 25 Temmuz 1920 tarihli *The Washington Times* gazetesinin ikinci sayfasında **“Enver Paşa, İngiliz Egemenliğinden Kurtulmak İçin İslam Dünyasının Ayaklandığını Söylüyor”** üst manşetiyle verilirken hemen altındaki daha az sansasyonel olmayan alt manşetler ise şöyledir: **“Türkler Şark'ı Ateşe Veriyor”** ve **“Osmanlı Şefi, 'Ateş ve Kılıç'ın Kendilerini İngiliz Boyunduruğundan Kurtaracağını Söylüyor.”**

Karl H. von Wiegand imzalı ve Berlin, 25 Temmuz tarihli yazının siyasi mesajlar içeren kısmı şu şekildedir:

'(...) Moskova misyonum başarılı oldu.

Bana gönderdiğiniz telsiz mesajında, Doğu'daki durum hakkındaki gelişmelerle ilgili görüşlerimi sormuşsunuz. Top yuvarlanıyor, hiçbir şey onu durduramaz. Bunun anlamı Asya ve Mısır'daki İngiliz sömürge imparatorluğunun sonudur. İslam dünyası, İngiliz boyunduruğunu üzerinden atmak için ayaklanıyor. Bu on beş yıl sürebilir ama tarihte bunun ne önemi var?

Bazı yerlerde henüz sadece parıldayan kıvılcımlar var ancak diğer birçok yerde alevler şimdiden yükselmektedir. **İngilizler, iletişimi kontrol ettiklerinden her gelişmeden dünyanın haberi olmuyor çünkü onlar bu şeyleri [kıvılcımları] ya halkın gözünden saklıyor ya da sadece aldatıcı bir parlıtya izin veriyorlar.**

Sanıyorum Mart ayında, size Türklerin Doğu'yu ateşe vereceğini yazmıştım. Bu bir blöf de değildi, boş yere övünme de değildi.

İngiltere'nin Doğu'daki amacı Türkiye'yi yok etmektir. Mısırlıları köle yaptığı gibi Türkleri de köle yapmak istiyor. Onun meydan oku-

43 Enver Paşa Temmuz 1920 tarihli ikinci mektubunda karısı, çocukları ve küçük kardeşinin İstanbul'dan beraber kaçtıklarını belirtirken, Bardakçı kardeşi Kâmil Bey'in Naciye Hanım'dan iki gün sonra İstanbul'dan ayrıldığını ve İtalya'da birleştiklerini yazmaktadır. Bkz. Enver Paşa, *Temmuz Mektubu*, s. 5; Bardakçı, *Enver*, 192-197.

masını kabul ettik. Bizim bu kabulümüz en ücra yerlere kadar İslam âleminin her köşesinde duyuldu.

Bu artık Türkiye'nin İngiltere'ye karşı savaşı olmaktan çıktı. İslam dünyasının kalbi olan Türklerin savaşı, hızla Müslümanların İngiltere boyunduruğuna karşı bir savaşı haline geliyor.

Açık savaş, gerilla savaşı, küçük çetelerin baskınları ve bireysel saldırılar- kısacası emrimizdeki her araçla bu savaşı Britanya ve onun yardımcılarına karşı sürdüreceğiz.

SONUCU “ATEŞ VE KILIÇ” BELİRLEYECEK

Söz verilen adalet ne Versailles'da ne St. Germain'de ne de Neuilly'de galip geliyor. Adı geçen bu yerlerde imzalanan “barış” antlaşmalarının geçerli olduğu ülkelerde adalet yerine açgözlü bir güç hüküm sürüyorsa bırakın Müslümanlarla İngilizler arasındaki meselede kararı ateş ve kılıç versin.

Bu, İslam dünyasının Hıristiyan dünyasına karşı bir savaşı değildir; bu, öyle bir savaş ki Müslümanlar bununla kendilerini ve ülkelerini İngilizlerden kurtarmaya çalışıyorlar. Tıpkı sizin, ülkeniz Amerika'yı yüz yıl önce İngiliz boyunduruğundan kurtardığımız gibi.

İran ve Afganistan'da; Hindistan, Mezopotamya, Suriye ve Mısır'da; Kafkasya'da ve Türkiye'de olduğu gibi komünist yoldaşlarımızla omuz omuza mücadele ediyor, çalışıyor, özgürlük ateşini yakıyor.

Bu mücadele uzun yıllar alabilir ama size yine işgalci haçlılara karşı Müslümanların savunma tarihini hatırlatıyorum.

Ben ve yoldaşlarım ölebilir yahut ortadan kaybolabiliriz- bunun hiçbir önemi olmayacaktır. Biz sadece ülkemizi ve insanlarımızı özgürleştirmek uğrunda ölmek için yaşıyoruz.

Bu zamana kadarki hareket öyle bir ivmeye ulaştı ki benim veya başka herhangi bir liderin ortadan kaybolmasıyla artık hiçbir şekilde durdurulamaz. Ve tüm bunlar için İngiliz halkı Lloyd George'a teşekkür edebilir. Şayet o, kabinesindeki bazı bakanlara kulak verseydi bunların çoğu önlenebilirdi.

BİZİ MÜCADELEYE MECBUR BIRAKTILAR

Bu ölüm kalım mücadelesini biz tercih etmedik. Bunu isteyen oydu. Bunu bize o zorladı. Başka seçeneğimiz yoktu. Artık geri dönüş yok: Ateşler yakıldı ve İngiltere onları söndüremez- özellikle kalbinde o ülser olduğu sürece: İrlanda'nın özgürlük savaşı.

Son birkaç ayda varılan neticelerden memnunum. Rusya arkamızı kollamaktadır.

İngilizlerin yenilgisi ve Mısır'daki çıkmazları sizin tarafınızdan bilinmelidir.

Afganistan ve Türkistan'da Hindistan'daki kardeşlerimizin de yardımıyla hareket hızla büyüyor.

Soydaşlarımı ve yoldaşlarımı hiçbir şeyin durduramayacağı Mezopotamya ve Kafkasya'da çok şey oluyor.

Araplar arkamızda duruyorlar ve Suriyeliler bizim tarafımızdadırlar. Aldığım son raporlara göre Mısır'daki durum İngilizler için her geçen gün daha da kötüleşiyor. Milliyetçi hareket bitmeyecektir.

Bir İngiliz'in hayatı şehirlerdeki ana caddeler haricinde güvende değildir. Şehirlerin dışında ise asla güvende değildir.

Türkiye'deki Müslüman İngiliz askerleri İzmit'te isyan ederek Mustafa Kemal'in birliklerine karşı savaşmayı reddettiler.

Türk milliyetçi hareketi şu anda İstanbul'un arkasındaki [Anadolu tarafındaki] yarımada Tuzla'dan Karadeniz'e kadar ulaşıyor. Ancak İngilizler, hatlarımızla Konstantinopolis arasındaki küçük bir şeridi bile tam kontrol altında tutamayacak durumdadır.

İSLAM DÜNYASI BİR ARAYA GELİYOR

Geçtiğimiz günlerde üç piyade alayı ve iki süvari tugayı Mustafa Kemal'in ordusuna katıldı. Ama tüm bunlar sadece bir başlangıç. İslam Dünyası kutsal şehrimizi ve halifeyi kurtarmak için bir araya geliyor.

Aksi yöndeki haberlere rağmen, birliklerimiz iyi donanımlıdır. Bol miktarda silahımız ve cephanemiz var ve memnuniyetle söyleyebilirim ki gerekli finansmana da sahibiz.

Kısa süre önce İtilaf Devletleri hükümetlerinden birinin dışişleri bakanının bizden birine şunu beyan etmesi hiç de sebepsiz ve öngörüsüz değildi:

“İslam dünyası eninde sonunda kendini yabancı egemenliğinden kurtaracak ve bu öyle bir mücadele olacak ki bizler, bu önüne geçilemez ve dünya çapında sarsıcı etkileri olacak durumdan mümkün olduğunca kaçınmak istiyoruz.”

Bu devlet adamı geleceği çok net görüyor. “Adil ve dürüst” İngilizler, beyaz sakallı yaşlı bir adam olan babamı yakalayıp hapse attılar. Suçu neydi? Onun suçu benim babam olmasıdır.

En küçük kız kardeşim İstanbul'da yakalanıp hapse atıldı. Suçu neydi? Onun suçu benim kız kardeşim olmasıdır!

Ağabeyim, karımı ve çocuklarımı da yanına alarak kaçtı. Türklerin de benzer önlemlere başvurmak zorunda kalmasına ve bugün İngilizlerin Bakü sokaklarını temizlemelerine şaşıyor musunuz?

Mevcut Türk hükümeti, müttefikler tarafından dikte edilen barış şartlarını imzalayabilir ancak bu hiçbir Türk'ü, hiçbir Müslüman'ı

bağlamaz. Bu imza Türkiye’de veya Şark’ın geri kalanında İngilizler ve Fransızlarla barış olacağı anlamına gelmeyecektir.⁴⁴

Enver Paşa’nın yazdıklarını doğrudan aktardıktan sonra von Wiegand, mektupta verilen mesajları daha da kuvvetlendirmek ve adeta *Şark*’taki gelişmelerin Enver Paşa’nın kontrolünde ve koordinesinde olduğu imajını yerleştirmek için birçoğu söylenti düzeyindeki haberleri de sıralamayı ihmal etmemiştir:

Mektubunda Enver Paşa’nın bahsettiği Moskova misyonu, Türk milliyetçileri ile Sovyet Rusya arasında bir ittifak oluşturmaya yönelikti.

Milliyetçi hareketi yöneten İttihat ve Terakki’nin yedi icracı üyesinden biri olan Cemal Paşa, geçtiğimiz günlerde Merkezî Olağanüstü Sovyet Konseyi’nde Türkiye’yi temsil etmek üzere Moskova’ya geldi.

Kut’ül Amare’nin galibi olarak bilinen Enver’in amcası Halil Paşa, Mezopotamya’ya gelerek oradaki milliyetçi güçlerin ve İran’daki Bolşevik güçlerin komutasını devraldı.

Bildirildiğine göre Enver’in kardeşi Nuri Paşa, Mustafa Kemal’e destek vermek üzere Ermenistan üzerinden [Anadolu’ya] yürümektedir.⁴⁵

Von Wiegand’ın yukarıdaki makalesi içinde sarf ettiği “Milliyetçi hareketi yöneten İttihat ve Terakki’nin yedi icracı üyesinden biri olan Cemal Paşa” ifadesi yurtdışındaki İttihatçı lider kadroyla Anadolu’daki hareketin 1920 ortalarında hâlâ ortak hareket ettikleri ve Millî Mücadele’nin liderliğinin onların uhdesinde olduğu algısının 1920 ortalarında geçerliliğini koruduğunu gösteriyor. Enver Paşa’nın ikinci mektubundaki açıklamaları da doğrudan değilse de bunu ima eder tarzdadır. Öte yandan yazarın yine aynı gazetede bir gün önce 24 Temmuz 1920’de çıkan yazısı bu algının altını doldurmakla kalmıyor, aynı zamanda bir gün sonra yayımlanacak Enver Paşa mektubuna bir ön hazırlık, hatta doğrudan mart ayındaki birinci mektubun devamı gibi sunuluyordu. Nitekim Berlin’den gelen von Wiegand imzalı haberin “Enver’in İşaret Ettiği Üzere Şark Ateşler İçinde Bulunuyor” şeklindeki üst başlığı bunu teyit ederken; alt başlıkta zaten doğrudan birinci mektuba işaret ediliyordu: “Mart’ta von Wiegand’a ‘Türkiye İslam’ı [İslam dünyasını] Ateşe Verecek’ diye yazmıştı.”⁴⁶ Yazıda yer verilen şu bilgiler dikkat çekicidir:

⁴⁴ *The Washington Times*, 25 Temmuz 1920. Yazıdaki vurgular aynen aktarılmıştır.

⁴⁵ *The Washington Times*, 25 Temmuz 1920.

⁴⁶ Karl H. Von Wiegand’ın Berlin’den gelen *Star Co.* menşeli haberi için bkz. *The Washington Times*, 24 Temmuz 1920, s. 2.

Eski Türk Harbiye Nazırı Enver Paşa geçtiğimiz Mart ayında bana yazdığı bir mektupta ‘Türkler İslam dünyasını ateşe verecekler’ tehdidinde bulunmuştu. Şark’tan gelen çok sayıdaki haberler, onun boş bir tehdit olmadığını giderek daha ikna edici bir şekilde gösteriyor. (...)

MUSTAFA’NIN DİRENCİ

(...) Müttefiklerin, antlaşmayı Türkiye ya imzalar ya da Avrupa’daki varlığını kaybeder şeklindeki talebine Türk milliyetçilerinin lideri Mustafa Kemal şu cevabı verdi: ‘Müslüman kardeşler ve komünist yoldaşlar: Yeşil masanın etrafında toplanan vicdansız devlet adamları hakkımızda ölüm hükmünü vermiş ve kendi ellerimizle imzalamamızı istemektedirler. Türk eli, böyle onursuz ve onur kırıcı bir belgeye asla Müslüman mührü vuramaz. Biz ihanete uğradık. Başkan Wilson’ın var olma hakkımızı güvence altına alan ilkeleri ayaklar altına alındı.

SAVAŞARAK ÖLECEĞİZ

Ey İslam kardeşleri, silahlarımız elimizde öleceğiz. Sessizce öleceğiz ama komünizmin müttefiki olan İslam’ın intikamımızı alacağı günün yakın olduğunu bilerek.

Bugün Küçük Asya’da kan akıyor. Büyük güçler, kapitalist olmadığımız ve Müslüman olduğumuz için Türkiye’nin hayatını çalıyorlar.

Allah büyüktür; Muhammed O’nun Peygamberidir ve bizi koruyacaktır.’

[Mustafa Kemal’in] Uyarısı Sovyet Rusya ile Türk Milliyetçileri arasında bir ittifak oluştuğuna dair benim tekrar tekrar geçtiğim telgraf haberlerinin bir ispatı niteliğindedir.⁴⁷

Mustafa Kemal Paşa’nın kaynağı verilmemiş böyle bir beyanın olup olmadığı tartışmalıdır. En azından olmadığını söyleyebiliriz. Fakat bilhassa Büyük Millet Meclisi’nin açılış sürecinde Mustafa Kemal Paşa’nın İslam dünyasına yönelik din kardeşliği ve dayanışma merkezli çok sayıdaki açıklamalarını biliyoruz. Fakat hiçbir zaman açıktan Komünizm ile Müslümanların müttefikliğinden yahut da kamuoyuna yönelik “yoldaşlar” gibi ideolojik yönelimi açık olan kelimeler kullandığını bilmiyoruz. Burada von Wiegand’ın

47 Haber yazısında Enver Paşa’nın iddialarını destekler mahiyette ayrıca şu bilgilere yer verilmiştir: “Suriye, Fransa aleyhine dönerek Fransız mandasını reddetti. Müttefikler Yüksek Konseyi bir süre önce Suriye’nin manda idaresini Fransa’ya vermişti. Türk milliyetçi birlikleri, Konstantinopolis’ten iki saatten az bir yürüyüş mesafesindedir. İran, Afganistan ve Mezopotamya’dan yoğun çatışmalar bildirildi.” Bkz. *The Washington Times*, 24 Temmuz 1920, s. 2.

tam olarak yaptığı şey Mustafa Kemal Paşa'yı Enver Paşa'nın siyasi duruşuna ortak etmek ve onun ağzından konuşurmak olmuştur.

“Temmuz” 1920 Tarihli Mektubun Orijinalinde Neler Var?

Von Wiegand tarafından yayımlanan Enver Paşa'nın Temmuz 1920 tarihli mektubunun Almancasına baktığımızda içerik olarak gazetedeki yayımlanan ile orijinalinin büyük ölçüde uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Fakat gazetedeki yazıda bazı çok kritik eklemeler ve açık çarpıtmalar yapıldığı da hemen dikkat çekiyor. Enver Paşa'nın misyonunu ve konumunu destekleyici bu eklemelerin ve “çarpıtmalar”ın Paşa'nın da onayıyla mı yoksa von Wiegand'ın kendi inisiyatifiyle mi yapıldığını bilemiyoruz. Ancak Enver Paşa'nın von Wiegand'a gerçekten Moskova'dan gönderdiği 18 Ağustos 1920 tarihli el yazısıyla yazılmış üçüncü mektubunda görüleceği üzere (bkz. 4. Bölüm ve EK 6 ve EK 6A) Paşa'nın von Wiegand'ın gazete yazılarındaki destekleyici tutumundan son derece memnun olduğu anlaşılmaktadır: “Şayet basınınız yoluyla bizi desteklemeye devam ederseniz kendimi size şükranlarımı sunmakla vazifeli sayarım.”⁴⁸

İkinci mektubun (Temmuz 1920) orijinalinde dikkat çeken ilk husus von Wiegand'ın iddiasının aksine mektubun Moskova'dan yazıldığına dair hiçbir ibareyi içermiyor oluşudur. Enver Paşa, mektubu nereden yazdığını belirtmediği gibi kendisinin Moskova'ya vardığına, orada Bolşevik yetkililerle görüşmeler yaptığına ve hatta sonra Türkiye'ye giderek milliyetçi harekete talimatlar verdiğine dair bir imada dahi bulunmamaktadır. Aksine mektubunda Paşa, yolculuğunun başarısız olmasına dair bazı gerekçeleri sıralamaktadır. Yine, von Wiegand'ın Enver Paşa'nın ağzından gibi kaleme aldığı “Moskova Misyonum Başarılı Oldu” sözü mektubun hiçbir yerinde geçmemektedir. Fakat Enver Paşa'nın ardından Moskova'ya gitmek üzere uçakla yola çıkan ikinci grubun misyonunun başarılı olduğu mektubun orijinalinde belirtilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla Enver Paşa aslında ondan da tam emin değildir ama gruptakilerden haber alamadıklarına göre, ikinci grubun Moskova'ya vardıklarını tahmin etmektedir. Enver Paşa'nın Temmuz mektubunun Almanca orijinalinin Türkçeye tam tercümesi EKLER kısmında (bkz. EK 5 ve EK 5A) verilirken von Wiegand'ın Enver Paşa dosyasında yer alan İngilizce tercüme müsveddesi ile gazetedeki yayımlanan kısım-

larında tespit edilen farklılıklar ve müdahaleler dipnotlarda gösterilmiştir.

4. ENVER PAŞA'NIN 18 AĞUSTOS 1920 TARİHLİ ÜÇÜNCÜ MEKTUBU

Nihayet ağustos ayının ortasında uzun bir yolculuk sonunda Moskova'ya varan Enver Paşa, varışından üç gün sonra von Wiegand'a bu sefer gerçekten Moskova'dan bir mektup yazmıştır. Okunması güç bir el yazısıyla kaleme alınan bu kısa mektupta⁴⁹ Paşa, öncelikle 10 Ağustos 1920'de İtilaf Devletleri'nin Osmanlı Devleti idarecilerine dikte ettirdiği Sévres Barış Antlaşması'na değinmekte ve "utanç barışı" olarak adlandırdığı antlaşma hükümlerinin Türkler tarafından hiçbir zaman kabul edilmeyeceğini belirtme ihtiyacı duymaktadır. Bu kısacık mektubunda Enver Paşa bize çok önemli iki ifşaatta bulunmaktadır: Birincisi "Bay Humann ayrıntılar hakkında size gerekli bilgileri verebilir."; ikincisi "Şayet basınız yoluyla bizi desteklemeye devam ederseniz kendimi size şükranlarımı sunmakla vazifeli sayarım." Enver Paşa'nın Berlin günlerinin büyük kısmını Friedrich-Marie Sarre çiftinin villalarında geçirdiğine makalenin giriş kısmında değinmiştik. İşte bu mektupta bahsedilen Bay Humann, Friedrich Sarre'nin kayınbiraderi ve Birinci Dünya Savaşı'nda Almanya'nın Osmanlı Devleti nezdindeki askerî deniz ataşesi Hans Humann olmalıdır. Bu mektuptaki ifadeden anlıyoruz ki Hans Humann'ın Enver Paşa'yla olan bağlantısı devam etmekte ve üstelik de bu bağlantı Paşa'nın siyasi faaliyetlerinin ayrıntılarına vâkıf olacak kadar derin bir boyutta idi.⁵⁰ Karl H. von Wiegand'ın basın yoluyla Enver Paşa'ya ve onun siyasi faaliyetlerine olan desteği bu makale çerçevesinde buraya kadar verilen bilgilerle bir olgu olarak büyük ölçüde orta konulmuştur. İşte bu durum Enver Paşa'nın üçüncü mektubunda yazdığı satırlarla bizzat Paşa tarafından da teyit edilmiştir.⁵¹

49 Okunması zor Almanca el yazısının çözümündeki katkılarından dolayı Hüseyin İnam'a ve Dr. Ahmet İnam'a çok teşekkür ederim.

50 Bu ilişki hakkında bkz. Kon, "Max von Oppenheim'dan Enver Paşa'ya Bir Mektup ve Tarihi Önemi."

51 Bkz. Enver Paşa, *Ağustos Mektubu*. Mektubun Türkçeye tam tercümesi EKLER kısmında (bkz. EK 6 ve EK 6A) okunabilir.

SONUÇ

Enver Paşa'nın Birinci Dünya Savaşı'nın bitimiyle yurt dışına çıkışından 4 Ağustos 1922'de Türkistan dağlarında Bolşevik kurşunlarıyla son bulana kadarki hayat kesiti içinde, 1919-1920 arasında Berlin'de geçirdiği aylar onun Birinci Dünya Savaşı sonrası dönemdeki mücadelesinin hazırlık aşaması olarak değerlendirilebilir. Kuşkusuz Almanya'ya gitmek ve orada gelecek planları için bir zemin hazırlamak Enver Paşa'nın A planı değil, zorunluluktan doğan bir B planı gibi görünmektedir. Onun A planı Kafkasya'ya geçmek ve oradaki Osmanlı birlikleriyle ikinci bir askerî mücadeleye girişmekti. Bu mümkün olmamıştı. Almanya'daki hazırlık aşamasını esas hedeflerine bir hareket zemini oluşturmak, yani kendisinin ve Türkiye'nin siyasi geleceği için bir müzakere/pazarlık imkânı yaratmak için kullanan Enver Paşa bir taraftan Bolşeviklerle diğer taraftan da İngilizlerle müzakerelerde bulunmuştur. Enver Paşa ve diğer İttihatçı liderlerin Türkiye'deki "milliyetçi" oluşumla ortak hareket ettikleri, hatta bu hareketi yönettikleri ön kabulüyle olsa gerek bu pazarlıklar bir aşamaya kadar ilerletilmiş görünüyor. Ancak 1920'nin Şubat ayı sonlarında Berlin'de İngilizlerle yapılan görüşmelerin olumsuz sonuçlanması Enver Paşa'ya Bolşeviklerle beraber hareket etmekten başka bir seçenek bırakmamış gibi görünüyor. Onun takma bir isimle ve kamuoyundan gizli yürütmesi icap eden faaliyetlerinde Almanya'daki etkili dostlarının katkısı yadsınamaz bir gerçektir. İşte bu süreçte Enver Paşa bir yandan "yeraltı diplomasisi" yürütürken öte yandan açık bir "kamu diplomasisi" yürütme ihtiyacını da duymuştu. Savaş sonrası dönemde Batı dünyasında bilhassa Ermeni meselesinden dolayı gerek kendi şahsı gerekse de Osmanlı Devleti aleyhinde son derece olumsuz, daha doğrusu düşmanca bir hava hâkimdi. Bu durumu bir nebze olsun tersine çevirebilmek için olsa gerek Enver Paşa görüşlerini kamuoyuyla paylaşmak yoluna gitmiştir. Bunun için gizlilik kurallarına riayet ederek fikirlerini/tekliflerini Batı kamuoyuna aktaracak güvenilir bir isme ihtiyaç duymuştu. Buna en uygun isim ise daha başından beri imparatorluk Almanya'sının destekçisi konumundaki Karl H. von Wiegand'dan başkası olamazdı. Amerikan basınının Avrupa'daki önemli bir temsilcisi olan von Wiegand ile Enver Paşa'nın tanışıklıkları eskiye dayanıyordu. İşte Enver Paşa, von Wiegand üzerinden ihtiyaç duyduğu "kamu diplomasisi" kapısını aralamıştır.

Görünürdeki amacı Amerikan kamuoyunu etkilemek olmakla birlikte esas amacı Batı kamuoyuna sesini ve görüşlerini duyurmak olan mektuplarında Enver Paşa, adeta özelde Türkiye'nin genelde ise İslam dünyasının üzerine çökmekte olan esaret kâbusundan kurtulmanın yollarını aramıştır. Von Wiegand ise *The Washington Times* gazetesinde yayımlanan mektuplarla Enver Paşa lehine *Public Relation* faaliyeti yürütmüştür. Bu faaliyetlerini başka yazılarıyla da desteklemiştir. Nitekim 24 Temmuz 1920'de yine *The Washington Times*'ta yer alan Enver Paşa'yla ilgili yazısında Paşa'nın Mart ayındaki mektubunda söylediklerinin hayata geçmeye başladığına vurgu yapmıştır. Hemen ertesi günü aynı gazetede von Wiegand'ın bu sefer doğrudan Enver Paşa'dan gelen yeni bir mektubu (*Temmuz Mektubu*) yayımlamasından anlıyoruz ki bir gün önceki yazı bu mektuba bir ön hazırlık mahiyetinde idi.

Peki, Karl H. von Wiegand üzerinden yapılan bu *PR* çalışmasıyla tam olarak ne hedefleniyordu? Muhtemelen en önemli hedef Enver Paşa'yı güçlü bir aktör olarak alanda tutmak ve pazarlık masasında ona yer açmaktı. Öyle ki İslam dünyasının desteğini ve liderliğini arkasına almış bir Enver Paşa'nın Anadolu'daki hareketle koordineli ve Bolşevik Rusya ile ittifak halinde idealize edilen pozisyonu İngiltere ile bir pazarlıkta olabilecek en iyi konuma işaret ediyordu. Von Wiegand'ın gazetecilik mesleğindeki etkisini 1920 yılı boyunca Enver Paşa'nın bu pozisyonunu güçlendirmek için kullandığı net bir şekilde anlaşılmaktadır. Von Wiegand'ın Hoover Enstitüsü bünyesindeki evrakı arasında yer alan 2 Mart 1920 tarihli bir belgeden onun (çok büyük ihtimalle) Enver Paşa'nın Berlin'den Moskova'ya gidebilmesi için Augsburglu bir uçak firmasıyla görüşmeler yaptığı da görülmektedir.⁵² Bu belgeden von Wiegand'la Enver Paşa arasındaki münasebetlerin çok daha derin olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Peki, von Wiegand bunu yalnızca Enver Paşa ile olan dostluğunun hatırına mı yapmıştır? Aralarındaki dostluğun katkısı bir ölçüde kabul edilebilirse de o, bu desteği aynı zamanda Almanya'daki hatırlı dostlarının politik hedeflerine bir katkı sağlamak

52 Berlin'deki meşhur Hotel Adlon'dan yapılan yazışmalarda von Wiegand'ın Augsburg'daki Bayerische Rumpler-Werke adlı uçak firmasından fiyat sorduğunu ve oldukça detaylı (uçak kiralama ve satın alma opsiyonları da dâhil) bir cevap aldığını görüyoruz. Von Wiegand'ın firmaya çektiği telgraf Enver Paşa'nın varmak istediği yeri açıkça işaret etmesi bakımından önemlidir: "İhtiyaç duymam halinde Berlin-Königsberg-Witebsk-Moskova uçuşu için iki yolcu kapasiteli bir uçak temin edebilir misiniz? Uçak kaç mal olur? Pilot ve benzin fiyatları ne kadar tutar? (...)" Bkz. Hoover Institution Library & Archives, Stanford University, Von Wiegand (Karl H.) Papers, Collection Number: 75092 8M 49/50, Box No: 11.

için de yapmış olmalıdır. İmparatorluk Almanya'sından *Versailles* sonrası Almanya'sına geçişteki birtakım rahatsızlıklar Almanları da bazı arayışlara sevk etmiş ve eski dostları Enver Paşa'nın faaliyetlerinden onlar da istifade etmek istemişlerdi. Von Wiegand ile Enver Paşa arasındaki münasebetleri bu açıdan da değerlendirmek isabetli olacaktır.

Enver Paşa'nın mektuplarla Batı kamuoyuna verdiği tehdit dolu mesajların özünde Türkiye ile yakın gelecekte imzalanacak barış antlaşmasının mümkün olduğunca Türkiye lehine olması çabası yer almaktadır. O, bu husustaki esas muhatap ve baş aktör olarak İngiltere'yi gördüğünden suçlamalarını ve tehditlerini bu ülke üzerinde yoğunlaştırmıştır. Öte yandan Batı dünyasında İngiltere'yi Türkiye'ye yapacağı "kötülükler" konusunda dizginleyebilecek yegâne güç olarak Amerika Birleşik Devletleri ve onun başkanı Wilson'ı gören Enver Paşa, Amerikan kamuoyuna ve başkanına seslenme ihtiyacı duymuştur. Nitekim, Ortadoğu politikalarındaki ortağı Fransa'yı da yanına katarak, İngiltere'ye ağır ithamlarda ve suçlamalarda bulunduğu birinci mektubunda Amerika Birleşik Devletleri kamuoyuna İngiltere'nin Türkiye'ye karşı olan politik tutumunu şikâyet etmiştir. Mektubunda, İtilaf Devletleri'nin savaşı kazanmalarına yol açan şartlı ABD desteğinin İngiltere ve Fransa tarafından istismar edildiğini ve Başkan Wilson'un ortaya koyduğu Amerikan ideallerinin hiçe sayıldığını vurgulayan Enver Paşa, ABD'nin hakemliğine müracaat etmiştir. Şikâyetini tehditlerle destekleme ihtiyacı da duyan Paşa, şayet Türkiye ve belli başlı Müslüman milletleriyle uygun şartlarda bir barış anlaşması yapılmazsa İslam dünyasındaki halkların/milletlerin Türklerin önderliğinde Avrupa'nın sömürgeci güçlerine karşı topyekûn bir isyan ile Hıristiyan dünyasını ateşe verme tehdidinde bulunmuştur. Buna mukabil, muhafazakâr görüşlü *The Washington Times* gazetesi cevabı yazısında Enver Paşa'nın tehdidini "boş tehdit" olarak tanımlamaktan geri durmamıştır.

Bu noktada şu soruyu sormak gerekir: Enver Paşa'nın tehdidi gerçekten "boş" bir tehdit miydi? *The Washington Times*'in da öne sürdüğü, 1914 Kasım'ında ilan edilen "cihad-ı ekber" (Müslümanların İngiltere, Fransa ve Rusya'ya karşı topyekûn ayaklanması) başarısız olduğu görüşü halen genel kabul gören bir yaklaşımdır. Ancak son dönemlerde yapılan çalışmalarla bu kabul tartışılır hâle gelmiştir. Bilhassa Anadolu'daki Millî Mücadele başta olmak üzere İslam dünyasının hemen her tarafında 1918/19 sonrasında sömürgeci Batılı güçlere karşı ortaya çıkan kaynaşmalara baktığımızda

bu “kabul”ün çok da doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, 1920 sonbaharındaki Bakü Doğu Halkları Kongresi’ni merkeze alan şu yorum dikkate değerdir: “Birinci Dünya Savaşı sonrasında her yerde Müslümanlar ayaklanmışlardı. Kuzey Afrika’dan yakın Doğu’ya ve Orta Asya’ya ve oradan da Güney Asya’ya kadar her yerde ayaklanmalar vardı. 1914’te ilan edilen cihadın ilk olarak 1919’da katalize olduğu ve 1920 yazında zirveye ulaştığı iddia edilebilir.”⁵³

Anadolu’daki Millî Mücadele’yi dikkate aldığımızda ise bu tarih en erken 1922 Ağustos’una, en geç de 1924’te hilafetin TBMM tarafından ilgasına kadar uzatılabilir. Öyle ki Türkiye Büyük Millet Meclisi Hükümeti’nin resmi yayın organı olan *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinde Ahmet Ağaoğlu 1922 yazında hâlâ Enver Paşa’nın 1920’de ortaya koyduğu tehdidi İngilizlere savurmaya devam etmektedir:

Bütün mukadderatı Şark ile alakadar olan İngiltere’nin Şark’ın bütün âlem-i İslâm’ın rehberi ve seyidi olan Türkiye’yi ezmekle bu tehlikenin bertaraf olunacağı zannolunursa zihî [bu] gaflet! Zihî nadanlık[cahillik]! Evvela ne olursa olsun Türkiye’de bütün Şark’ı ateşlere verebilecek kâfi miktarda müteşebbis ve muktedir bulunabileceği varest-i izahtır! Saniyen [ikinci olarak] Türkiye ile bunca sıkı dinî ve ırkî alakalarda bulunan Şark akvamı[milletleri] henüz bütün ümidlerini kaybetmediklerinden itidale riayet etmektedirler. Yarın gerek Türkiye halkı ve gerek arkasında bulunan bütün Şark ve İslâm âlemi bu ümidi kaybederse ne-ler baki’ olabileceğini İngiliz mütefekkirleri tahmin etsinler?⁵⁴

Ağaoğlu’nun bu görüşleri elbette kendinden menkul değildi. Aynı yılın Temmuz ayı sonlarında Anadolu’ya “gayrı resmî” bir ziyarette bulunan İngiliz generali Charles Townshend’in Mustafa Kemal Paşa ile Konya’da yaptığı görüşmeye ilişkin Britanya Başbakanı’na sunduğu raporda Mustafa Kemal Paşa’nın İngiltere’yi açıkça İslam dünyasını harekete geçirmekle tehdit ettiğini bildirmektedir. Townshend, tuttuğu günlüğünü de referans göstererek raporunda şunları yazmıştır:

53 Alp Yenen, “The Other Jihad: Enver Pasha, Bolsheviks, and politics of anticolonial Muslim nationalism during the Baku Congress 1920,” *The First World War and its Aftermath The Shaping of the Middle East*, ed. T. G. Fraser, (London: Gingko Library, 2015), 281.

54 Krş. Kadir Kon, “(Bizim) Uzun Birinci Dünya Savaşı (mız) (1914-1923),” *Türkiye Günü*, no. 136, (Güz 2018): 230-245.

“Kemal şimdiye kadar İslam’ın bu büyük silahını kullanarak İngiltere’ye saldırılmaktan kaçındı ama şimdi (...) eğer bu kez de barış olmazsa, bu silahı kullanacağını ve bunun çok geniş kapsamlı sonuçları olacağını, büyük savaşlar ve kan dökülmesine yol açacağını...”⁵⁵

Türkiye’nin Millî Mücadele dönemi sonunda Sevr Barış Antlaşması’nı geçersiz kılmayı ve Lozan ile bağımsızlığını kazanmayı başarırken, Türk halkının kendi mücadele ve azmi yanında -ki o mücadele de İslâmî bir söylemle yapılmıştır- arkasına aldığı İslam dünyası desteğini hesaba katmak gerekir. Bu tehditlerin “boş” bir blöf olmadığı Müslüman dünyasında o dönemki hareketliliklerden anlaşılıyordu. Bu hareketlilik ve kaynaşmalarla ilk aşamada belki tüm İslam dünyası kurtulamadı ama Enver Paşa’nın von Wiegand’a 1920 yılı Temmuz ayında yazdığı ikinci mektupta ifade ettiği gibi: “Taş yuvarlanmaktadır [Taş bir kere yerinden oynamıştır]. Artık hiçbir şey onu durduramayacaktır.”

Enver Paşa 1908’de Abdülhamid rejimine karşı giriştiği özgürlük mücadelesinden başlayarak 1922’deki ölümüne kadar hep Avrupa’nın/dünyanın hareketlerini ilgiyle takip ettiği önemli bir figür, adeta popüler bir siyasi star olmuştur. Bu popülerliği İslam dünyasında onun bir kahraman olarak görülmesine yol açtığı gibi Enver Paşa’nın da kendisini dünya Müslümanlarının bir temsilcisi gibi görmesine, sorumluluk üstlenmesine zemin hazırlamıştır. Hatta öldüğüne bile uzun süre inanılmamış, ölümünden sonra yaşadığına dair çeşitli haberler dolaşıma girmiştir.⁵⁶ Öte yandan diğer İttihatçı liderler gibi Enver Paşa’nın da Batuluların gözünde affedilmez bir “günahı” vardır: “Ermeni katliamı”! Nitekim İngiltere ile yürütülen pazarlığın tıkanmasındaki en önemli sebeplerden biri de Enver Paşa’nın Ermeni meselesinden dolayı bir “suçlu” olarak

55 Townshend sunduğu rapor içinde “The Mohammedan menace to England” başlığı altında bu görüşmeyi aktarmıştır. Bkz. *FO 371/7946, 14040195*, s. 191-192. Bu belgeyi İngiltere Dışişleri Bakanlığı Arşivi’nden temin ettiği için kıymetli meslektaşım Cemal Atabaş’a müteşekkirim. General Townshend’in 1922’de Anadolu’ya yaptığı seyahatle ilgili geniş bilgi için bkz. Kadir Kon ve Ebubekir Ceylan, “Vatana İhanetle Ulusal Kahramanlık Arasında: İngiliz Generali Charles Townshend’in ‘Türkiye Meselesi’nin Çözümü Sürecindeki Faaliyetleri ve İlginç İlişkiler Ağı (1922-23),” *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e: Siyaset, Toplum ve İTÜ*, ed. Ebubekir Ceylan (İstanbul: İTÜ Yayınevi, 2023), 216-293.

56 Londra’da çıkan *The Muslim Standard* adlı dergi 1923’te Enver Paşa’nın yaşadığını ve hatta “İslam’ın özgürlüğünün ve onurunun cesur, genç savunucusu” olan Paşa’yla Buhara’da subaylarına mahsus kulübünde özel bir röportaj yaptığını iddia ediyordu. Bu hayali röportaj Berlin’de çıkan Asya Savaşçıları Derneği’nin dergisinde de yayımlanmıştır. Bkz. *Mitteilungen des Bundes der Asienkämpfer*, Sayı 3, Berlin, Mart 1923, s. 5.

değerlendirilmesidir.⁵⁷ Enteresan şekilde aynı durum İngiltere'ye ve sömürgeciliğe karşı müttefikleri olan Bolşevikler nezdinde de geçerlidir. Öyle ki Enver Paşa'nın Bakü'deki kongreye katılmasına hayret eden Avrupalı Komünistler, Grigori Zivoniev'den "Ermenilerin celladı" ile nasıl ortak hareket edebildiklerini sorduklarında Zivoniev, onları sakinleştirmek için "Enver'in yüzüne karşı Ermeni kasabı olduğunu söylediklerini" açıklamak zorunda kalmıştır.⁵⁸ Daha savaş döneminden itibaren İngiltere ve Amerika başta olmak üzere Batı dünyasında her türlü propaganda materyaliyle ajite edilen Osmanlı Devleti'ndeki Ermeniler konusu İttihatçıların uluslararası arenadaki meşruiyetlerini yitirmelerinde en önemli gerekçe olmuştur. Nitekim bu meşruiyet yitimi onların büyük kısmının Ermeni teröristler eliyle, sığındıkları Almanya'da bile hayatlarına mal olmuştur. Özellikle Amerikan kamuoyunun hassasiyetini göz önünde bulunduran Enver Paşa ilk ve son defa dünya kamuoyuna kendi adıyla Ermeni meselesine dair açıklamasını *The Washington Times* gazetesi aracılığıyla yapmış ve suçlamaları "İngiliz propagandası" nitelemesiyle reddetmiştir. Fakat Batı kamuoyunu biraz yatıştırmak için olsa gerek bu açıklamasına "Ben, Türklerin tamamen suçsuz oldukları iddiasında değilim, ancak (...)" cümlesiyle başlamak zorunluluğunu hissetmiştir. Öte yandan Enver Paşa'nın Rusya'ya geçtikten sonraki faaliyetleri Amerikan gazetelerinin ilgisini çekmeye devam etmiş ve Paşa hakkında çok sayıda haber ve yazı kaleme alınmaya devam etmiştir.⁵⁹

1920 yılı Ağustos ayı ortasında Rusya'ya geçebilen Enver Paşa'nın hayatının bundan sonraki son iki yılında hareket serbestisini ve pazarlık gücünü gittikçe kaybedeceği bir süreç gözlemlenmektedir. Berlin'de İngilizlerle yaşanan kopuşla başlayan Enver Paşa'nın yalnızlaşması ve illegalleştirilmesi süreci Anadolu'daki konumunu her geçen gün güçlendiren Mustafa Kemal Paşa'nın onu ustaca Anadolu dışında tutmasıyla hızlanmıştır. Nihayet Bolşeviklerin İngilizlerle yaptıkları 1921 Ticaret Antlaşması, Mustafa Kemal Paşa ile Sakarya Meydan Muharebesi'nden sonra imzalanan Kars Antlaşması Enver Paşa'nın etrafındaki çemberi iyice daraltmıştır. Orta Asya ve Kafkaslardaki Müslüman halklar üzerindeki hâkimiyetlerini sağlamalarıyla birlikte Bolşevikler Enver Paşa'nın varlığına artık ihtiyaç

57 Bkz. Sonyel, "Mustafa Kemal and Enver in Conflict, 1919-1922."

58 Bkz. Yenen, "The Other Jihad," 288-289.

59 Bkz. Tansu Barış Mahmutoğlu, "Enver Paşa'nın Türkistan'daki Faaliyetlerinin ABD Basınına Yansımaları (1921-1922)," *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* 20, no. 40 (2024), 161-194.

duymaz olmuşlardı. Nitekim Enver Paşa da bunu fark ettiğinden Türkistan'da Müslümanların Rus egemenliğinden kurtulmaları için giriştiği son askerce ve “romantik” mücadelesinde hayata veda etmiştir.⁶⁰

Dünyada etkili olan egemen güçlerce siyasi meşruluğu bitirilmiş ve medeni ölüme terkedilmiş olan Enver Paşa'nın bedenî ölümü bir Kurban Bayramı'na tesadüf eden 4 Ağustos 1922'de Türkistan dağlarında (bugün Tacikistan sınırları içinde bulunan Belcivan mevkiindeki Çegen tepesinde⁶¹) olmuştur. Şark'ta barışı göremeyen Enver Paşa'nın ölümünden neredeyse tam bir yıl sonra, yine bir Kurban Bayramı günü İsviçre'nin *Lausanne* şehrinde 24 Temmuz 1923'te TBMM Hükümeti ile İtilaf Devletleri (ve ilgili devletler) arasında sadece Birinci Dünya Savaşı'nı değil yüz elli yıldır devam ettiği var sayılan *Şark Meselesi*'ni de bitiren bir barış antlaşması imza edilmiştir.

KAYNAKÇA

Arşivler:

Türk Tarih Kurumu Arşivi

Enver Paşa Koleksiyonu (EP), Kutu No: 21, Gömlek No: 37, Adet: 6.

Hoover Institution Library& Archives, Stanford University

Von Wiegand (Karl H.) Papers, Collection Number: 75092 8M 49/50, Box No: 11.

The National Archives

FO 371/7946, 14040195.

Yayınlanmış Belgeler:

Akten zur Deutschen Auswärtigen Politik 1918-1945, Serie A: 1918-1925, Band I, 9. November 1918 bis 5. Mai 1919, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1982.

60 Enver Paşa'nın Türkistan günlerine dair en yakınındaki isimlerden biri olan yaveri Muhiddin Bey'in hatıraları için bkz. Muhiddin Bey, *Bekiraga Bölüğünden Türkistana. Enver Paşanın Yaverinin Anıları*, yay. haz. Yusuf Gedikli (İstanbul: Milenyum Yayınları, 2020), 76 vd.

61 Bkz. Gedikli, *Enver Paşa. Nutukları, Makaleleri, Bazı Beyannameleri ve Mektupları*, 60.

Akten zur Deutschen Auswärtigen Politik 1918-1945, Serie A: 1918-1925, Band IV, 1. October 1920 bis 30. April 1921, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1986.

Gazeteler ve Dergiler:

The Washington Times

Clutha Leader

Mataura Ensign

Mitteilungen des Bundes der Asienkämpfer, Sayı 3, Mart 1923

Kitaplar ve Makaleler:

Aydemir, Şevket Süreyya. *Enver Paşa. Makedonya'dan Orta Asya'ya 1914-1922*. III. Cilt, 16. bs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2020.

Bardakçı, Murat. *Enver*. 6. Bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2021.

Berg, Manfred. *Woodrow Wilson. Amerika und die Neuordnung der Welt. Eine Biographie*. München/Almanya: C. H. Beck, 2017.

Bösch, Frank. *Mediengeschichte. Vom asiatischen Buchdruck zum Fernsehen*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2011.

Budak, Mustafa. *İdealden Gerçeğe Misâk-ı Millî'den Lozan'a Dış Politika*, 2. bs. İstanbul: Küre Yayınları, 2003.

Gedikli, Yusuf. *Enver Paşa. Nutukları, Makaleleri, Bazı Beyannameleri ve Mektupları*. İstanbul: Milenyum Yayınları, 2018.

Gürsoy, Selçuk. "İslam İhtilal Cemiyetleri İttihadı Yayın Organı *Liva El-İslam Dergisi*." Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1995.

Gürsoy, Selçuk. *Enver Paşa'nın Sürgünü/İhtilalci İslam Birliği ve Liva el-İslam Dergisi*. İstanbul: Salyangoz Yayınları, 2007.

Kon, Kadir. "(Bizim) Uzun Birinci Dünya Savaşı(mız) (1914-1923)." *Türkiye Günlüğü*, no. 136 (Güz 2018): 230-245.

Kon, Kadir. "Max von Oppenheim'dan Enver Paşa'ya Bir Mektup ve Tarihi Önemi." *Mukaddime* 13, no. 2 (2022): 261-277. DOI: 10.19059/mukaddime.1116209.

Kon, Kadir ve Ebubekir Ceylan. "Vatana İhanetle Ulusal Kahramanlık Arasında: İngiliz Generali Charles Townshend'in 'Türkiye Meselesi'nin Çözümü Sürecindeki Faaliyetleri ve İlginç İlişkiler Ağı (1922-23)." *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e: Siyaset, Toplum ve İTÜ*, ed. Ebubekir Ceylan, 216-293. İstanbul: İTÜ Yayınevi, 2023.

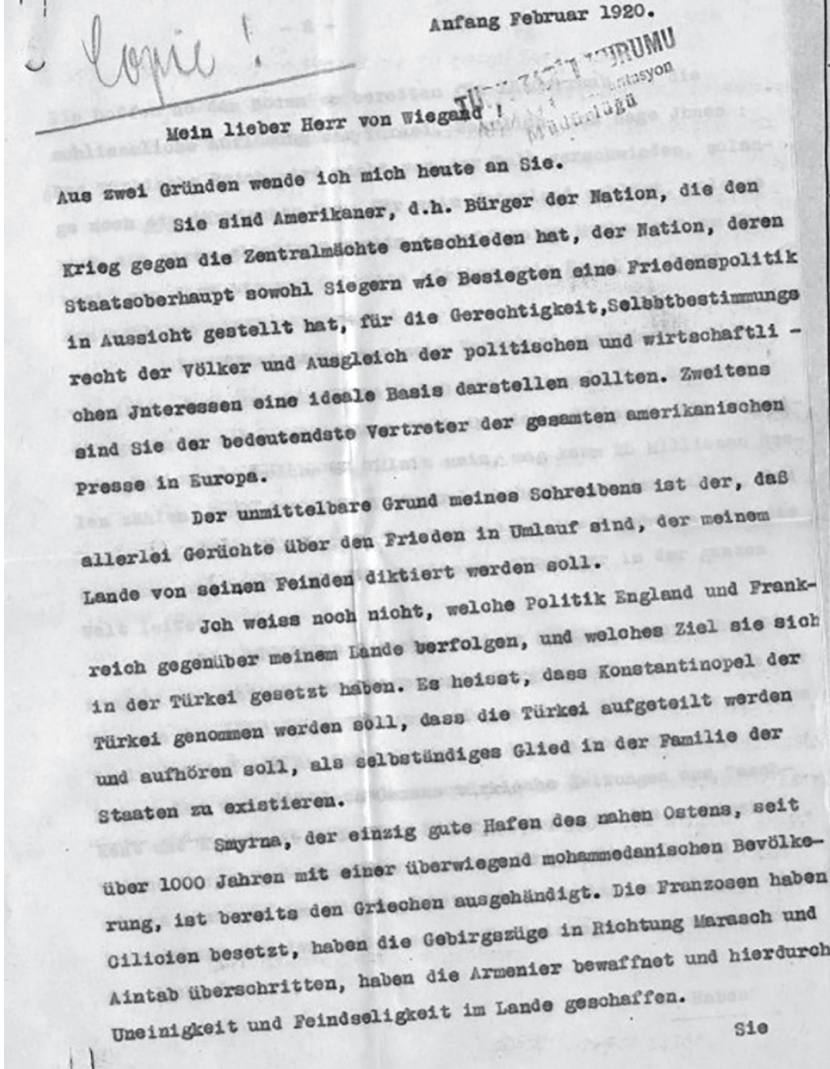
- Mahmutoğlu, Tansu Barış. "Enver Paşa'nın Türkistan'daki Faaliyetlerinin ABD Basınına Yansması (1921 – 1922)." *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi* 20, no. 40 (Bahar 2024): 161-194.
- Mommsen, Hans. *Aufstieg und Untergang der Republik von Weimar 1918-1933*, 3. bs. Berlin: Ullstein Verlag, 2009.
- Muhiddin Bey. *Bekirađa Bölüğünden Türkistana. Enver Paşanın Yaverinin Anıları*, yay. haz. Yusuf Gedikli. İstanbul: Milenyum Yayınları, 2020.
- Sonyel, Salahi R. "Mustafa Kemal and Enver in Conflict, 1919-1922." *Middle Eastern Studies* 25, no. 4 (October 1989): 506-515.
- Toprak, Zafer. "Bolşevik İttihatçılar ve İslam Kominterni. İslam İhtilal Cemiyetleri İttihadı (İttihad-ı Selamet-i İslam)." *Toplumsal Tarih* (Temmuz 1997): 6-13.
- Yamauchi, Masayuki. "The unromantic Exiles: İstanbul to Berlin-Enver Paşa 1919-1920." *The proceedings of international Conference on Urbanism in Islam*. Tokyo: Middle Eastern Culture Center, 1989.
- Yamauchi, Masayuki. *Hoşnut olmamış Adam-Enver Paşa. Türkiye'den Türkistan'a*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995.
- Yenen, Alp. "The Other Jihad: Enver Pasha, Bolsheviks, and politics of anti-colonial Muslim nationalism during the Baku Congress 1920." *The First World War and its Aftermath The Shaping of the Middle East*, ed. T. G. Fraser, 273-293. London: Gingko Library, 2015.
- Yılmaz, Şuhnaz. "An Ottoman Warrior Abroad: Enver Paşa as an Expatriate." *Middle Eastern Studies* 35, no. 4, Seventy-Five Years of the Turkish Republic (October 1999): 40-69.

İnternet Kaynakları:

- Domeier, Norman: "Wiegand, Karl Henry von", in: *1914-1918-online. International Encyclopedia of the First World War*, ed. by Ute Daniel, Peter Gatrell, Oliver Janz, Heather Jones, Jennifer Keene, Alan Kramer, and Bill Nasson, issued by Freie Universität Berlin, Berlin 2018-04-17. DOI: 10.15463/ie1418.11243.
- http://www.oac.cdlib.org/findaid/ark:/13030/tf6m3nb1kv/dsc/#aspace_4c49bed2a5d1323ccb1219dde71da650 (25.06.2023, 14.30)

EKLER

EK 1: Enver Paşa'nın Karl H. von Wiegand'a 1920 Yılı Şubat Ayında Yazdığı Mektubun İlk ve Son Sayfaları



- 6 -

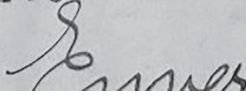
Mein lieber Herr von Wiegand, Sie als Vertreter der amerikanischen Presse, die mit ihrem Einfluss auf die öffentliche Meinung der Welt in Übereinstimmung mit den verfassungsmässigen Körpern das Schicksal Ihres Landes und Volkes formt und das Urteil der Welt bildet, ich bitte Sie, meine Ansicht dem amerikanischen Volke bekanntzugeben. Ich richte an die traditionelle Freundschaft zwischen der Türkei und Amerika meinen Appell gegen den Länderraub und die Ausbeutung der Türkei zu Gunsten der imperialistischen Zwecke anderer. Die Türkei wünscht den Frieden, d.h. nicht einen Frieden, der für sie eine neue Kriegserklärung bedeuten würde.

Wenn man uns Freiheit, Unabhängigkeit und Selbstbestimmungsrecht nehmen, wenn man uns Konstantinopel und die Dardanellen rauben will, so werde ich kämpfen, solange ich lebe und nicht bloß ich, sondern viele Hunderttausende anderer Mohammedaner.

Seien Sie im voraus bedankt, lieber Herr von Wiegand, für das Eintreten um der Gerechtigkeit willen und um des Schicksales eines grossen Volkes.

Ich bleibe mit vielen Grüßen in Erinnerung an gemeinsame Stunden

Ihr sehr ergebener



EK 2: The Washington Times Gazetesinin 3 Mart 1920 tarihli Nüshası ve Von Wiegand'ın yazısı

THE WEATHER: Fair and warmer tonight, tomorrow increasing cloudiness and warmer; probably rain by night. Temperature at 8 P. M., 29 degrees. NUMBER 11,450. WASHINGTON, WEDNESDAY EVENING, MARCH 3, 1920. PRICE TWO CENTS. FINAL EDITION

President Wilson, For First Time In Six Months, Leaves the White House For Automobile Ride

TURKS THREATEN HOLY WAR IN EUROPE

WILSON RIDES ON SPEEDWAY

Great Secretary Observed at White House Concerning Outlook. FEW RECOGNIZE EXECUTIVE Mrs. Wilson Accompanies Him. Secret Service Men Follow in Second Car.

For the first time in nearly six months, President Wilson left the White House today for an automobile ride. The President was accompanied by Mrs. Wilson, Dr. Cary J. Grayson and the secret service men. Great Secretary Observed. Mrs. Wilson Accompanies Him. Secret Service Men Follow in Second Car.

DOCTORS TO PROBE SHIMMY SHAKING EPIDEMIC

CHICAGO, March 3.—The epidemic of shimmies, which has been spreading rapidly in the city since the middle of last year, is being investigated by a committee of doctors. The committee will report to the health department in a few days.

EDGE OFFERS BILL TO SELL U. S. SHIPS

Minority Member of Senate Commerce Committee Admits Chaotic Policies. The consideration of the bill to sell the fleet of the United States Navy is being postponed until after the adjournment of the Senate.

GRAIN PROBE IS TO BE SPEEDED

Senator Calder Expected to Report Resolution Ordering Inquiry. PRIMA FACIE CASE MADE OUT Road Barriers Fought Looked Warrant Through Presenting Over.

Senator Calder, chairman of the Senate Judiciary Committee, is expected to report to the Senate a resolution ordering an inquiry into the prima facie case made out by the road barriers. The resolution is expected to be passed by the Senate in a few days.

"Chattel" Girl Bride of Chinese May Be Freed By Marriage Annulment

Anna Lee Wong, eleven-year-old girl sold as bride for wealthy Chinese of Hongkong for \$200. Her mother says she was forced to make the sale.



ANNA LEE WONG. DAVID LEE WONG.

YANKS SCORE BONUS DELAY

Edward H. Hale, Veterans' Representative, Asks U. S. Is Guilty of Ingratitude. OFFERS DEFINITE PROGRAM \$30 for Each Month of Service and Honors Proposed Given To Committee.

Edward H. Hale, veterans' representative, has introduced a bill in the House to provide for a bonus of \$30 for each month of service. He also proposes that the Government should give to the veterans a number of other benefits.

ENVER PASHA LIVING IN BERLIN, STATES LONDON REPORT

It is supposed to be a measure of sympathy for the Young Turks. ENVER PASHA LIVING IN BERLIN, STATES LONDON REPORT.

TREATY IS DEAD, LEADERS ADMIT

Lodge Reservation on Shanghai is Substantiated for Adoption Later Today. SENATE LEADERS ADMIT TREATY IS DEAD. The Senate leaders have admitted that the treaty is dead and that the only way to save it is to make a reservation on the Shanghai clause.

ENVER PASHA WARNS ALLIES

Says Muslims Will Massacre Christians if Driven Out of Constantinople. The Prime Minister of Turkey has warned the Allies that if the Muslims are driven out of Constantinople, they will massacre the Christians.

ASSERTS NATION WILL LAST AS LONG AS ONE TURKISH HEART BEATS

By KARL B. VON WIEGAND. SHERIFF, March 3.—If the Turkish nation is to survive, it must last as long as one Turkish heart beats. This is the message of the Turkish people to the world.

The Winner of Lancers No. 24. For clothing and victuals and rent the workman's earnings are spent. And coming out shy, He utters this cry: "I'm homeless—but not in-a-cent."

Portrait of a man with a caption: "The Winner of Lancers No. 24." Below the portrait is a small advertisement for a clothing store.

CATHOLIC CHURCH PLANS FIGHT ON OULIA BOARDS

David Wanda, Bishop of New York, Warns Catholics to Fight on Oulia Boards. The Catholic Church in New York is planning to fight on the Oulia boards.

EX-KAISER IS CRITICISED FOR NOT DYING IN WAR

Nearly Sixty Charge Kaiser Emperor With "Flinging in the Dark." The Kaiser is being criticized for not dying in the war. Nearly sixty people have charged him with "flinging in the dark."

ATTEMPT LIFE OF ENVOY FRIEDRICH AT BUDAPEST

Former President Under Siege. Report of Attempt on Life of Friedrich at Budapest. The former President of Austria, Friedrich, was under siege in Budapest.

TO BATION MATERIALS AND FOOD IN JAPAN

LONDON, March 3.—The United States has announced that it will restrict the export of bation materials and food to Japan. This is a measure to help the United States during the war.

GIRL FORCED TO MARRY ACCUSES FOSTER MOTHER

NEW YORK, March 3.—A young girl has accused her foster mother of forcing her to marry. The girl is now in a hospital.

MILAN ANARCHISTS FAIL TO MAKE GOOD ON SOVIET

Support Many Industrial Establishments, But are Later Suppressed. The Milan anarchists failed to make good on their promises to the Soviet Union. They have been suppressed.

SOLDIER GETS \$10,000 WHEN HE FINDS WIFE

He Finds Girl Who Looks Like Himself as Mexican. A soldier has found his wife and received \$10,000. The wife looks like the soldier.

MASKED MEN HOLD UP IRISH VIKING'S MAIL

LONDON, March 3.—A mail train was held up by masked men in Ireland. The mail was stolen.

TRUCKS WILL FIGHT

Trucks Will Fight. The trucks will fight for the cause of the workers.

ROB STOLEN HOME OF FRENCH HARA OF JAPAN

LONDON, March 3.—A stolen home of a Frenchman was found in Japan. The home was stolen from the Frenchman.

Ek 3: Enver Paşa'nın Mektubuna *The Washington Times* Gazetesinin 3 Mart 1920 tarihli Cevabı

THE NATIONAL DAILY
Published at the United States Post Office

Constantinople and Armenia Cap Climax of the Shame of Secret Diplomacy Under Peace Treaty; We Should Reject Whole Pact

Enver Paşa, commander-in-chief of the Turkish armies and the most powerful personality in Turkey, writes to the Berlin correspondent of the *Heimat* newspaper that Turkey is being "robbed of Constantinople, the holy city of the Moslem religion" and that the nation is being sold to the representatives of the Great Powers, "the Stars" will win the Moslem world alike, and there will be peace in the Orient.

The declaration, sent as a warning to all Christians through the *Heimat* newspaper, is an account of the great public indignation in Constantinople, and is a demand of the unshaken sentiment of the world as it is well expressed by Albert Heine in his *Ständchen*.

The *Washington Times* publishes the message, a wire cable from its Berlin correspondent, so that the wide publicity which such a message from such a source deserves. Unconsciously with the publication we desire to say:

The *Times* OUGHT to be expelled from Constantinople, and Armenia made free forever with her national boundaries.

The wholesale shipment of Armenians by the Turk one time because the Turk is unable, but a brave and a brave, with a fanatic hatred of Christians and an unmovable disposition to kill them whenever the opportunity offers.

It will never allow any difference of opinion to deprive the Turk of all power and opportunity to kill his average herds.

In the interest of humanity and civilization, for which we are supposed to have fought, the Turk should be driven out of Europe, driven out of Constantinople, and restricted to his own peninsula of Anatolia.

He should be deprived of all sovereignty over any portion of the world. His arms should be taken away from him, and he himself made a prisoner to some neutral nation.

The League of Nations has tried to inflict the Turk, the originally innocent world of Europe, upon the United States of America.

This treaty is in no position to handle a situation so far removed from it.

Let the European league handle it, but let it handle it in accordance with the pledges those European nations have made, in accord with the high professions they have proclaimed, in accord with the first and fundamental principles of humanity and Christianity.

As long as Turkey has power, it will utilize it. As long as it has arms, it will dip them in Christian blood.

The threat of the national hero of Turkey, Enver Paşa, to "lead the Moslem world alike" is an empty threat. If Turkey, when she was backed by the brain, money, and power of Germany in the world war, could not make effective the holy war she declared, at the instigation of Germany, for the purpose of annexing the Balkans of Rumania and England's Far Eastern colonies—if it was impossible, then, allied and supported by Germany at a time when Germany seemed to be winning the war—what can Turkey now do when she is without an army and without a government that functions?

So much, then, for that empty threat.

But the allied premier and the council of the League of Nations, about to transfer their from London to Rome for the purpose of settling the affairs of the Near East, are preparing to repeat one of those shameful divisions of the spoils of war which have often disgraced the "peace conference" of the subject matter.

The allied premier are **CUTTING UP ARMENIA**, dividing it among the victors. They propose to **KEEP TURKEY IN CONSTANTINOPLE**. In spite of all the pledges given during the war to Armenia and to the whole world, the Allies are cutting into one another themselves for this booty.

When the United States declined the "mandate" for the Near East, England, in temporary possession of Constantinople by her fleet, desired to retain it. But France objected. France desired to obtain it with a large part of Syria which belongs to her and a part of Armenia which she is now to get. England objected to that.

As neither power would consent to give Constantinople to the other, both have decided to repudiate every pledge to the world given during the war and to keep **MURDEROUS** Turkey there.

There could be a better illustration how the world is governed under a league of international diplomats, sitting in secret, deliberating in secret, and making decisions in which self-interest is the predominant motive.

Armenia is to be divided into four parts—one given to France, another to the Kurds under a British mandate, another to the Turk, and the **LEAST IMPORTANT PART EASTERN PART TO THE ARMENIAN PEOPLE**.

Armenia has been the object of our special solicitude during more than three-quarters of a century. Since 1915 we have given tens of millions of dollars for the relief of her people in the hope that the promises for the independent one of Armenia would be fulfilled. We led the Armenians to believe that there came would be whole heartedly defended by us, and they now look to us for full justice.

On January 1, 1918, Lloyd George declared to the House of Commons that the recognition of the independence of Armenia, the establishment of self-government there by the Armenians, wholly free from the tyranny of a Moslem ruler, is all constitutes one of the war aims of Great Britain.

On July 21, 1918, M. Clemenceau wrote that:

"THE SPIRIT OF SELF-ANNEXATION OF THE

WASHINGTON TIMES
By T. E. POWERS

"Bring Back, Bring Back My Money to Me!"

Justice Gould's Great Decision In Electric Light Company Valuation

By BILL PRICE.

Justice Gould fully sustained the public's valuation of himself as a great jurist by his speaking decision on the valuation of public utilities in the District of Columbia. While his decision was rendered in the appeal of the Public Electric Light valuation case, the principle he established will doubtless be influential, if not binding, in similar appeals now before the District Supreme Court from other public utility valuations by the Commission.

Was a jurist with the magnificent legal mind of Justice Gould, the public would be well advised to withdraw the appeals they have taken on, or at least, seek to compromise with consent of the Utilities Commission upon an agreement that will remove all this litigation from the local courts and clear the way for a better understanding by Congress and the public of the irritating situation resulting from the unduly long time now being consumed by the public.

For it should be known that almost the same claims asserted by Justice Gould in the complaint of the P. E. C. Co. are made by the Washington Railway and Electric Company and the Capital Traction Company in appeals they have before the District Supreme Court from valuations of their property.

Justice Gould rejected, in most forcible manner, for instance, it said nothing for these franchises and has no "right to explain them as against the public." It said that if he claims some right in this matter, he has no right to explain them as against the public.

The P. E. C. also claimed \$50,000 as reproduction cost for "compensation to engineers" and promoters. Justice Gould holds this to be a "mere fiction of the imagination." He says:

Again the Justice agreed with the Commission in knocking out a claim for \$100,000 for certain property rights at Great Falls which the P. E. C. acquired from the W. R. & E. in a little deal of financing that will not soon be forgotten. This power site has never been used for supplying electric power to Washington and may never be used. Why should the public pay a return on that sort of thing? Justice Gould shows where the electric light company did not even have a perfected title to the water rights it values at \$100,000 at the time of the Commission's order. The United States is about to take a hand at Great Falls, and these "rights" will then be attached by the Government.

Justice Gould finds that "fair valuation" covers and includes "every legitimate" expenditure made and is properly chargeable to capital account," and where depreciation has been properly provided for and no other property is written off.

The decision holds that the inception of public utility, where risk and danger to capital is attached, the law gives them the right to a larger return, but not the right to a larger valuation. When the period of risk is passed, the enterprise safely established, the public shall "value" the share of the rate of return to a fair and reasonable percentage upon the fair value of the property, "and so on." That valuation is found not much for the protection of the investor as protection of the RIGHTS OF THE PUBLIC, "whose patronage is the prime factor in the success of the Government."

Here's a judge who figures **TULLER** as a very important part of valuation and rate-making proceedings and findings.

ARMENIANS THEIR LOYALTY TOWARD THE ALLIES THEIR CONTRIBUTION TO THE FOREIGN FRONT, AND TO THE ORIENTAL LEAGUE HAVE STRENGTHENED THE TIES THAT CONNECT THEM WITH FRANCE.

AND HE WAS HAPPY TO CONFIRM THAT "THE GOVERNMENT OF THE REPUBLIC, LIKE THAT OF GREAT BRITAIN HAD NOT CEASED TO PLACE THE ARMENIAN NATION AMONG THE PROPER WELFARE OF THE ALLIES WORTH TO SETTLE ACCORDING TO THE SUPREME LAWS OF HUMANITY AND JUSTICE."

On February 8, 1918, Baron Sominin, Italian foreign minister, was very happy—"to express once more the sentiments of heartfelt sympathy with which the royal government follows the noble and noble efforts of Armenia for her independence and unity."

According to Lord Robert Cecil, to General Adolph, to General Ludendorff, to Van Buren, the Armenians played a decisive role in the winning of the war on the eastern front. For their fidelity to the Allied cause **ONE MILLION OF THEM WERE DESTROYED BY THE TURKS. THE WOMEN MARRIED, THE GIRLS OUTRAGED.**

Over contrary to the repeated and specific pledges which have been made to Armenia by every allied leader and in utter disregard of every principle of justice and reason, the inextinguishable compact between France and England on the one side and the Turks and Kurds on the

Letters From the Public to the Editor

Tobacco Users Condemned.

Child Service and Homestead Bill Not of Use.

Fish Fifty Cents a Pound Is.

HEARD AND SEEN

PARK MAKING MAKING

WAS BEHIND FOR CHIEF

VICTIM

THE GOVERNMENT TAKES UP TRANSPORTATION

THE FEDERAL EMPLOYEES

EK 3 A: *The Washington Times* Gazetesinin Enver Paşa'nın Mektubuna Verdiği Cevabın Türkçe Tercümesi

İstanbul ve Üstü Örtülen Ermenistan Suçu. Barış Antlaşması Adı Altında Gizli Diplomasi Utancının Zirvesi: Antlaşmayı Tüm-den Reddetmeliyiz

Türk ordularının başkomutanı ve Türkiye'nin en güçlü şahsiyeti olan Enver Paşa, Hearst gazetelerinin Berlin muhabirine, "İslam dininin dünyevi merkezi olan İstanbul'un Türklerden gasp edildiğini" yazıyor. Büyük Güçlerin temsilcileri tarafından parçalanan "Türk, Müslüman dünyasını ateşe verecek ve Doğu'da barış olmayacak".

Hearst gazeteleri vasıtasıyla tüm Hristiyanlara yönelik bir uyarı olarak yayımlanan bu açıklama adeta dünyanın aydınlanmış duyularına karşı Abdülhamid'in kendisinden yahut Şeyhülislam'dan çıkmış açık ve otoriter bir meydan okumadır. Hearst'in yönettiği gazeteler itibarıyla bildirinin geniş bir kamuoyuna ulaşması mümkün olmuştur.

The Washington Times, telsiz telgrafla Berlin muhabirinden gelen mesajı yayımlayarak böyle bir kaynaktan gelen mesajı geniş kitleye ulaşmayı hak ettiği için neşretmiştir. Yayınla eşzamanlı olarak şunları söylemek istiyoruz:

Türk, Konstantinopolis'ten kovulmalı ve Ermenistan ulusal sınırları ile sonsuza kadar özgür kılınmalıdır.

Ermenilerin Türkler tarafından toptan öldürülmesi devam ediyor. Çünkü Türk, Hristiyanlara karşı fanatik bir nefret besleyen ve fırsat buldukça onları öldürmeye yönelik kontrol edilemez bir eğitime sahip kaba ve vahşiden başka bir şey değildir.

O asla değişmeyecektir. Dolayısıyla bu sürekli cinayet ve yağma durumunu iyileştirmenin tek yolu, Türk'ü tüm gücünden ve vahşi nefretini dışa vurma fırsatından mahrum etmektir.

Uğruna savaştığımızı varsaydığımız insanlık ve medeniyetin yararı için Türkler Avrupa'dan sürülmeli, Konstantinopolis'ten çıkarılmalı ve Küçük Asya'nın sınırlı bir kısmında tutulmalıdırlar.

O [Türkiye] herhangi bir Hristiyan halk üzerindeki tüm egemenliğinden ve tüm askeri gücünden yoksun bırakılmalıdır. Orduları dağıtılmalı, silahları ondan alınmalı ve kendisi de uygar bir ulusa tabi kılınmalıdır.

Milletler Cemiyeti Avrupa'nın kriminal deliler koğuşu olan Türk'ü ezme işini Amerika Birleşik Devletleri'nin üzerine yıkmaya çalıştı. Bu ülke kendisinden bu kadar uzak konumdaki durumu idare edecek vaziyette değildir.

Bırakalım [bu meseleyi] Avrupa ligi/topluluğu halletsin ama Avrupa uluslarının verdikleri taahhütlere, ilan ettikleri yüksek mesleklere, insanlığın ve Hıristiyanlığın ilk ve temel ilkelerine göre halletsinler.

Türkiye, gücü olduğu sürece bunu kötüye kullanacaktır. Silahları olduğu sürece onları Hristiyan kanına bulayacaktır.

Türkiye'nin milli kahramanı Enver Paşa'nın "İslam dünyasını ateşe verme" tehdidi boş bir tehdittir.

Şayet Türkiye Dünya Savaşı sırasında, Almanya savaşı kazanacak gibi görüldüğü bir zamanda onların aklını, parasını ve gücünü arkasına almışken, yine Almanya'nın kıskırtmasıyla ilan ettiği cihatla Mısır'daki ve İngiltere'nin Uzakdoğu kolonilerindeki Müslümanların ayaklandırılması konusunda başarısız olmuşsa, şimdiki ordu-suz ve işleyen bir yönetimden yoksun Türkiye ne yapabilir?

O halde bu boş tehdit için bu kadarı da fazladır.

Ancak, Yakın Doğu meselelerini halletmek amacıyla Londra'dan Roma'ya taşınmak üzere olan müttefik başbakanlar ve Milletler Cemiyeti konseyi, savaş ganimetlerinin o utanç verici taksimlerinden birini daha tekrarlamaya hazırlanıyorlar. Oysa bu yaklaşım kutsal olmayan geçmişin "barış konferanslarını" o kadar çok leklemiştir ki.

Müttefik başbakanları ERMENİSTAN'I KESİYOR, galipler arasında paylaşıyor. TÜRKİYE'NİN İSTANBUL'DA KALMASINI teklif ediyorlar. Savaş boyunca Ermenistan'a ve tüm dünyaya verilen onca söze rağmen Müttefikler bu ganimet için kendi aralarında kura çekiyorlar.

Amerika Birleşik Devletleri, Yakın Doğu için "manda"yı reddedince, filosu sayesinde Konstantinopolis'in geçici sahipliğinde bulunan İngiltere, onu elinde tutmak istedi. Ancak Fransa itiraz etti. Fransa kendisine ait olan Suriye'nin büyük bir kısmı ile şimdi alacağı Ermenistan'ın bir parçasına sahip olmak istedi. İngiltere buna itiraz etti.

Her iki güç de Konstantinopolis'i bir diğerine vermeye razı olmayacağından, her ikisi de savaş sırasında dünyaya verilen tüm taahhütleri reddetmeye ve canı Türkiye'yi orada tutmaya karar verdiler.

Dünyanın nasıl bir uluslararası diplomatlar birliği tarafından yönetildiğine dair bundan daha iyi bir örnek olamaz. Bunlar gizli oturumlardaki gizli müzakerelerle şahsi çıkarların baskın güdü olduğu kararlar veriyorlar.

Ermenistan dörde bölünecek; bir parçası Fransa'ya, bir parçası İngiliz mandası altındaki Kürtlere, diğer bir parçası Türklere ve EN AZ ÖNEMLİ EN DOĞU KISMI DA ERMENİ HALKINA verilecek.

Ermenistan, yüzyılın dörtte üçünden fazla bir süredir bizim özel ilgimizin konusu olmuştur. 1915'ten beri Ermenistan'ın bağımsızlığı için verilen sözlerin yerine getirilmesi umuduyla Ermenistan halkına on milyonlarca dolar yardımda bulunduk. Davalarını canı gönülden savunacağımıza Ermenileri inandırdık ve şimdi tam adalet için gözleri bize bakıyor.

Avam kamarasında 5 Ocak 1918'de yaptığı konuşmada Lloyd George, Ermenistan'ın bağımsızlığının tanınmasının, orada Ermeniler tarafından özyönetim kurulmasının, Müslüman yöneticilerin yüzyıllardır süren baskılarından tamamen kurtulmasının Büyük Britanya'nın savaş hedeflerinden birisini oluşturduğunu ilan etmişti.

21 Temmuz 1918'de M. Clemenceau şöyle yazıyordu: “ERMENİLERİN ÖZGÜRLÜK RUHU, MÜTTEFİKLERE OLAN SADAKATLERİ, YABANCI LEJYONA, KAFKAS CEPHESİNE VE ŞARK LEJYONUNA KATKILARI ONLARIN FRANSA İLE OLAN BAĞLARINI GÜÇLENDİRMİŞTİR.” ... VE O ŞUNU DOĞRULAMAKTAN MUTLULUK DUYDUĞUNU İFADE ETMEKTEN DE GERİ DURMAMIŞTI: “MÜTTEFİKLERCE, İNSANLIĞIN VE ADALETİN EN YÜCE KANUNLARINA GÖRE KADERLERİNİ DÜZENLEMELİK İSTEDİKLERİ HALKLAR ARASINDA ERMENİ MİLLETİNİ SAYMAKTAN BÜYÜK BRİTANYA GİBİ CUMHURİYET HÜKÜMETİ DE VAZGEÇMEMİŞTİR.”

8 Şubat 1918'de İtalya Dışişleri Bakanı Baron Sonnino, “Ermenistan'ın bağımsızlığı ve birliği için sürekli ve asil çabalarını izleyen kraliyet hükümetinin içten sempati duygularını bir kez daha ifade etmekten” çok mutluydu.

Lord Robert Cecil'e, General Allenby'ye, General Ludendorff'a ve von Sanders'e göre, Ermeniler Doğu Cephesi'ndeki savaşın kazanılmasında belirleyici bir rol oynamışlardı. İtilaf Devletleri'nin davasına sadakatlerinden dolayı BİR MİLYON KİŞİ TÜRKLER TARAFINDAN YOK EDİLMİŞ, KADINLAR KATLEDİLMİŞ, KIZLAR TECAVÜZE UĞRAMIŞTIR.

Şimdi her bir müttefik lider tarafından Ermenistan'a tekraren verilen özel taahhütlerin aksine her türlü adalet ve mantık ilkesini çiğneyerek bir tarafta Fransa ve İngiltere arasında, diğer tarafta Türkler ve Kürtler arasındaki affedilemez uyuşma sonucunda Ermenistan parçalanıyor ve İstanbul Türklerin hükümet merkezi olarak kalıyor. Bu durumsa bizim milletimiz de dâhil bütün müttefik milletlerin daha önceki felsefesini/öğretisini ve sözünü yalanladığı gibi ayrıca Milletler Cemiyeti antlaşmasının her prensibine karşı geliyor.

Bu sansasyonel güvene ihanet hâli her uluslararası antlaşmayı ve sözleşmeyi bir kâğıt parçasına indirgediği gibi her yerde insanların hükümetlerle alay etmesine ve onları hor görmesine yol açar. Yine ayrıca muhtemelen uzak olmayan bir gelecekte başka bir savaşı kaçınılmaz kılar.

Başkan Wilson'ın özel dikkatini ve tüm diktatörce güçlerini kullandığı anlaşılan İtalya ve Yugoslavya arasındaki sınır çizgisinin kesin olarak çizilmesi tartışması, bu trajediyle karşılaştırıldığında oldukça önemsizdir. Yakın Doğu'daki bu adaletsizlik ve şiddet ise yalnızca emperyalizmin ve aç gözlülüğün güçlerince dikte edildi.

Savaş sırasında imzalanan ancak Amerika Birleşik Devletleri'nden gizlenen Shantung ve Dalmaçya ile ilgili gizli anlaşmaları önceden ifşa etmiş olan Barış Konferansı, şimdi de İstanbul'u etkileyen, Ermenistan ile ilgili başka bir gizli anlaşmayı ifşa ediyor. Bu, Sykes-Picot olarak bilinen antlaşmadır. Tıpkı Shantung'da inancımı ihlal ettiği gibi, Başkan Wilson'ın bunu da kabul etmesi bekleniyor. Zira o, muhtemelen kendi kibrinden başka hiçbir şeyle ilgilenmediği için bunu kabul edecek. Bu ise Milletler Cemiyeti altındaki gizli antlaşmalardan duyulan utancın zirve noktasıdır.

Biz tüm anlaşmayı reddetmeliyiz.

Amerika'yı, Hristiyan Amerika'yı özgür bırakın, o da Hristiyan Ermenistan'ın özgürlüğünü güvence altına alsın."⁶²

EK 4: The Washington Times Gazetesinin 25 Temmuz 1920 Tarihli Nüshası. Von Wiegand'ın Enver Paşa'nın İkinci Mektubunu Konu Eden Yazısı

Mohammedan World Rising To Free Self From British Rule, Says Enver Pasha

TURKS SETTING ORIENT ABLAZE

"Fire and Sword" Will Free Them From English Yoke, Says Ottoman Chieflain.

By H. H. VON WIEGAND, FOREIGN EDITOR.

ST. PAUL, Minn., July 25.—The Turkish revolutionaries are setting the Orient ablaze, according to Enver Pasha, the Ottoman chieflain, in a message broadcast from Constantinople today.

Enver Pasha, who is now in London, said that the Turkish revolutionaries are setting the Orient ablaze, and that they are determined to free themselves from British rule.

He said that the Turkish revolutionaries are setting the Orient ablaze, and that they are determined to free themselves from British rule.

"Good Red Wine" Giving Place to Grape Juice, Federal Experts Discover

ST. PAUL, Minn., July 25.—Federal experts here today discovered that a number of bottles of "good red wine" imported from France, and which had been found to contain grape juice, were being sold in St. Paul.

The experts said that the wine was found to contain grape juice, and that it was being sold in St. Paul.

WILSON BOUNDARY PLAN TURNED DOWN

Minor Council Rejects President's Proposal for Settling Polish-Czech Dispute.

ST. PAUL, Minn., July 25.—The minor council of the League of Nations today rejected the boundary plan proposed by President Wilson for settling the Polish-Czech dispute.

The council said that the plan was not acceptable, and that it was being rejected.

"BALDY OF ROME" the most famous marmoset in the world, and the only one of his kind, is now in the hands of a collector in Alaska. Mrs. Esther Darling, of Berkeley, Cal., has written the story about him.



PRINTER IS HELD IN DEATH TRUNK PROBE

"Alan A. Tatham" Tells Police He Saw Slain Girl in Detroit June 4.

ST. PAUL, Minn., July 25.—A printer was held today in connection with the death of a girl in Detroit, June 4, after he told police he had seen the girl in a trunk.

The printer, Alan A. Tatham, told police that he had seen the girl in a trunk, and that he was holding her.

Says "Pooh, Pooh," to Coy, Now He's Pitched Again, And Only Just Out of Jail

ST. PAUL, Minn., July 25.—A man who has been in jail for a number of days, and who has been known as "Pooh, Pooh," is now being pitched again, and is only just out of jail.

The man, who is now being pitched again, is only just out of jail.

SHIPBOARD GRAYING OVER OIL SITUATION

Members Meet Tomorrow to Seek Means of Keeping U. S. Flag Black.

ST. PAUL, Minn., July 25.—The United States shipping board members met today to discuss the oil situation, and to seek means of keeping the U. S. flag black.

The members met tomorrow to seek means of keeping the U. S. flag black.

Ek 5: Enver Paşa'nın 1920 Yılı Temmuz Ayında Karl von Wiegand'a Yazdığı Mektubun İlk ve Son Sayfaları

1420

Im Juli.

Lieber Herr W i e g a n d !

Ich habe soeben erst erfahren, dass Sie mir eine drahtlose Meldung nach Moskau sandten. Sie erreichte mich jedoch nicht, und zwar aus Gründen, die ich Ihnen brieflich nicht darlegen kann. Falls Sie irgendwie bedauert haben sollten, meine Einladung zum Mitfliegen über die Randstaaten nach Russland nicht erhalten zu haben, so kann ich Sie nur beglückwünschen, dass der Zufall Sie daran hinderte. Das Geschick war mir teils unfreundlich, teils freundlich gesinnt. Im letzten Augenblick musste ich meine Dispositionen ändern, nahm statt eines grossen Aeroplanes, einen sehr kleinen. Die Folge davon war, dass meine Berechnungen hinsichtlich Kurs und Brennstoff falsch wurden. Der Motor verbrauchte vielmehr Benzin als wir berechnet hatten. Zweimal wurde unser Benzinvorrat erschöpft und zwang uns dort zu landen, wo wir nicht die Absicht hatten. Das erstemal landeten wir im Winkel von Danzig. Es machte mir ein besonderes Vergnügen, die englisch verwaltete „Freie Stadt“ zu besuchen. Bei einer zweiten Gelegenheit rettete mich ein Engländer vor schwerem Schaden, vielleicht sogar vom Tode. Kismet! Eine zweite Gruppe meiner Kameraden, welche den Auftrag hatte, uns zu folgen, falls man in einer bestimmten Zeit nichts von mir hören würde, legte den Flug ohne Störung oder Schwierigkeit zurück. Deren Mission war ein Erfolg.

Ich setze voraus, dass Sie in Ihrem Radiotelegramm nach Mos-

- 5 -

melden. " Dieser Staatsmann sieht die Zukunft.

Die „ gerechten und rechtlichen“ Engländer haben meinen Vater - einen alten Weissbärtigen Mann - festgenommen und ihn nach Malta verschickt. Was war sein Verbrechen? Dass er mein Vater ist. Meine jüngste Schwester wurde festgenommen und in Konstantinopel eingekerkert, weil sie meine Schwester ist. Mein Bruder floh mit meinem Weib und meinen Kindern. Können Sie sich wundern, wenn die Türken gezwungen sind, ähnlich zu handeln, und dass Engländer heute die Strassen von Baku reinigen?

Die jetzige türkische Regierung mag den Friedensvertrag zeichnen, das wird aber niemals den Frieden mit den Briten in der Türkei oder im Orient bedeuten.

mit meinem Grossvater
Enver

EK 5 A: Enver Paşa'nın Temmuz 1920'de Karl von Wiegand'a Yazdığı Almanca Mektubun Notlandırılmış Türkçe Tercümesi

Sevgili Bay Wiegand!

Bana, Moskova'ya bir telsiz mesaj gönderdiğinizizi daha yeni öğrendim. Mesajınız burada mektupla anlatamayacağım sebeplerden dolayı bana ulaşmadı. Şayet benimle beraber komşu ülkeler üzerinden Rusya'ya uçuş davetimi kabul etmediğinizden dolayı bir pişmanlık duyuyorsanız, bu konuda size engel çıkaran talihi-
niz için sizi sadece tebrik edebilirim. Kader bize kısmen dostane kısmen de değildi. Son anda kararımı değiştirmek zorunda kaldım ve büyük bir uçak yerine küçük bir uçağı tercih ettim. Bunun sonucunda da rota ve yakıt hesaplamalarım yanlış çıktı. Uçağın motoru hesapladığımızdan çok daha fazla benzine ihtiyaç duyuyordu. İki kez benzinimiz bitti ve hiç de planlamadığımız yerlere iniş yapmak zorunda kaldık. İlk olarak Danzig yakınlarına indik. İngilizlerce yönetilen “özgür şehir”i ilk defa ziyaret etmekten özellikle keyif aldım. İkinci seferinde beni ağır bir yaralanmadan ve hatta ölümden bir İngiliz kurtardı. Kısmet!

Bizi takip etmekle görevli yoldaşlarımdan oluşan ikinci bir gruba, şayet belli bir süre zarfında bizden haber almazlarsa uçuşlarını herhangi bir zorluk yahut rahatsızlık olmaksızın sürdürmeleri vazifesi verilmişti. Onların misyonu başarılı oldu.

Öyle tahmin ediyorum ki, Moskova'ya gönderdiğiniz radyo telgrafında gelişmeler ve Şark'taki durum hakkındaki görüşlerimi öğrenmek istediniz. Umarım görüşlerime hala ilgi gösteriyorsunuzdur.

Taş yuvarlanmaktadır [Taş bir kere yerinden oynadı]. Artık hiçbir şey onu durduramaz. Asya'da ve Mısır'da bir İngiliz sömürge imparatorluğu kurma rüyası bitti. İslam dünyası İngiliz boyunduruğunu silkelemek için ayağa kalktı.⁶³ [İslam dünyasının] Bazı k-

63 Von Wiegand bu ifadeyi şu şekilde vermiştir: “Top yuvarlanıyor, hiçbir şey onu durduramaz. Bunun anlamı Asya ve Mısır'daki İngiliz sömürge imparatorluğunun sonudur. İslam dünyası, İngiliz boyunduruğunu üzerinden atmak için ayaklanıyor. Bu on beş yıl sürebilir ama tarihte bunun ne önemi var?” Almanca mektubunda Enver Paşa “top [ball]” değil “Stein[taş]” kelimesini kullanmıştır. Ayrıca “bu on beş yıl sürebilir...” gibi bir ifade de kullanmamıştır. Bu da von Wiegand'ın metne kendi eklemesidir. Cümlelerin orijinali şöyledir: “Der Stein ist in Rollen. Nichts kann ihn mehr aufhalten. Der Traum von den britischen Kolonialreich in Asien und Ägypten ist beendet. Die Mohammedanische Welt erhebt sich, um das britische Joch abzuschütteln. (...)” Bkz. Enver Paşa, *Temmuz Mektubu*, s. 2.

sımlarında şimdiye kadar sadece içten içe yanan ateş diğer kısımlarında şimdiden alevler halinde yükseldi bile. Dünyanın geri kalan kısmı bunları göremiyor çünkü iletişim araçları üzerindeki İngiliz kontrolü bu gelişmeleri insanların gözünden saklıyor. Ya da yalnızca önemsiz parıltıları sızdırıyor.

Size yazdığım da sanırım mart ayıydı; Türkiye’de büyük bir miliyetçi ayaklanma meydana geleceği öngörüsünde bulunmuş ve Türklerdeki ruh halinin Haçlı seferlerini hatırlattığımı söylemiştim. Türk’ün Şark’ı ateşe vereceğini söylemiştim. Bu ne bir blöf ne de lüzumsuz bir palavraydı. İngiltere’nin Şark’taki amacı Türkiye’yi parçalamak ve Mısırlılara yaptıkları gibi Türkleri de İngiltere’nin kölesi haline getirmektir. Biz bu meydan okumayı kabul ettik. Bu [meydan okumayı kabul] söz(ü) İslam dünyasının her bir köşesine ulaştı. Artık bahis konusu olan yalnızca Türklerin İngiltere’ye karşı savaşı olmaktan çıktı ve çabucak İslam dünyasının İngiltere boyunduruğuna karşı savaşına dönüştü. O İslam dünyasının kalbi ise Türkiye’dir. [Müslümanlar] her bir hücrelerine kadar itaat ederek İngilizlere ve onun yardımcılara karşı açık savaşlar, gerilla savaşları ve küçük çete savaşları şeklinde ve her türlü kumpaslarla ve bireysel saldırılarla bu savaşı sürdürecektir.

Versailles’te, St. Germain’de ve Nuilly’de adalet konuşulmayıp da güç sahipleri ellerinde kılıçla yönettiklerinden dolayı Müslümanlarla Britanyalılar arasında son kararı artık ateş ve kılıç verecektir.

Bu, İslam dünyasının Hıristiyan dünyasına karşı bir savaşı değildir, bilakis Müslümanların kendilerini ve ülkelerini İngilizlerden özgürleştirmeleri savaşındır. *Nasıl bundan bir asırdan fazla bir zaman önce aynısını kendi ülkemiz yaptıysa.*⁶⁴

İran’da, Afganistan’da, evet Hindistan’da bile, Mezopotamya’da, Mısır’da, Kafkasya’da ve Türkiye’de yoldaşlarımız omuz omuza sonuna kadar savaşıyorlar. Bu [savaş] yıllarca sürebilir; ancak işgalci Haçlılara karşı Müslümanların tarihteki direnişlerini hatırlatıyorum. Ve İngiliz halkı bütün her şey için Lloyd George’a teşekkür edebilir. Şayet o, kabinesindeki bazı bakanları dinlemiş olsaydı birçok şeyin önüne geçilmiş olurdu. Biz, bir ölüm kalım savaşı istemiyoruz. Bunu isteyen o’dur. Bizi buna o [Lloyd George] zorladı. Baş-

64 Almanca: “(...) wie es vor mehr als einen Jahrhundert unser eigenes Land getan hat.” Şeklinde yazılmıştır. Nitekim Karl H. von Wiegand bu yanlışlığı İngilizceye tercüme ederken düzeltme ihtiyacı duymuş ve “(...) to free themselves and their countries from the British as more than a century ago your own country did.” şeklinde yazmıştır. Gazetede ise şu şekilde yayımlanmıştır: “Tıpkı sizin, ülkeniz Amerika’yı yüz yıl önce İngiliz boyunduruğundan kurtardığınız gibi.”

ka şansımız yoktu. Artık bir geri dönüş söz konusu değildir. Ateşler yanyanıyor, İngiltere söndüremiyor, özellikle de kalbinde İrlanda gibi bir çıban olduğu için.

Birkaç ay gibi kısa bir zamanda varılan gelişmelerden çok mut-mainim. Rusya arkamızı kolluyor. İran'daki İngiliz mağlubiyeti ve utancı malumdur. Afganistan'da ve Türkistan'daki hareket *İtalya'daki*⁶⁵ mümin kardeşlerimize yardım için hızla geliyor. Hindistan'da çok şey oluyor ama bunlardan dünyanın ya hiç haberi yok ya da çok az haberdar oluyor. İngiltere'ye karşı hemşerilerim ve yoldaşlarım Mezopotamya'da savaşıyorlar. Araplar bize katılıyorlar; Suriye'de Emir [Faysal] Fransızlar aleyhine döndü ve halk bizimledir. Mısır'daki durum da İngilizler için, benim son raporlarımla uyumlu şekilde, her geçen gün daha da zorlaşmaktadır. Türkiye'de olduğu gibi [Mısır'daki] milliyetçi hareket bastırılmaz. Bir İngiliz'in hayatı, şehirlerin ana caddelerinde güvende değildir. Hele banliyölerinde hiç değildir.

Türkiye'de Hintli Müslüman İngiliz askerleri İzmit'te Mustafa Kemal'in askerlerinin üzerine yürümeye karşı çıkmışlardır. Türk milliyetçilerinin cephesi İstanbul'un arkasındaki yarımada-da [İzmit yarımadası] Tuzla'dan Karadeniz'e uzanıyor. İngilizler İstanbul'la cephe arasındaki ince hattın güvenliğini sağlamaktan bile acizler. Birliklerimizin küçük müfrezeleri Boğaz kıyısındaki Beykoz'da savaşıyorlar ki orası şehrin Kuzey eteklerinden sadece birkaç kilometre uzaklıktadır.

Kısa süre önce 3 piyade alayı ile 2 Kırgız Süvari alayı Mustafa Kemal Paşa'nın kuvvetleriyle birleştiler. Ama bunlar dinimizin ve hükümetimizin merkezi olan kutsal hilafet şehrimizin kurtarılması için daha yalnızca bir başlangıçtır. Aksi yöndeki tüm haberlere rağmen birliklerimiz iyi donanımlıdır. Silah ve cephanemiz vardır. Ayrıca şunu da ifade etmekten mutluluk duyuyorum ki şimdi gerekli olan parasal güce de sahibiz.

Ben ve yoldaşlarım ölebilir ya da ortadan kaybolabiliriz. Bunun bir önemi yoktur. Ülkemizi ve halkımızı özgür kılmak için yaşayacağız ya da öleceğiz. Hareket artık öyle bir aşamaya geldi ki benim veya bir başka liderin ölümü hiçbir şekilde bu hareketin başarısızlığına yol açmayacaktır.

⁶⁵ İngilizce çevirisinde von Wiegand İtalya'yı India (Hindistan) olarak düzeltmiştir. Gazeteye aktarıldığı şekli ise şu şekildedir: "Afganistan ve Türkistan'da Hindistan'daki kardeşlerimizin de yardımıyla hareket hızla büyüyor."

İtilaf Devletleri'nden birinin Dışişleri Bakanı yakın zaman önce tamamen haklı ve doğru bir öngörüyle bizden birine demiştir ki: 'İslam dünyası kendisini yabancı hükümlerinden kurtaracaktır. Savaş öyle olacak ki, kendi iyiliğimiz için bu kaçınılmaz ve geniş kapsamlı sarsıntıların sonuçlarından mümkün olduğunca kaçınmaya çalışmalıyız.' Bu devlet adamı geleceği görüyor.

Bu "Adil ve hukuk sever" İngilizler benim yaşlı bir adam olan aksakallı babamı tutukladılar ve onu Malta'ya gönderdiler. Suçu neydi onun? Benim babam olması. En küçük kız kardeşim tutuklandı ve İstanbul'da hapse konuldu. Sırf benim kardeşim olduğu için. Erkek kardeşim, eşim ve çocuklarımla kaçmak zorunda kaldı. *O zaman Türklerin benzer şekilde davranmak zorunda kalmaları-na ve bugün İngilizlerin Bakü caddelerini temizlemelerine şaşırır mısınız?*⁶⁶

Hâlihazırdaki Türk hükümeti barış antlaşmasını imzalayabilir ama bu hiçbir zaman İngilizlerle⁶⁷ Türkiye'de yahut Doğu'da barış anlamına gelmeyecektir.

Çok selamlarımla

ENVER (İmza)⁶⁸

66 Bu son cümle ile Enver Paşa'nın ne kastettiği anlaşılmamaktadır. Muhtemelen bağlamından kopmuş yahut eksik yazılmış olmalıdır.

67 Von Wiegand 25 Temmuz 1920 tarihli yazısında bu son cümleye İngiltere'nin yanında Fransa'yı eklemiştir.

68 Bkz. Enver Paşa, *Temmuz Mektubu*, s. 1-5. Mektubun Türkçe tercümesinde dipnotlarda da açıklanan ve tereddütlü yaklaşılabilir ifadeler tarafımdan italik karakterle belirtilmiştir.

Ek 6: Enver Paşa'nın 18 Ağustos 1920 Tarihinde Moskova'dan
Von Wiegand'a Yazdığı Mektup

Moskva, den 18. August 1920.

Sehr geehrter, lieber Herr von Wiegand,
Eudlich hat die Exekute die
gefangene Regierung von Konstantinopel
Sinopel gezwungen, den Schwach-
frieden zu unterzeichnen. Dieser
mit der Unabhangigkeit eines
Staats unvereinbare Vertrag wird
von keinem wirklichen Turken
angenommen; deshalb hat er gar
keinen Wert. Es wird eint
wie eine zarte Ware von Seite
beim ersten Stoss auseinander-
zersprengen. Unsere Hoffnung

auf eine bessere Zukunft unseres
Volkes wird von Tag zu Tag grösser.

Ich bin vom Gang meiner Arbeit
sehr zufrieden. Über die Details
kann Herr Hümann Ihnen
die nötigen Mitteilungen
machen. Wenn Sie weiterhin
mit Ihrer Presse uns unterstützen
wollten, würden Sie mich sehr zum
Danks verpflichtet.

Indem ich Ihnen alles Gute zu
wünsche, verbleibe ich mit dem
besten in den herzlichsten Grüßen

Ihr ergebener

Enver

EK 6 A: Enver Paşa'nın 18 Ağustos 1920 Tarihinde Moskova'dan Von Wiegand'a Yazdığı Mektubun Türkçe Tercümesi

Moskova, 18 Ağustos 1920

Çok saygıdeğer sevgili Bay von Wiegand,

Sonunda İtilaf Devletleri İstanbul'un esir hükümetini utanç barışını imzalamaya mecbur bıraktılar. Bir devletin bağımsızlığıyla bağdaşmayan bu antlaşma hiçbir gerçek Türk tarafından kabul edilemeyecektir: O yüzden de hiçbir kıymeti yoktur. *O bir gün narin bir vazo gibi ilk vuruşta darmadağın olacaktır.*

Halkımızın daha iyi bir geleceği olacağına dair umutlarımız her geçen gün büyüyor. İşlerin gidişatından çok memnunum. Bay Humann ayrıntılar hakkında size gerekli bilgileri verebilir. Şayet basınınız yoluyla bizi desteklemeye devam ederseniz kendimi size şükranlarımı sunmakla vazifeli sayarım.

Her şeyin gönlünüzce olması dileğiyle, en iyi ve en içten saygılarımı sunarım.

Sadık dostunuz Enver

ENVER PASHA AND AMERICAN PUBLIC OPINION: THE IMPACT OF HIS NEWLY PUBLISHED 1920 LETTERS ADDRESSED TO THE AMERICAN PUBLIC

Abstract

This article examines three letters written by Enver Pasha in 1920. While the first two letters, sent to American journalist Karl H. von Wiegand, were published in *The Washington Times*, the third letter, written from Moscow in August, is published here for the first time. The first of these letters, sent from Germany and previously unknown, was discovered in the Enver Pasha Collection at the Archives of the Turkish Historical Society. The second and third letters were found in the Karl H. von Wiegand papers at the Hoover Institution Archives at Stanford University in the United States. This study provides a comprehensive analysis of the letters, including the newspaper's response to the first one. Written with the intention of influencing public opinion in the United States and Europe, the letters offer valuable insights into Enver Pasha's thoughts and proposed solutions regarding key issues such as the liberation of the Islamic world, the framework of the anticipated peace treaty with Türkiye, the Islamo-Bolshevik alliance, and the Armenian question.

Keywords: Enver Pasha, Karl H. von Wiegand, USA, *The Washington Times*, Pan-Islamism, Bolshevizm, Turkish National Struggle.

ANTİKİTEDEN GEÇ ORTA ÇAĞ'A MAPPAMUNDİ TÜRÜ HARİTALARDA MESKÛN DÜNYANIN DEĞİŞEN MERKEZİ*

Zeynep İNAN ALİYAZICIOĞLU

Trabzon Üniversitesi
zeynepaliyazicioglu@trabzon.edu.tr
0000-0002-6993-5512

Öz

Mappamundi, Orta Çağ'da Avrupa'da yaygın olarak kullanılan dünya haritalarına verilen isimdir. Mappamundilerde dünyanın coğrafi özellikleri yanında yaratılıştan ahir zamana dünya tarihinde yaşanan ve yaşanacak önemli olaylar tasvir edilir. Nitekim, mappamundiler Orta Çağ Avrupa'sının zihin dünyasını yansıtan değerli kaynaklardır. Mappamundilerin üç önemli kaynak türü vardır: Antik Yunan ve Roma klasikleri, kutsal metinler ve çağdaş seyahatnameler. Bu kaynaklardan özellikle ilk ikisi kartografların dünya ve ekümen tasavvurunda önemli rol oynar. Antik Yunan müelliflerinin iddia ve görüşlerine uygun olarak ilk bin yıllık dönemde tasarlanan dünya haritalarında ekümenin merkezi Yunan Ya-

177

* Bu makale, "Orta Çağ Avrupa'sında Çizilen Dünya Haritalarında (*Mappaemundi*) Meskûn Dünyanın Sınırları" başlıklı çalışmanın devamı niteliğindedir. Bkz. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 7, sy. 2 (2024). Her iki makale, Orta Çağ Avrupa'sında insanların zihnindeki ekümen sınırlarını, merkezdeki figürlerin zaman içinde nasıl değiştiğini ve bu tasvirlerin arka planını incelemeyi amaçlamaktadır. Nitekim iki çalışma birbirini tamamlayıcı bir şekilde hazırlanmıştır.

rımadası'ndaki Delfi veya Roma İmparatorluğu'nun iddiasına göre Akdeniz'dir. İlk bin yılda kilise babalarının tefsir çalışmalarıyla Kudüs'ün dünyanın merkezi olduğuna dair düşünce Hristiyan aleminde yayıldıysa da bu düşünce haritalara yansımada. Ancak Haçlı Seferleri sürecinde dünyanın merkezinin Kudüs olduğuna dair iddia çok sayıdaki haritalara yansıda. Kudüs merkezli mappamundiler izleyiciyi kutsal savaşa teşvik ediyordu. Bu çalışmada Antikiteden Geç Orta Çağ'a Avrupa'da çizilen dünya haritalarında ekümenin değişen merkezi incelenmiştir.

Anahtar Kelimler: Mappamundi, ekümen, Kudüs, Akdeniz, Delfi.

GİRİŞ

Antikiteden Orta Çağ'a Avrupa'da çeşitli türlerde haritalar çizilmiştir. Şehir, bölge, güzergâh haritaları yanında en yaygın tür, dünya haritalarıdır. Orta Çağ Avrupa'sında çizilen dünya haritaları *mappamundi* (çoğulu *mappaemundi*) terimiyle ifade edilir. Latince *mappa* (masa örtüsü veya peçete) ve *mundus* (dünya) kelimelelerinin bir araya gelmesiyle mezkûr terim doğmuştur. Mappamundi türü dünya haritalarında meskûn dünya (ekümen) "O" şeklinde tasvir edilirken içerisine çizilen "T" harfiyle kıtalar (Asya, Avrupa ve Afrika) birbirinden ayrılır. Haritalarda üç kıtayı birbirinden ayıran "T" şekli, üç ana su hattını simgeler (Afrika ile Asya arasında Nil Nehri, Afrika ile Avrupa arasında Akdeniz ve Avrupa ile Asya arasında Don Nehri). Üç kıtanın etrafı okyanusla çevrilidir. Günümüze ulaşan yaklaşık 1100 mappamundi türü dünya haritasının büyük bir kısmı T-O biçiminde çizilmiştir. T-O haritaları zaman zaman Y-O haritası olarak da adlandırılır. Bu 1100 mappamundi türü dünya haritasının çoğunluğu el yazması eserlerin içerisinde bir sayfayı ya da iki sayfayı kaplayacak şekilde tasarlanmıştır ve bunların büyük bir kısmı şablondur. Çok az sayıda mappamundi türü harita bir eserden bağımsız olarak büyük boyutlarda tasarlanmıştır.¹

Araştırmacılar, antikiteden Geç Orta Çağ'a mappamundi türü haritaların gelişimini dört ana evrede incelemiştir: 1) Geç Yunan-Roma ve patristik dönem (400-700): Bu dönemde coğrafya ve kartografya eserlerinin ana kaynakları Macrobius (395-423), Orosius (375/85-420) ve Sevilalı Isidore (560-636)'dir. Sevilalı Isidore'nin dört kitadan oluşan dünya haritaları literatüre Isidore-haritaları ismiyle geçmiş ve mappamundiler içinde önemli bir sayıya ulaşmıştır. 2) Karolenj Rönesansı (700-1100): Bu dönem kilise kartografyasının altın çağı olarak yorumlanır. Bede (672-735), Liébanalı Beatus (730-785), Lambert of Saint Omer (c. 1050-1125) gibi önemli coğrafyacıların eserleri bu döneme aittir. 3) Yunanca ve Arapça Eserle-

1 David Woodward, "Medieval Mappaemundi," *The History of Cartography, Vol. 1: Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, ed. J.B. Harley, D. Woodward (Chicago, London: University of Chicago Press 1987), 287; Anna-Dorothee von den Brincken, "Mappamundi," *Trade, Travel and Exploration in the Middle Ages: An Encyclopedia*, ed. J. Block Friedman, K. Mossler (New York, London: Routledge: 2000), 363; Zeynep İnan Aliyazıcıoğlu, "Orta Çağ Avrupa'sında Çizilen Dünya Haritalarında Ye'cûc ve Me'cûc (Gog ve Magog) Halkının/Ülkesinin Tasviri," *Cihannüma: Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi 7*, sy. 1 (2021): 4-5.

rin Tercümesi (1100-1300): Bu dönemde Batı Avrupa'da dünya tasavvuruna karşı ilgi artmış, Yunanca ve Arapçadan önemli coğrafya ve astronomi eserleri Latinceye tercüme edilmiştir. Batlamyus'un *Allmages't*inin tercümesi bu döneme denk gelir. Hereford, Psalter ve Ebstorf gibi büyük haritalar bu döneme aittir. 4) Geçiş Dönemi (1300-1460): Batlamyus'un koordinat sisteminin Avrupa'da kullanılmaya başlanması ve yeni keşif seferlerinin Asya ve Afrika kıyılarına dair getirdiği bilgiler bu dönemde portalan türü haritaların çizimini hızlandırdı. Portalan türü haritalarının sayısındaki artış, zamanla mappamundileri ortadan kaldırdı.²

Mappamundi türü dünya haritalarının genelinde yeryüzü cenneti, Âdem ve Havva, cennetten çıkan dört nehir, ahir zaman halkı Ye'cûc ve Me'cûc, Babil kulesi, Nuh Peygamberin gemisi, Şeba (Sebe) kraliçesi, Beytullahim'e giden üç magi, Sodom ve Gomore'nin yıkılışı, Mısır'daki piramitler, Kızıl Deniz'den geçiş, çölde ilerleyiş, vaat edilmiş toprakların on iki kabile arasında paylaşılması gibi kutsal metinlerde geçen kıssalar resmedilmiştir. Ayrıca, havarilerin mezarları, haritalarda sıklıkla gösterilmiştir. Havarî mezarlarıyla Hristiyan müminlere, Mesih'in dirilip ikinci kez dünyaya gelmeden önce Hristiyanlığı yaymak amacıyla seyahat etmeleri ve Hristiyanlığı hâkim kılmalarının gerekliliği mesajı verilmek istenmiştir. Mappamundilerin bir özelliği de sadece coğrafyayı³ değil zamanı da resmetmeleridir. Kartograflar, dünya haritalarında, dünyanın yaratılışı ve kıyamet arasındaki zaman dilimini tasvir etmişlerdir. Kutsal metinlerde geçen dünyevi cennet,

2 Jens Eike Schnall, "World Maps," *Handbook of Medieval Studies: Terms-Methods-Trends*, ed. Albrecht Classen (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2010), 2138-2139.

3 Orta Çağ Avrupa'sında ülkeden ülkeye, bölgeden bölgeye ve hatta kişiden kişiye değişen bir dünya algısı vardı. Bu farklılığın sebebi meskûn dünya hakkındaki bilgi seviyesiyle açıklanabilir. Nitekim, araştırmacı Wright, Orta Çağ'da çizilen dünya haritalarının bilgi düzeyini kabaca şu şekilde sınıflandırmıştır: 1) İyi bilinen bölgeler: Batı Avrupa'daki Hristiyanların aktif ticaret yaptığı, diplomatik temas kurduğu, dini, askeri ve bilimsel girişimlerinin olduğu bölgeler iyi biliniyordu. Bu bölgelere ulaşan yollar, güzergahlar ve bölgenin coğrafi özellikleri kitaplarda ve haritalarda doğru bir şekilde tasvir edilmiştir. Bu bağlamda Elbe Nehri ve Macaristan'ın batısını içeren Avrupa coğrafyası haritalarda büyük ölçüde doğru gösterilmiştir. Ayrıca Bizans başkentine giden kara yolu, Akdeniz kıyıları ve Kutsal Topraklar da haritalarda ayrıntılı ve doğru gösterilmiştir. 2) İyi bilinen bölgelerin ötesi: Bu bölgeler seyahat raporları, tüccarların verdiği şifahi bilgiler ile edebi kaynaklardan elde edilen klasik verilere dayanılarak tasvir edilmiştir. Batı Asya'nın uzak kısımları, kuzey Afrika, İskandinavya ve Grönland bu kapsamda değerlendirilir. 3) Bilinmeyen dünya: Orta Çağ Avrupa insanı için ikinci bölgenin ötesi bilinmeyen bir dünyadır. Hindistan, Rusya ve kuzey İskandinavya bu kapsamda değerlendirilir. John Kirtland Wright, *The Geographical Lore of the Time of the Crusades: A Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe* (New York: American Geographical Society, 1925), 256-257.

haritalarda zamanın ve mekânın başlangıcını simgeleyerek en doğuda resmedilirken, ekümenin merkezi Kudüs'te Mesih'in dirilişi tasviriyle ahir zaman vurgulanmıştır. Haritalarda, yaratılıştan ahir zamana dünyevi cennet ile Kudüs arasında genellikle Nuh Peygamberin gemisine dair tasvir yer alır. Nitekim bir mappamundi; dağları, şehirleri, insanları, hayvanları resmederken ayrıca Hristiyan inancının nereden geldiği ve nereye gittiğini gösteren kurtuluşun tarihini de içerir.⁴

Bu çalışmada Orta Çağ Avrupa'sında çizilen T-O biçimindeki dünya haritalarında meskûn dünyanın değişen merkezi incelenecektir. Antik Yunanlar için meskûn dünya Atlantik ve Pasifik arasında kalan bölge ve ekvator ile yaşama elverişsiz kuzey kutup dairesi arasındaki sabit coğrafya idi.⁵ Antik Yunanlar bu bölgeyi ekümen olarak tanımlamışlardır. Ekümen (*oikoumene*) terimi Grekçedir ve “meskûn dünya” ya da “bilinen dünya” anlamına gelir. Antik Yunan'da ekümen kavramı, insanların karşılıklı iletişim içinde ve uyumlu bir şekilde yaşadıkları bölge anlamında kullanılmıştır. Grekçe *oikoumene* kelimesi, MS IV. ve V. yüzyıllarda Roma dünyasında da kullanılmaya başlanmıştır. İlk Hristiyan kilise babaları, Geç Antik Çağ'da yapılan sinodları “ekümenik konsil” olarak adlandırmıştır. Teolog Sevilleli Isidore, yerküreyi (*orbis*), daima ekümen, yani insanların yaşadığı bir dünya şeklinde tanımlamıştır. Nitekim, Hristiyan dünyada mezkûr terim, ilk zamanlar *Kitab-ı Mukaddes*'in bilindiği coğrafi alan ve daha sonra Hristiyan alemi anlamında kullanılmıştır.⁶ Roma tarih yazımında ekümen denilen bölge genellikle karanın sonu (*finis terrae*) ile biter ya da “dünyanın sınırları” ile yani okyanusla çevrilidir. Romalılar *oikoumene* terimine karşılık “Roma dünyası” anlamında “orbis terrarum Ro-

4 Felicitas Schmieder, “The Globe as Mappa Mundi? Reflections on Terrestrial Globes from around 1500,” *Geography and Religious Knowledge in the Medieval World*, ed. Christoph Mauntel (Berlin, Boston: De Gruyter 2021), 164-165; W. L. Bevan, *Medieval Geography: An Essay in Illustration of the Hereford Mappa Mundi* (London: E. Stanford, Charing Cross. 1873), xxiv; Marina Münkler, *Erfahrung des Fremden: Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts* (Berlin: Akademie Verlag, 2000), 162.

5 Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni, Birinci Cilt: İslam'ın Klasik Çağı*, çev. Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix, 2021), 151.

6 Silke Diederich, “Oikoumene im Wandel – Isidor von Sevilla,” *Vermessung der Oikoumene: Mapping the Oecumene*, ed. K. Geus, M. Rathmann, (Berlin, Boston: De Gruyter, 2013), 260; Stephen McKenzie, “Conquest Landmarks and the Medieval World Image: A Study in Cartography, Literature and Mythology” (Doktora Tezi, University of Adelaide 2000), 8.

manus” ifadesini kullanmıştır. Bu ifadeyle Roma politik sisteminin hâkim olduğu saha vurgulanmış olur.⁷

Dünyanın veya ekümenin merkezi düşüncesi tarih boyunca gündemde olmuş bir konudur. Merkezde veya merkeze yakın bir yerde yaşama iddiası bir toplumun kendi kültürünün perspektifinden dünyanın geri kalanını etnosentrik bakış açısıyla değerlendirme isteğiyle açıklanabilir.⁸ Nitekim, ekümenin sınırlarını kendi coğrafyalarına göre belirleyen Yunanlar, Delphi (Delfi)’yi dünyanın merkezi görürken, İskandavyalılar Asgard’ı, Hindular Meru Dağı’nı, Babilliler Nippur’u ekümenin merkezine yerleştirmişlerdir.⁹ Mappamundi türü haritalarda ekümenin merkezi, haritanın amacını vurgulama noktasında önemli bir rol oynar. Bu çalışmada, Geç Antik Çağ’da Akdeniz’e hâkim olan Roma’nın merkeze yerleştirildiği dünya haritalarından, Hristiyanlığın Avrupa’da yayılması ve güçlenmesiyle ekümenin merkezinin Kudüs’e kayma süreci mercek altına alınacaktır. Çalışmada kullanılan haritaların tam hali makalenin sonuna eklenmiştir. Makale içinde sadece haritaların merkezinde yer almış simgeler verilmiştir. Ayrıca bu çalışmada kullanılan haritalar, çizildiği tarihler, ekümenin merkezi ve bu merkezin simgesi tablo halinde makale sonuna eklenmiştir. Nitekim bu tablo üzerinden okuyucu, tarihi süreçte mappamundi türü haritalarda meskûn dünyanın merkezinin Akdeniz’den Kudüs’e kaydığını açık bir şekilde görülebilecektir.

1. AKDENİZ YA DA DELFİ (DELPHOI)

Antik Yunan müellifleri ve coğrafyacıları dünyanın merkezinin Yunan Yarımadası olduğuna, Yunan Yarımadası’nın merkezinin ise Delfi olduğuna inanıyorlardı. Antik Yunanlar, dünyanın merkezini “göbek” manasına gelen “omphalos” terimiyle ifade etmişler ve Delfi’de inşa edilen Apollon Tapınağı’nın dünyanın göbeği olduğuna inanmışlardır.¹⁰ Akdeniz’i merkez edinen Roma İmpara-

7 Anna-Dorothee von den Brincken, “Oikoumene,” *Trade, Travel and Exploration in the Middle Ages: An Encyclopedia* (New York, London: Routledge, 2017), 458.

8 Folker Reichert, “Nabel der Welt, Zentrum Europas und doch nur Peripherie? Jerusalem in Weltbild und Wahrnehmung des späten Mittelalters,” *Zeitschrift für Historische Forschung* 38, no. 4 (2011): 561.

9 Wright, *The Geographical Lore*, 259.

10 Jennifer Finn, “The Center of the Earth in Ancient Thought,” *Journal of Ancient Near Eastern History* 4, no. 1-2 (2017): 180-181; Mehmet Özhanlı, “Side Apollon Kehanet Merkezi ve Omphalos Taşı,” *Colloquium Anatolicum*, sy. 13 (2014): 261.

torluğu, mezkûr denize “bizim deniz” anlamında “mare nostrum” demiştir. Roma’yı ise dünyanın merkezi (*caput mundi*) ve başkenti görmüşlerdir. Ancak bu merkezilik iddiası coğrafya ile sınırlı değildir.¹¹ Tarihte, Akdeniz’in tüm kıyılarına hükmeden tek güç Roma’dır. Roma zamanında iç deniz haline gelen Akdeniz’in sahil şehirleri deniz yoluyla hızlı ve ucuz bir şekilde birbirine bağlanmıştır. Doğu ve Batı Roma İmparatorluklarını da Akdeniz birleştirmiştir.¹² Nitekim, Roma merkezci anlayışla kartograflar, Antik Çağ’dan Haçlı Seferleri’ne kadar Akdeniz’i genellikle ekümenin merkezinde konumlandırmışlardır.

İlk bin yılda çizilen mappamundi türü haritaların merkezinde genellikle Roma’yı temsilen Akdeniz, bir kısmında ise Delfi vardır. Akdeniz merkezli dünya haritalarının en yaygın versiyonu Beatus’a aittir. VIII. yüzyılda yaşamış keşiş ve teolog Liébanalı Beatus (730-785), Santo Toribio de Liébana Manastırı’nın başrahibiydi. Beatus, kilise babalarının görüşlerinden yola çıkarak kıyamete dair fikirlerini on iki ciltlik resimli bir el yazması eserde derlemiştir (*Commentaria in Apocalypsin*). Eseri, 776 ila 786 yılları arasında yazdığı tahmin edilir.¹³ Beatus’un 28 adet resimli el yazması günümüze ulaşmıştır. Bunlardan X. ve XIV. yüzyıllar arasında istinsah edilen 16 kopya, mappamundi türü bir dünya haritası içerir. Haritaların esere eklenmesinin sebebi Mesih’in mesajının dünyaya yayıldığını göstermektir. Günümüze ulaşan 16 adet haritadan üç tanesinde 12 havarinin büstü farklı bölgelerde resmedilmiştir.¹⁴ Beatus’un

11 Roma’nın sosyal, psikolojik ve coğrafi merkeziliği konusunda detaylı bilgi için bkz. Filippo Carlà-Uhink, “*Caput Mundi: Rome as Center in Roman Representation and Construction of Space*,” *Ancient Society* 47 (2017): 119-157.

12 Chris Wickham, *The Inheritance of Rome: A History of Europe from 400 to 1000* (London: Allen Lane, 2009), 23.

13 Beatus’un günümüze ulaşan el yazmalarındaki haritaların büyük bir kısmı oval, az sayıdaki dairesel dünya haritasıdır. *Die ältesten Weltkarten, 1. Heft. Die Weltkarte des Beatus (776 n. Chr.)*, yay. haz. Konrad Miller (Stuttgart: Jos. Roth’sche Verlags-handlung, 1895), 27; Ingrid Baumgärtner, “Die Welt im kartographischen Blick: Zur Veränderbarkeit mittelalterlicher Weltkarten am Beispiel der Beatus-tradition vom 10. bis 13. Jahrhundert,” *Der weite Blick des Historikers*, ed. Wilfried Ehbrecht (Köln: Böhlau, 2002), 530.

14 Beatus’un çeşitli versiyonlarındaki haritalarda Doğu’da Hindistan’da Aziz Thomas, Ön Asya’da Aziz Bartalmay, Anadolu’da Yuhanna, Kudüs’te James, Yahudiye’de Matta, Mısır’da Yurtsever Simun tasvir edilmiştir. Ayrıca İspanya’da Aziz Yakup, Makedonya’da Matta, Achaea’da Andreas, Galya’da Filipus, Roma’da Petrus ve Pavlus resmedilmiştir. Anna-Dorothee von den Brincken, “Spuren der orientalischen Christenheit auf Karten des 12. bis 14. Jahrhunderts,” *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, ed. Thomas Szabó (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2008), 671, 673.

eserindeki dünya haritaları özünde birbirine benzemekle birlikte birtakım farklılıklar içerir. Haritaların çoğu oval, az bir kısmı ise daireseldir. Beatus'un haritalarında dünya dört kıtadan oluşmaktadır: Asya, Avrupa, Afrika ve ıssız arazi (deserta terra). İssız arazi ekvatorun güneyinde, iklim koşullarının zorluğundan yaşama elverişsiz bir bölge olarak tasvir edilmiştir. Bazı araştırmacılara göre burası Avusturalya kıtasıdır. T-O biçiminde tasarlanan Beatus'un haritalarının merkezinde Akdeniz, Ege, Mısır ve Kutsal Topraklar vardır.¹⁵

Beatus'un Seu d'Urgell nüshasındaki haritada [Harita 1] ekümenin merkezi Akdeniz olmasına rağmen Kudüs ön plana çıkarılmıştır. Dünyevi cennetin solunda Kudüs'ü simgeleyen iki kuleli bir yapı kırmızı mürekkeple çizilmiştir. Harita üzerindeki diğer şehir isimleri ve dağ silsileleri siyah renkle tanımlanırken Kudüs, haritadaki tek renkli yer olarak vurgulanmıştır. Beatus'un Akdeniz merkezli Silos nüshasındaki haritada [Harita 6] da Kudüs şehri altın rengi bir sütunla ön plana çıkarılmıştır.¹⁶ Beatus'un X. yüzyılın sonlarına doğru istinsah edilen Morgan nüshasındaki haritada Akdeniz, dünyanın merkezi konumundadır [Harita 2]. Haritada çok fazla tasvir yoktur. Hatta son derece sade süslenmiştir. Akdeniz üzerinde 13 adet dikdörtgen biçiminde altın rengine boyanmış ada görülmektedir. Adalar isimlendirilmemiştir. Akdeniz'in kuzeydoğu köşesinde Kudüs şehri, iki katlı sarı renkle belirginleştirilmiş bir yapıyla simgelenmiştir. Yapının üst kısmındaki iki kule, taç simgesini andırmaktadır. Beatus'un diğer haritalarında olduğu gibi Morgan nüshasındaki harita da sadeliğiyle akılda kalıcı bir izlenim bırakır.¹⁷

X. yüzyılda çizilen Beatus Girona haritasında [Harita 3] ekümenin merkezi Akdeniz'dir ve haritada ön plana çıkarılan şehir ya da böl-

15 Ingrid Baumgärtner, "Visualisierte Weltenräume: Tradition und Innovation in den Weltkarten der Beatus-tradition des 10. bis 13. Jahrhunderts," *Tradition, Innovation, Invention: Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter*, ed. Hans-Joachim Schmidt (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2005), 235, 254; Evelyn Edson, *Mapping Time and Space: How Medieval Mapmakers Viewed Their World* (London: The British Library, 1997), 152-153; Haçlı Seferleri zamanında Beatus'un haritaları yeniden gündeme geldi ve haritalar üzerindeki havarilerin misyonu canlandırıldı. Bkz. Michael Borgolte, "Christliche und muslimische Repräsentationen der Welt: Ein Versuch in transdisziplinärer Mediävistik," *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen* 14 (2008): 119.

16 Ingrid Baumgärtner, "Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten," *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter: Konflikte und Konfliktbewältigung-Vorstellungen und Vergewaltigungen*, ed. Dieter R. Bauer ve diğ. (Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2001), 283.

17 Baumgärtner, "Visualisierte Weltenräume," 237.

ge yoktur. Benzer şekilde Turin [Harita7] ve Manchester [Harita 8] nüshalarındaki haritalarda da Roma, Kudüs gibi şehirleri vurgulayacak simgeler mevcut değildir. Beatus-Menchester ile San Andrés de Arroya [Harita 12] nüshasındaki haritalarda dünyanın merkezi Nil nehrinin deltasıdır. Milan/One Beatus nüshasındaki haritada [Harita 9] Asya kıtası diğer haritalara göre çok daha büyüktür. Nitekim Milan/One Beatus haritasında dünyanın merkezi Kutsal Topraklara denk gelir. el Burgo de Osmo [Harita 5] ve Navarra nüshasındaki dünya haritasında [Harita 10] da merkez Akdeniz'dir. Tam olarak Girit ile Mora Adası arasına denk gelir.¹⁸ St. Server nüshasındaki haritada [Harita 4] Kudüs, Yahudiye ve Filistin toprakları diğer haritalara göre daha da güneye kaymıştır. Haritanın merkezinde Akdeniz vardır. St. Server haritasında çok sayıda şehir ve coğrafi alan simgelerle temsil edilmiştir. Hristiyanların üç önemli hac merkezi Santiago de Compostela, Roma ve Kudüs, en büyük bina simgeleriyle işaretlenmiştir.¹⁹ Beatus'un el yazması eserinin farklı nüshalarındaki mevcut mappamundilerde dünyanın merkezi Akdeniz, Ege ve Kutsal Topraklar olarak değişiklik göstermiştir. Mezku el yazması eserler X. ila XIII. yüzyıllar arasında yani Hristiyanlığın Avrupa'da hâkim olduğu bir dönemde çizilmiştir. Nitekim, görüldüğü üzere Haçlı Seferlerine kadar Kutsal Topraklar ekümeninin merkezi gösterilmemiş, ancak bazı haritalarda şehrin kutsiyetine vurgu yapmak amacıyla Kudüs ön plana çıkarılmıştır.

XI. yüzyıla ait Anglo-Sakson (Koton) dünya haritasının [Harita 14] merkezinde de Akdeniz vardır. Haritada herhangi bir şehir ön plana çıkarılmamıştır. Ancak Akdeniz çevresindeki Babil, Tarsus, Konstantiniyye, Roma, Ravenna, Kartaca, Kudüs ve İskenderiye şehirleri haritada göze çarpmaktadır. Anglo-Sakson haritasında Akdeniz kıyı şeridi ve Akdeniz'deki adalar yeterince detaylı tasvir edilmiştir.²⁰

XII. yüzyılda çizilen Sawley haritası [Harita 18] verdiği çok sayıda coğrafi isimle Yüksek Orta Çağ'ın en detaylı mappamundilerinden biridir. Haritada şehirlerin, halkların, eyaletlerin ve bölgelerin beşerî coğrafyasının verilmesi dikkat çekici bir husustur. Akdeniz çevresinde Roma eyalet düzenini yansıtan harita klasik

18 Baumgärtner, "Visualisierte Weltenräume," 254-255; Baumgärtner, "Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten," 284-285.

19 Baumgärtner, "Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten," 285-286.

20 Helen Appleton, "The Northern World of the Anglo-Saxon *mappa mundi*," *Anglo-Saxon England* 47 (2018): 282. <https://doi.org/10.1017/S0263675119000061>



Sekil 1 Sawley Haritası

Yunan ve Roma kaynaklarına dayanılarak tasarlanmıştır. Ayrıca, mezkûr harita Yahudi-Hristiyan kutsal metinlerindeki kıssaları da resmetmiştir. Haritada, belli başlı Hristiyan şehirler kilise, manastır ya da bazilikalarla temsil edilmiştir. Kudüs ise iki kulesi ve büyük bir kubbesiyle göze çarpmaktadır. Benzer şekilde Roma da iki kuleli bir yapıyla temsil edilmiştir. Sawley haritasının merkezinde Kiklad Adaları, Kiklad adalarının da merkezinde Delos vardır.²¹ Sawley haritasındaki bu bilgi, Honorius Augustodunensis (1080 c.-1156 c.)'ın *Imago Mundi* (*Dünya Tasviri*) adlı ansiklopedik eserine dayanır. Honorius'un eseri XII. ve XIII. yüzyıl boyunca pek çok kez istinsah edilmiştir.²² Honorius, eserinde dünyanın merkezini Ege Denizi'ndeki Kiklad Adaları içinde bulunan Delos adası olarak gösterir.²³ Sawley haritasında denizin içinde daire şeklinde bir ada etrafında küçük adalarla Kiklad Adaları ve bu adaların ortasında Delos vardır. Delos ismi haritada geçmese de merkezdeki adalar üzerine Kiklad (Cyclades) yazar.²⁴ Nitekim Akdeniz merkezli map-pamundilerde zaman zaman Kudüs veya Kutsal Topraklar dikkat çekici şekilde ön plana çıkarılmıştır.

21 Alfred Hiatt, "The Sawley Map (c. 1190)," *A Critical Companion to English Mappae Mundi of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, ed. Dan Terkla, Nick Millea (Woodbridge: The Boydell Press, 2019), 112, 113, 119.

22 Fabian Schwarzbauer, *Geschichtszeit: Über Zeitvorstellungen in den Universalchroniken Frutolfs von Michelsberg, Honorius' Augustodunensis und Ottos von Freising* (Berlin: Akademie Verlag, 2005), 39-46.

23 Honorius, *Imago Mundi*, (Eserin Latince'den İngilizceye tercümesi), Nicholas Ryan Foster, "The Imago mundi of Honorius Augustodunensis" (Doktora Tezi, Portland State University, 2008), 141.

24 Patrizia Licini, "A Full Image of a Cultural Space: The Sawley *Mappa Mundi* as a Global Memory Hypertext," *Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter, 11. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. Bis 17. März 2005 in Frankfurt an der Oder*, ed. U. Knefelkamp, K. Bosselmann-Cyran (Berlin: Akademie Verlag, 2007), 475.

2. KUDÛS

Klasik Yunan ve Roma kaynaklarında dünyanın merkezi Delfi, Delos veya Roma'yken, Hristiyanlığın doğuşu ve kutsal metinlerin Avrupa'ya girişiyle Kudüs ve Sina Dağı dünyanın merkezine yerleşmeye başladı. Bu iddianın Avrupa'da yayılmasındaki en önemli faktör kutsal metinlerde geçen bilgilerdi. Yahudilerin kutsal kitabı *Tanah*'ta dolaylı anlatımla ekümenin merkezi Kudüs, gösterilmiştir: “*Bu Yeruşalim'i ulusların ortasına yerleştirdim, çevresini ülkelerle kuşattım.*” (Hezekiel, 5:5). Kudüs'ün dünyanın merkezi olduğuna dair ilk açık referans ise İkinci Tapınak zamanında İbrani Filistin'inde *Yaratılış (Genesis)* kitabının yeniden derlenmesiyle vücut bulan *Jubilees* kitabında geçmektedir. MÖ II. yüzyılda derlenen *Jubilees*'de dünyanın bir bütün olarak muhayyel edildiğinde Kudüs'ün merkez, daha doğrusu dünyanın “göbeği” olduğu bilgisi geçer. *Jubilees*'deki pasaj tufan sonrası dünyanın Nuh Peygamberin oğulları arasında bölünmesi kıssasından sonra şu şekilde geçer: “*Ve o (Nuh), Aden Bahçesinin kutsalların kutsalı, Rabbin konutunun bulunduğu yer olduğunu ve Sina Dağı'nın çölün merkezi ve Zion Dağı'nın dünyanın göbeğinin ortasında olduğunu biliyordu: bu üçü birbirine bakan kutsal yerler olarak yaratılmıştır.*” (*Jubilees*, 8:17). Alıntıya göre Sina ve Zion hem kutsaldır hem de merkezdir ancak Sina sadece çölün merkeziyken Zion dünyanın merkezidir. *Jubilees*'in müellifi Kudüs'ün coğrafi merkezi konumunu somut bir şekilde ifade eder.²⁵ *Jubilees*'de geçen ifade “merkez” değil “göbek”tir. Yahudi ya da Semitik düşüncede “göbek” terimi kullanılmazken, yukarıda belirtildiği üzere Antik Çağ'da Yunanlar Delfi'yi dünyanın göbeği (omphalos) görmüşlerdir. Araştırmacı Alexander'a göre *Jubilees*'in yazarı, Semitik düşüncede olmayan “dünyanın göbeği” fikrini antik Yunan geleneğinden esinlenerek yazıya dökmüştür. Bu iddia bir kez ortaya atıldıktan sonra hem Hristiyanlıkta hem de Yahudilikte uzun ömürlü oldu. Özellikle Hristiyan yazarlar Kudüs'ü dünyanın merkezi olarak gördüler ve onu omphalos olarak tanımladılar.²⁶

Kudüs'ün merkeziliğiyle ilgili *Hezekiel* ve *Jubilees*'de geçen mezkûr kayıtlar Erken Orta Çağ'da kilise babalarına referans oldu.

25 Philip S. Alexander, “Jerusalem as the *Omphalos* of the World On the History of a Geographical Concept,” *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, ed. Lee I. Levine (New York: Continuum, 1999), 104-105.

26 Alexander, “Jerusalem as the *Omphalos* of the World,” 105, 110.

Teolog Hieronymus (Aziz Jerome), Kudüs'ü dünyanın göbeği (umbilicum terrae) olarak tasvir eder. Hieronymus, V. yüzyılda *Hezekiel'e* dayanarak dünyanın merkezinin Kudüs olduğunu belirtse de bunu bir haritayla desteklememiştir. Nitekim, ilk bin yıllık dönemde dünya haritalarında vurgu Akdeniz'edir ve Kudüs, güney doğuya doğru kaydırılarak merkezden uzaklaştırılmıştır.²⁷ Hristiyan tefsir literatüründe Kudüs'ün dünyanın merkezi olduğuna dair iddia Sevilleli Isidore, teolog Hrabanus Maurus (IX. yüzyıl), Beauvais'li Vincent (XIII. yüzyıl) ve Bartholomaeus Anglicus (XIII. yüzyıl) tarafından benimsenmiştir.²⁸

Kutsal Topraklara seyahat eden keşişler de Kudüs'ün merkeziliğine vurgu yapar. VII. yüzyılın sonuna doğru İskoç rahip Aziz Adamnan (624-704), Filistin coğrafyasında kutsal yerler üzerine bir inceleme yapmış, bu incelemesinde Kudüs'ün dünyanın merkezi olduğunu iddia etmiştir. Aziz Adamnan, Kudüs'te bugünkü Şam Kapısı'nın yakınında yaz gündönümünde gölge düşürmeyen Roma sütununu dünyanın merkez noktası kabul etmiştir.²⁹ Kudüs'ün dünyanın merkezi olduğunu dile getiren önemli bir seyyah ise John Mandeville'dir (XIV. yüzyıl). Mandeville, seyahatnamesinde Kudüs'ü coğrafi ve kurtuluş tarihi açısından dünyanın merkezi görmüştür.³⁰

Haçlı Seferleri'nin başlaması³¹ Kudüs'ün dünyanın merkezi olduğuna dair iddiayı güçlendirdi ve mappamundi türü haritalarda

27 Anna-Dorothee von den Brincken, "Jerusalem on medieval mappamundi: A Site both historical and eschatological," *Studien zur Universalkartographie des Mittelalters*, ed. Thomas Szabó (Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2008), 700; Brigitte Englisch, *Ordo orbis terrae: Die Weltansicht in den Mappae mundi des frühen und hohen Mittelalters* (Berlin: Akademie Verlag, 2002), 86-87; Anna-Dorothee von den Brincken, "Center of the Earth: Arin," *Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages: An Encyclopedia*, ed. J. B. Friedman, K. M. Figg (New York, London: Routledge, 2000), 103-104.

28 Baumgärtner, "Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten," 274-275; Suzanne Conklin Akbari, *Idols in the East: European Representations of Islam and the Orient, 1100-1450* (London: Ithaca, 2009), 51.

29 Ingrid Baumgärtner ve Stefan Schröder, "Weltbild, Kartographie und geographische Kenntnisse," *WBG Weltgeschichte: Eine globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert, III: Weltdeutungen und Weltreligionen 600-1500*, ed. Johannes Fried ve Ernst-Dieter Hehl (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010), 67; Baumgärtner, "Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten," 276.

30 Iain Macleod Higgins, "Defining the Earth's Center in an Medieval 'Muli-Text': Jerusalem in The Book of John Mandeville," *Text and Territory: Geographical Imagination in European Middle Ages* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998), 31.

31 Birinci Haçlı Seferi öncesinde 1064-65 yıllarında Almanları Kudüs'e sürükleyen sebeb Mesih'in ikinci kez gelişi (Parusie) beklentisiydi. Avrupa'daki din adamlarının çabalarıyla Kudüs, daha Haçlı Seferleri'nden önce kurtuluşun ve yeryüzündeki

kutsal şehir ekümenin ortasına yerleştirildi.³² Clermont Konsili'ne katılan ve Papa II. Urbanus (1088-1099)'un konuşmasını dinleyen Reimslı Robert (Benediktin keşiş Robertus Monachus ö. 1122)³³ eserinde Papa Urbanus'un "Kudüs, dünyanın göbeğidir. Diğer şehirlerden çok daha bereketlidir, neredeyse diğer bir dünyevi cennettir."³⁴ dediğini aktarır. Robert'in aktardığı bu ifadenin papaya ait olup olmadığı kesin olmamakla birlikte bu tarihten sonra Haçlı Seferleri'ni motive eden bir slogan olarak literatürde sürekliliğini koruduğunu belirtmek gerekir.³⁵

Haçlı Seferleri'nden çok önce VIII. yüzyıla ait bir T-O haritasında Kudüs, dünyanın merkezinde gösterilmiştir. Harita, Vatikan Kütüphanesi'nde bulunan Sevillalı Isidore'nin 775 yılına ait *Etimoloji*'sinin bir kodeksinde bulunmuştur. Isidore, *Etymologiae sive Origines* başlıklı eserinin coğrafya kısmında Kudüs'ü ihtiyatla yeryüzünün göbeği olarak tasvir eder (umbilicus regionis totius). Haritada Kudüs, Yahudiye'nin tam ortasındadır. Yahudiye ise dünyanın merkezine yakın bir yerde tasvir edilmiştir. İlk bin yıl içinde sadece Vatikan kodeksi içinde bulunan Isidore haritasında [Harita 13] Kudüs, dünyanın merkezinde gösterilmiştir.³⁶ Kudüs, haritadaki diğer dört şehir gibi sekiz köşeli yıldızla vurgulanmıştır. Yıldızların büyükten küçüğe sıralanışı Konstantiniyye, Kudüs, Kartaca, Roma ve İskenderiye şeklindedir. Tüm bu şehirler patriklik ma-

cennetin sembolü haline gelmişti. Hannes Möhring, *Der Weltkaiser der Endzeit: Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung* (Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag, 2000), 167.

32 Haçlı Seferleri sonucu Hristiyanların eline geçen Kutsal Toprakların XII. yüzyılda çizilmiş on dört adet haritası vardır. Bunlar yerel haritalardır. Bu haritalar XIV. yüzyıl sonuna kadar sürekli çoğaltılmıştır. Hatta 1187'de Latin kralığının Müslümanlar tarafından fethinde bile harita çizimleri devam ediyordu. Yerel haritalardan Montpellier haritasında Hz. İsa'nın üstünün çıkarıldığı dikenli çalılarla taçlandırıldığı ve bağlandığı yer aynı zamanda Helena'nın haçı bulduğu yer dünyanın göbeği olarak tasvir edilmiştir. Milka Levy-Rubin ve Rehav Rubin, "The Image of the Holy City in Maps and Mapping," *City of the Great King: Jerusalem from David to the Present*, ed. N. Rosovsky (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 354.

33 Sevtap Gölgösesiz Karaca, "Birinci Haçlı Seferi'nin Türk-Haçlı İlişkileriyle İlgili Batılı Kaynakları," *Cihannüma: Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi* IV, sy. 1 (2018), 73-74; Zeynep Güngör ve Mahir Serkan Macit, "Ortaçağ Tarih Yazıcılığı Üzerinde Fransız Haçlı Kaynaklarının Tesiri," *Mediterranean Journal of Humanities* XIII (2023), 181-182.

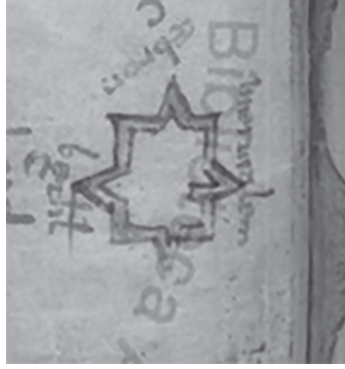
34 *Robert the Monk's History of the First Crusade: Historia Iherosolimitana*, çev. Carol Sweetenham (New York: Routledge, 2016), 81.

35 Werner Müller, *Die heilige Stadt: Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltabel* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1961), 53.

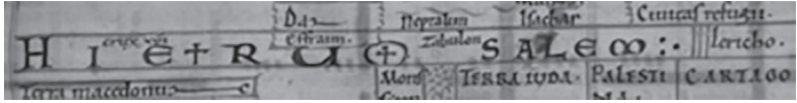
36 Richard Uhdén, "Die Weltkarte des Isidorus von Sevilla," *Mnemosyne* 3, no. 1 (1935), 1, 2, 10; İngilizce, *Ordo orbis terrae*, 127-128.

kamları olması dolayısıyla Hristiyan aleminde önemli merkezlerdir. Bu beş şehirdeki sekiz köşeli yıldızdan sadece Kudüs, çift hatla çevrilmiştir.³⁷

Birinci Haçlı Seferi sonucu 1099'da Kudüs'te Haçlı Krallığı kuruldu.³⁸ Haçlı Devleti, 1187'de Selâhaddîn Eyyûbî (1171-1193)'nin Kudüs'ü fethine kadar varlığını devam ettirdi. Bu dönemde Avrupa siyasetinin merkezinde Kudüs vardı.³⁹ Kudüs'ün fethine müteakip 1110'da hazırlanan Oxford haritasında [Harita 15] Kudüs, jeodezik dünyanın merkezine yerleştirildi. "Hierusalem" ismi büyük harflerle T'nin yatay çubuğuna yerleştirildi. Harfler tam olarak kutsal metinlerde geçen coğrafyaya hâkim şekilde tasarlanmıştır. Haritada Kutsal Kabir Kilisesi haç sembolüyle ekümenin merkezinde gösterilmiştir.⁴⁰



Sekil 2-a Isidore Haritası



Sekil 2-b Oxford Haritası

37 Baumgärtner, "Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten," 280-281.

38 Haçlı Krallığı için bkz. Sevtap Gölgesiz Karaca, *Kudüs Haçlı Krallığı Siyasi Tarihi 1099-1187* (Ankara: TTK yay., 2020).

39 Sevtap Gölgesiz Karaca, "Kutsal Topraklarda Kurulan Bir Haçlı Devleti: Regnum Ierusalem-Kudüs Krallığı," *TYB Akademi*, sy. 21 (2017), 66-67.

40 Baumgärtner ve Schröder, "Weltbild, Kartographie und geographische Kenntnisse," 67; Ingrid Baumgärtner, *Mapping Narrations-Narrating Maps: Concepts of the World in the Middle Ages and the Early Modern Period*, ed. Daniel Gnechow, Anna Hollenbach, Phillip Landgrebe (Berlin, Boston: De Gruyter, 2022), 195; Reichert, "Nabel der Welt, Zentrum Europas und doch nur Peripherie?," 563.

1908 yılında Carlo Errera tarafından gün yüzüne çıkarılan Vercelli haritasının [Harita 16] kenarları yırtılmış olsa da bulunduğu dönemde kısmen okunaklı idi. Günümüze ulaşan şekliyle üzerindeki tasvirler ve yazılar oldukça soluktur. Bazı kısımları okumak ise imkansızdır. Rutubet, küf, yangın, zamanın tahribatı gibi sebeplerle harita büyük ölçüde yıpranmıştır. 1951'de Youssouf Kamal ve Leo Bagrow kendi çalışmaları için Vercelli haritasının tıpkı çizimini yapmıştır. Orijinalinde siyah renkle çizilen harita kahverengiye solmuştur. Haritanın boyu 81 cm, eni 46 ile 64 cm arasında değişir.⁴¹ Haritayı Vercelli'nin önde gelen ailelerinden İtalyan Kardinal Guala Bicchieri (1150-1227) yaptırmıştır. Bicchieri'nin papalık elçisi sıfatıyla Fransa ve İngiltere'ye çok sayıda seyahati vardır. 1218'de İngiltere'den Vercelli'ye dönerken mezkûr haritayı yanında getirdiği tahmin edilir. Bicchieri, Vercelli'de San't Andrea Bazilikasını inşa ettirdi. Kardinal, yaklaşık yüz adet el yazmasından oluşan hacimli kütüphanesini bu manastıra bağışladı. Muhtemelen harita bu kitaplar arasındaydı.⁴² Vercelli haritasının kenarları yırtıldığından kesin bir şekilde merkez noktası anlaşılmaz. Ancak Kutsal Topraklara önemli bir yer ayrılan haritada Kudüs'ün veya Sur şehrinin merkez olduğu tahmin edilir. Vercelli haritasında Kudüs, dört katlı bir yapıyla temsil edilmiştir.

Münih-Isidore haritası [Harita 17] Fransa'nın kuzeyinde XII. yüzyılın başlarında çizilmiştir. Sevilalı Isidore'nin bazı eserlerinden oluşan bir el yazması içinde bulunmuştur. Dünya haritası Sevilalı Isidore'nin *Etimoloji*'sinin XIV. Kitabının önsözünde bulunur. Harita günümüzde Münih'teki Bavyera Devlet Kütüphanesi'nde korunduğundan ismini buradan almıştır. Fransa'daki Aziz Victor Manastırı'nda coğrafya derslerinde kullanılmak üzere hazırlanan büyük ölçekli bir dünya haritasının küçük bir versiyonu olarak tasarlandığı tahmin edilir. Münih-Isidore Haritası; Psalter, Hereford ve Ebstorf gibi büyük ölçekli haritalarla aynı ailedendir. Mezkûr haritalardan daha önce çizilmiştir. XII. yüzyılın bilimsel canlanması Münih-Isidore haritasını doğrudan etkilemiştir. Örneğin, belirtilen haritalarda ekümenin güneyinde canavar ya da anormal ırklar⁴³ resmedilirken Münih-Isidore'de yılan, aslan, maymun gibi

41 Helen Davies, "Multispectral Imaging of the Vercelli Mappamundi: A Progress Report," *Imago Mundi* 72, no. 2 (2020): 182.

42 Asa Simon Mittman, "Reexamining the Vercelli Map," *Ordinare il mondo. Diagrammi e simboli nelle pergamene di Vercelli*, ed. Timoty Leonardi and Marco Rainini (Milan: Vita Pensiero, 2019), 167.

43 Mappamundilerde tasvir edilen anormal ya da canavar ırklar için bkz. Zeynep İnan Aliyazıcıoğlu, "Orta Çağ Avrupa'sında Çizilen Dünya Haritalarında (*Mappamundi*) Meskûn Dünyanın Sınırları," *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 7, sy. 2 (2024).

fantastik ancak gerçekçi figürler yer almıştır. Harita muhtemelen Geç Antik Çağ'dan bir model alınarak tasarlanmıştır. Bir de dünyevi cennet gibi Hristiyan unsurlar haritada yoktur. Nitekim, Münih-Isidore haritasının ardıllarına göre çok daha gerçekçi ve seküler bir dünya tasviri sunduğunu söylemek yanlış olmaz. Münih-Isidore haritasında dünyanın az bilinen kısımlarında özellikle Afrika'nın güneyi ve kuzey Avrupa gibi bölgelere dair yeterli ayrıntı verilmemiştir. Nitekim kartograflar, bu bölgeler hakkında detaylı bilgi sahibi değillerdi. Ancak haritada bilinen bölgelerdeki şehirleri temsilen çok sayıda yapı tasviri vardır. Münih-Isidore haritası Haçlı Seferleri başladığı bir dönemde ve Kudüs'te Haçlı hakimiyeti zamanında çizilmesine rağmen ekümenin merkezinde Sur şehri vardır.⁴⁴ Kudüs'ün Haçlıların elinde kalmasında, savunulmasında ve Avrupa'yla iletişimde Sur şehrinin jeopolitik önemi çok büyüktü. Kudüs'ün Haçlılar tarafından ele geçirilmesinden sonra (1099) Haçlı liderleri Sur'a yönelmiş, yapılan ittifak ve istikrarlı saldırılarla 7 Temmuz 1124'te şehri ele geçirmişlerdi. 1291'e kadar Haçlı hakimiyetinde kalan şehir, Kudüs'ün Akdeniz'e açılan kapısı olarak Latinlere hizmet etmişti.⁴⁵ Münih-Isidore haritasında da yarımada üzerinde kiliseyi andıran bir yapıyla Sur şehri merkezde konumlandırılmıştır. Kudüs ise güneye kaydırılarak üzerinde haç işaretiyle büyük bir katedralle temsil edilmiştir.



Sekil 3 Vercelli Haritası



Sekil 4 Münih-Isidore Haritası

1230'da Londra'da çizilen mappamundi türü Psalter haritasında [Harita 19] Kudüs, üç kıtalı dünyanın tam merkezinde birbirine eş

44 Nathalie Bouloux, "The Munich Map (c. 1139): Description, Meaning and Uses," *A Critical Companion to English Mappae Mundi of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, ed. Dan Terkla, Nick Millea (Woodbridge: The Boydell Press, 2019), 92, 98, 109.

45 Aydın Usta, "Haçlı Seferleri Döneminde Sur Şehri," *Belleten* 83, sy. 297 (2019): 440-452.

merkezli üç daire ile simgelenmiştir. T-O biçiminde tasarlanan haritada T'nin çizgilerinin kesiştiği kısımda Kudüs vardır. En büyük halka içerisine "Hierusalem" yazar. Pek çok haritada Kudüs merkezde veya merkeze yakın olmasına karşın Psalter'de tam merkezdedir.⁴⁶ Kudüs'ün etrafında İsa Peygamberin yaşadığı ve acı çektiği yerler vurgulanmıştır. Kutsal Topraklar, Hristiyanlıktaki önemine uygun olarak diğer bölgelere göre hipertroftiktir. Psalter haritasındaki dairesel şekiller Tanrının yaratışının mükemmelliğini gösterir. Orta Çağ insanları dünyanın küre şeklinde olduğunu biliyordu. Haritada Roma, Konstantiniyye, İskenderiye, Kartaca gibi bazı imparatorluk şehirleri bir taçla işaretlenmiştir. Altın sarısı üçgen semboller Büyük İskender ve İsa Peygamberin yaşamıyla ilgili şehirleri gösterir.⁴⁷

Orta Çağ'ın en büyük mappamundilerinden biri Hereford haritasında [Harita 20] da Kudüs mekânsal ve zamansal açıdan dünyanın merkezinde konumlandırılmıştır. İçeride bakan sekiz kapısı, dışarıya dönük on altı mazgalı ile şehir dişli bir çarkı andırmaktadır. Sanki evren bu dişli çarkın etrafında dönüyormuş gibidir. Şehrin biraz yukarısında Golgota Tepesi olduğu düşünülen yerde İsa Peygamberin çarmıha gerilmiş figürü vardır. Baumgärtner'a göre bu figürle kartograf, dünyevi varoluşun geçiciliğini anlatmak ister. Diğer taraftan ekümenin dışında en üst kısımda bir taht üzerinde oturan İsa, dünyanın yargıçı olarak resmedilmiştir.⁴⁸ Hereford haritasında merkezde Kudüs olmasına rağmen, Roma ve Delos'a da vurgu vardır. Delos adası üzerine şöyle yazar: "*Delos, Kiklad Adaları'nın ortasında yer alan bir adadır. 53 Kiklad adası vardır. Kuzeyden güneye 700 mil, doğudan batıya 200 mildir.*"⁴⁹ Adanın yanında bir denizkızı tasviri vardır. Kız sağ elinde bir ayna tutar şekildedir.⁵⁰ Here-

46 Karl Whittington, "The Psalter Map: A Case Study in Forming a Cartographic Canon for Art History," *Kunstlich* 34, no. 4 (2013): 23; Bruno Reudenbach, "Die Londoner Psalterkarte und ihre Rückseite: Ökumenekarten als Psalterillustration," *Frühmittelalterliche Studien* 32, no. 1 (1998): 167; Folker Reichert, "Nabel der Welt, Zentrum Europas und doch nur Peripherie? Jerusalem in Weltbild und Wahrnehmung des späten Mittelalters," *Zeitschrift für Historische Forschung* 38, no. 4 (2011): 563.

47 Mirko Grčić, "Geographical Image of the World in the London Psalter Maps from the 13th Century," *Zbornik Radova*, 69 (2021): 29.

48 *Die ältesten Weltkarten, IV. Heft: Die Herefordkarte*, yay. haz. Konrad Miller (Stuttgart: Jos. Roth'sche Verlagshandlung, 1896), 28 vd.; Ingrid Baumgärtner, "Die Welt als Erzählraum im späten Mittelalter," *Raumkonzepte: Disziplinäre Zugänge*, ed. Ingrid Baumgärtner, Paul-Gerhard Klumbies, Franziska Sick, (Göttingen: V&R Unipress, 2009), 153; Ingrid Baumgärtner, "Erzählungen Kartieren: Jerusalem in mittelalterlichen Kartenräumen," *Jerusalem as Narrative Space Erzählraum Jerusalem*, ed. A. Hoffmann ve G. Wolf (Leiden Boston: Brill, 2012), 203.

49 *Die Herefordkarte*, yay. haz. Konrad Miller (Stuttgart: Druck von R. Bonz' Erben, 1903), 44.

50 Bevan, *Medieval Geography: An Essay*, 118.

ford haritasında Roma ise şöyle tasvir edilir. “Dünyanın başı Roma, yerkürenin dizginlerini tutuyor.”⁵¹



Sekil 5 Psalter Haritası



Sekil 6 Hereford Haritası

İngiltere’de Evesham Manastırı için büyük boyutlarda tasarlanan Evesham haritasında [Harita 21] ekümenin merkezinde Kudüs vardır. 1390’larda çizilen ve daha sonra üzerine eklemeler yapılan harita, Ranulf Higden’in *Polychronicon* adlı eseri için tasarlanan haritaları kaynak almıştır. İngiltere merkezli harita, geleneksel mappamundilerin özelliklerini taşır. Barber’e göre Evesham haritasının çizildiği dönemde yaşanan köylü isyanları, dini muhalefet ve salgın hastalıklar gibi toplumda kaosa sebebiyet verecek olayların yoğunluğu kartografi, kutsal metinlere bağlı kılmış ve nitekim haritada teolojik unsurlar ağır basmıştır. Evesham haritasında Kutsal Topraklar ve Kudüs’e oldukça büyük bir bölüm ayrılmıştır. Kudüs, görkemli duvarlarla çevrili gotik tarzda süslenmiş bir katedral ile simgelenmiştir. Haritada çok fazla ayrıntıya yer verilmemişken Kudüs’ü simgeleyen katedral son derece dikkat çekicidir.⁵²

XIII. yüzyılda derlenmeye başlayan *Büyük Fransız Kronikleri* (*Grandes Chroniques de France*) diğer adıyla *Saint-Denis Kronikleri*’ndeki mappamundi türü dünya haritasında [Harita 22] ekümenin merkezinde Kudüs konumlandırılmıştır. Haritada farklı boyutlarda tasarlanmış katedral, şato gibi yapılarla kutsal metinlerde geçen şehirler ve antik yerleşim alanları simgelenmiştir. Kudüs, Nasıra, Babil, Ninova, Şam, İskenderiye, Truva, Atina, Roma, Mek-

51 Latincesi “Roma çaput mundi tenet orbis frena rotundi” Hereford 271 no 680; *Die Herefordkarte*, 49.

52 Peter Barber, “The Evesham World Map: A Late Medieval English View of God and the World,” *Imago Mundi: The International Journal for the History of Cartography* 47 (1995): 21.

ke, Konstantiniyye, Antakya bu bağlamda dikkat çeken şehirlerdir. Haritada vurgulanan tek seküler şehir Paris'tir.⁵³

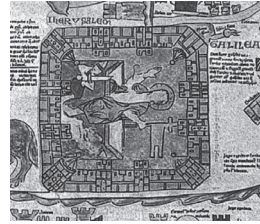
Orta Çağ'ın bir diğer büyük mappamundi türü haritası Ebstorf'dur. Ebstorf haritasında [Harita 23] Kudüs ekümenin merkezindedir. Haritada Kudüs, kutsal metinlere uygun olarak dört kulesi, on iki kapısıyla kare şeklinde duvarların içinde tasvir edilmiştir. Karenin içinde Mesih dirilmiş ve elinde zafer bayrağıyla resmedilmiştir. Vahiy'de (21:12 ve 21:16) şöyle der: *"on iki kapısıyla güçlü ve yüksek duvarlarıyla ve uzunluğu genişliği kadar olan şehir inşa edilmiştir."*⁵⁴ Ebstorf haritasında toplamda dokuz adet haç figürü vardır. Dokuz haç figüründen altı tanesi farklı şehirlerde. Bu şehirler şöyledir: Ebstorf, Lüneburg, Köln, Aachen, Konstantiniyye ve Kudüs. Diğer üç haç, Kudüs'teki Zeytin Dağı'nın eteğinde Azize Meryem Kilisesi'nin kulelerinde resmedilmiştir. Ebstorf haritası çizildiği dönemde (XIV. yüzyılın ilk yarısı) Kudüs, Hristiyanların elinden çıkmıştı. Ebstorf haritası, izleyiciye Kudüs'ün geri alınmasının gerektiği mesajını verir. Haritada, dokuz adet haç takip edildiğinde Haçlı Seferi'nin güzergahı ve bu güzergahın sonunda elinde zafer bayrağıyla dirilmiş İsa Mesih, izleyiciyi kutsal savaşa hazırlar. Haritada, bölgedeki Haçlı kaleleri, kuleler ve efsaneler işaretlenmiştir. Ancak Kutsal Topraklardaki yer isimlerinin yazımında hatalar mevcuttur. Bu durum kartografin bölge hakkında az bir bilgiye sahip olduğunu göstermektedir.⁵⁵



Sekil 7 Evesham
Haritası



Sekil 8 Saint-Denis
Kroniği



Sekil 9 Ebstorf
Haritası

53 Camile Serchuk, "Cartes et Chroniques: Mapping and History in Late Medieval France," *Cartography in Antiquity and the Middle Ages: Fresh Perspectives, New Methods*, ed. Richard J. A. Talbert ve Richard W. Unger (Leiden, Boston: Brill, 2008): 263.

54 Baumgärtner, *Mapping Narrations-Narrating Maps*, 16.

55 *Die ältesten Weltkarten, V. Heft: Die Ebstorkarte*, yay. haz. Konrad Miller (Stuttgart: Jos. Roth'sche Verlagshandlung, 1896), 17 vd.; Ingrid Baumgärtner, "Jerusalem: Zentrum der Welt und Ziel der Pilger," *Saladin und die Kreuzfahrer*, ed. A. Wiczorek, M. Fansa, H. Meller (Mainz: 2005), 290; Wolf, "Ikonologie die Ebstorfer Weltkarte und politische Situation des Jahres 1239," 107, 109; Baumgärtner, "Die Welt als Erzählraum im späten Mittelalter," 151.

İngiliz tarihçi ve Benedektin keşişi Higden, 1299'dan 1363'te ölümüne kadar Chester'deki St. Werburgh Kilisesi'nde görev yaptı. Higden, *Polychronicon* adlı eseriyle ismini duyurdu. Eser, yedi ciltten oluşur ve Latince yazılmıştır. XIV. yüzyılın ikinci ve XV. yüzyılın ilk yarısında İngiltere'nin en popüler eseri olan *Polychronicon*'un 120'den fazla el yazma nüshası günümüze ulaşmıştır. Birinci kitap dünyanın coğrafi tasvirini içerir. Geç Orta Çağ'da kaleme alınan eser İngiliz okuyucusunun dünyayı öğrenme ihtiyacını karşılamak amacıyla üç büyük kıta ve bu kıtaların birbiriyle ilişkileri hakkında malumat içerir. Dünya haritaları da genelde birinci kitabın ilk kısmında bulunur. Ancak Higden'in haritacılık üzerine bir eğitimi yoktu. Nitekim eserindeki haritaları başkası çizmiştir. İkinci kitaptan beşinci kitabın sonuna kadar dünya tarihi anlatılır. Son iki kitap İngiliz tarihine ayrılmıştır. Son iki cildi oluşturan kronik 1340 ila 1357 arasında sonlanmaktadır. Higden, büyük ölçüde klasik müelliflerin eserlerini kaynak olarak kullanmıştır.⁵⁶

Baumgärtner, Higden'in günümüze ulaşan 20 adet dünya haritasını üç grupta incelemiştir: Oval, dairesel ve mandorla. Bu çalışmada Higden'in sadece Britanya Kütüphanesi'nde bulunan nüshasındaki harita [Harita 24] kullanılacaktır. Bu nüsha Ramsey Manastırında 1350'lerde istinsah edilmiştir. Harita, oval biçimdedir. Ancak diğer ovalardan daha fazla yer ismi vermesi yönüyle ayrılır. Avrupa'daki şehirler sembollerle ve efsanelerle ön plana çıkartılmıştır. Özellikle Roma, Capua, Santiago de Compostela, Paris ve Britanya adasındaki şehirler kırmızı mürekkeple vurgulanmıştır. Higden'in haritalarının her birinde Roma ve Kudüs ön plandadır. Ancak Kudüs tam merkezde olmasa da merkeze yakın konumlandırılmıştır.⁵⁷ Haritada yazılar ağırlıkta olmasına rağmen Kudüs'teki katedral çizimi ve bu katedralin yuvarlak içine alınıp arka planının parlak kırmızıya boyanmasıyla şehir dikkat çekmektedir. Katedralin pencereleri haç şeklinde tasarlanırken çatının iki tarafında da haç simgesi vardır. Yapının alt kısmına "Hierusalem" yazar.

Andrea Bianco'nun dünya haritası (1436) klasik mappamundi türünden portalan türüne geçiş sürecinde tasarlanmış haritalardan [Harita 25] biridir. Atlantik ve Akdeniz kıyılarını son derece doğ-

56 Ingrid Baumgärtner, "Grapsche Gestalt und Signifikanz: Europa in den Weltkarten des Beatus von Liébana und des Ranulf Higden," *Europa im Weltbild des Mittelalters: Kartographische Konzepte*, ed. Ingrid Baumgärtner ve Harmut Kugler (Berlin: Akademie Verlag, 2008), 101-104.

57 Baumgärtner, "Grapsche Gestalt und Signifikanz," 107, 109.

ru resmeden kartograf, haritada dünyevi cennete yer vermesi ve Kudüs'ü ekümenin merkezinde yakın konumlandırmasıyla sefle-
rinin başlattığı geleneği sürdürmüştür.⁵⁸ Bianco, Kudüs'te Mesih'i
mezardan çıkararak dirilmiş bir konumda ve iki yanında meleklerle
resmetmiştir.⁵⁹ Haritada Roma İmparatorluğu, Frank Krallığı ve
Murad'ın İmparatorluğu [Sultan Murad (1362-1389)'ın Rumeli ve
Anadolu'daki fetihleri Avrupa'da yankı uyandırmıştı] gibi dönemin
siyasi ve askeri aktörlerine yer verilmiştir.



Sekil 10 Ranulf Higden Haritası



Sekil 11 Bianco Haritası

Giovanni Leardo'nun XV. yüzyılın ortalarında çizdiği ve günü-
müze ulaşan üç dünya haritasında [Harita 26, 27 ve 28] (çizim ta-
rihleri sırasıyla 1442, 1448 ve 1452) doğu, haritanın en üst kısmına
gelecek şekilde konumlandırılmıştır. Dünya haritalarının etrafında
burç ve Paskalya tarihlerini gösteren takvimler mevcuttur. Kartog-
rafin eserlerinde, Kudüs, ekümenin tam merkezine konumlandı-
rılmıştır. Üç haritada kutsal şehir zapt edilemez bir kiliseyle simge-
lenmiştir. Haritalar çok sayıda bina tasvirleriyle modern bir yöntemle
çizildiği izlenimini verir. Ancak haritalardaki dünyevi cennet figür-
leri ve Kudüs'ün merkeze yerleştirilmesi, Giovanni'nin haritalarını
Haçlı Seferleri döneminde çizilen klasik mappamundilerin bir
parçası yapar.⁶⁰

Orta Çağ'ın sonlarına doğru el yazmaları içinde çizilen son map-
pamundilerde de Kudüs ekümenin merkezinde gösterilmiştir.
1448'lerde Salzburglu Benedikten keşişi Andreas Walsperger'in ta-

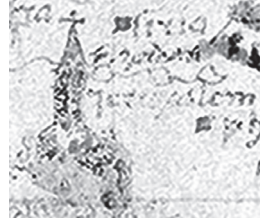
58 *Die ältesten Weltkarten, III. Heft: Die kleineren Weltkarten*, yay. haz. Konrad Miller (Stuttgart: Jos Roth'sche Verlagshandlung, 1895), 143-145.

59 Baumgärtner, "Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarte," 23.

60 Ingrid Baumgärtner, "Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkar-
te," 326-327; John Kirtland Wright, *The Leardo Map of the World 1452 or 1453* (New
York: American Geographical Society, 1928), 1-10.



Sekil 12 Giovanni Leardo
1442



Sekil 13 Giovanni Leardo
1448



Sekil 14 Giovanni Leardo
1452

sarladığı dünya haritasının [Harita 29] üst kısmına güney gelmiştir. Haritada ekümenin merkezi Kudüs'tür. Kutsal şehir, Asya içinde Kızıl Deniz'in yakında gösterilmiştir. Walsperger'in haritasında Hristiyan şehirlere kırmızı, pagan şehirlere siyah renkle bir nokta işareti konulmuştur. Kudüs şehri de iki kuleli bir kilise simgesiyle gösterilmişse de siyah noktayla işaretlenmiştir. Haritanın çizildiği dönemde Kudüs Müslümanların elindedir.⁶¹ 1475'te Lübeck'te basılan ansiklopedi türü *Rudimentum novitorum* başlıklı eser iki adet harita içerir. Haritalardan biri mappamundi türü dünya haritasıdır [Harita 30]. *Rudimentum novitorum* içindeki dünya haritası, XV. yüzyılın kartografik gelişmelerine yer vermeksizin klasik mappamundi özelliklerini olduğu gibi yansıtır. Haritada ekümenin merkezinde Yahudiye ve Filistin yer adları vardır. Bölge Hristiyan mimari özelliklerini yansıtan kilise gibi yapılarla tasvir edilmiştir. XV. yüzyılın sonunda muhtemelen 1480 ila 1500 arasında matbacı Hans Rüst ve Hans Sporer tarafından tasarlanan dünya haritası Rüst/Sporer haritası [Harita 31] *Rudimentum novitorum*'daki haritaya benzemektedir. Kudüs, ekümenin merkezinde sağlam bir kilise olarak tasvir edilmiştir.⁶²

Venedikli kartograf Fra Mauro'nun dünya haritası [Harita 32] son klasik mappamundilerden biridir. Orta Çağ dünya haritalarının pek çoğunda Kudüs merkeze konumlandırılırken Fra Mauro'nun haritasıyla bu anlayış değişmeye başlamıştır. Fra Mauro haritası başta Marco Polo olmak üzere Asya'ya giden seyyahların eserlerinden etkilenmiştir. Asya hakkında daha fazla bilgiye sahip olan Fra Mauro, haritasında ekümenin merkezini klasik mappamundilere göre daha doğuya kaydırmıştır. Bu yönüyle Fra Mauro geleneksel

61 Baumgärtner, "Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarte," 327.

62 Peter H. Meurer, "Cartography in the German Lands, 1450-1650," *The History of Cartography, Volume 3: Cartography in the European Renaissance*, ed. D. Woodward (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 1180.



Sekil 15 Andreas
Walsperger



Sekil 16 Rudimentum
Novitiorum



Sekil 17 Rüst/Spörer
Haritası

bilgiyle çağdaş bilgiyi harmanlamıştır. Kartograf, ekümenin merkezini doğuya kaydırmasını şu şekilde harita üzerinde açıklamıştır: “Enleme göre Kudüs, ekümenin merkezindedir; fakat boylama göre daha batıdadır. Ancak Avrupa daha yoğun nüfusa sahip olduğundan Kudüs, boylama göre de ekümenin merkezinde yer alıyor gibi görünmektedir. Kudüs’ün merkeziliği coğrafyaya göre değil, nüfus yoğunluğuna göre dir.”⁶³ Fra Mauro’nun haritasının coğrafi merkezi Asya kıtasıdır.



Sekil 18 Madrid’deki La Puerta del Sol Yazıtı

Haçlı Seferleri’nin başarısızlıkla sonuçlanması, Kudüs’ün ve Akka’nın kaybedilmesi, XVI. yüzyılla birlikte coğrafi keşiflerin Avrupa’ya getirdiği rasyonel bilgi, Batı’da ekümenin merkezini kıta Avrupa’sına taşıdı. XVI. yüzyılda Avrupa’nın en büyük sömürge imparatorluklarının birinin başkenti Madrid, dünyanın merkezi kabul edilmeye başlandı ve bu düşünce şehrin mimarisine yansıtıldı. Madrid’deki La Puerta del Sol, 0. kilometreyi gösteriyordu. Bu 0.

63 Ingrid Baumgärtner, “Kartographie, Reisebericht und Humanismus: Die Erfahrung in der Weltkarte des venezianischen Kamaldulensermonchs Fra Mauro († 1459),” *Das Mittelalter* 3, no. 2 (1998): 178-179; Bevan, *Mediæval Geography: An Essay in Illustration*, xiv.

kilometreyi merkez alacak şekilde aşağı yukarı 50 kilometrelik bir alanı Kral II. Felipe (1554-1598), 1563-1584 yılları arasında ızgara sistemi ile imar ettirdi. Ayrıca Kral II. Felipe, Hollandalı haritacılarla çizdirdiği dünya haritalarında Madrid'i dünyanın merkezine konumlandırdı.⁶⁴

SONUÇ

Bu çalışmada incelenen dünya haritalarında Erken Orta Çağ'da klasik kaynakların etkisiyle ekümenin merkezine Akdeniz, Delfi veya Delos konumlandırılmıştır. Ancak Hristiyanlığın Avrupa'da güçlenmesi ve teologların tefsir çalışmaları Kudüs'ün dünyevi ve ruhani üstünlüğünün altını çizmiştir. Nitekim, ilk bin yılda ekümenin merkezinin Kudüs gösterilmediği haritalarda Kutsal Topraklara ve Kudüs'e izleyen dikkatini çekebilecek simgeler yerleştirilmiştir. Bu simgeler genellikle Hristiyan mimarisinin karakteristik özelliklerini taşıyan kilise, bazilika veya manastır türünde yapılar. Ayrıca haritaların çoğunda Kudüs'ün adı bölgeye yazılmıştır. Böylece Hristiyan müminler bölgeyi tanıyabilecek ve bölgenin kutsiyetini içselleştirebileceklerdir.

XI. yüzyılda Haçlı Seferleri'nin başlamasıyla Kudüs'ün dünyanın merkezi olduğu düşüncesi kutsal savaşın sloganına dönüştü. Haçlı çağrısı ve propaganda amacıyla bu dönemde üretilen metinler yanında, seyahatnamelerde de Kudüs'ün merkeziliği vurgusu vardı. Nitekim XII. yüzyıldan XV. yüzyılın sonuna kadar çizilen mappamundilerde istisnalar dışında ekümenin merkezi Kudüs'tü. Yüksek ve Geç Orta Çağ'da çizilen Psalter, Hereford ve Ebstorf gibi büyük boyutlardaki haritalar genellikle kilise ve manastırlarda sergileniyordu. Dolayısıyla, kiliseye giden Hristiyan halk bu haritaları görme ve inceleme fırsatı buluyordu. Kudüs merkezli dünya haritaları izleyiciye Hristiyanlığa karşı yükümlülüklerini hatırlatıyordu. Öyle ki, Kudüs merkezli mappamundiler yıllarca süren Haçlı Seferleri'ne halkın finansal ve askeri destek vermesini teşvik ediyordu. El yazması eserlerin içindeki mappamundi türü haritalarda eserin ana düşüncesine uygun olarak dünyanın merkezi belirlenmiştir. Haçlı Seferleri sürecinde kaleme alınan eserlerdeki mappamundilerin

⁶⁴ Rasmus Grønfeldt Winther, "Cutting the Cord: A Corrective for World Navels in Cartography and Science," *The Cartographic Journal* 57, no. 2 (2020): 148.

çoğunda Kudüs, ekümenin merkezindedir. El yazması eserler genellikle toplumun eğitilmiş ruhban kesimine hitap etmektedir. Nitekim gerek kiliselerde sergilenen büyük boyutlardaki gerekse el yazması eserler içindeki mappamundiler toplumun her kesimine mesaj vermek amacıyla tasarlanmıştır.

Kudüs merkezli dünya haritalarında, antik dünyanın önemli şehirleri göz ardı edilmemiştir. Başta patriklik makamlarının bulunduğu şehirler olmak üzere, Makedonyalı İskender gibi tarihe damga vuran liderlerin kurduğu şehirler de haritalarda ön plana çıkarılmıştır. Kudüs dışında Hristiyanların önemli hac merkezleri Roma ve Santiago de Compostela ise hemen hemen her haritada vurgulanmıştır. Böylece izleyici hac amacıyla seyahate teşvik edilmiştir.

KAYNAKLAR

Ana Kaynaklar

Die Herefordkarte, yay. haz. Konrad Miller, Stuttgart: Druck von A. Bonz' Erben, 1903.

Die ältesten Weltkarten, I. Heft. Die Weltkarte des Beatus (776 n. Chr.), yay. haz. Konrad Miller, Stuttgart: Jos. Roth'sche Verlagshandlung, 1895.

Die ältesten Weltkarten, III. Heft: Die kleineren Weltkarten, yay. haz. Konrad Miller, Stuttgart: Jos. Roth'sche Verlagshandlung, 1895.

Die ältesten Weltkarten, IV. Heft: Die Herefordkarte, yay. haz. Konrad Miller, Stuttgart: Jos. Roth'sche Verlagshandlung, 1896.

Die ältesten Weltkarten, V. Heft: Die Ebstorkarte, yay. haz. Konrad Miller, Stuttgart: Jos. Roth'sche Verlagshandlung, 1896.

Honorius, *Imago Mundi*, (Eserin Latince'den İngilizce'ye tercümesi), Nicholas Ryan Foster. "The Imago mundi of Honorius Augustodunensis." Doktora Tezi, Portland State University, 2008.

Jubilees: A Commentary in Two Volumes, yay. haz. James C. VanderKam, *Hermeneia-A Critical and Historical Commentary on the Bible*, Minneapolis: Fortress Press, 2018.

Mainzlı Henry (Sawley Haritası): *Cambridge, the Parker Library, Corpus Christi College MS 66*. <https://parker.stanford.edu/parker/catalog/jb848tp9919> (eriş. tar. 02.02.2024)

Robert the Monk's History of the First Crusade: Historia Iherosolimitana, çev. Carol Sweetenham, New York: Routledge, 2016.

Yaratılış, Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil), İstanbul: Yeni Çeviri, 2016.

Telif Eserler

- Akbari, Suzanne Conklin. *Idols in the East: European Representations of Islam and the Orient, 1100-1450*. London: Ithaca, 2009.
- Alexander, Philip S. "Jerusalem as the Omphalos of the World: On the History of a Geographical Concept." *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, ed. Lee I. Levine, 104-119. New York: Continuum; 1999.
- Appleton, Helen. "The Northern World of the Anglo-Saxon *mapa mundi*." *Anglo-Saxon England* 47 (2018): 275-305.
- Barber, Peter. "The Evesham World Map: A Late Medieval English View of God and the World." *Imago Mundi: The International Journal for the History of Cartography* 47 (1995): 13-33.
- Baumgärtner, Ingrid ve Stefan Schröder. "Weltbild, Kartographie und geographische Kenntnisse." *WBG Weltgeschichte: Eine globale Geschichte von den Anfängen bis ins 21. Jahrhundert, III: Weltdeutungen und Weltreligionen 600-1500*, ed. Johannes Fried ve Ernst-Dieter Hehl, 57-83. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.
- Baumgärtner, Ingrid. *Mapping Narrations-Narrating Maps: Concepts of the World in the Middle Ages and the Early Modern Period*, ed. Daniel Gnecko, Anna Hollenbach ve Phillip Landgrebe. Berlin, Boston: De Gruyter, 2022.
- Baumgärtner, Ingrid. "Erzählungen Kartieren: Jerusalem in mittelalterlichen Kartenräumen." *Jerusalem as Narrative Space Erzählraum Jerusalem*, ed. A. Hoffmann ve G. Wolf, Leiden 231-261. Boston: Brill, 2012.
- Baumgärtner, Ingrid. "Die Welt als Erzählraum im späten Mittelalter." *Raumkonzepte: Disziplinäre Zugänge*, ed. Ingrid Baumgärtner, Paul-Gerhard Klumbies, Franziska Sick, 145-177. Göttingen: V&R Unipress, 2009.
- Baumgärtner, Ingrid. "Grapsche Gestalt und Signifikanz: Europa in den Weltkarten des Beatus von Liébana und des Ranulf Higden." *Europa im Weltbild des Mittelalters: Kartographische Konzepte*, ed. Ingrid Baumgärtner ve Harmut Kugler, 81-132. Berlin: Akademie Verlag, 2008.
- Baumgärtner, Ingrid. "Visualisierte Weltenräume: Tradition und Innovation in den Weltkarten der Beatustradition des 10. bis 13. Jahrhunderts." *Tradition, Innovation, Invention: Fortschrittsverweigerung und Fortschrittsbewusstsein im Mittelalter*, ed. Hans-Joachim Schmidt, 231-276. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2005.
- Baumgärtner, Ingrid. "Jerusalem: Zentrum der Welt und Ziel der Pilger." *Saladin und die Kreuzfahrer*. Eds. A. Wiczorek, M. Fansa, H. Meller. Mainz: 2005.

- Baumgärtner, Ingrid. "Die Welt im kartographischen Blick: Zur Veränderbarkeit mittelalterlicher Weltkarten am Beispiel der Beatustradition vom 10. Bis 13. Jahrhundert." *Der weite Blick des Historikers*, ed. Wilfried Ehbrecht, 527-549. Köln: Böhlau 2002.
- Baumgärtner, Ingrid. "Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten." *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter: Konflikte und Konfliktbewältigung-Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*, ed. Dieter R. Bauer ve diğ., 271-334. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2001.
- Baumgärtner, Ingrid. "Kartographie, Reisebericht und Humanismus: Die Erfahrung in der Weltkarte des venezianischen Kamaldulensermonchs Fra Mauro († 1459)." *Das Mittelalter* 3, no. 2 (1998): 161-197.
- Bevan, W. L. *Mediæval Geography: An Essay in Illustration of the Hereford Mappa Mundi*. London: E. Stanford, Charing Cross 1873.
- Borgolte, Michael. "Christliche und muslimische Repräsentationen der Welt: Ein Versuch in transdisziplinärer Mediävistik." *Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berichte und Abhandlungen* 14 (2008): 89-147.
- Bouloux, Nathalie. "Ordering and Reading the World: The Maps in Lambert of Saint-Omer's 'Liber Floridus'." *Geography and Religious Knowledge in the Medieval World*, ed. Christoph Mauntel, 85-108. Berlin, Boston: De Gruyter, 2021.
- Carlà-Uhink, Filippo. "Caput Mundi: Rome as Center in Roman Representation and Construction of Space." *Ancient Society*, 47 (2017): 119-157.
- Davies, Helen. "Multispectral Imaging of the Vercelli Mappamundi: A Progress Report." *Imago Mundi*, 72, no. 2 (2020): 181-191.
- Diederich, Silke. "Oikumene im Wandel – Isidor von Sevilla." *Vermessung der Oikumene: Mapping the Oecumene*, ed. K. Geus, M. Rathmann, 255-286. Berlin, Boston: 2013, De Gruyter.
- Edson, Evelyn. *Mapping Time and Space: How Medieval Mapmakers Viewed Their World*. London: The British Library, 1997.
- Englisch, Brigitte. *Ordo orbis terrae: Die Weltsicht in den Mappae mundi des frühen und hohen Mittelalters*. Berlin: Akademie Verlag, 2002.
- Finn, Jennifer. "The Center of the Earth in Ancient Thought." *Journal of Ancient Near Eastern History*, 4, no. 1-2 (2017): 177-209.
- Gölgesiz Karaca, Sevtap. *Kudüs Haçlı Krallığı Siyasi Tarihi 1099-1187*. Ankara: TTK yay., 2020.
- Gölgesiz Karaca, Sevtap. "Birinci Haçlı Seferi'nin Türk-Haçlı İlişkileriyle İlgili Batılı Kaynakları." *Cihannüma: Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi* IV, sy. 1 (2018): 61-92.

- Gölgesiz Karaca, Sevtap. "Kutsal Topraklarda Kurulan Bir Haçlı Devleti: Regnum Ierusalem-Kudüs Krallığı." *TYB Akademi*, sy. 21 (2017): 65-75.
- Grčić, Mirko. "Geographical Image of the World in the London Psalter Maps from the 13th Century." *Zbornik Radova*, 69 (2021): 25-61.
- Güngör, Zeynep ve Mahir Serkan Macit. "Ortaçağ Tarih Yazıcılığı Üzerinde Fransız Haçlı Kaynaklarının Tesiri." *Mediterranean Journal of Humanities* XIII (2023): 177-192.
- Hiatt, Alfred. "The Sawley Map (c. 1190)." *A Critical Companion to English Mappae Mundi of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, ed. Dan Terkla, Nick Millea, 112-126. Woodbridge: The Boydell Press, 2019.
- Higgins, Iain Macleod. "Defining the Earth's Center in a Medieval 'Multi-Text': Jerusalem in The Book of John Mandeville." *Text and Territory: Geographical Imagination in European Middle Ages*, ed. S. Tomasch, S. Gilles, 29-53. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni, Birinci Cilt: İslam'ın Klasik Çağı*. Çev. Berkay Ersöz, Ankara: Phoenix, 2021.
- İnan Aliyazıcıoğlu, Zeynep. "Orta Çağ Avrupa'sında Çizilen Dünya Haritalarında Ye'cûc ve Me'cûc (Gog ve Magog) Halkının/Ülkesinin Tasviri." *Cihannüma: Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi* VII, sy. 1 (2021): 1-44.
- İnan Aliyazıcıoğlu, Zeynep. "Orta Çağ Avrupa'sında Çizilen Dünya Haritalarında (*Mappaemundi*) Meskûn Dünyanın Sınırları." *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 7, sy. 2 (2024).
- Levy-Rubin, Milka ve Rehav Rubin. "The Image of the Holy City in Maps and Mapping." *City of the Great King: Jerusalem from David to the Present*, ed. N. Rosovsky, 352-379. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- Licini, Patrizia. "A Full Image of a Cultural Space: The Sawley *Mappa Mundi* as a Global Memory Hypertext." *Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter, 11. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. Bis 17. März 2005 in Frankfurt an der Oder*, ed. U. Kniefelkamp, K. Bosselmann-Cyran, 470-489. Berlin: Akademie Verlag, 2007.
- McKenzie, Stephen. "Conquest Landmarks and the Medieval World Image: A Study in Cartography, Literature and Mythology." Doktora Tezi, Adelaide Üniversitesi, 2000.
- Meurer, Peter H. "Cartography in the German Lands, 1450-1650." *The History of Cartography, Volume 3: Cartography in the European Renaissance*, ed. D. Woodward, 1172-1245. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Mittman, Asa Simon. "Reexamining the Vercelli Map." *Ordinare il mondo. Diagrammi e simboli nelle pergamene di Vercelli*. ed. Timoty Leonardi and Marco Rainini, 159-182. Milan: Vita Pensiero, 2019.

- Möhring, Hannes. *Der Weltkaiser der Endzeit: Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung*. Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag, 2000.
- Müller, Werner. *Die heilige Stadt: Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1961.
- Münkler, Marina. *Erfahrung des Fremden: Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts*. Berlin, Boston: Akademie Verlag, 2000.
- Özhanlı, Mehmet. "Side Apollon Kehanet Merkezi ve Omphalos Taşı." *Colloquium Anatolicum*, sy. 13 (2014): 261-272.
- Reichert, Folker. "Nabel der Welt, Zentrum Europas und doch nur Peripherie? Jerusalem in Weltbild und Wahrnehmung des späten Mittelalters." *Zeitschrift für Historische Forschung* 38, no. 4 (2011): 559-584.
- Reudenbach, Bruno. "Die Londoner Psalterkarte und ihre Rückseite: Ökumenekarten als Psalterillustration." *Frühmittelalterliche Studien* 32, no. 1 (1998): 164-181.
- Schnall, Jens Eike. "World Maps." *Handbook of Medieval Studies: Terms-Methods-Trends*, ed. Albrecht Classen, 2136-42. Berlin, New York: Walter de Gruyter 2010.
- Schmieder, Felicitas. "The Globe as Mappa Mundi? Reflections on Terrestrial Globes from around 1500." *Geography and Religious Knowledge in the Medieval World*, ed. Christoph Mauntel, 163-178. Berlin, Boston: De Gruyter, 2021.
- Schwarzbauer, Fabian. *Geschichtszeit: Über Zeitvorstellungen in den Universalchroniken Frutolfs von Michelsberg, Honorius' Augustodunensis und Ottos von Freising*. Berlin: Akademie Verlag, 2005.
- Serchuk, Camille. "Cartes et Chroniques: Mapping and History in Late Medieval France." *Cartography in Antiquity and the Middle Ages: Fresh Perspectives, New Methods*, ed. Richard J.A. Talbert ve Richard W. Unger, 257-276. Leiden, Boston: Brill, 2008.
- Uhden, Richard. "Die Weltkarte des Isidorus von Sevilla." *Mnemosyne* 3, no. 1 (1935): 1-28.
- Usta, Aydın. "Haçlı Seferleri Döneminde Sur Şehri." *Belleten* 83, sy. 297 (2019): 439-468.
- von den Brincken, Anna-Dorothee. "Mappamundi." *Trade, Travel and Exploration in the Middle Ages: An Encyclopedia*, ed. J. Block Friedman ve K. Mossler, 363-366. New York, London: Routledge 2020.
- von den Brincken, Anna-Dorothee. "Jerusalem on medieval mappaemundi: A Site both historical and eschatological." *Studien zur Universal-*

- kartographie des Mittelalters*, ed. Thomas Szabó, 608-703. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2008.
- von den Brincken, Anna-Dorothee. "Spuren der orientalischen Christenheit auf Karten des 12. bis 14. Jahrhunderts." *Studien zur Universal-kartographie des Mittelalters*, ed. Thomas Szabó, 668-682. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2008.
- von den Brincken, Anna-Dorothee. "Oikoumene." *Trade, Travel and Exploration in the Middle Ages: An Encyclopedia*, ed. J. B. Friedman, K. M. Figg, 458. New York, London: Routledge 2000.
- von den Brincken, Anna-Dorothee. "Center of the Earth: Arin." *Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages: An Encyclopedia*, ed. J. B. Friedman, K. M. Figg, 103-104. New York, London: Routledge, 2000.
- Whittington, Karl. "The Psalter Map: A Case Study in Forming a Cartographic Canon for Art History." *Kunstlich* 34, no. 4 (2013): 19-26.
- Wickham, Chris. *The Inheritance of Rome: A History of Europe from 400 to 1000*. London: Allen Lane, 2009.
- Winther, Rasmus Grønfeldt. "Cutting the Cord: A Corrective for World Navels in Cartography and Science." *The Cartographic Journal* 57, no. 2 (2020): 147-159.
- Woodward, David. "Reality, Symbolism, Time, and Space in Medieval World Maps." *Annals of the Association of American Geographers* 75, no. 4 (1985): 510-521.
- Woodward, David. "Medieval *Mappaemundi*." *The History of Cartography, Volume 1: Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean*, ed. J. B. Harley ve D. Woodward, 286-370. Chicago, London: University of Chicago Press, 1987.
- Wright, John Kirtland. *The Geographical Lore of the Time of the Crusades: A Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe*. New York: American Geographical Society, 1925.
- Wright, John Kirtland. *The Leardo Map of the World 1452 or 1453*. New York: American Geographical Society, 1928.

EKLER

Ek 1: Mappamundi türü haritalardaki merkez ve merkez simgeleri

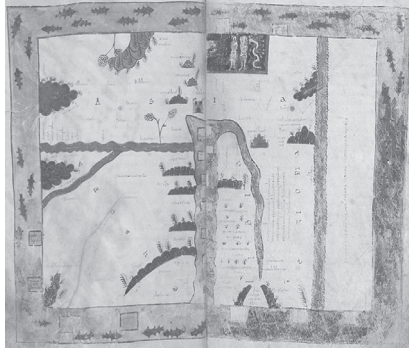
Sıra Sayısı	Harita	Çizildiği Tarih	Ekümenin Merkezi	Merkezin Simgesi
Harita 1	Beatus-Seu d'Urgell	X. yüzyıl	Akdeniz	---
Harita 2	Beatus-Morgan	X. yüzyıl	Akdeniz	---
Harita 3	Beatus-Girona	975	Akdeniz	---
Harita 4	Beatus-St. Server	XI. yüzyıl	Akdeniz	---
Harita 5	Beatus-el Burgo de Osma	1086	Akdeniz	---
Harita 6	Beatus-Silos	1091	Akdeniz	---
Harita 7	Beatus-Turin	XII. yüzyıl	Nil Nehri deltası	---
Harita 8	Beatus-Menchester	1175	Nil Nehri deltası	---
Harita 9	Beatus-Milan/One	XII. yüzyıl	Kutsal Topraklar	---
Harita 10	Beatus-Navarra	XII.-XIII. yüzyıllar	Akdeniz	---
Harita 11	Beatus-Las Huelgas	1220	Akdeniz	---
Harita 12	Beatus-San Andrés de Arroya	XIII. yüzyıl	Nil Nehri deltası	---
Harita 13	Isidore (Vatikan kodeksi)	775	Kudüs yakınları	Yıldız
Harita 14	Anglo-Sakson (Koton) Haritası	XI. yüzyıl	Akdeniz	---
Harita 15	Oxford Haritası	1110	Kudüs	Hac Simgesi
Harita 16	Münih-Isidore	1130-35	Sur	Kilise
Harita 17	Sawley Haritası (Mainzli Henry)	1180-XIII. yüzyıl	Delos	Ada
Harita 18	Vercelli Haritası	1217	Kudüs	Kilise
Harita 19	Londra Psalter Haritası	1230	Kudüs	İç içe geçmiş üç halka
Harita 20	Hereford	1300'ler	Kudüs	Dişli Çark

Sıra Sayısı	Harita	Çizildiği Tarih	Ekümenin Merkezi	Merkezin Simgesi
Harita 21	Evesham Haritası	1390'lar	Kudüs	Kilise
Harita 22	Saint-Denis Kroniği	XIII.-XV. yüzyıllar	Kudüs	İsa'nın Dirilişı
Harita 23	Ebstorf Haritası	1300-1350	Kudüs	İsa'nın Dirilişı
Harita 24	Ranulf Higden (Britanya Küt.)	XIV. yüzyıl	Kudüs	İsa'nın Lahiti
Harita 25	Andrea Bianco Haritası	1436	Kudüs	İsa'nın Dirilişı
Harita 26	Giovanni Leardo (1442)	1442	Kudüs	Kilise
Harita 27	Giovanni Leardo (1448)	1448	Kudüs	Kilise
Harita 28	Giovanni Leardo (1452)	1452	Kudüs	Kilise
Harita 29	Andreas Walsperger Haritası	1448'ler	Kudüs	Kilise
Harita 30	Rudimentum Novitiorum	1475	Kudüs	Kilise
Harita 31	Hans Rüst Haritası	XV. yüzyıl	Kudüs	Carmıhta İsa
Harita 32	Fra Mauro Haritası	1450'ler	Asya	Yazıt

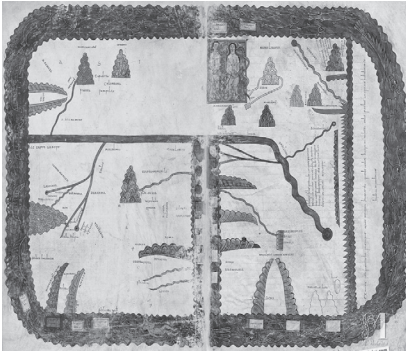
Ek 2: Haritalar ve Kaynakları



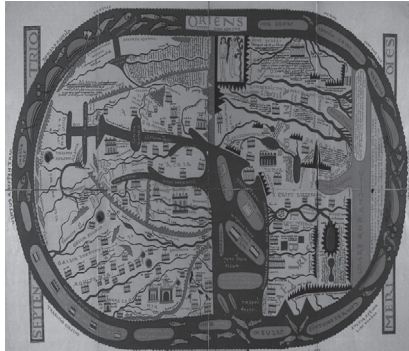
Harita 1: Beatus-Seu d'Urgell Nüshası
Kaynak: <https://books.openedition.org/psorbonne/docannexe/image/28444/img-2.jpg> (E.T. 12.01.2024)



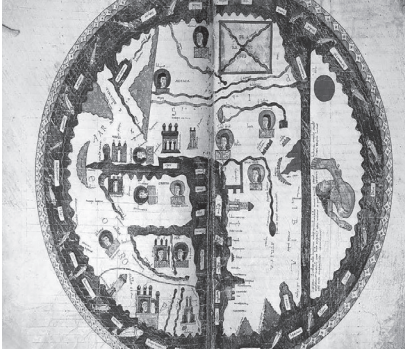
Harita 2: Beatus-Morgan Nüshası
Kaynak: <https://ica.themorgan.org/manuscript/page/19/110807> (E.T. 11.01.2024)



Harita 3: Beatus-Girona Nüshası
Kaynak: <https://www.moleiro.com/en/beatus-of-liebana-prints/-20.html#&gid=1&pid=0> (E.T. 11.01.2024)

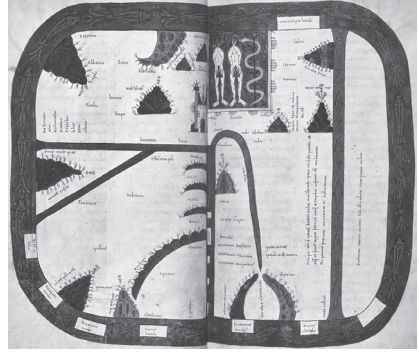


Harita 4: Beatus-St. Server Nüshası
Kaynak: <https://www.digitale-bibliothek-mv.de/viewer/fullscreen/PPN637984323/80/> (E.T. 12.01.2024)



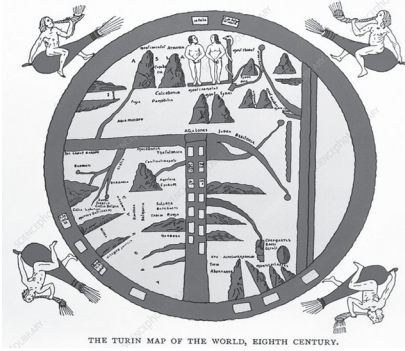
Harita 5: Beatus-el Burgo de Osma Nüshası

Kaynak: <https://garystockbridge617.getarchive.net/media/mapamundi-beato-da-catedral-de-el-burgo-de-osma-b185ff?zoom=true> (E.T. 11.01.2024)



Harita 6: Beatus-Silos Nüshası

Kaynak: <https://books.openedition.org/psorbonne/docannexe/image/28444/img-3.jpg> (E.T. 12.01.2024)



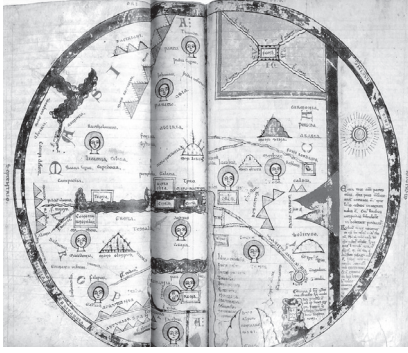
Harita 7: Beatus-Turin Nüshası

Kaynak: <https://worldhistorycommons.org/turin-beatus-map-world> (E. T. 12.01.2024)



Harita 8: Beatus-Menchester Nüshası

Kaynak: <https://www.digitalcollections.manchester.ac.uk/view/MS-LATIN-00008/95> (E. T. 11.01.2024)



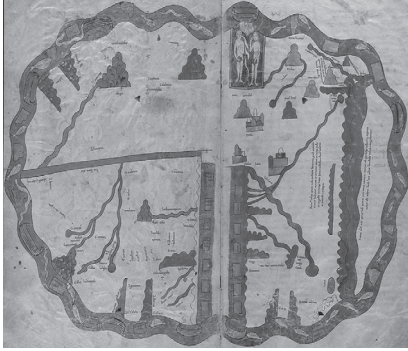
Harita 9: Beatus-Milan/One Beatus Nüshası

Kaynak: <https://www.myoldmaps.com/early-medieval-monographs/20726-milan-mapa-de-ona.pdf> (E.T. 12.01.2024)



Harita 10: Beatus-Navarra Nüshası

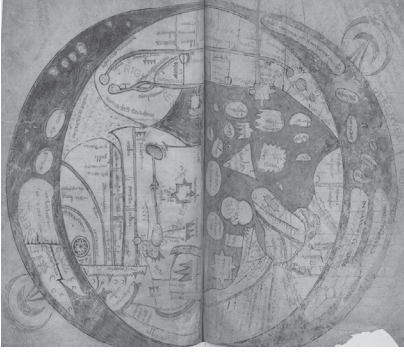
Kaynak: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b105072186/f52.item> (E.T. 12.01.2024)



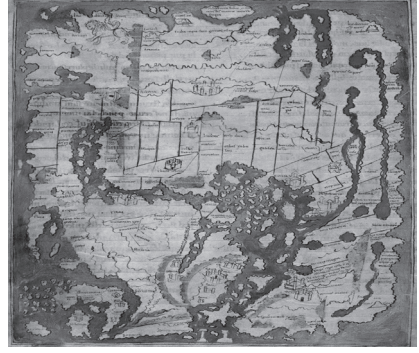
Harita 11: Beatus-Las Huelgas Nüshası
Kaynak: <https://www.themorgan.org/collection/Las-Huelgas-Apocalypse/10> (E. T. 12.01.2024)



Harita 12: Beatus-San Andrés de Arroya Nüshası
Kaynak: <https://picryl.com/media/mapa-mundi-do-beato-de-san-andres-de-arroyo-palencia-c-1220-34b779> (E.T. 12.01.2024)



Harita 13: Isidore Haritası 775 (Vatikan Kodeksi)
Kaynak: https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.6018/0131 (E.T. 17.03.2024)



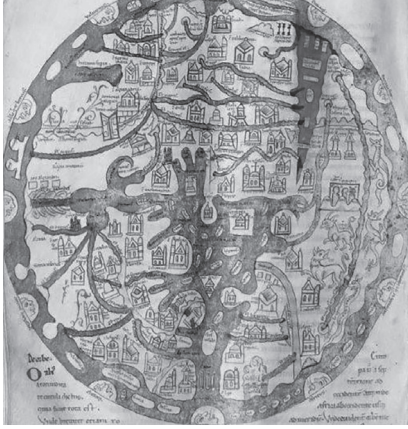
Harita 14: Anglo-Sakson (Koton) Haritası
Kaynak: <https://www.worldhistory.org/uploads/images/14124.png?v=1662861188> (28.12.2023)



Harita 15: Oxford Haritası (1110)
Kaynak: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/66a78997-ab65-4059-a9d3-d08a0bba067c/surfaces/2f903dda-ee21-4b9f-bdc3-bc5aa102ac7c/> (E.T. 12.03.2024)



Harita 16: Vercelli Haritası
Kaynak: <https://mostre.museogalileo.it/framauro/it/mappae-mundi-m/1250-1280-mappa-mundi-di-vercelli.html> (E.T. 19.03.2024)



Harita 19: Londra Psalter Haritası
Kaynak: <https://www.worldhistory.org/uploads/images/14126.jpg?v=1700092926> (E.T. 25.12.2023)



Harita 20: Hereford Dünya Haritası
Kaynak: <https://www.atlasobscura.com/places/hereford-mappa-mundi> (E.T. 23.12.2023)



Harita 21: Evesham Haritası
Kaynak: <https://mitchestone.blogspot.com/2012/09/mappa-mundi-from-evesham-abbey-ca-1390.html> (04.04.2024)



Harita 22: Saint-Denis Kronigi
Kaynak: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8491792h/f1.item.zoom#> (30.12.2023)



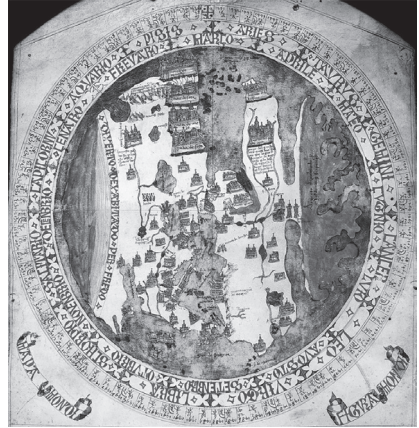
Harita 23: Ebstorf Haritası
Kaynak: <https://www.medieval.eu/wp-content/uploads/Ebstorf-map-small.jpg> (E.T. 29.12.2023)



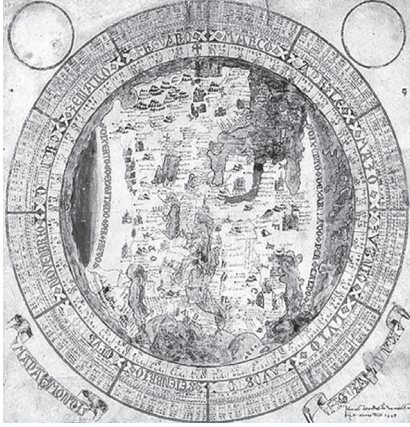
Harita 24: Ranulf Higden (Britanya Kütüphanesi)
Kaynak: <https://ramseyabbey.co.uk/ramsey-abbey-higden-world-map-ca-1350/> (E.T. 31.12.2023)



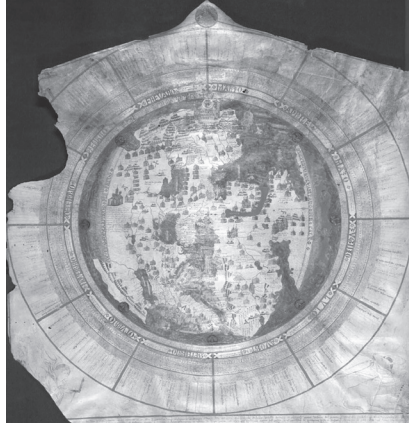
Harita 25: Andrea Bianco Haritası
Kaynak: <https://www.meisterdrucke.de/fine-art-prints/Andrea-Bianco/1058147/Map-of-the-world-by-sailor-cartographer-Andrea-Bianco-%2815th-century%29.html> (E.T. 05.01.2024)



Harita 26: Giovanni Leardo (1442)
Kaynak: <https://mostre.museogalileo.it/framauro/it/mappae-mundi-m/1442-giovanni-leardo.html> (E.T. 03.01.2024)



Harita 27: Giovanni Leardo (1448)
Kaynak: <https://mostre.museogalileo.it/framauro/it/mappae-mundi-m/1448-giovanni-leardo.html> (E.T. 03.01.2024)



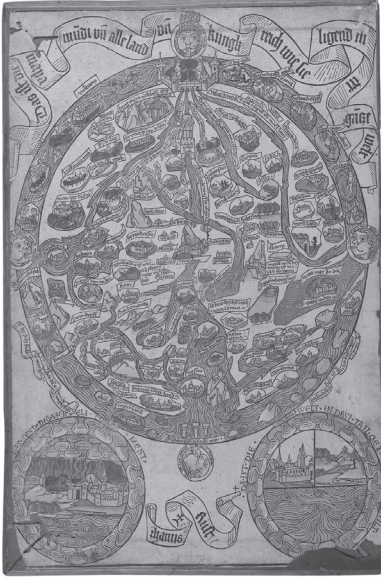
Harita 28: Giovanni Leardo (1452)
Kaynak: <https://collections.lib.uwm.edu/digital/collection/agdm/id/538/> (E.T. 03.01.2024)



Harita 29: Andreas Walsperger Haritası
Kaynak: https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/bav_pa_lat_1362b/0001/image,info,thumbs (E.T. 05.02.2024)



Harita 30: Rudimentum Novitiorum
Kaynak: <https://oculi-mundi.com/collection/maps/SC-B-1475-Anon-Rudimentum-0?viewingMode=research> (E.T. 09.01.2024)



Harita 31: Hans Rüst Haritası
Kaynak: <https://www.themorgan.org/incunables/145336> (E.T. 11.01.2024)



Harita 32: Fra Mauro Haritası
Kaynak: <https://tr.z-library.se/book/22099073/570a3f/> karta-fra-mauro-world-map-1450.html (E.T. 05.01.2024)

THE CHANGING CENTER OF THE INHABITED WORLD IN *MAPPAEMUNDI* FROM ANTIQUITY TO THE LATE MIDDLE AGES

Abstract

The name of the world maps drawn in Europe in the Middle Ages is mappamundi. In addition to the geographical features of the world, mappaemundi also depict important events that have happened and will happen in the history of the world from creation to the end of time. As a matter of fact, mappaemundi are valuable sources reflecting the mental world of medieval Europe. Mappaemundi have three important types of sources: Ancient Greek and Roman classics, sacred texts and contemporary travelogues. In the world maps designed in the first millennium in accordance with the claims and views of the ancient Greek authors, the center of the ecumene is Delphi in the Greek Peninsula or the Mediterranean Sea according to the claims of the Roman Empire. In the call for the Crusades and during the Crusades, the claim that Jerusalem was the center of the world was reflected on many maps. Jerusalem-centered mappamundis encouraged the viewer to holy war. This study examines the changing center of the ecumene in world maps drawn in Europe from Antiquity to the Late Middle Ages.

Keywords: Mappamundi, ecumene, Jerusalem, Mediterranean, Delphi.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ

Kamal Salibi ve *Çok Odalı Ev*

Engin Deniz AKARLI

Brown Üniversitesi, Tarih Bölümü

Kamal Suleiman Salibi güzel bir ülkenin güzel bir insanı. En tanınmış Lübnan tarihçisi. Bir ucundan bölgenin orta ve eski çağ tarihi, bir ucundan da çağdaş Lübnan tarihi ile ilgili pek çok eseri var.¹ En tanınmış eseri ise Ahmet Serdar Günaydın'ın yetkinlikle dilimize kazandırdığı *Çok Odalı Ev: Lübnan Tarihine Yeniden Bakış (A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered)*. 1975'te patlayan Lübnan iç savaşı sırasında yazılmış ve 1988'de yayımlanmış. Salibi, Lübnan'da sık sık çıkan çatışmaların başlıca sebeplerinden birinin her cemaatin, tarihi, kendine göre geliştirdiği farklı menkıbe, ezber ve vurgularla okuyup bellemesi olduğunu ileri sürüyor. Mevcut kaynaklar sistematik ve sağlam bir şekilde usulünce değerlendirilirse ortaya uzlaşmayı kolaylaştıracak bir tarih anlayışının çıkmasının mümkün olacağını düşünüyor. *Çok Odalı Ev*'i, iç savaşın başlıca

* Engin Deniz Akarlı'nın bu yazısı Kamal Salibi'nin (*Çok Odalı Ev: Lübnan Tarihine Yeniden Bakış*, İstanbul: Küre Yayınları, 2024) kitabının Türkçe tercümesine takdim olarak yazılmış, yazar ve yayınevinin izniyle kitap değerlendirmesi olarak yayınlanmıştır.

1 Bu çalışmada Kamal Salibi hakkında verdiğim bilgilerin başlıca kaynağı, hocanın ölümünden sonra, her biri başarılı ve saygın birer tarihçi olmuş eski öğrencilerinin ve bazı dostlarının hazırladıkları anı kitaptır: *In the House of Understanding*, editörler Abdul Rahim Abu-Husayn, Tarif Khalidi ve Suleiman A. Mourad, Beirut: American University of Beirut Press, 2017. Bu kitapta Kamal Salibi'nin hayatı hakkında verilen bilgilerin yanısıra yayınlarının listesi de var. Kamal Salibi'nin en sevdiği öğrencilerinden biri olan Abdul Rahim Abu Husayn'ın katkıları ("K. Salibi: A Life in Books") özellikle aydınlatıcı. Amal Ghazal'in yazısı (Kamal Salibi: *Memoirs from Lebanon*) Salibi'nin Arapça yayınlanan iki ciltlik anılarını özetlediği için özel bir öneme sahip. Diğer yazılar da aydınlatıcı.

Kamal Salibi'yi ben de şahsen tanıdım, birkaç konferansta ve Beyrut ve Amman'da evinde misafiri olarak. Gerçekten insanı şaşırtacak denli çok yönlü ve çok bilgili ama o kadar da mütevazı ve sevecen, iyi yürekli bir güzel insandı.

sebeplerinden ve uzayıp gitmesinin mazeretlerinden biri olarak gördüğü farklı ve cemaatçi tarih yorumlarının aşılmasına yardımcı olması ümidiyle yazdığı belli. Sık sık iç çatışmaların çıkması, 1975'te çıkan savaşın on beş yıl sürmesi, savaş sonrasında toparlanmış olan Lübnan'ın iç sebepler ve dış müdahalelerle yeniden buhrana düşmüş olması gerçekten üzücü ve düşündürücü.

Lübnan doğal güzellikleriyle maruf bir ülke. Bir kenarından uzun (225 km) bir sahil şeridi boyunca Akdeniz'i kucaklıyor. Sırtını da birbirine paralel iki dağ silsilesine dayıyor. Dağlar arasında verimli vadiler ve dağları dilimleyen koyaklar. Çok fazla düz tarım arazisi yok ama teraslamayla kazanılan topraklarda yapılan tarım ve bahçecilik, dağların doğu yamaçlarında yapılan hayvancılık ve başka yatırımlar Lübnan'ı bereketli kılıyor. Güzelliğine de güzellik katıyor. Petrolü yok ama bölgede nüfus başına en fazla su kaynakları olan ülke. Bankacılık, ticaret ve turizm işlerinde de öne çıkmış. Lübnanlılar çalışkan, becerikli, neşeli insanlar genelde. Akdeniz onları dünyaya bağlıyor, ufukları geniş. Dünyanın her yanına yayılmışlar ve buldukları yerlerde başarılı olmuşlar. Lübnan'ın okulları ve yükseköğretim kurumları da gayet iyi. Uzun süre eğitim kalitesi itibarıyla bölge birincisi olarak sıvırılmış ve her yerden öğrenci çekmiş. Arapça esasen herkesin ana dili, ama pek çok Lübnanlı en az bir dil daha biliyor ve bunu ustalıkla kullanabiliyor. Yani birbirleriyle ve dünya ile rahatça konuşabiliyorlar. Neticede iyi eğitilmiş insanların sayısı ve oranı yüksek. Bu ortam, Lübnan'da pek çok değerli sanatçı, ilim ve düşünce insanı yetişmesine yardım etmiş.

Kamal Salibi bir örnek. Dünyaca tanınmış bir tarihçi. Lübnanlı olması tesadüf değil. Lübnan'da yetişmiş veya Lübnan asıllı başka pek çok kıymetli tarihçi ve akademisyen var. Kamal Salibi'nin dikkat çekmesi, işinin ehli olmasının yanısıra kişiliği ile de ilgili. Eğitimci bir aileden geliyor. İngiltere'de doktora yapmış ve Lübnan'a dönerek orada kendisini ilme, eğitime adanmış. AUB'nin (Beirut Amerikan Üniversitesi) güzide bir eğitim kuruluşu olarak gelişmesinde hatırı sayılır emeği, katkıları var. Çok sevilen bir hoca, bir üstat olmuş.

Gelin görün ki kaliteli eğitim seviyesi ve başka mümtaz nitelikler ve güzellikler, Lübnanlıların ikinin biri birbirlerine düşmelerine, çatışmalarına mâni olamamış. Neyi paylaşamıyorlar? Alıp veremedikleri ne? Bu sorulara cevap arayan pek çok çalışma var. Bunların çoğu kabahati din ve mezhep farklılıklarına yüklüyor. Çok cemaatli bir toplum olan Lübnan'da mezhep ve din farklılıklarının kaynaşmayı, uzlaşmayı zorlaştırdığı ve çatışmaları kolayca tetiklediği düşünülüyor. Bu farklılıkların yeterince açıklayıcı olmadığını gösteren, Lübnan'da servet dağılımındaki eşitsizliklere, dengesizliklere işaret ederek sınıfsal farkları vurgulayan çalışmalar da var. Cemaat-

lerin ve tarafların dış etkenlere ve müdahalelere açık olmasına, bazen de iç çatışmalarda üstünlük kazanmak için dış desteği kendilerinin davet etmesine de dikkat çekiliyor. Bölgenin genel istikrarsızlığı, Lübnan'da doğru dürüst güvenlik güçlerinin bir türlü kurul(a)mamış olması, kökleri dağda olan Maruni, Dürzi ve Şiiler başta olmak üzere cemaatlerin, çoğu şehirlerde meskun Sünni, Rum Ortodoks ve Rum Katoliklere nazaran aslında kabileler, aşiretler gibi işleme ve tepki vermesi türünden başka sebeplere de değiniliyor.

Kemal Salibi de başka birkaç risale ve kitabında doğrudan iç çatışmaların seyrini ve sebeplerini anlamaya ve anlatmaya çalışıyor. *Çok Odalı Ev*'de de bu nedenlere yer yer değiniyor. Din ve mezhep farklılıklarının Doğu-Batı ve Müslüman-Hıristiyan karşıtlıkları etrafında cepheleşmesini ciddi bir sorun olarak görüyor. Cemaatlerin aşiretler gibi tepki vermelerini de sıklıkla dile getiriyor. Başka nedenlere de işaret ediyor. Ama esas üstünde durduğu mesele, farklı tarih yorumları.

Bir kimlik inşası ihtiyacıyla gelişen belli başlı tarih yorum ve anlatılarını Lübnan ve bölgedeki gelişmeler bağlamında irdeliyor. Osmanlı devletinin dağılmasıyla ivme kazanan bir kimlik fikri olarak gelişen Arapçılık bu yorumlardan biri. Salibi, tarih bu yaklaşım ile yorumlanınca nelerin gözden kaçırıldığına ve kimlerin dışlandığına değiniyor. Bu anlatılarda Araplar hakimiyeti İranlılara ve Türklere kaptırdıktan sonra adeta yok oluyorlar. Çağdaş dönemde silkinip yeniden uyanıncaya değin anlatacak bir hikayeleri kalmamış oluyor. İslam vurgusu gayrimüslimleri tereddütlere sürüklerken İslamiyet'in tarihi gerçeklere aykırı bir şekilde böyle yalnız Arapların hâkim oldukları hallere indirgenmiş olması da İslamcıların tepkisini çekiyor. Öte yandan Arapçılığın Mısır, Suriye, Irak ve Yemen gibi yerlerde baskıcı yönetimlerin aleti haline gelmesi de tepki uyandırıyor. Demokratik alışkanlık ve beklentilerin görece yüksek olduğu Lübnan'da başta Maruniler olmak üzere çoğu Lübnanlının kendi evlerinde hakimiyeti uzak başkentlere bırakmaya razı olmayacağı da görülüyor.

Kamal Salibi'nin de şahsen, siyasi bir ideoloji olarak Arapçılığa karşı olduğu ve Arapçılık üstünden siyasi birlik arayışlarını ham hayal (dilüsyon) olarak gördüğü anlaşılıyor. Aslında Salibi Arapçaya fevkalade hâkim ve bağlı bir aydın. Dili ustalıkla ve severek kullandığı belli. Lübnan'daki hemen hemen bütün cemaatlerin mensuplarının çok eski tarihlerden beri Arapçayı ana dilleri olarak benimsemiş olduklarını ve o anlamda ortak bir geçmişten geldiklerini de vurguluyor. Yani itirazı Araplığa ve Arapçaya değil. Fakat siyasi bir ideoloji olarak Arapçılığın Lübnan'da yürümeyeceğini düşünüyor.

Salibi “Lübnancı” tarih yorumlarını da eleştiriyor. Lübnancı anlatılar ilkin Maruniler arasında gelişmiş, işlenmiş. 19. yüzyıl Lübnan’ında ve Lübnan’ın bugünkü sınırları içinde kurulup gelişmesinde Marunilerin önemli bir rol oynadıkları malum. 17. yüzyıldan beri Maruni din adamları arasından yetişen tarihçilerin bıraktıkları kronikler ve anlatılar uzun süre Lübnan tarih yazıcılığının başlıca malzemelerinden olmuş. Bunun için de Maruni tarih yorumlarının ayrı bir önemi var. Fakat Marunilerin geliştirdiği Lübnancı yorumlarda tarihi gerçekler zorlanıyor, çarpıtılıyor (bazen de uyduruluyor). Salibi, genç Lübnan tarihçilerinin titiz çalışmaları ışığında bu sorunlara işaret ediyor. Lübnan’ı özgün bir ülke ve muhtar bir emirlik olarak savundukları ve geliştirdikleri gerekçesiyle Maruni tarih anlatılarında kahramanlaştırılan Emir Fakhr al-Din Maan (ö.1635) ve Emir Bashir Shihab (ö. 1861) gibi isimleri kendi zamanlarının şartları içinde anlamaya çalışmak gerektiğini söylüyor. Bu arada aslında Dürzi olan Fakhr al-Din’in Maruniler tarafından Şuf’ta dikilen heykelini Dürzilerin son iç savaşta behava etmeleri gibi olaylar üstünde bizi düşünmeye davet ediyor. Benzer bir şekilde, kıyı şeridine görece geç bir tarihte inen Maruniler kendilerini Fenikelilerin varisi olarak tasavvur ederken, bu fikrin Fenikelilerin gerçekten ahfadı olması en muhtemel Lübnanlılar arasında revaç bulmamasına da dikkat çekiyor. Salibi, bunda Fenikelilerin Arap Yarımadası’ndan göçmüş olabileceklerine dair bazı tarihi dayanakları Marunilerin şiddetle reddetmelerinin bir rolü olabileceğini düşünüyor. Cemaatlerin beraber düşünmekte karşılaştıkları zorluğun tarihe bakışlarını etkilediğini ve tarihe bakışlarında ortak bir yorumda buluşmalarını zorlaştırdığına işaret ediyor. Marunilerin öteden beri Arapça konuştukları, etnik Arap asıllı olduklarına dair mevcut bazı işaretler olduğu, tam öyle olmasa da çok eski tarihlerden beri Arapçayı benimsemiş olmaları itibarıyla Araplaştıkları vazıh iken Araplığa tepki göstermelerini siyasi bir ideoloji ve program olarak oluşan Arapçılığın (az önce değindiğimiz) sorunlarıyla izah ediyor. Arapçılığın Lübnan’da Lübnanlıların hakimiyetine bir tehdit olarak algılandığını yineliyor.

Salibi Suriyeci tarih görüşlerini de eleştiriyor. Fransa yönetimi altında ve Fransız Oryantalistlerince geliştirilmiş olan ve Suriye’nin çok eski zamanlardan beri özgün bir ülke olarak tahayyülünü isteyen bu görüşün tarihi verilere uymadığına işaret ediyor. Ayrıca hem Arapçuların hem de Lübnancıların Suriyeciliğe tepki gösterdiklerini söylüyor. Lübnancıların Şam’ın tahakkümü altına düşmekten korktuklarına değiniyor.

Salibi, geçmiş hakkında ortak bir görüşün benimsenmesini siyasi bir topluluğun oluşması için gerekli görüyor. Lübnan’da ileri sürülen çeşitli görüşlerin hem tarihi verilerle bağdaşması hem de genel kabul görerek birleştirici olması açısından sorunlu olduğunu düşünüyor. Hatta bu yorum ve

anlatıların Lübnanlıları çatışmaya sürükleyen çetrefilli meselelerde tarafların tutumlarını haklı göstermeye yarayan mazeretler olarak işlediği için anlaşmazlıkları körüklediğini söylüyor. Dikkatli ve metodolojisi sağlam araştırmalarla bu tezlerin zaaflarının ortaya konabileceğini (ve konduğunu) ama siyasi anlaşmazlıklar bir hal yoluna girmedikçe bu tür çalışmalarından beklenen faydanın hasıl olamayacağını düşünüyor. Siyasi sorunları aşmaya doğru bir anlaşma olursa o zaman anlaşmanın ve kurulmak istenen dengelerin devamı açısından ortak, tarihi gerçeklere uygun ve birlikte yaşama arzularını besleyebilecek tarih yorumları gerekli olacaktır, Salibi'ye göre.

Salibi kitabını tasarladığı ve yazdığı 1986-88 yıllarında tarafların sonuçsuz savaşlardan yıldırdığını, siyasi bir anlaşma zemininin oluştuğunu düşünüyordu. Onca savaş sonucunda hiçbir cemaat bir başkasını silememiş, yok edememişti. Şiddet ve cebrin dertlere çare olmadığı anlaşılmış gibiydi. Ayrıca, Lübnan'a özgü (meclis, hukuk nizamı, belli düzenlemeler gibi) temel kurumlar ayakta kalmış, kalabilmişti. Nihayet, çevredeki devletler Lübnan'ın kendi başına ayrı bir devlet olarak varlığını kabul etmişler ve öyle devamının gerekli olduğuna inanmışlardı.

Velhasıl Salibi, 1980'li yılların sonlarında, Lübnan'da yeni bir uzlaşma ve barış ortamının sağlanmasını mümkün kılacak şartların oluştuğunu düşünüyordu. Bunda yalnız değildi. Genel kanı bu yöndeydi. Nitekim, Salibi'nin ve Lübnan asıllı bir başka ünlü ve önemli tarihçi olan Albert Hourani'nin başı çekmeleriyle Lübnan ve Lübnanlıların dertlerini daha iyi anlamak ve sorunların halline deva olabilecek çareler düşünmek için Lübnan Çalışmaları Merkezi (Centre for Lebanese Studies) kurulmuştu, 1984'te. Ana üssü Oxford'da (İngiltere) olan merkez çok verimli toplantılar düzenliyor, Lübnan ile ilgili çalışmalar yapan (her mezhepten) bilim ve fikir insanını bir araya getiriyor, olumlu ve bereketli bir etkileşim ortamı sağlıyordu. Düzenlenen toplantılarda sunulan kıymetli tebliğleri içeren kitapların yanısıra önemli bazı konularda uzmanların hazırladığı risale ve kitaplar da yayınlıyordu. Salibi'nin *Çok Odalı Ev*'i bu yayınlardan biridir.

Lübnanlıların ortak bir kimlik benimsemelerinin ihtimal ve imkanları kitabın ana meselesidir. Sonuçta Salibi bu açıdan önemli bazı ön kabulelerin oluşması gerektiğini ve bir ölçüde de oluştuğunu ileri sürüyor. Biri Araplık ve Arapçılık ile ilgili. Salibi'ye göre siyasi ve ideolojik bir program olarak Arapçılık bir yere gidemezdi. Tarihi gerçekleri çarpıtması ve abes bir indirgemecilikle budaması bir yana, Hıristiyan asıllı Lübnanlıların böyle bir yaklaşımın kendilerini dışladığını düşünmeleri tabiiydi. Arapçılığın otoriter nizamları destekler yanına da her mezhepten pek çok Lübnanlı'nın tepki gösterdiği aşıkardı. Ama Arapçanın bütün Lübnanlıları bir araya

getiren ve çok eski (“primordiyal”) geçmişli olan ortak kültürel bir özellik olduğu da aşikârdı. Cümle Arapların Arap Yarımadası’ndan çıkarak etrafa yayıldıklarını tahayyül eden bir tür saf kan Araplık tasavvuru sorunluymdu. Arapların büyüklüğünü Arapların hakimiyeti altındaki İslamiyet’e ve Müslümanlara bağlamak da öyle. Arapçayı İslamiyet’in doğuşundan ve Müslüman Arapların Arap Yarımadası’ndan çıkarak etrafa yayılmalarından daha önce benimsemiş kabileler, topluluklar vardı. Bunların bir kısmı Müslümanlığı kabul etmeden bölgede yaşamaya devam etmişlerdi. Öte yandan İslamiyet’in yayıldığı bölgelerde yaşayan gayrimüslimler de bir medeniyet olarak İslamiyet’e ve ayrıca Arapça literatüre önemli katkılarda bulunmuşlardı. Bu hususları ve İslamiyet’in Arap hanedanlardan sonra da gelişmeye devam ettiğini kale almayan bir Arapçılığın romantik (ve bazı bakımlardan tehlikeli) bir hayalden ibaret kalmasına şaşırmmamak gerekirdi. Fakat Lübnan’da yaşayan farklı din ve mezhepten insanların ne zaman nereden geldiklerinden bağımsız olarak uzun süreler önce Arapçayı ana dilleri olarak benimsemiş olmaları önemliydi. Dolayısıyla toplu kimlik oluşmasında Arapçanın yerini tanımak mümkün ve gerekli idi.

İkinci bir kabul, artık içeride ve dışarıda Lübnan’ın 1920’de belirlenen sınırları içinde bağımsız bir devlet ve ülke olarak kabul edildiğinin görülmesiyle ilgiliydi. Bir zamanlar Lübnan’ı bu haliyle tanımak istememiş olan tarafların artık bunu sorgulamadıkları vurgusu, somut bir “vatan” anlayışının belirdiğine ve Lübnanlı kimliğinin somut bir coğrafi, ülkesel temele dayanabileceğine işaret ettiği için önemliydi. Salibi’ye göre, bu vatan birliğini çok eski zamanlara kadar götürme gayretleri somut tarihi verilerle uyuşmadığı bir yana, farklı mezhep ve din mensuplarını da birbirlerine düşürmekteydi. Böyle zorlama tarih okumalarına lüzum yoktu. Vatandaşlık duygusu ve vatan sevgisi zaten çağdaş dönemin ihtiyaçları olarak belirmiş özellikler olduğuna göre Lübnanlılar için de bu kavramların ve düşüncelerin çağdaş dönemde doğduğunu ve bu açıdan 1920’nin önemli bir dönüm noktası olduğunu kabul etmek gerçekçi olacaktı.

Lübnan bağlamında dinin öneminin tanınması da önemli bir husustu. Kitabın İncil’den gelen adı da buna işaret ediyor. O bağlamda “ev,” Allahu Teala’nın katı, huzuru; odalar da çeşitli inanç gruplarıdır. Lübnan’da Hıristiyanlar ve Müslümanlar zaman zaman birbirlerini dışlayan, uzlaşmaz bir çelişkinin etkisiyle, bir bakıma da “Doğu” ve “Batı” taraftarları gibi birbirleriyle dalaşsalar da aslında yüzyıllardır bir arada yaşayan insanlardı. Farklı yollardan da yürüseler Allah’ın birliği kavramı ışığında, ayrı odalarda da olsa aynı evde yaşamayı düşünebilirler ve bunu başarabilirlerdi. Salibi, Arapça bağının Lübnan’da Hıristiyanların Müslümanları başka ülkelere nazaran daha iyi anlamasına yardım ettiğini de hatırlatıyor. (Aynı sebeple Müslümanların da Hıristiyanları anladıklarını düşünerek aralarındaki et-

kileşimlere dikkat edebiliriz, etmeliyiz.) Yeri gelmişken belirtelim: Salibi, Presbiteryan kilisesine bağlı yürekte inançlı bir Hristiyandı. Fakat İslamiyet hakkında, klasik İslam eserleri hakkında ve İslamiyet'in doğup ilk geliştiği yerlerin coğrafyası hakkındaki bilgisi ile herkesin saygısını kazanmış bir alimdi. Bu konuda istisna da değildi, Lübnan'da yetişen Hristiyan asıllı ve İslamiyet'i daha iyi anlamamıza, tanımamıza katkıları olan birçok ilim, fikir ve sanat insanlarından biriydi.

Amerikan Üniversitesi Tarih ve Antropoloji Bölümü ve Lübnan Araştırmaları Merkezi'nin yanısıra Salibi'nin kurulmasına ve gelişmesine emek verdiği iki kuruma daha değinmek onun kişiliği ve bağlandığı ilke ve davalar hakkında biraz daha fikir verecektir. Salibi, 1990'lı yıllarda geçici olarak yerleştiği Amman'da, inançlar arası ilişkileri incelemek ve anlayışı geliştirmek için bir merkez ("Royal Institute for Inter-Faith Studies" / "al-ma'had al-malakiyya-lid-dirâsât ad-dîniyye") kurulmasına önayak oldu ve bir süre bu merkezi ve yayınlarını yönetti. 1999'da Londra'da kayıtlı bir Dürzi Kültürü Araştırmaları Vakfı'nın kurulmasına ve bu vakfın önemli toplantılar ve yayınlar yapmasına da en üst düzeyde katkıları oldu. Bu tür çabaları ve kendi çalışmaları, Salibi'nin hem Lübnan'da sağlıklı, kendiyile ve dünya ile barışık bir toplumun oluşmasına hem de insanlar arasında din ve mezhep farklarının üstünde bir anlayış ve bağ oluşmasına kendini adanmış muhterem bir insan olduğuna işaret eder.

Çok Odalı Ev'in de bu çerçevede değerlendirilmesi uygun olur. Salibi'nin anlattıklarını bazı bakımlardan eleştirmek mümkün ve kitabın amacının hakkını vermek için belki gereklidir. Mesela, ilk dünya savaşından sonra Lübnanlılar arasında epey revaç bulan "Suriyeci" kimlik arayışlarına yeterince önem vermediğini söyleyebiliriz. Bunun nedeni, 1975'ten sonra Suriye'deki Baasçı baskıcı rejimin Lübnan'ın iç işlerine karışıp durması yüzünden çoğu Lübnanlı'nın Şam yönetimine karşı duyduğu kızgınlığın Suriyeciliği bir alternatif olmaktan çıkarmış olması olabilir. Yine de ülke temelli kimlik arayışlarının daha iyi anlaşılması için Suriyeciliğe daha yakından bakmak gerekir.

Salibi'nin kimlik kavgalarını büyük ölçüde Arapçılık ve Lübnancılık karşıtlığı içinde değerlendirmesi anlaşılabilir bir yaklaşımdır. Bu iki görüş arasında oluşup çözülen kamplar olduğu açıktır. Fakat Lübnan'daki kamplaşmaların oldukça değişken ve kaygan olduğunu iyi bildiği (ve buna kitabında da işaret ettiği) halde Salibi'nin Müslümanların Arapçı, Hristiyanların da Lübnancı kampta saf tuttıklarını tekrar tekrar söylemesi olayı basitleştirmektedir ve o anlamda yanıltıcıdır. En sonunda, bir iki cümlede, Lübnancılığı "Batı," Arapçılığı da "Doğu" ile ilintilendirivermesi de son bölümün biraz aceleye geldiğini düşündürmektedir. Lübnanlılar arasındaki

çetrefilli karşıtlığı daha yaygın olarak bilinen ve basit ve katı olduğu için de çok eleştirilmiş Doğu-Batı karşıtlığına bağlaması, kitabın açtığı ufukları yeniden daraltan bir düşüncedir. Lübnanlıların mücadelesinin “Batı medeniyeti ile tecrübeyi” [Batı medeniyeti ile ilişkilerde kazanılan tecrübe demek istemiş olabilir] ifade ettiğini ileri sürmesi ve bu “tecrübenin başarısının” Lübnanlılar için ve bütün Araplar için kazançlı olacağı hakkındaki düşüncesi de kitabın bütünü içinde havada kalıyor. Belki Lübnanlılar kabileler gibi davranma alışkanlıklarından çıkıp daha medeni (ve Batılı) olurlarsa bundan herkes kazançlı çıkar gibi bir fikri ima ediyor. Her halde açılmaya, geliştirilmeye ve inceltilmeye muhtaç bir görüştür.

Salibi hoca tarihçilik hakkındaki görüşlerini biraz daha geliştirmiş olsaydı diye hayıflansak yeridir. Tarihçileri tarihçilik yöntemlerine bağlı kalarak iş yapmaya davet etmesi elbette önemli. Kimlik arayışlarında ve inşasında ciddi ve usulüne uygun tarih çalışmalarının önemli olduğu konusunda örnekler vererek bizi ikna ediyor. Bu tür çalışmaların amacının önemli olduğunu da anlıyoruz. Marifet, bir ülkenin insanları, halkları, vatandaşları arasındaki farklı unsurların hepsinin benimseyebileceği, kimseyi dışlamayan, en azından kendini dışlanmış hissettirmeyen birleştirici bir tarih yorumu geliştirmek. Salibi, ciddi sorunları olan ülkelerde salt tarihçilerin çabasıyla bu maksadın hasıl olamayacağını hatırlatıyor. Ama sorunların çözülebileceği ya da hiç değilse çözüleceğinin ümit edilebildiği bir ortam oluşursa, o zaman tarihçilerinin çabalarının istikrarın sağlanmasına ve korunmasına yardım edeceğine inanıyor. Salibi bu düşüncelerle ve beliren barış ümitleri ışığında Lübnan’da dolaşımında olan yorumları ikna edici şekilde eleştiriyor ve dikkat edilmesi gereken hususlara işaret ediyor. Kendisi bütünleştirici bir tarih yorumu geliştirmeye girişmiyor. Dağarcıklarda (“Tavan aralarında”) olan bilgilerin ortalığa çıkmasının yeni ve anlamlı anlatılar örmeye yarayabileceğini düşünüyor. Ama ortak hafıza ve kimlik geliştirmekte işe yaramayacak tarih bilgisini adeta küçümsüyor, bunları antikacı, eskici dükkanlarına yakıştırıyor. Yani tarihçi nesnel ve metodik olsun ama önündeki malzemeyi belli bir hedefe doğru (bu durumda birleştirici bir tarih anlatısına doğru) kullansın istiyor. Amaç güzel ve anlamlı. Ama böyle güdümlü bir tarihçilikte tarihçi istenen sonuçlara erişmeye çalışırken birçok veriyi de pekâlâ atlayabilir veya eskici dükkanlarına münasip görerek bir kenara atabilir. Velhasıl, Salibi sonuçları hoş bir edebi dille sunuyor ama ne demek istediği bazen o kadar da vazıh olmuyor.

Eleştiriye açık böyle bazı yönlerine rağmen, *Çok Odalı Ev* akıcı, önemli ve etkili bir kitap. Yazarı da kitabında önerdiği doğrultuda insanlar arasında anlayış, sevgi ve saygı bağlarının kurulup gelişmesine ilmi, irfanı ve örnek kişiliğiyle katkıda bulunmuş bir insan. Hala değeri olan bu kitabının Türkçeye kazandırılması elbette önemli ve sevindirici.

Kamal Salibi'nin *Çok Odalı Ev*'inde anlattıklarından, geliştirdiği görüş ve önerilerden biz nasıl yaralanabiliriz? Türkiye Cumhuriyeti'nde dolaşımda olan resmi ve popüler tarih görüşleri sizce yeterince birleştirici ise, T.C. vatandaşlarımızın büyük çoğunluğunu kucaklıyor ve kendini dışlanmış hissedenden pek fazla kimse bırakmıyorsa, hele hele farklı gurupların birbirlerine anlayışla yaklaşmalarını kolaylaştırıyor ve nefret söylemlerinin, millete nifak sokmanın ne denli sersemce ve bölücü bir iş olduğunu idrak etmemize yardımcı oluyorsa Salibi'nin aradığı başarıyı tutturmuşuz demektir. Böyle değilse, şapkaları önümüze koyup düşünmek gerekir. Zira bölücü dil, onu bunu düşman bilmeyi talep eden söylemler medeni bir yaşam kurmayı gerçekten imkânsız hale getirir. *Çok Odalı Ev* bunun örneklerini veriyor. Bize mevcut ve birleştirici olmayan, tersine farklılıkların aşılmasını zorlaştıran kimlik anlayışlarının ve söylemlerin nasıl eleştirilebileceğine ve aşılabileceğine dair yollar da gösteriyor. T.C., Lübnan'dan farklı olarak epey sağlam bir devlet geleneğine sahip. Gerçi son zamanlarda bu gelenek ve dayandığı kurumların altı iyice oyuldu ama yine de toplumu bir arada tutabiliyor. Fakat, Salibi'nin değindiği gibi, ortak bazı bağlar kurulamamışsa veya mevcut bağlar zayıfladıkça toplumda istikrarı sağlamak, insanları bir arada tutmak da zorlaşır. 80 küsur milyonun tamamı sürgit bir uyum içinde yaşayamaz elbette. Fakat istikrarın sağlanabilmesi de işte gönüllü, zorlanmadan benimsenen bazı temel bağların varlığını gerektirir. Bu açıdan vatan sevgisinin somut bir temel teşkil edebileceğini de söyleyebiliriz, hele söz konusu olan vatan güzelliklerle dolu bir diyar ise.

Vatanın tarihine nasıl yaklaşacağımız da önemli. *Çok Odalı Ev* o tarihe açık ama aynı zamanda eleştirel bir zihinle yaklaşmamızı, olayları kendi tarihi bağlamları içinde anlamaya gayret ve dikkat etmemizi telkin ediyor. Birleştirici bir tarih görüşü geliştirmeye önem vermemizi salık veriyor. Gerçi bu görüşün Lübnan bağlamında nasıl uygulanacağı konusunda anlatılanlarda bazı tutarsızlıklar olduğunu söyleyebiliriz ama yine de şu sonuçları çıkarabiliriz. Son dönemlerin kendine özgü dinamikleri vardır ve bu özellikleri düşünmeden eskiye yansıtma bizi yanıltıcı sonuçlara sürükleyecektir. Bu bakımdan toplumları etkileyen dinamikleri iyi anlamak gerekir. Mümkün olduğu kadar eskiye giderek ve eski dönemleri kendi şartları içinde bilmeye ve nasıl değiştiklerini ve değişmediklerini anlamaya çalışmak önemlidir. Bu açıdan, her dönemde toplumu oluşturan farklı unsurlar arasındaki çatışmalar kadar etkileşimleri, alışverişleri gösteren, yansıtan bilgileri de aramak gerekir (ama bu bilgiler için tavan aralarını temizlemekten başka eskici dükkanlarını ziyaret de gerekecektir).

Bu görüşler ışığında düşünmek lazım. Türkiye'de dolaşımda olan ve bazen birbirleriyle yarışan başat tarih anlatılarının ıslaha muhtaç tarafları var mı, yok mu? Mesela, diyelim 18. yüzyılda, insanların işe otobüsle gittiklerini

tahayyül ne kadar abes ise, bu günkü anlamıyla milliyetçi olmalarını beklemek de o kadar abes olması gerekirken bunu varsayanlarımızın çokluğu şaşırtıcı değil mi? Yine mesela, Türkiye tarihini esasen 1071'den başlatmanın hikmeti nedir? Nasıl olur da Türkçenin ve İslamiyet'in Anadolu'da yayılmasının İstanbul'un fethine kadar bile dört yüz küsur yıl süren hikayesini bir solukta olmuş bitmiş bir fetih gibi algılayabiliriz? *Çok Odalı Ev* bize böyle başka sorular da ilham edebilir. Etmelidir. Fakat en önemlisi, belli bir zaman ve yerde bir toplumu oluşturan farklı unsurları kendi şartları içinde anlamaya çalışmamız hususunda yaptığı davettir. Bunun için bu unsurlar arasında salt çatışma ve farklılıklara değil, etkileşimlere, benzerliklere ve birlikte yaşamayı kolaylaştıran şartlara da dikkat gerekir. Tarihçilerin bu anlayışla erişecekleri bilgiler ve olgun yorumların, toplumda, bölgede ve dünyada görece daha huzurlu ortamlar oluşmasına belki o zaman gerçekten bir katkısı olur, Salibi Hocanın düşlediği doğrultuda.

Engin Deniz Akarlı

Brown Üniversitesi Emekli (Emeritus) Tarih öğretmeni

İstanbul, Ekim 2024

Elizabeth G. Price, *The Barāhima's Dilemma*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2024. XVI + 448 s.

Furkan DEMİR

İstanbul Medeniyet Üniversitesi
demirr.furkann@gmail.com
0009-0004-5992-0650

Paul Kraus (ö. 1944), 1933-1934'te "Beiträge Zur Islamischen Ketzergeschichte" başlıklı yazdığı iki makalede Fâtımî dâîlerinden Müeyyed-Fiddin Hibetullah b. Ebû İmrân eş-Şîrâzî el-İsmâîlî'nin (ö. 470 [?]) *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye* isimli eserindeki iktibaslarla günümüze kadar gelen İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-14 [?]) *Kitâbü'z-Zümürriid*'ünü gün yüzüne çıkarmıştır.¹ *Kitâbü'z-Zümürriid*'de nübüvvet aleyhindeki delilleri tahlil eden bu iki çalışma, İbnü'r-Râvendî'nin delilleri atfettiği grup olan Berâhime'nin kimliğini de sorunsallaştırarak dikkat çekici bir problem ortaya koymuştur: "Berâhime Bilmecesi (*Barāhima's Enigma*)". Bu bağlamda peygamberliği inkâr eden Berâhime imajının İslam dünyasındaki serüveni, kendilerine atfedilen itirazların tarihsel süreci, bu imaj ve görüşlerin Hint Brahmanlarıyla örtüşüp örtüşmediği temel sorunlar olarak göz çarpar. Kraus'un bulguları, zikredilen problemleri ele alarak derinleştiren, farklı veçhelerini ni ortaya çıkaran bir literatürün işaret fişeği olmuştur.² Pines,³ Stroumsa,⁴

1 Paul Kraus, "Beiträge Zur Islamischen Ketzergeschichte," *Rivista Degli Studi Orientali* 14, sy. 2 (1933): 94-95; Paul Kraus, "Beiträge Zur Islamischen Ketzergeschichte," *Rivista Degli Studi Orientali* 14, sy. 4 (1934): 335-79; Abdurrahman Bedevî, Paul Kraus'un bu iki makalesini Arapçaya tercüme edip eserinde (s. 89-219) yayımlamıştır. Abdurrahman Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm* (Kahire : Sînâ li'n-Neşr, 1993), 91-93.

2 Kraus'un bulgularının geniş etkisini Joseph Van Ess, "opus magnum"u Teoloji ve Toplum'da tartışır. Aktaran Elizabeth G. Price, *The Barāhima's Dilemma: Ibn al-Rāwandî's Kitâb al-Zumurrud and the Epistemological Turn in the Debate on Prophecy* (De Gruyter, 2024), 6, 17. dp.

3 Sholomo Pines, "Shî'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980): 165-251.

4 Sarah Stroumsa, "The Barāhima in Early Kalam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985): 229-41; Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn* •

Abrahamov,⁵ Calder⁶ ve Koloğlu'nun⁷ makaleleri literatürdeki izleği takip edip zenginleştirmiştir.⁸ Söz konusu literatür, Elizabeth Price'ın 2021 yılında Yale Üniversitesi'nde savunduğu "The Barāhima's Dilemma: Ibn al-Rāwandī's Kitāb al-Zumurrud and the Epistemological Turn in the Debate on Prophecy" teziyle taçlanmışır.⁹ Tez, 2024 yılında De Gruyter tarafından *The Barāhima's Dilemma*¹⁰ ismiyle basılmıştır.¹¹

Kelâmî literatürde nübüvvetin imkânı bağlamında Berāhime'ye en çok atfedilen itiraz "peygamber ya aklın zorunlu gördüğü şeyleri ya da reddettiği şeyleri getirir. İlk durumda nübüvvetle gelen bilgiye insanın ihtiyacı olmaz, ikincisinde ise akılla çelişen şey, insan tarafından kabul edilmez" şeklindedir. Price, çalışmasının başlığına taşıdığı bu itirazı "dilemmâ" olarak adlandırır ve ikilemin ilk kısmını "nübüvvetin gereksiz oluşu (*superfluous*)", ikinci kısmını ise "akıl ile nübüvvetin çelişmesi (*contradiction*)" olarak isimlendirir. Söz konusu itirazla birlikte peygamberliğe ilişkin pek çok eleştirinin kendilerine atfedildiği Berāhime gerçekte kimdir? Kurgusal bir grup mu yoksa erken dönem kelâmcıların münazara edip İslam'ı savundukları Hint menşeli gayrimüslim fırkalardan biri mi? Yazar, Kraus'la başlayan literatürün ana bulgularını değerlendirmeye tâbi tutarak kendi tezini öne sürer: Berāhime çekirdeğini nübüvveti inkâr temasının oluşturduğu, bu temaya bağlı olarak belli bir çevrenin ya da müellifin farklı itirazlar atfettiği esnek ama tutarlı "topos"tur. Buna dayanarak İslam dünyasındaki diğer kelâmî hasımların her biri için benzer bir tespitin yapılabilmesi mümkündür. Price, kitabında Berāhime imajını anlamlandırmanın tek yolunun söz konusu toposun ortaya çıkışını, evrimini ve kullanıldı-

al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi, and Their Impact on Islamic Thought (Leiden: E.J. Brill, 1999), 145-62.

5 Binyamin Abrahamov, "The Barāhima's Enigma A Search for a New Solution," *Die Welt des Orients* 18 (1987): 72-91.

6 Norman Calder, "The Barāhima: Literary Construct and Historical Reality," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 57, sy. 1 (1994): 40-51; Norman Calder, "Berahime: Literal Yapı ve Tarihsel Gerçeklik," çev. Süleyman Akkuş, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* III, sy. 1 (2003): 181-94.

7 Orhan Şener Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berāhime," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII, sy. 1 (2004): 159-94.

8 Bu çalışmaların her birinde tarihsel olarak sonra gelen çalışma öncesindeki bulguları, iddiaları değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu anlamda literatürün kümülatif bir boyutunun olduğunu söylemek mümkündür.

9 Bu tez, 2022 yılında BRAIS (British Association for Islamic Studies) tarafından verilen "İslam Çalışmaları ve Müslüman Dünyası De Gruyter Ödülü"nü kazanmıştır.

10 Price, *The Barāhima's Dilemma*.

11 Tez ile kitap arasında bazı başlık isimleri ile kısmî tasnif değişiklikleri dışında herhangi bir farklılık görülmemiştir.

ğı bağlamları araştırmak olduğunu ifade eder (10-11). O, bu amaca binaen Berâhime kimliğini *Kitâbü'z-Zümürrüd* merkezli inceleyeceğini belirtir: *Kitâbü'z-Zümürrüd* öncesi Berâhime, *Kitâbü'z-Zümürrüd*'deki Berâhime ve *Kitâbü'z-Zümürrüd* sonrası Berâhime. “Giriş” ve “Sonuç” arasındaki üç kısım da bu tarihsel ayrıma göre tasnif edilmiştir: “The Prehistory of the Barâhima’s Dilemma”, “The Maturation of the Barâhima’s Dilemma” ve “The Repercussions of the Barâhima’s Dilemma”.

Berâhime'nin antik ve geç antik dönemdeki imajını serimleyen birinci bölüm, İslam öncesi Yakın ve Orta Doğu'da Hintli âbitler olarak görülen “bilge, filozof ve gymnosofistlere”¹² dair zengin literatürün Berâhime ile ilişkisini kurmaya çalışır ve bu literatürün İslam dünyasına nasıl aktarıldığını inceler. Herodot ve Edward Said'e atıfla Antik Yunan ve Batı dünyasının Doğu'ya ilişkin imajına dikkat çeken Price, Hint dünyası hakkında hem entrosentrik hem de negatif entrosentrik bir anlatının bulunduğunu belirtir. Buna göre Hindistan bir yandan medenî olmayı, ilkelliği, put-perestliği simgelerken; öte yandan bozulmamış ahlakı, derin sezgi gücünü ve yüksek maneviyatı temsil eder (23-26). Söz konusu negatif entrosentrik tasvirin Brahmanlar özelinde kökenini, İskender'in Hint dünyası seferlerine dair anlatılarda bulmak mümkündür. Bu anlatılar İskender sonrası tarih yazımına Seleukos'un Hindistan büyükelçisi Megasthenes (ö. MÖ. 290) vasıtasıyla ulaşmıştır. Megasthenes'in önceki kaynaklara dair verdiği bilgiler ve kendi gözlemleri erken dönem Romalı tarihçileri oldukça etkilemiştir. Nitekim doğayla uyum içinde yaşayan, felsefî derinliği yüksek, maddiyata değer vermeyen ve vejetaryen Brahmanlar'ın kiniklerle, Pisagorcu Platonizmle özdeşleştirilmesi bu etkinin bir yansıması olarak okunabilir. Romalıların sahip olduğu bu klasik Hintli bilge resmi, erken Hristiyan geleneğe de gelişerek kendine yer bulmuştur. Brahman-Gymnosofistler, bir yandan barbarlık ve sapkınlık suçlamalarına karşı Hristiyanlar için bir dayanak, öte yandan Hristiyan yazarların zâhidâne ideallerini temsil eden bir sözcü işlevi görmüştür (45-46). Price, bu tespitini temellendirmek adına erken dönem Hristiyan geleneğindeki ilgili pek çok metni değerlendirmeye tabi tutar. Sonuçta bu uzun tarihsel döneme dair inceleme, İslam öncesi Yakın ve Orta Doğu'da Brahmanların “medeniyet” öncesi insanlığın doğal halinin ideal bir örneği olarak karakterize edildiğini gösterir. Erken İslamî geleneğe de benzer bir role sahip olan Brahmanlar, buna ek olarak yalnızca aklın ilkeleriyle yönetilen, vahyin dışlandığı bir hayatın sembolü olarak da görülmüştür (70).

12 Literal olarak “çıplak bilge” anlamına gelen “gymnosophist” terimi, Antik Yunan literatürüne Büyük İskender döneminde girmiş, toplumsal ve kurumsal yapıdan uzak ideal bir imajı temsil etmiştir. Yazar, İslam öncesi dönemi ele aldığı kısımlarda bu terime “Brahman-Gymnosophist” şeklinde atıf yapmıştır.

Birinci kısmın ikinci bölümü ise Müslümanların İslam öncesindeki bu birikimle nasıl irtibat kurduğuna yoğunlaşır. Buradaki amaç, rasyonalist ve nübüvvet inkârcısı Berâhime imajının izini, Brahman-Gymnosophistlerin Arapça literatürdeki erken temsilleriyle ilişkisini soruşturmaktır. Buna binaen II/VIII. yüzyılın ortasından III/IX yüzyılın yarısına kadarki erken Abbâsî döneminin Hint dünyasına ilişkin ikincil kaynakları kullanan metinleri ele alınmıştır. Müslüman seyyahların doğrudan kendi gözlemleri sonucu ortaya çıkan anlatılar ise bir sonraki bölümde işlenmiştir. Müslümanlar fetihlerin ardından ortaya çıkan toplumsal durumda farklı etkileşim yollarıyla önceki kültürlerle organik bir ilişki kurmuştur. Söz konusu yollardan biri, Abbâsî dönemindeki tercüme hareketinde özellikle uzun yıllar vezirlik makamında bulunan Bermekî ailesinin gayretleriyle Hint dünyasına dair önemli sayıda metnin Arapçaya çevrilmesidir. Günümüze ancak atıf ya da kısa fragmanlarla gelen bu metinler, Arapça İskender geleneği ile Arapça hermetik ve Yeni-Platoncu psödo-epigrafik gelenek şeklinde iki tür altında değerlendirilebilir. İskender'in tarihçisi Callisthenes'e (ö. MÖ. 328) atfedilen metinler ile Kur'an-ı Kerim'de de geçen Zülkarneyn'le alakalı kıssalar ilk gelenek bağlamında Brahman-Gymnosophistlere dair bilgi sunar. Bu kaynaklarda da söz konusu grubun zühdü öne çıkarılır. Bununla birlikte nübüvvet inkarcısı olarak görülmeseler de Brahmanların ahlak, ahiret ve peygamberlikle alakalı sorduğu sorular önceki gelenekte bulunmayan yeni unsurlar olarak göze çarpar. Bu bakımdan İskender ve Berâhime arasında geçen bu konular hakkındaki diyaloglarda bulunan "Kur'ânî ton" dikkat çekicidir. Nitekim Berâhime'nin inandığı Tanrı, İslam'ın Allah tasavvuruna oldukça yakın görünür (78-79). İkinci gelenek ise Arapça hermetik ve Yeni-Platoncu geleneğe mensup Psödo-Apollonius (ö. 98) ve Psödo-Ammonius'un (ö. 520) iki metninde görülebilir. Ortak noktalar bulunmakla birlikte ilk eserde Brahman figürü, Tanrı'nın sıfatlarına dair tartışmalarda kendine yer bulurken, ikincisinde ise Yunan ve Roma'daki imaja oldukça yakın çileci bir resme sahiptir. Price, pek çok farklı yazın geleneğinin Brahman anlatısına değinmekle birlikte bunların hiçbirinden doğrudan peygamberliği inkâr eden ve aklın vahyi gereksiz kıldığı pozisyonunu savunan bir tasavvurun bulunmadığını vurgular.

"The Brahmans as Ethnographic Subjects: A Survey of Early 'Abbâsîd Travel and Geographical Literature" adlı üçüncü bölüm, II/VIII. ve III/IX. yüzyıllardaki İslam ve Hint dünyasındaki etkileşimlerin farklı boyutlarına dikkat çekerek başlar. Bu boyutların ele alınmasındaki kilit kaynaklar, beş kısımda incelenebilir: a) tüccarların ve denizcilerin raporları, b) coğrafya kitapları, c) dünya tarihi olarak görülebilecek tarih kaynakları, d) dinlermezhepler tarih ve ansiklopedik metinler, e) Yahyâ el-Bermekî örneğinde görüleceği üzere devletin hazırlattığı raporlar (108-110). Bu bağlamda bu

bölümün temel sorusu, zikredilen kaynakların nübüvvet inkârcısı, katı-rasyonalist Berâhime imajının ortaya çıkmasındaki tesirin boyutu olarak belirlenir. Söz konusu tesiri ele almadan önce belirtilen kaynaklarda Hint dünyasına ilişkin ortak motifler öne çıkarılır: “Felsefenin doğduğu, çeşitli mistik ritüellerin yapıldığı, meditasyonla tabiatı kontrol edebilen bilgelerin bulunduğu, tenasühe ve putlara inanılan diyâr”. Bu motiflerin ortaya çıkışında İslam öncesi Yunan, Latin, Süryanice kaynaklar da etkili olmuş olmalıdır. Price, Hint dünyasına ilişkin ortak temalara değindikten sonra Arapça literatürde Berâhime’ye ilk atfın yapıldığı düşünülen Yahya el-Bermekî’nin raporunu inceler. Rus şarkiyatçısı Vladimir Fedorovich Minorsky (ö. 1966), Mervezî (ö. 523/1128) ve Gerdîzî’nin (5/11. yüzyıl) metinlerinin¹³ ışığında Hint dinleri hakkında yazan erken dönem kaynaklarının çoğunun yaygın bir şekilde kullandığı bir raporun var olduğu sonucuna varır. Bu rapor, Abbâsi bürokrasisinin meşhur ailesi Bermekîlerin ikinci temsilcisi Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî’nin (ö. 190/805) isteği doğrultusunda hazırlanmıştır. Günümüze ulaşmayan bu belgeye sonraki metinler tarafından yapılan atıfları 1942 yılında yayımladığı Mervezî’nin metninin şerhinde titiz bir şekilde inceleyen Minorsky, belgenin içeriğinin bir resmini ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁴ Rus şarkiyatçının bulguları ve yorumlarına Berâhime literatüründe sıkça atıf yapılır. Price, Lawrence’ın *Shahrastani on the Indian Religions*’taki¹⁵ değerlendirmeleriyle birlikte rapora atıf yaptığı düşünülen metinleri kronolojik bir analize tabi tutar ve geç antik dönem Arapça İskenderci, Hermetik ve Neoplatonik pseudo-epigrafik geleneklerdeki Brahman-Gymnosophist tasviri ile Bermekî’nin raporundaki Hintli zâhitlerin tasviri arasında güçlü tematik benzerlikler olduğu sonucuna varır (119-140). Bununla birlikte Berâhime’nin nübüvvet inkârcısı imajıyla kelâmcıların muhatabı olarak diyalektik sürece ilk kimin tarafından katıldığı belirsizdir. Ancak bazı potansiyel adaylara dikkat çekilir: Mu’tezilî kelâmcı Zürkân (ö. 278/891 veya 279/892) ile İmam Şâfiî (ö. 204/820) ve Nazzâm’a (ö. 231/845) atfedilen kitap ve görüşlere dayanarak bu iki ismin çağdaşı biri (143-144).

13 Minorsky, Mervezî’nin Tabâ’i’u’l-hayevân’ından seçtiği bazı metinleri orijinali ve kendi şerhleriyle birlikte *Sharaf al-Zamân Tâhir Marvazi: on China, the Turks and India* ismiyle yayımlamıştır. Gerdîzî ise 442/1050 yılında Farsça kaleme aldığı *Zeynü’l-ahbâr*’da İslam öncesi İran tarihinden 423/1032’e kadar hilafet, 432/1041’e kadar ise Horasan tarihini ele alır. Christine Woodhead, “Minorsky, Vladimir Fedorovich,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 30: 116.

14 Şerefüzzaman Tâhir Mervezî, *Ebvabu fî’s-Sin ve’l-Türk ve’l-Hind = Sharaf al-Zaman Tâhir Marvazi on China the Turks and India; Tabâi’u’l-hayevan*, çev. Vladimir Fedorovich Minorsky, *Islamic Geography* 125 (Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1993), 123-55.

15 Bruce B. Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions* (Walter de Gruyter, 2012), 17-29.

Berâhime'nin dilemmasının İslam'dan önceki tarihine odaklanan birinci kısmın ardından dördüncü ve beşinci bölümü içeren ikinci kısım bu dilemmanın “olgunlaşmasını” inceler. “Situating the Barâhima Among the Prophetological Controversies of the Early ‘Abbâsîd Period” başlıklı dördüncü bölüm, peygamberliği inkâr eden Berâhime imajının yaygınlaşmasının temel saiki olan *Kitâbü’z-Zümürriid*’ü değerlendirmeden önce bu eseri ve yazarını ortaya çıkaran daha geniş kelâmî bağlamı ele alır. Buna göre *Kitâbü’z-Zümürriid* ana akım kelâmî literatürün dışındaki “radikal” bir metin değil, kelâmcıların nübüvvet lehine delilleri içeren eserlerinin ürettiği bir kültürün ürünü olmalıdır. Nitekim İbnü’r-Râvendî’nin Berâhime’ye atfettiği itirazlar, mütekellimûnun zaten diğer din mensuplarıyla yaptıkları tartışmalarda aşına olduğu problemlerin bir uzantısı olarak yorumlanabilir (167-169). Bu bağlamda II/VIII. yüzyılın sonları, III/IX. asrın başlarında ortaya çıkan, peygamberlik müessesesini, özellikle Hz. Muhammed’in (sas) peygamberliğini ispatlamak amacıyla yazılan eserlerden oluşan “delâilü’n-nübüvve” literatürü öne çıkar. Bu literatürü ortaya çıkaran bağlam, özellikle Hristiyan “kelâmcıların” Hz. Muhammed’in (sas) nübüvveti aleyhindeki iddialarına cevap arayan Müslümanların arayışı olarak belirlenir. Bu amaçla ulemâ, Yahûdî ve Hristiyan kaynaklarında Hz. Muhammed’in (sas) gelişini haber veren verilere ve ona ait mucizelerin öne çıkarılmasına yoğunlaşmıştır. Nitekim III/IX. yüzyıl boyunca derlenen hadis metinlerinde muhaddislerin bu çabasını görmek mümkündür. Mucizelerin mevcudiyeti varsayıldığında görenler için delil olabileceği kabul edilse bile sonraki nesiller için delil olması nasıl mümkündür? Bu noktada “tevatür” kavramı tartışma konusu olur. Geniş sayıdaki toplulukları verdiği haberin sıhhatine güvenilse dahi bu yalnızca Müslüman topluma özel bir kaynak teşkil etmez. Söz gelimi Yahudilerin, Hristiyanların ya da diğer din mensupları arasında tevatür denilebilecek haberlerin birbiriyle çelişmesi durumunda nasıl bir yol izlenecektir? Tevatüre ilişkin bu sorular, Mu’tezilî kelâmcıları Hz. Muhammed’in (sas) peygamberliğini ispat hususunda Kur’an-ı Kerim’e odaklanmaya itmiştir. Bu meyanda Kur’an’daki gaybî mucizeler dikkat çekilen konuların başında gelir. Erken dönem kelâmcılarından Nazzâm bu meseleye yoğunlaşırken, dayısı Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ise Kur’an’daki tehdâdî vurgusunu öne çıkarmıştır (159-160). Nazzâm’ın öğrencisi Câhız’ın (ö. 255/869) hocasından farklı olarak Kur’an’ın belâğî açıdan i’câzını temellendirmeye çalışmış ve bu çabaları IV/X. asırlardaki Mu’tezilî ve Eş’arî “I’câzü’l-Kur’an” literatürünü derinden etkilemiştir (162).

Bu bölümün ikinci kısmı ise odağı genişleterek bir semâvî dine mensup “kelâmcıların” peygamberliği temellendirme bağlamında yüzleştikleri sorulara dikkat çeker. Farklı peygamberlerin “hak” olduğuna ilişkin delillere

yaklaşırken “aklın” rolü nedir? Akıl verdiği hükümler ile vahyin getirdiği emirler ve nehiyeler arasındaki ilişki nasıl olmalıdır? Çelişiyor gözüktükleri durumda yapılması gereken nedir? Her bir dinin kelâmcısı bu sorulara kendi cihetinden cevap aramak zorunda iken birbirlerini muhatap aldıklarında ise söz konusu dini hakikatleri değerlendirebilecek “nesnel, üzerinde mutabık kalınmış” bir norm dizisinden bahsetmenin mümkün olup olmadığını sorgulamıştır. Bu amaçla zikredilen kelâmcılar erken dönemden itibaren münazaradaki tarafların her birinin kabul edeceği “rasyonel” prensipleri belirleme gereği duymuştur. Hıristiyan Theodore Ebû Kurre'nin (ö. 812'den sonra) *Vücûdü'l-hâlik ve'd-dîni'l-kavim*, Yahudi Davud el-Mukammis'in (III/IX. asrın ortaları) *İşrûn Makâle* ve Hristiyan iken Müslüman olan Ali Rabben et-Taberî'nin (ö. 247/861'den sonra) *ed-Dîn ve'd-devle* eserlerinde görüleceği üzere bu rasyonel prensipler akılla irtibatlandırılmıştır. Öte yandan diğer din mensuplarıyla yoğun bir şekilde muhatap olan Mu'tezilî alimler de söz konusu rasyonel temeli inşa tartışmasına dahil olmuştur. Bu durum, nübüvvet inkârcısı ve rasyonalist olarak imlenen Berâhime'nin resme girmesi için ideal koşulları yaratmıştır (169). Bu, İbnü'r-Râvendî'nin itirazlarını Berâhime'ye atfetmesi için “meşru” bir zeminin oluştuğuna da delâlet eder.

Kitâbü'z-Zümürriid'de Berâhime'nin rolünün araştırıldığı beşinci bölümde ise İbnü'r-Ravendî'ye dair klasik ve modern çalışmaların bir değerlendirilmesi yapılarak bir İbnü'r-Râvendî portresi ortaya çıkarılır. Kendi otobiyografisi göz önünde bulundurulduğunda İbnü'r-Râvendî'nin İslâm'daki Tanrı ve peygamber tasavvuru ile Kur'an'ın taklit edilemezliği aleyhinde telif edilen kitapların amacının Mu'tezile ile bir yüzleşme olarak okunabileceği iddiası dikkat çekicidir. Zikredilen kitapların sonraki dönemlerde Eş'arî, Şîî ve Hristiyanlar arasında yaygınlaşmasının nedeni de muhtemelen budur. Zira Mu'tezilî pozisyonları eleştirmek adına İbnü'r-Râvendî'nin kitapları işlevsellik kazanmış gibidir (226, 230). Bununla birlikte İslâm dinini pek çok yönüyle eleştiren İbn Râvendî portresi, İmâm Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd*'inin 1970 yılında yayımlanmasıyla birlikte bir kırılmaya uğramıştır. Nitekim İbn Râvendî burada Ebû İsâ el-Verrâk'ın (ö. 247/861) peygamberlik aleyhindeki itirazlarına cevap veren bir imaja sahiptir. Price, İbnü'r-Râvendî kimliğindeki bu çelişkiyi çözmek adına ikincil literatürdeki görüşlerin bir değerlendirmesini sunar. Buna göre *Kitâbü'z-Zümürriid*, İbnü'r-Râvendî ile Ebû İsâ el-Verrâk arasında bir diyalog olmalıdır (232). Yazar, eserin tarihsel etkisini ortaya çıkarırken işlevsellik sağlaması adına bu diyalogun tematik bir tasnifini sunar. Buna göre genel olarak nübüvvetle ilişkin eleştiriler ile Hz. Muhammed'in (sas) peygamberliğine dair itirazlar dört başlıkta toplanabilir: Aklın yeterliliğine dayanan argümanlar, Kur'an'ın taklit edilemezliği bağlamındaki deliller,

haberinin epistemolojik değerine dair tartışmalar ve genel olarak mucizelelerin sıhhati ile ilgili meseleler. Bu temaların her birinin tarihsel izini sürmek mümkündür. Price, çalışmasının odağı gereği Berâhime'ye atfedilen temel itiraz olan ilkinde, aklın nübüvvetten müstağni olan argümanına yoğunlaşır. Bu argümana irca edilebilecek farklı itirazları, *Kitâbü'z-Zümürriid* öncesi metinlere ve isimlere atfla inceler.

Dilemmanın *Kitâbü'z-Zümürriid* sonrası yankılarına yoğunlaşan üçüncü kısmın ilk bölümü, İbnü'r-Râvendî'nin eserlerinin Müslümanlar arasında doğrudan ve dolaylı alımlanmasına odaklanır. Hem Hayyât (ö. 300/913 [?]) ve Ka'bi (ö. 319/931) örneğinde Bağdat Mu'tezile geleneğine mensup isimler hem de Ebû Âlî el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi Basra Mu'tezilesi kelâmcıları İbnü'r-Râvendî'ye doğrudan reddiye yazmıştır. Ehl-i Sünnet tarafında ise İmam Mâtürîdî kuvvetle muhtemel Ka'bi üzerinden, İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) ise Basra Mu'tezile'sine mensup bir kelâmcı iken İbnü'r-Râvendî ile karşılaşmıştır. Öte yandan İslam felsefesi ve Şii düşüncede de söz konusu müellifin eserlerine çeşitli cevaplar verilmiştir (273-277). Bununla birlikte bu doğrudan "karşılıkların" hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır. Özellikle *Kitâbü'z-Zümürriid*'deki itirazlar, ele alan müelliflerin bağlamlarına göre farklı formlarda literatürde kendine yer bulmuştur. Price, söz konusu itirazlar ile İslam düşüncesindeki farklı geleneklerin temsilcilerinin Berâhime'ye atfettiği eleştirileri işlevsel tablolarla gösterir (279-288). Nihayetinde Berâhime'nin tenkitlerinin kelâmcılar tarafından bu kadar dikkate alınmasında *Kitâbü'z-Zümürriid*'ün rolünü açıkça görmek mümkündür.

Kitabın son iki bölümü ise Behşemî geleneğinin nübüvveti savunmak amacıyla dilemmanın iki kısmına nasıl karşılık verdiğini araştırır. Bu bölümlerin ilkinde akıldaki ilkelerin nübüvvetle çeliştiği iddiasına karşılık vahyin "rasyonelliğinin" zikredilen gelenek tarafından nasıl savunulduğu işlenir. Son bölüm ise dilemmanın ikinci kısmıyla, aklın sahip olduğu bilgilerin nübüvveti gereksiz kılmasıyla ilgilenir. Bu itirazın karşısında Behşemî gelenek, teklifin işleyişi ve maslahatın ortaya çıkması açısından vahyin bir bilgi kaynağı olarak diğer bilgi kaynaklarından farkını ve "fazlasını" ispatlamaya çalışır. Bu bağlamda Berâhime'ye atfedilen itirazların *Kitâbü'z-Zümürriid*'ün belirgin bir etkisini yansıttığını söylemek mümkündür. İtirazlara verilen karşılıklarda üç temel kavram öne çıkar: aslah, teklif ve lütuf. Price, Behşemî geleneğinin bu kavramlarının bir tasvirini verir. Buna göre şayet Tanrı kullarını mükellef kıldıysa bu teklifin meşru bir zemine sahip olması için onlara gerekli şartları sunması zorunludur (*aslah*). Bu bağlamda peygamber göndermenin gerekliliği, mükellefler için bir lütuf olması üzerinden temellendirilir. Şayet Berâhime âdil ve hakîm bir Tanrı'nın insanları ahlaki yükümlülük ve yasaklara tabi kılan bir akılla donattığını

kabul ediyorsa (*akli teklif*) bu yükümlülüklerin icrasına imkân veren ve kolaylaştıran, nebî yoluyla ortaya çıkan sem'î teklifi de onaylamalıdır (319). Öte yandan Behşemî geleneğin nübüvvetin gerekliliğini ortaya koyduğu diğer bir nokta ise hüsün-kubuh meselesindedir. Eş'arîlerin aksine hüsün-kubuh zâtî kabul eden Mu'tezile, aynı pozisyonu savunan Berâhime'nin kardeşleri olmakla itham edilmiştir. Mu'tezile'nin bu ithamdan kurtulması için iyi ve kötünün belirlenimi hususunda nübüvve verdiği rol oldukça mühimdir. Behşemî geleneğin "vücûh teorisi" bu bakımdan ehemmiyet kazanır. Herhangi bir fiil kendi başına hasen ya da kabih değildir. Buna göre akıl ahlaki yargıları tek başına formüle edemez. Söz konusu fiili ancak belirli bir eylemin gerçekleştiği somut koşullar kümesiyle ilişkili olarak değerlendirmeye tabi tutar. Bir tikel fiilin hangi bağlamda hangi hükmü kazanacağına ilişkin bilgi kaynaklarından biri de vahiydir (327-328). Bu durumda icmâlî olarak ahlaki bir hüküm bildiren aklın, bu hükmü tafsili bağlama taşıyan vahiyle çelişmesi zorunlu değildir. Özellikle vahyin tikel bir durumun ahirette sevaba ya da azaba yol açacağına dair verdiği bilgiye akıl sahip değildir. Bu durumda mükellef vahiy yoluyla yeni bir idrake kavuşmuş olur. Price, söz konusu üç kavram bağlamında Behşemî geleneğin bu konudaki temel paradigmasını anlattıktan sonra Kâdı Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğni*'si, İbn Metteveyh'in (ö. V./XI. yüzyılın ortaları) *el-Mecmu*'su ve Nâtık-Bilhak'ın (ö. 424/1033) *ez-Ziyadât*'ındaki Berâhime eleştirilerini müstakil olarak ele alır. Berâhime'ye verilen bu karşılıklarda Ebû Ali el-Cübbâî'nin *Nakzü'z-Zümürüd*'ünün temel kaynak olarak tespit edilmesi dikkat çekicidir. Bu cevaplarda vahyin içeriğindeki "rasyonelliği" göstermek için maslahat kavramına başvurduğu görülür.

Sonuç olarak eserin, literatürdeki önemli bir sorunsal olan "Berâhime Bilmecesi"ni daha geniş bir tarihsel bağlama koyarak bir panoramik bakış sağladığını söylemek mümkündür. Özellikle muayyen bir konuda İslam dünyasına etkisi bağlamında Antik ve Geç-Antik dönem kaynaklarının tesirinin izlerinin sürülmesi ehemmiyet arz eder. Bu çerçevede kitabın, kelâmcıların Sümeniyye, Sûfestâiyye gibi diğer muhatapları için de benzer çalışmaların yapılması adına yöntemsel bir örneklik teşkil edebileceği söylenebilir. Öte yandan *Kitâbü'z-Zümürüd*'deki itirazların etki ağı ortaya çıkarılarak Mu'tezile mezhebinin nübüvvetin temellendirilmesine yönelik görüşlerinin tarihsel değişiminin serimlenmesi kayda değerdir. Bu anlamda eserin kelâm tarihini belirli "kitaplar" bağlamında okumak adına ilham verici olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte Price, Mu'tezilî bir ekol olan Behşemî geleneği merkeze aldığı için Berâhime'nin itirazlarının akıl-vahiy ilişkisi kısmını odağa almakta haklı görülebilir. Ancak Berâhime'nin eleştirilerini ayrıntılı şekilde ele alıp cevaplayan Bâkılânî'ye (ö. 403/1013) yoğunlaşıldığında daha farklı bir resim görmek mümkündür. Eş'arî mütekellim

Berâhime'nin itirazlarını yalnızca “nebinin getirdiği haber” bağlamında ele almaz. Kadim ile hâdis arasındaki ontolojik farklılık, nebinin kendi nübüvvetinden nasıl emin olabileceği hakkındaki itirazlar da Berâhime'ye atfedilir. Bu çerçevede Behşemî gelenekten farklı olarak Bâkılânî'deki sunumda Berâhime, hikmet sıfatı ve istidlâl bi'ş-şâhit ale'l-gâib yöntemini kullanımı gibi temalara da sahiptir. Ayrıca *Kitâbü'z-Zümürü'd*'de bulunmadığı için yazarın yer vermediği mucizenin delâletiyle ilgili tartışmaların önemli bir kısmı da Berâhime'ye atfedilmektedir. Buna binâen Berâhime resminin tamamlanması için diğer ekollerin tasavvurlarını da incelemek gerekmektedir.